تحولات سلطة الروح في الفكر الهندي من القديم إلى الحديث

(دراسة في فكر سوامي فيفيكانندا)

د. هالة أبو الفتوح(*)

سلطة الروح في الفكر الهندي

مدخل

لقد أعيت الروح أذكي العقول في التاريخ فاحتضنت العقل البشري الروح وآمن بها دون أن يدركها ويكشف مكنونها. ولذلك نجد أن الثقافات الكبري وقفت أمام معضلات لا تحصي أثناء تناولها قضايا الروح. كما لو أنها تكشف عن الحقيقة القائلة إن البحث عن الروح هو عين البحث عن اليقين؛ وهنا يكمن مصدر الشك واليقين، القلق والثبات، وهي الحالة التي يجد الإنسان دوما نفسه فيها عندما يقف أمام تلك القضية التي ترهق عقله والتي تؤكد على أن العدم هو مصير الإنسان أينما كان.

ويعد تاريخ الفلسفة الشرقية الذي يمتد آلاف السنين هو خير تعبير عن هذه العملية المستمرة لأبدية الروح في بحثها عن اليقين. وإذا كانت الفلسفة عموما قد طرحت قضية الروح واختلف الفلاسفة حولها بين الإثبات والنفي إلا أن خصوصية المصطلح في الشرق تكمن في أنه قد تحول إلى مبدأ وغاية الوجود كله.

ويظن الكثيرون أن الروح هي عالم الحق والركن الركين في الميتافيزيقا بعيدا عن عالم

(*) كلية الآداب - جامعة القاهرة.

الزيف والتغير والفساد: العالم الظاهري. لكن تأمل قضية الروح في السياق الاجتماعي والسياسي ربما يكشف عن أن الروح كثيرا ما يتم استغلالها وتوظيفها في اطار العالم المادي حيث أسس كثير من الحكام في أغلب الأزمنة القديمة - وربما في العصر الحديث - لسلطتهم السياسية والاجتماعية غير الشرعية على أساس ميتافيزيقي وهو سلطة الروح؛ حيث يستمدون سلطة الهيمنة السياسية من سلطة الروح الميتافيزيقية، وهنا تصبح الروح أساس الشرعية ومبررا للاستغلال السياسي والاجتماعي، وهذا ما يتجلي على نحو واضح في الهند: أرض الروح.

إذ يكشف تاريخ الهند السياسي والديني أن طبقة البراهمة قد استمدت سلطتها في السيطرة على المجتمع الهندي من كونها طبقة روحية. ولا أقول أنهم قد ادعوا الألوهية كما هي الحال في مصر الفرعونية حيث دشنت فرضية الفرعون الإله، لكن الأمر في الهند تأرجح بين إدعاء هذه الطبقة للنبوة وبين التفويض للسلطة استنادا إلى قصة الخلق[1]. ومن الواضح أن قصة الخلق التي رسخت هيمنة البراهمة على الواقع السياسي والاقتصادي والديني في الهند هي ذاتها الأسطورة التي أرست دعائم النظام الطبقي الذي بسط هيمنته على الواقع الهندي حتى أصبح جزءا لا يتجزأ من الفكر الهندي.

ذلك التقسيم الذي فرض على الأبناء حتمية الانتماء إلى نفس طبقة الآباء، الأمر الذي

---

(١) بالرغم من تعدد وتباين قصص الخلق عبر الكلاسيكيات الهندية إلا أن هناك قصة بعينها هي التي كتب لها الدوام والاستمرارية وهي التي دعمت سلطة الكهنة البراهمة وأعلت من مكانتها بجانب طرح التقسيم الطبقي للمجتمع الهندي. وهكذا احتلت البراهمة أهمية كبري استنادا إلى فكرة النشأة الأولى من جسد ذلك الكائن الضخم الذي ضحي بذاته من أجل إيجاد العالم وموجوداته. فكان قدر البراهمة أنها صدرت من أسمى جزء فيه وهو الرأس حيث العقل والقدرة علي التفكير، والفم الذي ينطق بما أدركه العقل. ومن ثم كانت هي الطبقة الأقدر علي تلقي الوحي، وأنها الوسيط الذي يحمل رسالة السماء إلى الأرض، تلك الرسالة التي تسعى لإنقاذ البشر من السقوط وبلوغ السعادة الأبدية. الأمر الذي منحها هيمنة مطلقة ليس في مجال الدين فحسب وإنما علي كافة الأصعدة داخل الدولة بحيث أصبحت المعارضة خيانة كبري تلحق بصاحبها تهمة الكفر.

- Rigveda: trans by: Ralph T.H. Grifeith, motilal Bonarsidass publishers, Delhi, 1973: X.90.12
- Henirch Zhmmer: philosophies of India, Bollingen series XXVI, Princeton press, New York 1951, p. 163.

جعل مسألة تكافؤ الفرص قضية معدومة، وبالتالي غابت العدالة الاجتماعية بشكل واضح. وهكذا أصبحت السيادة التي تمارسها طبقة البراهمة داخل المجتمع ليست فحسب لضبط حياة المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا هنا على الأرض لكن من أجل توظيف كل هذه الجوانب في قضية بالغة الأهمية وهي مصير الإنسان الغيبي، مصيره في العالم الآخر، وفقا للغاية التي حددتها هذه الطبقة للوجود الإنساني.

وبمرور الوقت، ومع تطور التساؤل الفلسفي والديني حدث تغيير في النظر إلى نظام الطبقات الذي بدا واضحا أنه ينطوي على قدر من الظلم الإلهي الذي فرض على الإنسان وضعا اجتماعيا وسياسيا وفقا لمشيئة إلهية لا دخل للإنسان فيها. وعليه تم إدخال مفاهيم جديدة لم تكن معروفة في السياق الديني والاجتماعي من أجل إحلال الفاعلية الإنسانية محل القدرية الإلهية. فظهر على سبيل المثال لا الحصر، مفهوما الكارما والتناسخ، اللذان حملا الإنسان تبعة وضعه داخل المجتمع. وفي ذات الوقت فتحت أمامه الأمل في إمكانية الترقي في السلم الاجتماعي إذا ما التزم بمجموعة من الواجبات التي تكفل له في الدورة القادمة حياة أفضل.

وهكذا لم تلغ هذه المفاهيم - وذلك التطور في البحث الفلسفي - نظام الطبقات بل ساعدت على ترسيخه، وذلك عندما تحول كل من الكارما والتناسخ إلى سلطة مرعبة تتحكم في مصير الإنسان الدنيوي وقد تحول دون سعادته الروحية بدلا من كونهما آليات لتحقيق العدالة الاجتماعية. ولكن كيف حدث هذا؟

ما من شك أن أهم الأفكار التي روجت لها طبقة البراهمة في كل أنحاء الهند هي تلك الفكرة التي تزعم بأن الإنسان في جوهره روح وليس بدن، وأن غاية وجوده أن يحيا حياة روحية بوصفه روحا خالدة، مطلقة، تسعى نحو سعادة أبدية وليس مجرد جسد مادي فإن. وفي هذا الإطار كان لابد من تجاوز قضايا الصراع الطبقي، والصراع من أجل تحقيق مكاسب مادية زائلة، وأيضا تجاوز السعي لإصلاح المجتمع وذلك لأن سعادة الإنسان أصبحت مرهونة بمدي تجاوزه لهذا العالم المادي بصفة عامة وللواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه بصفة خاصة.

وفي هذا السياق سرعان ما تحول الإنسان إلى إطار موضوعي يتجلي خلاله المطلق عبر تلك الروح التي تسمي (آتمان Atman) والتي تأرجحت بين أن تكون هي البراهمان المطلق ذاته وبين أن تكون نفحة منه[1] ومن ثم أصبح لزاما على كل إنسان أن يحيا حياة تتلاءم مع ذلك الجوهر الإلهي الكامن بداخله والذي يشكل حقيقة وجوده من أجل الترقي، ليس على المستوى الاجتماعي أو السياسي فحسب بل أيضا على المستوى الروحي الذي سوف يحقق له الوحدة مع المطلق ومن ثم الخلاص من الجسد وعالم الظواهر بوصفه غاية الوجود البشري.

وهكذا نجحت طبقة البراهمة في تحديد غاية الوجود في ذلك السعي الروحي لإدراك المطلق في ذاته، ذاتا وصفات، إذ أن من عرف هذه الذات وتلك الصفات وسعي لتحقيقها نال النعيم والخلود، الذي لا يعقبه ميلاد ولا شقاء ولا موت. الأمر الذي أدى إلى ظهور الدعوى لإنكار العالم و إرادة الحياة ومن ثم هيمنة نزعة الزهد والتقشف على الفكر الهندي بمختلف تياراته. ومن اللافت أن هذه الغاية الروحية قد كتب لها السيادة والهيمنة على الفكر الهندي القديم والحديث ليس فحسب بين التيارات والمذاهب التي دعمت سلطة البراهمة ولكن أيضا بين المذاهب التي اختلفت معها فكريا. وكأن الخلاف مع البراهمة لم يكن خلافا فقهيا أو عقائديا بقدر ما كان خلافا سياسيا أو- إذا جاز لنا ذلك - سلطويا.

ومما يذكر في هذا الصدد أن المذاهب الفكرية في الهند التي ادعت أنها تمثل اتجاها معارضا للفكر البراهمي والتي وصفت بأنها اتجاهات مادية و إلحادية نظرا لأنها أنكرت السلطة الروحية للبراهمة على المجتمع، إلا أنه مع ذلك قد سمح لها أن تمارس حريتها الفكرية طالما أنها أولا: أقرت بنظام الطبقات، ثانيا: لأنها اكدت على روحانية الإنسان من خلال الدعوة للتخلي عن كل ما هو مادي وممارسة التقشف كي يتحقق الوعي الروحي، وتنال الروح الإنسانية وجودا أسمى يعلو على وجودها المادي التعس، حيث النقاء والسكينة.

وهكذا سعت السلطة إلى تحويل المجتمع الإنساني إلى مجتمع روحاني أي إلى أرواح تسعى في الأرض بلا رغبات ولا شهوات ولا آمالي تخص هذا العالم أملًا في أن تشارك المطلق

(1) Brihad. Upanishad: III. 7. 15& sevet, Upanishad: II. 20, trans by Max Muller New York 1962

كماله الإلهي[1]. ولذلك يبدو أن تاريخ الإنسانية لم يشهد هذه القسوة في إهمال البدن في مقابل المغالاة في الاهتمام بالروح وبضرورة هيمنة هذه الروح على كل جوانب الحياة اليومية كما حدث في الهند. ولعل ذلك قد أفضى لوجود هذا الكم من الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات المتباينة والتي سعت جميعها إلى تدعيم سلطة الروح دون أن يحدث بينها مواجهات على مستوى الواقع. وكأن الروح التي سعى الفكر الهندي إلى بسط سلطتها على الوجود كله لديها رحابة في تقبل كل الاتجاهات الروحية الأخرى أو إذا جاز القول سماحة تجاه الآخر. ولعل ذلك يرجع إلى - كما يشير الفكر الهندي الحديث - أنهم قد أدركوا «أن الحقيقة واحدة ولكن تتعدد طرق الوصول إليها وفقا لاختلاف الزمان والمكان»[2].

---

(1) Companion Encyclopedia of Asian philosophy: edit by: Brian Carr & Indian Madalingam, London 1997 pp. 283, 284.

(٢) إن قراءة الفلسفة الهندية الحديثة تكشف عن وجود قلق ليس فحسب تجاه تعدد الفرق والتيارات الفكرية في الهند ولكن أيضا تجاه الصراع بين تلك الفرق من ناحية والمسيحية والإسلام من ناحية أخرى؛ لذلك نجد ان هذا التيار - والذي يعد من أبرز مفكريه سوامي فيفيكانندا وشيري أوربندو - المسمى بحركة كرشنا الإصلاحية قد سعى لاحتواء تلك الصراعات والخلافات الدينية عبر تأكيد مؤسسه راما كرشنا (١٨٣٦- ١٨٨٦م) أنه قد التحق بكل الأديان الموجودة على ظهر الأرض وعاش التجربة الصوفية لكل منها وانتهى إلى فكرة الدين الشامل؛ وهي الفكرة التي تعلن أن الحقيقة واحدة، الإله واحد غير أن طرق الوصول إليه هي التي تختلف. وهذا الاختلاف لا علاقة له بجوهر الدين أو ماهية الإله ولكن هي وسائل تتلائم مع تنوع الجنس البشري وطرق إدراكه. «فالإله الواحد هو كل شيء ولكنه يتخذ أشكالا وأسماءً كثيرة إنه الوعاء والمحتوي». ومن ثم اكد كرشنا وحركته الإصلاحية علي أنه من الخطأ الوقوف على الفروق والاختلافات التي تبدو أثناء قراءة الكتب المقدسة أو عبر ممارسة الطقوس والعبادات الخاصة بكل دين. إذ إن القراءة والمعرفة ليست مثل الخبرة المنبثقة عن التحقق الفعلي للتجربة الصوفية، فالتجربة الصوفية هي التي تكشف عن وجود الوحدة رغم التنوع الظاهري. حيث إن التحقق أو الخبرة المباشرة للحقيقة المتعالية تمنحنا رؤية للأشياء من الداخل أما القراءة والمعرفة العقلية فهي مجرد نظرة سطحية لا تمنحنا ذلك العمق الذي تتجلى خلاله وحدة الأديان.

وعليه تتجلى عظمة راما كرشنا وتلاميذه في أنهم عاشوا حالة الوجد، الانجذاب الصوفي، التي أوحت لهم بفكرة الدين الشامل وفي ذات الوقت نجحوا في العودة إلى العالم من أجل ربط التجربة الروحية بالنسق الأخلاقي ليصبح الإيمان الحقيقي للإنسان ليس في خلاصه الفردي بل في خدمة الفقير والبائس.

واتساقا مع ما سبق أصبح جوهر الدين هو الحب والتضحية لكل ما هو حي، فحينما ندرك وحدة الأديان ينتشر التسامح والحب والإحسان للإنسانية جمعاء. الأمر الذي دفع هذا التيار إلى إعلان تماثل العمل والعبادة، فالعمل والعبادة والحب والأخلاق والمعرفة كلها وسائل لبلوغ الغاية الأسمى وهي إدراك الإله.

=

أولا: الإنسان روح لها جسد

انطلاقا من سلطة الروح التي سعت طبقة البراهمة إلى تأكيدها من الكلاسيكيات القديمة، ممثلة في الفيدات والأوبانيشاد والفيدنتا، فإن الفلسفة الهندية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين تعد انعكاسا لذات الأفكار القديمة في ضوء تغير النظام الاجتماعي للإنسانية ككل[1]. ولذلك تعد إسهامات أغلب المفكرين المحدثين بالنسبة للفلسفة الهندية في مجملها مجرد قراءة تأويلية وإعادة طرح للقديم في أنماط فكرية وتعبيرات مستحدثة دون المساس بجوهر تلك الكلاسيكيات والتي ترتكز على حقائق ثابتة تؤكد قدسية الفيدات الموحاه، وعلى أن المعرفة العقلية أقل جدارة في إدراك حقيقة الروح وتحقق الوعي الترانسنتدالى من المعرفة الحدسية المباشرة.

وهكذا بات واضحا أنه لا يوجد انفصال أو قطيعة معرفية بين مسار الفلسفة الهندية الحديثة وبين الموروث الهندي، حيث احتفظت الروح بمكانتها، كنقطة بداية لدى غالبية مفكري العصر الحديث بل والمعاصر أيضا. واتساقا مع هذه الروح استهل سوامي فيفيكانندا Swami Vivekannda(*) فلسفته بالتأكيد على أن الروح هي المحور الدقيق والجوهر الحق

= انظر:

- P.Nagaraga Rao: Essays in Indian philosophy and religion Bombay, 1971, pp 164-167
- V.S. Naravane: Modern Indian Thought, Bombay, 1964, pp 59- 68.

«الحقائق الروحية: مختارات من راما كرشنا»، بقلم سوامي هيسوارانندا، اعداد مصطفي الزين، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٢م. من ص ٦٨ إلى ٧٤.

(١) مما لا شك فيه أن السياق الفكري للهند في هذه الفترة قد تأثر بالتغيرات العالمية الناتجة عن كل من الثورة الفرنسية والثورة الصناعية. وهي الثورات التي تولد عنها الكثير من الدعوات التي تؤكد على ضرورة النهوض بالواقع وتحقيق حرية الإنسان. وسواء كان السعي لتحقيق هذه الأمنيات داخل الهند وليد التراث نفسه أو من خلال إحداث قطيعة معه، فقد بات واضحا مدى تأثير الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، وما سبقهما من مقدمات، في تغيير النظام الاجتماعي داخل الهند وخارجها.

(*) اسمه الحقيقي ناريندرا ناث داتا Narendra Nath DAtta ولد في الثاني عشر من يناير ١٨٦٣م في كلكتا، وهو ينتمي إلى عائلة أرستقراطية وعلى وجه التحديد إلى طبقة الكاشتر ياس أي المحاربين، وهي تمثل ثاني طبقات المجتمع الهندي والتي يتم من خلالها اختيار الحكام وكبار القادة وبالإضافة إلى هذه المكانة السياسية والاجتماعية فإنه غالبا ما يشار إليه بوصفه حفيد لأحد فلاسفة الفيدانت البارزين وهو سامكارا كاري.=

للوجود الإنساني. ومن ثم فعلى الإنسان إما أن يحيا بوصفه جسدا له روح أو أن يكون روحا لها جسد. فإذا اعتقد الإنسان أنه جسد سوف تسود النزعة المادية ويصبح تمجيد الجسد وتحقيق رغباته وشهواته هي غاية الوجود، وهكذا ينتشر الصراع والعنف والتنافس بوصفهم آليات يمكن من خلالها تحقيق تلك الرغبات المادية. إما إذا آمن كل إنسان بأنه روح حرة خالدة وسعى لإظهار تلك الإلوهية الداخلية سوف يسود الدين ويصبح له وجود حقيقي في الواقع المعاش[1]. بل سوف يصبح العالم المحيط بنا بموجوداته مجرد أشياء ثانوية قد توظف في تحقيق النهضة الروحية ولكنها لن تشكل غاية في ذاتها يمكن الصراع من أجلها.

=وهكذا هيئت له نشأته المجال ليصبح تكوينه العقلي راسخا في التراث الهندي بمدارسه الفكرية المتنوعة. في عام ١٨٨٠م استمع وهو في الجامعة إلى محاضرة لراما كرشنا ألقي خلالها بظلال تجربته الروحية التي مر بها، ومع أن فيفيكانندا لم يتفاعل مع راما عبر هذا اللقاء حيث أظهر شكه في تلك التجربة الصوفية إلا أنه في النهاية استسلم إليه ليصبح أقرب تلاميذه، وعليه عهد إليه راما بضرورة التخلي عن رغبته في اتباع طريق النساك واعتزال الحياة، وتكريس حياته من أجل خدمة البشرية المعذبة، وعلى أثر وفاة راما عام ١٨٨٦م، انطلق التلميذ للتجوال من اقليم إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى سعيا للتأمل وتحقيق الإشباع الروحي لذاته ومن أجل مساعدة الآخرين من ناحية أخرى. غير أن جهود التلميذ امتدت إلى خارج الهند حيث اشترك في العديد من المؤتمرات والندوات في أمريكا وأوروبا من أجل تصحيح الرؤية الغربية للشخصية والعقلية الهندية ولانه كان يؤمن بأن الهند تملك رسالة لإصلاح العالم بأسره. ففي عام ١٨٩٢ انظم إلى ندوة برلمان الأديان المنعقد بشيكاغو، وقد نال تقدير وإعجاب أصحاب حركات الإصلاح والاتجاهات الإنسانية بالغرب حيث أطلق عليه مؤسس النهضة الروحية للهند. وفي عام ١٨٩٧م أنشأ مؤسسة تحمل اسم استاذه راما كرشنا لتصبح منارة لنشر الوعي وتحقيق النهضة الروحية داخل الهند وخارجها وكذلك من أجل التصدي للنزعة المادية التي أصابت البشرية بالجمود والمحدودية. ويذكر أنه اتخذ اسم سوامي فيفيكانندا أثناء عودته من إحدى زياراته للغرب كما يشار إلى أنه زار مصر أثناء عودته من باريس، وتوفي في الرابع عشر من يوليو ١٩٠٢م قبل أن يكمل الأربعين من عمره. وقد قامت المؤسسة بجمع مقالاته ومؤلفاته في تسع مجلدات بعنوان (الأعمال الكاملة لسوامي فيفيكانندا)، وهكذا أصبحت مؤسسة راما وفيفيكانندا مصدر إلهام لكل التيارات الإنسانية في الهند حيث ما زال مفكري الهند المعاصرين يرددون أقول فيفيكانندا المعلم الروحي من أجل تحريك الطاقات الرائعة لجماهير الأمة الهندية.

انظر:

- Albert Schweitzer: Indian thought and its development, trans by: Charles E.B. Russell, Boston, 1935, pp 218-222
- V.S. Naravane: Modern Indian Thought. pp 81-85
- Companion Encyclopedia of Asian philosophy, pp 284- 286

(1) Swami Tathagatandanda: article from (mediation on swami vivekannda) http:// www.vedenta- New York.Org/ sv.htm

وعليه، إذا كان الفكر الهندي الحديث قد بدا - خلافا للكلاسيكيات- مهتما بمناقشة قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن هذا الاهتمام لم يكن إلا من خلال هيمنة التفكير الروحي الذي وسم الشخصية الهندية منذ أقدم العصور. والمقصود في هذا السياق أنه رغم مرور آلاف السنين ما زالت نصوص الكلاسيكيات الهندية تمارس تأثيرا كبيرا على الفكر الهندي الحديث بل والمعاصر أيضا، حيث أصبحت تمثل للعقل الهندي قضية إيمان: إذ إن الإيمان في إطار التأويلات الحديثة لم يعد يتعلق بذات الإله وتجسداته المتعددة فحسب، ولكن أيضا بروح تعاليمه وبالمعرفة الحدسية والروحية التي يمنحها للبشر، والتي تتجلي عبر سلوكنا اليومي لتظهر قدرة الحق على تحقيق الخلاص الفردي وخلاص الإنسانية كلها.

والحقيقة أن مثل هذه التأويلات هي التي فتحت المجال لكثير من الشخصيات الروحية التي أكدت على أن الكتب المقدسة قد تضمنت الكثير من الحقائق الروحية والمادية التي يقرها العلم الحديث ومن ثم أصبح الهندي يشعر بالفخر في ظل هذا التأويل العلمي الروحي لمخزونه الثقافي والفكري الذي آمن أنه يمثل سعادته الأبدية ونقائه الروحي.

واستنادا إلى ذلك، أعلن المعلم الروحي فيفيكانندا أن سعادة العالم ونهضته تكمن في استيعاب تراث الهند الروحي ومعايشته عبر خبرات ذاتية؛ إذ يمثل الدين الشامل الذي يمكن أن يوحد الإنسانية كلها ويرتقي بها بعيدا عن الخلافات العنصرية والحروب الاستعمارية التي تكاد تفتك بالبشرية عبر هيمنة النزعات المادية التي تبناها العالم في غفوة من إدراك الحقيقة والاستغراق في الرغبات العقيمة. وهنا نلاحظ أنه رغم إعجاب فيفيكانندا بتقدم الغرب في كافة مجالات العلم الطبيعي إلا أنه أدرك خطورة هيمنة الاتجاه المادي الذي أدى إلى خلق سمة العنف وسطحية السعي وراء المتع الحسية، حيث أكد «أن العالم الغربي يستقر فوق بركان قد ينفجر غدا ليصبح فتاتا. لقد بحثوا في كل جزء من العالم فلم يجدوا راحة، لقد احتسوا كأس المتعة ووجدوه عبثا»[1]. وعليه فإن انهيار الغرب أمر حتمي إن لم يؤسس الروحانية في نسقه الفكري، فمن العبث أن تسوس الإنسانية بالسيف والمادة. إننا في أمس الحاجة إلى نسق فكري تتحد فيه شمس العقلانية الأوربية مع قلب البوذا، حيث يلتقي العلم والدين والفلسفة والشعر، ويتصافحون[2].

(1) V.S. Naravane: Modern Indian Thought. P 106

(2) Ibid, p 140

ثانيا: وحدة الإنسانية أم وحدة الأديان

علينا النظر إلى جهود فيفيكانندا في إعادة تأويل الموروث الهندي باعتباره محاولة تسعى لرصد التاريخ الروحي للبشرية، باعتبار أن هذا الأخير كل واحد؛ استنادا إلى إيمانه بأن التراث الهندي يملك رسالة عظيمة للعالم بأسره. فإذا أراد العالم أن يحقق ما يسميه بالسلام، فلا مفر له من تبني الرؤية الهندية المتعلقة بالدين الشامل العالمي الذي يعلى من شأن الروح ويسعى لبسط هيمنتها على العالم المادي، مؤكدا أن وحدة الإنسانية بل ووحدة الموجودات ككل تكمن في سيادة هذا الدين. ومن ثم تمثل هذه المحاولة المثل الأعلى لإنسانية عالمية تتعالى على جميع الفروق والاختلافات السطحية التي تعد في الحقيقة وليدة فروق في الدرجة وليس في النوع وفقا لتأويل فيفيكانندا نفسه(*).

لقد تصور فيفيكانندا أن وحدة الإنسانية المنبثقة عن إيمانه بوحدة الروح، وكذلك وحدة الأديان المترتبة على وحدة الإنسانية هي أفضل الطرق لحل الصراعات الفردية والدولية، «إننا أعظم المعابد التي يتجلي عبرها الإله»(1)، دون أن يكون لهذا التجلي علاقة بالجنس أو باللون أو الزمان أو المكان، فليس هناك ما يبرر العنصرية وإلحاق الأذي بالآخر، أو بأي كائن حي. ومن ثم لا مجال للحديث عن الشعب المختار، أو أن يكون الخلاص مصيرًا لجماعة دون الأخرى، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فمن أين نشأ الصراع والتنافس؟ وكيف سادت مقولة الأنا والآخر؟

بات واضحا أن اختفاء الحقيقة بفعل هيمنة الجانب الحيواني في الإنسان على الجانب الروحي أفضى إلى اعتقاد الإنسان خطأ بأنه مختلف عن غيره من البشر، ومن ثم، فإن عقيدته

(*) ويشبه هذا الموقف ما حدث فى واقعنا العربى منذ فجر النهضة العربية الحديثة حيث الأزمة مابين الموروث والوافد، وكما أعلن فيفيكانندا أن خلاص العالم وتحقق السلام العالمى يكمن فى الإيمان بالموروث الهندى وتطبيقه كذلك أعلن بعض رواد الفكر العربى بان الاسلام هو الحل للخروج من ذلك الواقع المتأزم ومن شعور الأنا بالقهر. لقد دافع محمد عبده عن هذه الرؤية لأن الاسلام دين حياة ودافع فيفيكانندا عن الموروث الهندى لأنها علم بالأصول والكليات التى بها صلاح العالم .

(1) Comoplete works of Swami Vivekannda., vol. VII. P 59. in , modern Indian thought. By, Devraj Bali. Delhi, 1980. P 50

بالضرورة سوف تختلف بل إنها أسمى من كل الأديان. ومن هنا ينشأ الصدام ليس فقط في مجال العقيدة وما يرتبط بها من تأويلات ولكن أيضا في الاعتقاد بتفاوت النوع الإنساني. فالشعور بالفردية والتمايز لدى بعض الشعوب وليد خداع الوهم بالانفصالية الذي ابتكره العقل الإنساني نفسه في لحظة فقدانه للحقيقة. وهكذا تكمن أهمية فيفكانندا في دعوته لحتمية الارتقاء نحو مستوى من الوعي يستطيع الإنسان خلاله إدراك الكثير من القضايا السامية والكامنة والتي بإدراكها ينفتح المجال أمامه لحضور الحقيقة، الرب، ليس فقط في القلب ولكن في مجال الفعل الإنساني مع كل ما يحيط به من موجودات.

وبناء على ذلك احتفظ الفكر الهندي الحديث بمبدأ ضرورة التحقق الفعلي لكل ما يؤمن به الإنسان، وعلى غرار الكلاسيكيات، أعلن فيفيكانندا أن الشرور التي تملأ المجتمعات الحديثة تعد وليدة الاعتقاد المنفصل عن التطبيق العملي لما تؤمن به هذه المجتمعات[1] إذ الممارسة الروحية للنفس الإنسانية هي حالة ذاتية تخضع لها كل نفس على حدة، وينالها الإنسان من خلال الجهد الفردي أو التقوي وليس بمساعدة نص سلطوي أو نبوءة نبي. ومن ثم فإن الدعوة التي شهدتها الهند الحديثة بصدد تجاوز الأديان العقائدية هي دعوة لعدم التمسك بحرفية النصوص التي تحتمل أكثر من تفسير في مقابل التمسك بالروح الأبدية الكلية الكامنة في داخل كل فرد، هذا من جانب، ومن جانب آخر، ظهرت اليوجا بوصفها تجربة روحية فردية يتم خلالها الهيمنة على المادة وإدراك الروح المطلق والاستغراق في حالة تبصر تعي خلالها الروح الفردية الحقيقة اللامتناهية، الروح في ذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن فيفيكانندا يسعى لإخراج كتب الهند المقدسة من بين الأديان العقائدية التي تحتاج إلى إعادة تأويل وذلك لأنه يرى أن كتب الهند المقدسة تتمركز حول حقائق أبدية خالدة، بينما تتمركز الأديان الأخرى حول شخصية مؤسسها أو نبيها. ويبدو

(١) أعلن فيفيكانندا في ورقة طرحت على البرلمان العالمي للأديان عام ١٨٩٣ أن الفكر الهندي الحديث ما زال متسقا مع أفكار التراث الهندي، ويعنى بذلك الروحانية التي تشغل تفكير كل إنسان مهما كان وضعه أو سنه. هذا بالإضافة إلى طبيعة العقل الهندي التي لا تتلائم مع النظريات المجردة دون تطبيق، إذ أن أهم شروط الكمال لدى العقل الهندي أن يعلن: «لقد رأيت الروح، لقد رأيت الإله».

-Swami Vivekannda, Hinduism – Brief Sketch,
http://www.hinduism.co.za/hinduism1.htm

أن فيفيكانندا قد مر بتجربة صوفية، على غرار أستاذه راما كرشنا، قد أدرك على أثرها عمق الرؤية أو التحقق الشخصي للحقيقة، والتي ولدت لديه الرغبة في الاندماج على نحو كامل مع المطلق[١]. غير أن أستاذه قد أعاده من حالة الانجذاب الصوفي معلنا له أن وقت التخلي عن العالم لم يحن بعد، إذ إنه من الخطأ الاعتقاد بأن تحقيق الأنا للتقوى واستغراقها في وحدة صوفية مع المطلق هو أقصى ما ينشده الإنسان. بل أن التخلي عن العالم والواقع الهندي على ما هو عليه يجسد ذروة الأنانية التي لا قيمة لها في تغيير الواقع البائس. وعليه سعى فيفيكانندا أثناء التماس الإشباع الروحي لذاته، إلى تعليم الشعب الهندي المعنى الحقيقي للروحانية ومدى قيمة التجربة الصوفية في تثوير الواقع وتغييره؛ ولذلك أكد ان الإثم الذي وقع فيه مفكرو الهند هو إهمال بل وتجاهل العامة من الشعب، بل إن الإهمال أحد الأسباب التي أدت لتخلف الهند قديما. وإذا استمر الوضع على ما هو عليه سوف يستمر انهيار هذه الأمة ومن ثم لن تكون هناك سعادة لأي فرد ما لم تتحقق السعادة للجميع[٢].

وفي هذا الإطار سوف نجد أننا أمام بداية مختلفة عن الكلاسيكيات بمعنى: إذا كانت البداية في الكلاسيكيات الهندية قد تمركزت حول المطلق في ذاته والمطلق عبر تجلياته باعتباره الوجود الحق، والمعرفة الحق، والنعيم الحق، ثم تأتي بعد ذلك علاقة المطلق بالإنسان والعالم. فإن فيفيكانندا قد بدأ بتحديد ماهية الإنسان الفرد التي أضفى عليها هالة من القداسة فاقت الكلاسيكيات لينطلق بعد ذلك إلى إعلان وحدة الإنسانية أو وحدة الروح الإنسانية.

وهذا لا يعني أنه أغفل حقيقة المطلق في ذاته، ولكن يبدو أنه تعامل مع الأمر باعتباره قضية قد حسمت خلال الأوبانيشاد وفلسفة الأدفيتافيدانتا عبر تأكيدهما على الواحد الأحد المتجاوز لهذا العالم وما فيه. أما الذي لم يحسم بعد أو ربما في حاجة إلى إعادة التأويل هو الإنسان الذي تاه في تفاصيل العبادة والطقوس وممارسة الزهد؛ ولذلك انطلق فيفيكانندا في

(1) D. Javare Gowea: Swami Vivekannda
http://www.freeindia.org/bigraphies/vivekannda/pages4-6
V.S.Naravane: Modern Indian thought, op. cit. p 84
(2) P.Nagaraga Rao: Essays in Indian philosophy and religion, p 167

تحديد ماهية الإنسان وغاية وجوده من ذلك المبدأ الأوبانيشادي (ذلك هو أنت)[1] والذي أعاد تأويله ليعني أنني أنا الإله، فأنا لست جزءا أو نفحة منه، إنما أنا هو، روح خالدة، مطلقة، لا تولد ولا تموت.

وهكذا ارتكز تحليله لماهية الإنسان على حقيقة أساسية وهي ألوهية الإنسان وكيفية إظهار تلك القداسة التي حجبت عنه، وذلك عندما أعلن أن (كل روح إلهية على نحو كامن. Each soul is potentially divine)[2].

ومن ثم فإن ما نراه في واقعنا المعاش ليس هو الإنسان الحقيقي، الإنسان في ذاته، إنما هو الإنسان الظاهري المنفصل عن حقيقته بفعل الجهل أو الوهم.وهذا يعنى انه يقدم تصورًا للعلاقةبين الطبيعةالإنسانية والطبيعة الإلهية، حيث أصبح الإله والإنسان وحدة واحدة، فاللامتناهى يتجلى دوما فى المتناهى، ولهذا يجب على كل إنسان أن يعى حقيقته الإلهية ويعمل على إظهاره بحيث تصبح الإنسانية كلها تجليا للإلهى وهو ما يخالف الوعى الدينى المسيحى الذى عبر عن وحدة الإلهى والإنسانى في إطار تجسد المسيح فقط، حيث اتحد فيه اللاهوت والناسوت وهو مايرمز إلى استعادة العلاقة التى فسدت بفعل الخطيئة.

والسؤال الآن: هل حقا كان المعلم الروحي فيفيكانندا يعني ما يقول بأن كل روح إلهية على نحو كامن؟، أم أنها مجرد دعوة للثقة في الروح الإنسانية التي أرهقها الزهد وحط من شأنها التسول؟

ثالثا: الإنسان بين المطلق والمتناهي

إن القراءة التحليلية لأعمال فيفيكانندا تكشف عن هذا السعي الدؤوب للتأكيد على قداسة أو ألوهية الإنسان، تلك القداسة المنبثقة عن أنه روح خالدة، طاهرة، حرة، وليس

(1) Swami vivekannda: Janana Yoga, published by, the Vedanta society, New York, 1902 p 186

(2) Swami Tathagatananda, Meditation on Swami Viviekannda.
http://www.Vedanta-Newyork.org/sv
Swami vivekannda: Raga Yoga, preface
http://www.Ramakrishnavivekannda.info/vivekannda/Vol1/raj

جسدا ماديا فانيا ومتناهيا. غير أن تلك القداسة التي طالما أكد على أهمية السعي إلى إظهارها في الواقع - حيث أعلن أن الدين الهندي بل وكل الأديان ما هي إلا طرق مختلفة لتأكيد هذه الألوهية- بدت غامضة بل أنها قد توحي بقدر من التناقض.

إذ تكشف بعض النصوص عن عبارات صريحة حول ألوهية الإنسان حيث بدت الروح الإنسانية خلالها بوصفها المطلق ذاته، ومن ثم علينا أن نكتشف تلك الألوهية الكامنة لأنه في اللحظة التي نعي فيها طبيعتنا المقدسة سوف ندرك أننا أحرار بالفعل، وعليه فإن رؤيتنا للأشياء بل وللعالم كله سوف تتغير. وانطلاقا من هذا التصور أصبح شرط إدراك العلة اللامتناهية للكون أن نذهب ونعرف تلك الروح اللامتناهية الكامنة في داخلنا، (ما يوجد هنا يوجد هناك، وما يوجد هناك يوجد هنا)[١].

ولعله يبدو في هذا المنحي متفقا قلبا وقالبا مع الكلاسيكيات الهندية خاصة أثناء توظيفه لمفهومي الإتمان(الروح الإنساني) والبراهمان (الروح المطلق) وقضية التماثل بينهما، إلا أنه لا يجعل الإتمان نفحة أو جزءا من البراهمان بل جعله هو هو، (فالإله هو روحي الحرة)[٢]، أي أنهما نفس الكينونة ومن ثم لهما نفس الصفات.

ولهذا لم يكن غريبا في هذا السياق أن يتم وصف الإنسان الحقيقي أو الروح الإنسانية في تساميها على البدن بذات الصفات التي كانت تخص المطلق في ذاته. (أنا الوجود الحق، المعرفة الحقة، والنعيم الحق...أنا الواحد، أنا النعيم الأوحد)[٣].

ومن الملاحظ أنها ذات الصفات التي لجأت إليها الكلاسيكيات عندما سعت إلى تحديد ماهية البرهمان المطلق على نحو يغاير سائر الموجودات بما في ذلك الإنسان. ومن ثم بدا الأمر وكأن لا فرق بين الإله والإنسان، المقدس والدنيوي، بل أصبح كلاهما مقدسا طالما ينظر إليهما بعيدا عن الجسد المادي والعالم المشروط، بمقولات الزمان والمكان والسببية. وعلى ذلك أكد فيفيكانندا خلال هذه النصوص على قضيتين أساسيتين أسس عليهما خطابه

(1) Swami vivekannda: Janana Yoga, p 125

(2) Ibid, p104

(3) Ibid, p 200

للعالم، الأولى: اعرف نفسك بوصفها روحا لا متناهية، والثانية: نحن وحاكم الكون شيء واحد، بمعنى أننا أرواح حرة من الموت والميلاد والفناء وغيرها من الصفات التي تخص الفاني والمحدود. وتبعا لذلك، إذا اعتقد القاتل أنه يستطيع قتلك، واعتقدت أنت أنه يستطيع ذلك، فكلاكما لا تعرفان الحقيقة، إذ إن الروح لا تقتل[١].

بمعنى أن من يعجز عن إدرك حقيقة أنه والمطلق جوهر واحد، فإنه سوف يسقط فريسة الخوف وغيرها من الأوهام التي تشعره بتدنيه واختلافه عن المطلق واحتياجه إلى السعادة والحرية التي يفتقدها في هذا العالم وعندئذ يشرع في البحث عنها في الخارج باعتبارها أشياء منفصلة عنه بل ومغايرة له، في حين أن السعادة تكمن في الداخل، والحرية هي طبيعتنا الفطرية التي لا تكتسب من الخارج، والمطلق هو أنا، إنه أقرب إلينا من القريب، إنه ذاتي، وطبيعتي الحقة[٢].

إن الإنسان الحقيقي كلي الوجود، حر لا يقيده قيد، كامل لا ينقصه شيء ولا يفتقر في وجوده لموجود خارج ذاته، حتى إن إدراكه لطبيعته الحقة لا تقتضي منه معرفة تكتسب من الخارج بل عليه اكتشافها في أعماقه. وكأن إدراك ألوهية الروح التي حجبت بفعل هيمنة الطبيعة المادية بكل تجلياتها عليها يكمن في تمزيق ذلك الحجاب - أو وفقا لتعبيره (الشاشة) - الذي أخفي عنا الحقيقة وحولنا إلى عبيد للمادة[٣]. وتتجلى فى هذا السياق إمكانية التقليل من مظاهر الشر الاجتماعي والتى تعد نتيجة حتمية لتطلعات الأنا الفردية التى لاترى غير ذاتها وتغفل عن رؤية الحقيقة التى يخفيها حجاب الأنانية[*].فعندما يدرك الإنسان انه كائن إلهى فإنه يدرك الغاية السامية الكامنة فى صلب كيانه وعندئذ يسعى إلى تحقيق الحرية التى تحرره من القيود التى تحول دون انفتاح قلبه على شمولية الحياة. وعليه يصبح الوعى هو الحرية ذاتها الذى تسمو به الروح إلى معرفة الحقيقة، فكلما زاد الوعى زادت

(1) Ibid, 172

(2) Ibid, 120

(3) Ibid,pp 41-42

(٤) وتوازى هذه الرؤية قول القديس بولس «أن تخلعوا من جهة التصرف الإنسان العتيق الذى تفسده الشهوات الخادعة، وأن تتجددوا بتجدد أذهانكم الروحى فتلبسوا الإنسان الجديد».
- رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، الإصحاح الرابع، الآية ٢٢-٢٤.

الحرية وتخلص المرء من العبودية .وهنا ينبغى أن نتوقف لنعلن أن الوعى المنشود لايقصد به وعى عقلى أو تطورلحالة العقل من العقل الهيولانى إلى العقل الفعال، بل هو فى الأساس وعى للروح أو ولادة داخلية تنبثق عن تألق المعرفة الروحية تتحرر خلالها الروح من فرديتها، وجزئيتها، ودوافعها الأنانية لتدرك توحدها مع المطلق، وتتحقق خلالها المصالحة بين الذات الحقة للإنسان وسائر الكائنات.

وبذلك فإن غاية الجهد الإنساني يكمن في تأمل ذاته من الداخل، وعندئذ سوف يظهر الإله اللامتناهي الكامن خلف تلك الشاشة، وفي تلك اللحظة سوف ندرك أن ما كنا نبحث عنه في الخارج، فيما وراء الطبيعة هو طبيعتنا الحقة، التي فصلنا أنفسنا عنها ثم أخذنا نلهث وراءها ونبحث عنها بوصفها شيئا منفصلا بل ومغايرًا لنا.

هو جوهر روحك هو الحقيقة، هو الذات، أنت هو[1]

ويبدو واضحا في هذا السياق أنه يسعى لتفسير ألوهية الروح على نحو يلائم الموروث الهندي الذي تمركز حول عبارة (ذلك هو أنت).

واتساقا مع ما سبق، فإن ارتباط الروح اللامتناهية بالجسد المادي، رغم أنه يعد نوعا من التحديد والتشخيص إلا أنه لا يؤثر على ماهيتها الجوهرية، بمعنى أنها لا تموت بموت الجسد ولا يصيبها ما يصيبه من تغير أو نقص. غير أن الروح - ربما بسبب طول ارتباطها بهذا الجسد – تظن خطأ أنها على غراره فينشأ التعلق به، وتتولد الشاشة التي تخفي الحقيقة، ويتألق الجسد بمتطلباته الحسية، ويظن اللامتناهي أنه متناه.

والسؤال الآن: كيف يؤثر المتناهي على اللامتناهي، ويأخذه في رحابه؟

لقد طرح هذا السؤال عبر رصده لعلاقة اللامتناهي بالمتناهي غير أنه بدا عاجزا عن وضع تفسير منطقي أو حتى تأويل روحي للقضية، حيث لم يجد سوى رد الأمر إلى المشيئة الإلهية.

(1) Ibid,p 73,p 111

أ-تجاوز الظل وتجلي المطلق:

إن القراءة المتأنية تكشف عن نصوص أخرى لا تطرح القضية سابقة الذكر: التماثل أو التوحد بين الروح اللامتناهي للإنسان والروح اللامتناهي للعالم التي تكمن فيما وراء الطبيعة. ولكنها تطرح مفهوم الظل Shadow أو الانعكاس reflection لما هو حقيقي، حيث بدا الإنسان، وأحيانا الكون كله، خلال تلك النصوص، مجرد ظلال أو انعكاسات غير حقيقية للروح المطلق. استنادا إلى قضية في غاية الخطورة وهي أن المطلق لا يعي ذاته إلا من خلال انعكاساته ولذلك نحن هنا في هذا العالم.

نحن مجرد ظلال وهمية للمطلق، والظل ليس له وجود حقيقي ومع ذلك، ليس عدم... العالم ظل للحقيقة ولذلك يتعلق به الحمقي[1].

ولا شك أن خطورة قضية الظل لا تكمن فحسب في أنها تسعى إلى تهميش مكانة الإنسان وقصر دوره على كونه مجرد وسيلة يعي المطلق ذاته من خلالها، ولكنها أيضا تبدو متناقضة مع هذا الإيمان وتلك الثقة بالروح الإنسانية التي سعت النصوص سالفة الذكر إلى إبرازها والتأكيد عليها.

بيد أن تحليل قضية الظل لديه من شأنها أن تزيل ذلك التناقض الظاهري بين النصوص خاصة عندما ندرك أنه قد انتهى من قضية الظل إلى ذات النتيجة التي انتهت إليها نصوص التماثل وهي أننا الإله ذاته. ولعل توظيفه لصورة أشعة الشمس المنعكسة على سطح المياه وكذلك صورة المحيط والأمواج المتدفقه على سطحه، خير دليل على ذلك[2]. فمن المعلوم أن أمواج المحيط مثل المحيط، وهي منبثقة عنه ومرتبطة به، ومع ذلك فهي مختلفة و يرجع الاختلاف إلى الشكل والاسم، أو بعبارة أخرى، يرجع الاختلاف إلى الفكرة التي في أذهاننا عن الموج وعن المحيط، ولكن، إذا استقرت الأمواج واختفي الشكل والاسم، ما الذي يبقي؟ ..إنه المحيط فقط، وعليه؛ كلما أدركنا الأمواج وأدركنا اختلافها عن المحيط فنحن

(1) Swami Vivekannda: the self.
http://www.writesprit.net/authours/swami-vivekannda/the-_self.org

(2) opcit, p 113

مقيدون بالشكل والاسم وهما من مقتضيات عالم الظواهر، المقيد بمقولات الزمان والمكان والسببية. وهكذا أيضا صورة ظلال الشمس المنعكسة على سطح المياه، والتي قد يعتقد البعض خطأ أنها شموس كثيرة بفعل الشكل والاسم، واستنادا إلى ذلك، فإن الإنسان أيضا على نحو ظاهري هو كائن فردي، مشخص، يبدو منتميا إلى عالم الظواهر بقوانينه الطبيعية وفي هذا الإطار يعد ظلا للحقيقة وليس الحقيقة في ذاتها، إلى أن يستطيع أن يتجاوز ذلك الوهم الذي يقيده بالطبيعة المتغيرة ويدرك أنه روح لا متناهية، بل إنه المطلق في ذاته.

كل هذا الجهل يمكن التخلص منه، فقط عندما أدرك أنني والإله شيء واحد[1].

وربما يكون فيفيكانندا قد استفاد من أسطورة الكهف الأفلاطونية في عرض فكرته عن الظل والحقيقة، المظهر والحقيقة، من أجل التأكيد على ضرورة تجاوز تلك الظلال التي قد توحي بالاختلاف والتباين بين الظل والحقيقة من ناحية وبين الظلال مع بعضها البعض من ناحية أخرى لينتهي إلى أن الظل يبدو كذلك في حدود هذا العالم المادي فقط، العالم الذي خلقناه في عقولنا وسجنا أنفسنا فيه، ولكن عندما نتجاوز تلك القيود وهذا الوهم سوف ندرك انه لا يوجد إلا الواحد، المطلق، الروح اللامتناهية التي هي طبيعتنا الحقة[*].

وبالإضافة إلى هذا فإنه يمكن رد تأرجحه ما بين فكرة الظل وفكرة المماثلة التامة في تحديد ماهية الروح إلى تجربته الصوفية التي عاشها في رحاب أستاذه والتي ربما تكون هي المسئولة عن تلك المستويات المختلفة في الخطاب ما بين خطاب الصوفي وهو في حالة الوجد وما بين المفكر في حالة الانفصال والاحتفاظ بتصوراته العقلية. كما يمكن أيضا رد هذا التنوع إلى رغبته في التأكيد على واحدية الروح ورفضه لفكرة التعدد، أو الانقسام، التي قد تثيرها فكرة أن كل روح إلهية على نحو كامن.

---

(1) Swami Vivekannda: Vedanta: voice of freedom, edit by, Swami Chetanananda, Vedanta society 1990. p266

(٢) ويشبه ذلك قول ابن عربي «أما العالم نفسه فليس إلاخيالا وحلما يجب تأويله لفهم حقيقته. والوجود الحقيقى هو وجود االله وحده» انظر: محى الدين ابن عربي: فصوص الحكم، بقلم أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٢٧

فإذا كانت الكلاسيكيات قد حسمت علاقة اللامتناهي بالمتناهي، المقدس والدنيوي، عبر قضية الإتمان الذي هو جزء أو نفحة من البرهمان، فإن فيفيكانندا قد رفض فكرة أننا جزء من المطلق، حيث المطلق هو كل لا يتجزأ، رغم أنه يبدو أنه قابل للتجزئة عندما ننظر إليه في إطار الزمان والمكان والسببية. أما عندما نتجاوز هذا العالم الحسي فنحن هو.

ومن ثم فإن فكرته عن أن الأرواح مجرد تجليات وهمية للواحد المطلق، كانت من أجل التأكيد على أنه لا يوجد سوى المطلق الذي يمكن إدراكه فيما وراء التعدد الظاهري. ولعل ذلك يرجع في الحقيقة إلى أن تعدد الأرواح يتناقض مع إيمانه بقضية محورية لديه، ألا وهي وحدة الوجود والتي أزعم أنها لم تكن مطروحة عبر الكلاسيكيات.

وهكذا كانت قضية الظل نقطة انطلاق للتوحيد بين العلة والمعلول حيث لا يوجد اختلاف بين المطلق وما يصدر عنه، إذ إن الاختلاف يبدو فقط خلال هذا العالم، فالعلة لا تختلف عن المعلول، فأنا هو، ومن يرى أن ثمة اختلافا بين الإله (العلة) والإنسان (المعلول) فهو واهم[1].

وفي الحقيقة فإن فيفيكانندا كان أكثر إخلاصا للتصور الذي يذهب إلى أن كل الأرواح انعكاس لحقيقة واحدة، وذلك للحفاظ على غاية أعم وأشمل يريد أن يدشنها ليس داخل الهند بمذاهبها المتنوعة فحسب، بل أيضا داخل العالم كله، ألا وهي وحدة الإنسانية كلها استنادا إلى وحدة الروح ومن ثم التأكيد على المساواة بين البشر، ثم الانتقال منها إلى وحدة الوجود كله. أما تصور ان كل روح إلهية قد تنطوي في ذاتها على ما يدمر هذه الوحدة المنشودة، ولكن إذا كنا جميعا ظلالا لحقيقة واحدة وأن المطلق متحقق فينا جميعا دون فرق بين شعب وآخر، أو بين طبقة وأخرى، كيف يمكن تفسير الاختلاف فيما بيننا؟.

يرجع فيفيكانندا هذا الاختلاف إلى أن تجلي المطلق بين البشر يتحقق على نحو متفاوت بحيث يختلف هذا التحقق من شخص لآخر، غير أن هذا الاختلاف ليس اختلافا في النوع بقدر ما هو اختلاف في درجة التجلي أو الظهور، وعليه فلا يوجد فرق بين الآثم والقديس

(1) Swami vivekannda, The Cosmos: The macrocosmos, http://www.vedanta-newyork.org/article/macrocosmos.htp

سوى في درجة التجلي، فكلاهما إله ولكن نجح أحدهما في تحقيق ألوهيته، بينما فشل الآخر[١].

وبالتالي ليس هناك سمو لشخص على الآخر ولا أفضلية لطبقة على أخرى، إلا بقدر اكتمال تحقق الإله في كل منهم، بدءا من أدنى التجليات وحتى نصل إلى أعلاها وهو الإنسان الكامل بوصفه أكمل انعكاس للمطلق، والذي يعد أفضل تجسيد له البوذا والمسيح.

ومن ثم يصبح في مقدور كل منا أن يحقق مكانة البوذا والمسيح بوصفها أعلى نموذج لتحقق المطلق في عالم الحس ولكن كثيرا ما نعجز عن ذلك لأننا نفتقر إلى الصبر ونميل إلى استعجال ثمار ما نعمل، ومن ثم نعجز عن إدراك كل ما هو متجاوز فنبدو ضعفاء بلا أخلاق، فاقدين أية قدرة على الترقي سواء على المستوى الروحي أو الوجودي[٢].

واستنادا إلى هذا العجز أشار فيفيكانندا إلى أن تأمل الإنسانية من حولنا يكشف عن وجود ثلاث فئات أو ثلاثة مستويات للبشر وفقا لقدرتهم على التخلص من سيطرة الجسد وإشاحة ستار العالم الحسي. وهو في الحقيقة تقسيم لا يتناقض مع تأكيده على المساواة الفطرية لماهية الروح وإنما هو وليد السعي الإنساني عبر تحقيق غاية وجوده البشري وبلوغ الكمال[٣].

تشير الفئة الأولى إلى أقل درجات الوجود الإنساني وهم أصحاب المتعة الحسية وهم أفراد لا ينتمون إلى طبقة اجتماعية محددة وإنما ينتشرون في كل طبقات المجتمع، ويعزى تدني هذه الفئة إلى اعتمادها على عالم الطبيعة الخارجي كمصدر للمتعة ولذلك غالبا ما يطلق عليهم المقيدين Tamas[٤]. ويعني بهذه الفئة التي لا تستطيع أن تدرك إلا الإله المشخص الذي

---

(1) Swami vivekannda, Karma Yoga, ed by, Joseph Josiah Goodwin, p 79
http://www.books/by/swamivivekannda

(2) Ibid, p 3-9

(٣) الإنسان صانع قدره ... كلما مر الزمن زاد اعتقادي بأن كل كائن إنساني هو إلهي وأن هذه الألوهية لا تموت ولا تندثر في أي كائن سواء أكان رجل أو أمرأة أو طفل، فكل ما يحدث هو أن يعجز الإنسان عن إدراك هذه الألوهية ولكن يبقي المجال مفتوحا انتظارا للوصول إلى الحقيقة.
انظر: _Vedanta: voice of freedom, p 125

(4) Janana Yoga, pp 22- 23

يشغل حيزًا مكانيا في العالم الخارجي بوصفه موضوعا منفصلا عنا. أما الفئة الثانية فتشير إلى أصحاب الأنا، وهم أناس يتميزون بالنشاط والفاعلية داخل المجتمع ورغم هيمنة الأنا الفردية على أفعالهم إلا أنهم كثيرا ما يعملون أعمالا صالحة، ولذلك يطلق عليهم النشطاء Rajas، لأنهم كثيرًا ما يرددون لفظ أنا..أنا .. والذي يعد وليد إحساسهم بتفوقهم على الآخر، وهو تفوق وليد الملكية والثروة، وربما تكون هذه هي الفئة التي تعبد الإله المجرد بوصفه الأصل ونحن الأفرع، أما ثالث الفئات وهي الأسمى فتشير إلى أصحاب الذات، الصفوة التي يكشف لها المطلق عن ذاته، ويعلن لهم عن مدى قربه منهم عن طريق تماثل الهوية (ذلك هو أنت) وهو التماثل الذي يصبح خلاله العارف والمعروف حقيقة واحدة. فمن عرف البرهمان أصبح البرهمان. ولذلك يطلق عليهم المستنير satta[1]. إنهم أفضل الرجال وأعظم انعكاس للمطلق في هذا العالم عبر تأكيدهم على مقولة أنا وأبي حقيقة واحدة[2].

ومن اللافت أن هذه المستويات الثلاثة لا توجد منفصلة بشكل مطلق عن بعضها البعض بل أن كلا منا يتضمن هذه المستويات ولكن بدرجات متفاوتة. ولهذا يسعى كل إنسان عبر مسيرة حياته للانتقال والترقي من فئة إلى أخرى، حتى يحقق الكمال المنشود(*)؛ وهو ما يجسد تأثره بنظرية التطور لدارون مطبقا إياها على تدرج الروح فى وعيها بذاتها بوصفها روحا مطلقة.

إن الاختلاف في تجليات الواحد عبر البشر ليس وليد اصطفاء أو مشيئة إلهية بقدر ما هو وليد الجهد والإرادة الإنسانية في سعيها لإظهار تلك الألوهية الكامنة، ولهذا كثيرا ما يؤكد فيفيكانندا على أن الإنسان عبر مسيرة حياته بدوراتها المتكررة لا ينتقل من خطأ

(1) Karma Yoga, pp 76-77
- Vedanta: voice of freedom, p 142 – p 253
(2) Vedanta: voice of freedom, pp 110 – 111

(*) وهو مشابه لمراتب تحرر الروح عند هيجل خاصة عندما ميز بين المعرفة المتناهية التى تعجز عن إدراك الحقيقة المطلقة لانها تركز على الاختلاف و التباين ومن ثم تشطر الحقيقة إلى ذات وموضوع، والمعرفة اللامتناهية أو الفلسفية التى تتعلق بالمطلق، حيث تتخذ الروح من ذاتها موضوعا ويتم التغلب على التعارض بين الذات والموضوع؛ وهى المرحلة التى تعى خلالها الروح أنها فى تأملها لنفسها فأنها تتأمل المطلق فى ذاته. - ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٥ ص٣٩٩، ص٦١٥، ٦١٦.

إلى صواب بل من صواب إلى صواب أعلى، ومن حق إلى حق أسمى، ومن ثم يكمن التفاوت فقط في درجة ظهور المطلق وتجليه[١].

غير أن قضية الألوهية لم تعد تتعلق بالروح الإنسانية فحسب لكنها اتسعت لتشمل الكون كله بمعنى أن الإنسان ليس هو الانعكاس الوحيد للمطلق ولكن بدا الكون بكل موجوداته انعكاسا لهذه الحقيقة المطلقة؛ فالإله يكمن في كل شيء بدءًا من أدق الموجودات حتى أعقدها. ولهذا لا توجد مسافة بين الإنسان وما حوله، إنه ليس غريبا عن الكون بل أصبح من الأهمية أن يدرك الألوهية في كل شيء. فالكون الذي نراه وندركه بحواسنا ليس هو الحقيقة وإنما هو من خلق عقولنا ومن ثم فإن الكون بموجوداته ليس وجودًا حقيقيا كما أنه ليس بعدم محض بل هو ظل للحقيقة ولذلك يتعلق به الحمقي[٢].

أما الحقيقة التي يجب أن نعيها أنه لا يوجد سوى المطلق ومن ثم يجب على الإنسان أن يدركه في كل شيء فإن لم يستطع إدراكه في كل شيء، فليبدأ في إدراكه في أقرب الأشياء إليه أو ربما في أكثر الأشياء التي يحبها ثم يسعى أن يدركه في شيء ثان ثم ثالث وهكذا حتى يستطيع أن يدرك الوحدة التي تكمن في قلب هذا التنوع الحسي والظاهري.

(إن من يرى الكثرة ينتقل من موت إلى موت، أما من شاهد الواحد فهو فقط الحر)[٣]

وهكذا يجب أن نكف عن النظر إلى العالم المحيط بنا من خلال الحواس، حيث إن ارتقاء رؤيتنا للموجودات تعني ضرورة أن نتجاوز الوجود الحسي حتى ندرك الإله في كل كائن وفي كل قول وفي كل فعل.وعندما يتحقق ذلك الوعي المعرفي سوف نعرف أن العالم المضلل الذي خلقته لنا الحواس واستدلالاتنا العقلية مجرد ظلال وهمية وأن كل ما يوجد هو المطلق(*). وكأن العالم الحسي والمطلق لا يجتمعان، بمعنى إما أن يحيى الإنسان مستغرقا في

(1) Janana Yoga, p 173
- Vedanta: voice of freedom, p 96
(2) Janana Yoga, p 181
(3) Janana Yoga, p 134

(*) وهو نفس معنى وحدة الوجود فى قول ابن عربى «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغه الإحصاء أن يرىأعيانها،وإن شئت قلت أن يرى عينه، فى كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه». محيى الدين ابن عربى: فصوص الحكم، ص٤٨.

عالم الظواهر بموجوداته أو يسعى لتجاوز هذا العالم لكي يدرك الواحد المطلق، وهذا يعني أن المطلق هو حقيقة ثابتة أزلية أبدية لا يعتريها أي تغير أو تبدل على غرار العالم الحسي الذي يتبدل ثم يتطور حتى يتجلي المطلق خلاله.

وهكذا يبدو الإنسان الكامل في نسق المعلم الروحي ليس أكمل انعكاس للمطلق فحسب بل أيضا بوصفه الإنسان الذي تلاشى لديه الحجاب الذي يحجب عنه الحقيقة و إدراك أنه روح لا متناهية وأن هذه الروح واحدة وحاضرة في كل ما في الكون.

ولهذا يسعى كل ما في الكون لإدراك هذه الروح بل والعمل على إظهارها، «فالبرهمان يتخلل العالم كما يتخلل الزبد اللبن»[1]. ومن ثم ليس هناك أية فروق لا بين إنسان وآخر فحسب بل أيضا بين الموجودات جميعا، فليس هناك فرق بين السماء والأرض، الموت والحياة، الفضيلة والرذيلة، الخير والشر، الإنسان والنبات، النبات والحيوان، إنها مجرد فروق في الدرجة وليس في النوع(*). غير أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي سمح له أو ربما أتيح له دون غيره فرصة الترقي ليصبح أكمل التجليات.

وهكذا بدا الكون كله من أدناه إلى أقصاه وكأنه يسعى نحو إدراك المطلق أي نحو تحقيق حريته واكتمال وعيه ولكن كل حسب ما قدر له[2]. إذ أن الأشياء جميعا متماثلة وهذا التماثل هو سر كل شيء، الكل واحد.

ولهذا لم تعد السعادة الدنيوية، أو السعادة الأخروية، أو الخلاص، قيما في ذواتهم، بل إن معرفة البرهمان في ذاته هي الهدف الوحيد للإنسان ولكل الكائنات[3]، وهنا تكمن السعادة والمتعة الحقيقية، حيث لم تعد الجنة السماوية، أو الذهاب إلى عالم آخر هو غاية الإنسان، فالجنة في داخلي، والسعادة في أعماقي، إنها سعادة وحرية داخلية على مستوى الروح، وليس على مستوى البدن، حيث إن إدراك المطلق يمثل السعادة الحقيقية.

---

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 229.

(*) وهو يشبه قول ابن عربي «أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتيه مع الحق». مرجع سبق ذكره، ص٤٢.

(2) Ibid,p 230.

(3) Ibid,p 231.

ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا كانت قضية الظل قد أتاحت المجال للحديث عن المساواة بين البشر ورد الاختلاف إلى الإرادة الإنسانية في سعيها لتحقيق ذاتها، فإن قضية الحلول - حلول المطلق في كل ما في الكون - قد أرست دعائم الوحدة بين الإنسان والكون كله في إطار وحدة الوجود.

وعلى خلاف الحقيقة، يزعم فيفكانندا أن الموروث الهندي يذهب إلى أنه يجب معاملة كل إنسان ليس وفقا لما يصدر عنه من قول أو فعل ولكن وفقا لما يرمز إليه ويمثله. وبما أن كلا منا، بل كل ما في الكون، يرمز إلى الإلهي، فعلينا أن نتعامل انطلاقا من قاعدة أن كلا منا إله يتعامل مع آلهة[1]، وعندئذ سوف تختلف رؤيتنا للأشياء وللعالم من حولنا.

ولكن.. كيف لنا أن ننال هذا الوعي في التعامل مع الموجودات التي تحيط بنا، وكيف يمكن أن نصل إلى هذا الرقي الذي يجعل الأشياء تبدو أفضل وأجمل مما كانت عليه؟

ب- أحادية الروح:

يقوم نسق فيفيكانندا على مبدأ أحادية الروح المطلق، الوحدة التي تشكل جوهر الكون وتكمن خلف هذا التنوع الحسي، والذي أظهر نفسه في عالم الطبيعة بوصفه الذات والموضوع، العارف والمعروف. غير أن الإنسان في إطار هذا العالم المادي غالبا ما تستغرقه الموجودات المتنوعة، وما تثيره فيه، من متع ولذات، فينسى على أثر ذلك حقيقة هذا الذي هو أكثر واقعية في كل ما حولنا، المطلق.

ومن ثم يصبح الوعي الإنساني متعلقا فقط بالفروق والاختلافات، ليس فحسب بين الإنسان والمطلق، ولكن أيضا بين الإنسان وكل ما يحيط به، فلا يدرك إلا كل ما هو عيني ومحسوس ومتغير، وهنا تكمن المشكلة.

وتتمثل الإشكالية آنذاك في تألق الذات الفردية الأنانية، وهي تتمثل في ذلك الشخص الحسي الظاهري، الذي يتخذ من ذاته الفردية هدفا أساسيا حيث يسعى لإشباع غاياته الجزئية ورغباته الخاصة، ويحكمه الهوى الشخصي المنبثق عن استغراقه فيما تدركه

(1) Ibid, p 58

حواسه وما تمليه عليه استدلالاته العقلية التي تحكمها الضرورة المادية، وهكذا يصبح السعي الإنساني ذا صبغة أنانية في المقام الأول.

وفي الواقع لا تكمن خطورة هذا المشهد في أنه يفصل بين الأفراد تبعا لحاجاتهم الشخصية ولكن في أنه يحول المجتمع بل والعالم كله إلى ساحة قتال كل يسعى فيه لمصلحته الخاصة متناسين أن هناك هدفا واحدا تسعى له الإنسانية جمعاء بل والكون كله بوعي أو بدون وعي، بمنهج أو بمناهج متنوعة، وهو معرفة أن كل ما في الكون مجرد تنوعات للحق[١]. إنها المعرفة الصوفية بحقيقة التماثل ما بين الإنسان والكون والمطلق، تلك المعرفة التي تتجاوز كل ما هو حسي إلى ما هو ذاتي حيث تكشف عن الوجود الإلهي للإنسان والعالم، فلا نعود نرى فيما حولنا إلا الإله، ولهذا فهي ليست معرفة تخص هذا العالم المادي المتناهي الذي يحوي الشر كما يحوي الخير، كما أنها ليست معرفة بحرفية الكتب المقدسة، وما تحويه من شعائر وطقوس وتفاصيل تخص كل دين، إنما هي المعرفة التي تأخذنا بعيدا إلى ما وراء هذا كله حيث الكمال والحرية عبر إدراك الحقيقة التي هي داخلنا طوال الوقت[٢]، غير أن الجهل هو ما يدفعنا إلى تجاهلها، أو إلى البحث عنها في عوالم أخرى.

ولذلك كثيرا ما يوظف فيفيكانندا في هذا السياق أقوال السيد المسيح كنموذج يؤكد من خلاله على أن للدين خطابان، خطاب للعامة، التي هي دائما في احتياج إلى كل ما هو ملموس ومدرك بالحواس، والآخر للخاصة (الصفوة) التي تبحث عن أشياء تسمو على المادة بل ويناضلون من أجل ذلك. ولهذا يرى أن الإنسان قبل أن يحقق تلك المعرفة الصوفية نخاطبه بعبارة (صل لأبيك الذي في السماء)[٣]. ولكن بعد أن يصل إلى أعلى درجات الوعي الروحي حيث لا يرى فرقا بين الأشياء من حوله، وعندما يدرك الألوهية التي هي طبيعته الحقة، وعندما يعي مقولة أنا وأبي حقيقة واحدة، يتعلمها ثم يكررها على نفسه ويتأملها حتى تمتزج بكل قطرة من دمائه وتختلط بأقواله وأفعاله، وعندئذ يقول له المسيح (مملكة السماء في داخلك)[٤].

(1) Janana Yoga, p 91 – p 154
(2) Vedanta, Voice of freedom, p 249- p 252
(3) Ibid, p 78
(4) Ibid, p 111- p 124

وهكذا لم يعد العالم منقسما إلى مملكتين، مملكة السماء ومملكة الأرض، الأولى يطمح المؤمن إليها والثانية يعيشها العامي الذي يجهل الحقيقة ويستمتع بلذتها الوقتية ورغباتها الزائلة، وإنما أصبحت مملكة السماء من نصيب العامة، التي تضع عالما آخر مقابلا لعالمنا الدنيوي، يسمو عليه وتجعل السماء مقرا لها، أما العالم الآخر وهو عالم الصفوة فهو عالم الذات، الذي يوجد في أعماق كل منا، هو عالم الروح حيث التوحد مع الكل.

وهكذا يحيل فيفكانندا مملكة السماء إلى الذات الإنسانية، يعود بها إلى داخل النفس الإنسانية بدلا من أن تظل في العالم الآخر المفارق لها، وفي هذا قلب لجدل العلاقة بين مملكة السماء ومملكة الأرض في الديانات السماوية.

علم ذاتك، علم كل فرد طبيعته الحقة، استدع الروح النائمة وأنظر كيف يمكن إيقاظها وسوف تأتي القوة، وسوف يظهر التألق، سوف يتجلي الخير والنقاء والصفاء. كل ما هو جيد سوف يتألق عندما تنهض تلك الروح النائمة وتصل إلى ذروة الوعي الذاتي[1].

لقد حاول فيفيكانندا أن يوقظ في كل فرد من مستمعيه الاهتمام بالحياة الروحية والمعرفة الروحية بوصفها أعلى صور الوعي، التي تتجاوز كل آليات وأنماط المعرفة المعتادة. كما أراد أن يلفت الانتباه إلى عالم آخر، يجهله كثير منا، يحمله الإنسان بداخله، هذا العالم هو مملكة السماء ذاتها وليس مجرد صورة أو جزء منها.

فالجنة لم تعد في السماء بل في الداخل، والسعادة الحقة داخلية أكثر منها خارجية، إنها على مستوى الروح، فعندما يدرك الإنسان حقيقة ذاته الإلهية ويدرك أن كل ما حوله إلهي، هنا تكمن المتعة، ويتحقق التغيير.

ولكي يصل الإنسان إلى هذه المملكة عليه أن يتخلى عن الوهم، بل الأوهام التي ولدتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا المتغيرة، وطموحات المجتمع، ودعوات الإصلاح.

ولهذا فإن الإنسان الحقيقي هو ذلك الذي يناضل طوال الوقت ليسمو على صيرورة الطبيعة المادية، ويتجاوزها إلى ما هو أرقى، وذلك لأن المطلق لا يتجلى عبر المستوى

(1) SwamiTathagatananda:GreatModernExemplars---SwamiVivekananda, p2
http://www.vedanta-NewYork.org/articles/Vedanta101-11.com

المادي بل إنه أمر مستحيل من حيث المبدأ[١]. والحقيقة أن نضال الإنسان لا يقتصر على ضبط الطبيعة الخارجية والممثلة في جسده المادي وموجودات العالم التي تقع في إطار قوانين الزمان والمكان والسببية، ولكن أيضا في أن يسعى لضبط الطبيعة الداخلية ممثلة في العواطف والانفعالات والإرادة، بل والعقل أيضا. فالعقل بوصفه الجسد الرقيق هو في أمس الحاجة إلى الانضباط حيث نصل إلى صفاء الذهن الذي يؤدي بالضرورة إلى نقاء القلب والذي يسمح للإنسان بمعرفة الأسرار الرائعة التي تكمن داخله والتي تشكل جوهر ما يسمى بالمعرفة الروحية[٢].

وعليه لن ينبثق نور المعرفة الروحية ولن تتحقق الحياة على المستوى الروحي ما لم نعي السر الذي اغفلناه جميعا وأدركه القلة[٣]. إننا فوق هذا العالم النسبي الذي ينطوي جوهره على التناقض والصراع بين الخير والشر، النور والظلام، الفضيلة والرذيلة. نحن لا نموت ولا نقهر ولا نهزم ولن نتحول إلى عدم.

فالحياة في جوهرها صراع يسعى نحو التوازن، فالبؤس يلازم السعادة، والخير مرتبط بالشر، والحياة على المستوى المادي لا تخلو مطلقا من هذا التناقض؛ ولهذا فإن من يأمل في أن يتحقق عالم المثل هنا أو أن تأتي لحظة زمنية يختفي فيها الشر ويعم فيها الخير فهو واهم[٤]. ولهذا كان من الطبيعي ألا تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية، لأن الحياة الروحية التي طالما دعا إليها لا تقتضي السعي للقضاء على الشر أو الشقاء، أو أي شكل من أشكال الصراع، لأن هذا الفعل يتضمن في ذاته القضاء على الحياة. ففي هذا العالم يستحيل أن نحصل على قدر من السعادة بدون قدر مساو من الألم، ولا خير بدون شر، ولا حياة بدون موت، إذن فالتوازن هو اختفاء للحياة التي نعرفها بحواسنا وعقولنا.

---

(1) Janana Yoga, p 19

(2) Ibid, p 21 – p 72

(٣) وهو هنا يشير إلى بوذا والمسيح بوصفهما أفضل تجليات المطلق، إذ أن الطريق نحو الحقيقة يقتضي المزيد من بذل الجهد وقهر الأنا والرغبة القوية في التحرر، وهي سمات تقتضي من صاحبها الصبر والمصابرة.

- Vedanta: voice of freedom, p 249

(4) Janana Yoga, p 63

ومعني ذلك، أنه يجب علينا أن نعلو على هذا العالم، ونتجاوز هذا الصراع حيث في العمق يوجد المطلق الذي هو ذاتنا الحقة، الإله الأوحد، إذن كل ما يحدث هو مجرد تجاوز للعالم والحياة وتسام على ما فيهما من تقلب وصراع، فنسمو على الخير والشر ونرى الحق ونعلم أننا أحرار بالفعل، وأن كل ما في العالم لا يخصنا. ومن ثم فإن تعلقنا بكل هذه القضايا مجرد وهم، وليد الجهل بتلك المعرفة التي تؤكد لنا دوما أننا هو، وكأن جوهر هذه المعرفة المنشودة هو تغيير على مستوى الذات وليس في العالم الذي طالما استغرقتنا موجوداته.

ويبين فيفيكانندا أنه رغم وجودنا في هذا العالم المادي وتلك الحياة المتغيرة إلا أن طبيعتنا الحقة تثور ضده. فبقدر ما يستطيع عقلك أن يتمرد، وبقدر ما يتوهج قلبك ويسمو، بقدر ما تخطو نحو الغاية الأسمى، نحو الحرية، والتحرر من قبضة العالم الحسي. ولهذا كن حرا ترى الإله، ولكي تصبح حرا، اعرف نفسك بوصفها روحا خالدة، كلية الوجود، وعندئذ سوف تسقط قيود العبودية[1].

ومن هنا جاءت عباراته التي أكد خلالها على أن الإنسان عبر حياته لا ينتقل من الخطأ إلى الصواب ولكن ينتقل من صواب أقل إلى صواب أعلى، وأن من الخطأ أن نتهم من عجز عن تحقيق المعرفة الروحية بأنه آثم أو شرير، بل أن هذا الأمر بمثابة إساءة للطبيعة الإنسانية؛ لأنه مهما كان سعينا وارتباطنا بعالم الظواهر فإنها مسألة وقت وسوف تحدث الإفاقة ليسعى من فشل سابقا في الانطلاق نحو الحرية.

إننا لسنا مساعدين للطبيعة ولكن ولدنا لكي نكون منافسين لها[2].

وكأن وجودنا في هذا العالم من أجل أن ندخل معركة سواء مع الطبيعة الخارجية أو الطبيعة الداخلية والتي يجب أن ننتصر فيها، فإذا كان الإنسان في سعيه خلال هذا العالم حقق وما زال يحقق انتصارا على الطبيعة، فإنه يجب أن يحقق نفس الجهد وذات النصر في عالمنا الداخلي، عالم الروح.

---

(1) Vedanta, pp 239 – 240

(2) Janana Yoga, p 72

إنه قدر الإنسان أن يولد في هذا الكون مجاهدا، ومنافسا، ومنتصرا، حتى يستطيع أن يخلق لنفسه طريقا يتجاوز خلاله الطبيعة المادية حيث الحرية التي هي غاية الوجود والسعي الإنساني[١].

ويعتقد فيفيكانندا أن هذا هو الدين الحقيقي الذي فقدته الإنسانية خلال سعيها للاستمتاع بكل ما هو مادي ظنا منها أن السعادة الحقيقية تكمن في هذا العالم، في حين وجد الإنسان نفسه محملا بالرذائل مرتكبا للعديد من الشرور في مقابل متع تخطو بنا نحو السلوك الحيواني. فالدين الحق ليس مجرد شعائر وطقوس بل هو علم، ومن ثم فهو أعظم مهارة يمكن أن يمتلكها الإنسان ليصل من خلالها إلى صفاء الذهن ونقاء القلب، ولهذا يبقي التفكير الروحي المنبثق عن الدين أرقى مستويات الإدراك(*). فالدين يتحقق فقط لدى هؤلاء الذين أنهوا تعلقهم بالحياة على المستوى المادي وما تثيره في الأنا الفردية من شعور بالتميز والعنصرية[٢].

ومن الملاحظ أنه رغم تأثر فيفيكانندا بالفكر الغربي المسيحي، سواء في تياراته الفلسفية أو في نزعته العلمية، ورغم استشهاده كثيرا بأقوال السيد المسيح والموعظة على الجبل، إلا أنه لم يتأثر بمفهوم الخطيئة كما دشنتها المسيحية، تلك الخطيئة التي قطعت صلة المحبة بين الإنسان والإله، وجعلته غريبا بعدما كان معدا للاستمتاع بصحبة الإله. كما أنه لم يتأثر بالمذاهب الفلسفية التي انطلقت من التأكيد على فساد الطبيعة البشرية، وأن ما يرتكبه الإنسان من شر فهو وليد هذه الطبيعة الشريرة وما يفعله من خير أو أعمال صالحة فهي هبة من الإله، أو ربما وليد قهر التربية وسلطة القانون؛ إذن كلاهما يتناقض بوضوح مع المقولة الأساسية التي استهل بها فيفيكانندا نسقه، وهي أن كل روح هي إله كامن[٣].

---

(1) Janana Yoga, p 72 – p 91

(*) وهو مشابه لقول هيجل «أن الدين هو صعود الروح من المحدود إلى اللامحدود» Hegel: Lectures on the philosophy of Religion,lectures of 1827.ed.P.C.Hodgson,trans.R.F.Brown,P.C.Hodgson.University of California Press,1988,P162

(2) Janana Yoga, p 177

(3) Swami Tathagatananda, Meditation on Swami Viviekannda.
http://www.Vedanta-Newyork.org/sv
Swami vivekannda: Raga Yoga, preface
http://www.Ramakrishnavivekannda.info/vivekannda/Vol1/raj

ولهذا كان من الطبيعي أن يخاطب الإنسانية كلها بأنهم: أبناء النعيم الخالد - ورثة النعيم الأبدي - أرواح طاهرة حرة مقدسة - لستم أجسادًا مادية - لستم عبيدا للمادة[١].

ومن ثم فقد رفض رواية الكتاب المقدس حول طبيعة آدم الإلهية التي فسدت بفعل الخطيئة، كما أنه لا يتفق مع كون الإسلام جاء ليعيد فتح الباب من جديد عبر تقديم منهج يستعيد الإنسان من خلاله طبيعته الإلهية التي فقدت.

وهكذا يرى عدم جدوي تلك الطرق التي طرحتها المسيحية أو أي مذهب آخر، حول كيفية استعادة ما فقد، وذلك لأننا لم نفقد شيئا، فنحن أحرار، طاهرون بالفعل، وألوهيتنا هي طبيعتنا الحقة. نحن لسنا ذوي طبيعة فاسدة، كما أننا لم نفقد شيئا، ولسنا في حاجة لالتماس وسائل خارجية أو حتى الذهاب إلى مكان ما، بعيدا عن الذات للبحث عن شيء يكتسب، إذ إن الحقيقة تكمن في أعماق الروح الإنسانية[٢].

وهكذا يتجاوز المعلم الروحي الكلاسيكيات التي ترى تحقق الذات في الزهد والاعتزال والانطلاق نحو الغابة بحثا عن حقيقتها الأبدية[*].

ولكن... كيف استطاع هذا الإنسان أن ينسى أو يتجاهل حقيقة أنه والكون، وحاكم الكون، حقيقة واحدة، طالما أنه لم يكن إلها فقد ألوهيته وطالما أنه لم يكن في عالم المثل ثم قدر له الهبوط، الذي محى ما لديه من معرفة روحية؟

---

(1) Swami vivikananda: Hinduism, p 3

(2) Janana Yoga, p 104 – p 147

(*) ولاشك انه أيضًا قد تجاوز الاتجاهات الفلسفية التى نظرت للإنسان بوصفه روحا جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية ويبتعد عنها. فالإنسان شرير -كما يقول هيجل- عندما يبتعد عن الاله لانه روح جزئى متناه، وطالما بقى الإنسان فى اطار محدوديته وتناهيه فلابد أن يفقد الاتحاد مع الاله؛ ولهذا تعد قضية السقوط جزء من طبيعة الإنسان المتناهية في الوعي الديني المسيحي، وهذا مارفضه فيفيكانندا عندما أكد أن الروح الإنساني هي المطلق ذاته منذ الأزل وستظل كذلك إلى الأبد.

رابعا: ما وراء العالم المادى

لم يجد فيفيكانندا أفضل من طرح إجابته عبر سرد أسطورة[1]، ربما تكون من تأليفه أو ربما يكون قد استمدها من تراث الهند الملحمي، ولكنها تعد خير تحليل ورصد للمؤثرات التي أنست الإنسان طبيعته الحقة وجعلته ينخرط في تلك الحياة، التي تحكمها الضرورة المادية: ويروي فيفيكانندا اسطورته قائلا:

ذات مرة طلب نارادا(*) من المعلم والقائد كريشنا(**) أن يكشف له عن حقيقة المايا، وبعد أيام قليلة طلب كريشنا من نارادا أن يصحبه في رحلة إلى الصحراء لكي يحقق له غايته، وبعد أن سارا معا عدة أميال، طلب كريشنا من نارادا أن يذهب ليحضر له بعض الماء لأنه ظمآن، فاستجاب نارادا لمعلمه قائلا:

نعم سيدي سوف أذهب في الحال، وأحضر لك الماء.

---

(1) Ibid, p 93 – 95

(*) ربما يكون نارادا شخصية حقيقة في التاريخ الهندي وربما يكون من إبداع فيفيكانندا ليجعلها تلعب هذا الدور في اسطورته التي يرويها لنا، ومن نوافل القول، أن هناك عمل من أعمال فيفيكانندا بعنوان البهاكتي وهي تعني التقوي أو الحب، وقد ذكر اسم نارادا في عنوان هذا العمل، كما ذكر نفس الاسم في كتاب راجا يوجا، بوصفه اسم لإله حكيم.

Swami vivekannda: Raja Yoga, ch, VIII, p 3

http://www.ramakrishnavivivkannda.info/vivikannda/volume-1/rajayoga.com

(**) ورد اسم كريشنا في ملحمة البهاجفادجيتا وهي نمط من الكلاسيكيات الهندية الذي يسمي بالملاحم ويؤرخ لها بالقرن السادس قبل الميلاد؛ وتعد البهاجفادجيتا جزء من ملحمة تسمي مهابهارتا وهي خليط من التاريخ والميثولجيا والسياسة والقانون والفلسفة واللاهوت، ولعل هذا التنوع هو ما جعلها أكثر الملاحم شيوعا في الواقع الهندي. ومن أهم ما يميز البهاجفادجيتا أنها تجسد حلول المقدس في الدنيوي عبر شخص كريشنا، الذي هو تجلي للإله اللامتناهي في الوجود المتناهي عبر الشكل الإنساني من أجل خلاص الإنسان الذي تهدده قوي الشر وتسعى إلى هدم قيمه الإنسانية، ومن ثم تجلي كريشنا في هذا العمل بوصفه الإله الذي يفصل بين الخير والشر عبر إظهار محبته للإنسان وتدعيمه له بالمعرفة حتى يتمكن من مقاومة كل ما يسبب له الخوف، فكريشنا هو أحد أسماء الإله في صورته المفارقة عندما تحول إلى إله شخصي تجسد وخاطب البشر.

- سرفبالي رادا كريشنا: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة نادرة اليازجي، دار اليقظة العربية، ١٩٦٧م من ص ١٥١ إلى ١٥٦.

- البهاجفادجيتا، ترجمة بهكطي فيدانت سوامي، دار كتب فيدانت، هامش ص ٨٥٦.

انطلق نارادا في الصحراء باحثا عن المياه، وبعد أن سار مسافة ليست بالقليلة وجد قرية، وأدرك أنه قد عثر على ما يريد المعلم، وبعدما دخل القرية، وجد بها منزلا - وربما يكون هو المنزل الوحيد في القرية التي تحيط بها الصحراء من كل جانب - وعندما طرق الباب، فإذا بفتاة رائعة الجمال تفتح له الباب، ولكن بمجرد أن نظر إليها نسي ما جاء من أجله. نسي أن أستاذه ظمآن، وفي حاجة للماء. لقد نسي كل شيء وبدأ حديثا عذبا طويلا مع تلك الفتاة الجميلة.

ومرت أيام عديدة ولم يعد إلى معلمه وربما لم يتذكره قط، وفي يوم وهو ما زال يتبادل أطراف الحديث مع الفتاة، تحول الحوار بينهما إلى حب عميق، على إثره طلب من والد الفتاة ان يتزوجها. وبالفعل تم الزواج، وعاش العاشقان في منزل الأب، وأصبح لهم ذرية رائعة الجمال.

لقد مضي من الزمن ما يقرب من اثني عشر عاما، توفي والد الزوجة، وورث نارادا كل ثروته، لقد عاش حياة سعيدة مع زوجته وأولاده، لقد أصبح يملك مزرعة ضخمة، وحقولا شاسعة تمتلأ بالخيرات.

ولكن، في إحدى الليالي، حدث فيضان هائل، وامتلأ النهر بالماء، حتى فاض الماء على ضفتيه، وغمر القرية بأكملها وسقطت منازل القرية البسيطة، منزلا تلو الآخر في هذا الفيضان، وكذلك الرجال والنساء والأطفال، لقد غمر الماء كل شيء، وطمس كل شيء. لقد أصبحت الأشياء تطفو في خضم هذا المجرى المائي الذي اكتسح كل شيء، فغرق من غرق، ونجا من نجا. وسعي نارادا للهروب بأسرته من جحيم هذا الفيضان، فامسك زوجته باحدى يديه، وأمسك باليد الأخرى اثنين من أبنائه، وعلق الابن الثالث على كتفيه، ولكن أصبح الماء أقوي من أن يحتمله الطفل العالق على كتفيه فسقط في الماء، وجرفه التيار بعيدا عن والديه.

صرخ نارادا من اليأس وفقدان الأمل والحزن على ابنه الذي أصبح على وشك الغرق، وفي محاولة منه لاستعادة هذا الابن الذي جرفه الماء، فإن يده التي كانت تتشبث بأبنائه، ارتخت، وفقد السيطرة، وسقطوا في الماء واحدًا تلو الآخر. أما زوجته التي يمسكها بكل

قوته من أجل أن ينقذها، فقد انتزعها التيار منه بشدة، ثم سحبه وألقي به على أحدي الضفاف، حيث سقط على الأرض منهك القوي، تمزقه الحسرة والألم على فقدان الأحباء، الزوجة والولد، وفي تلك اللحظة، إذا بصوت رقيق يخاطبه قائلا: يابنى...أين الماء؟

لقد ذهبت لتحضر لي قليلا من الماء، انتظرتك، ولكنك تأخرت ما يقرب من نصف الساعة.

التفت نارادا إلى هذا الصوت، فوجد أستاذه كريشنا الذي تركه في الصحراء منذ اثني عشر عاما..تملكه العجب... نصف ساعة.!!

كل هذا الزمن..وتلك الحياة التي عشتها.. والتي تمر أمام عقلي الآن.. كل هذا حدث في نصف الساعة؟!!

إن أول انطباع نكونه عن عرض فيفيكانندا لهذه الأسطورة هو تناسي الإنسان للهدف الأساسي الذي يجب أن يسعى إليه بل وللغاية التي يحيا من أجلها. ولعل من أول الاحتمالات التي تترتب على هذا الانطباع أن تصبح المعرفة الروحية التي هي أساس للحياة الروحية مجرد تذكر لشيء كان يعلمه بل ويملكه الإنسان إلا أنه حجب عنه، ومعنى ذلك أن المعرفة المنشودة ما هي إلا استدعاء لحقيقة أبدية كامنة في أعماق الروح الإنسانية.

ولهذا أعلن فيفيكانندا في أكثر من موضع أننا لسنا في احتياج لشيء خارجي يكتسب من خارج الذات الإنسانية كما أننا لسنا في حاجة لممارسات خارجية لكي تكشف لنا عن تلك الحقيقة، وإنما نحن نسعي لإدراك تلك الحقيقة التي هي معنا طوال الوقت.

ومما يترتب على هذا الانطباع أيضا، هو عجز الإنسان عن إدراك التباين بين اللحظة الدنيوية التي تحكمها قوانين الطبيعة المادية، واللحظة الصوفية، الأخروية، والتي تصبح خلالها كل المفاهيم الإنسانية والقوانين الطبيعية – وعلى رأسها مفهوم الزمن – ليست بذات مكان.

وهكذا تكشف لنا الأسطورة عن أهم المؤثرات التي حجبت عن الإنسان حقيقته الإلهية وفي مقدمتها ذلك الاستغراق المفرط في نمط الحياة المادية والتي نعلم جميعا أن مصيرها إلى زوال لأنها حياة تقوم على التناقض الذي يفتقر إلى كل أشكال الثبات. ويمكن

إرجاع ذلك إلى أننا قد سمحنا للجسد أن يطغي على الروح ويهيمن عليها ومن ثم رضينا بعالم الظواهر واستغرقتنا رغباته الحسية ومتعه الدنيوية التي شكلت بمرور الوقت عائقا يعوق دون رؤية الحق والحقيقة. وكلما طال علينا الزمن وتوالت دورات الحياة ونحن نخلق المتعة تلو المتعة، واللذة تلو اللذة، كلما ازدادت كثافة الحاجز حتى حجبت عنا الحقيقة بما يشبه الضباب الكثيف، أو الشاشة التي يختلف سمكها من شخص لآخر، الذي يمنع الرؤية ويحول دون إدراك الإنسان لحقيقة أنه روح خالدة وليس جسدا فانيا[1].

كما تشير الأسطورة أيضا إلى شكل آخر من المؤثرات التي يصطدم بها الإنسان في مسيرة حياته، وتتمثل هذه المؤثرات في كم الأزمات والمآسي وكل أشكال المعاناة التي تفيض بها الحياة المادية، التي ربما تكون إما وليدة سلوك الآخرين تجاهنا أو تكون نتيجة طبيعية لهذا العالم الذي ينطوي على الصراع.

إننا جميعا نحيا في هذا العالم ونرى أن التغير يهيمن على كل شيء ومع ذلك فنحن نتعلق به ونظن أنه ثابت، فالأشياء تظهر ثم تختفي ولا يبقي شيء، ولا يستطيع أحد أن يوقف هذا التدفق وتلك الصيرورة ومع ذلك فنحن نتعلق بتلك الأشياء ونحزن عندما تختفي. فنحن نرى الموت في كل لحظة ونرى الحزن والألم يعقب كل شعور بالسعادة، ورغم ذلك نسعى دائما لتناسي هذا الأمر[2]، إننا نسعى لخلق نمط من السلوان لأنفسنا وذلك عبر الاستغراق في كل أشكال المتع، والتي بالضرورة تولد قدرا مساويا من الألم(*)، وتلك هي المايا، (الجهل)، ولهذا فإن الاستغراق في خلق مزيد من المباهج الحسية بجانب المعاناة التي نصطدم بها يؤديان إلى مزيد من الاغتراب عن حقيقتنا الخالدة. فكلاهما له ذات التأثير في تشكيل الحجاب الذي يحجب عنا الحقيقة، وكلاهما يجعلنا عبيدا للمايا، ومن ثم يزداد تعلقنا بالجسد والعالم المادي، فلا نعود نرى الإله لا في الداخل ولا في الخارج.

ولذلك يجب أن يدرك الإنسان أن هذا العالم الذي هو خليط من الخير والشر سوف يبقى دوما على هذا النحو؛ ومن ثم ليس هناك مكان لأصحاب الدعوات الإصلاحية

---

(1) Janana Yoga, pp 51- 52

(2) Ibid, pp 58-59 - Karma Yoga, pp 71 – 72

(*) ويظهر هنا مدى تأثره بفلسفة بوذا حول ماهية الألم ومدى تأثيره على حياة الإنسان.

والآمال اليوتوبية. ليس هذا فحسب، بل يجب أن ندرك أننا سنظل عبيدا وسوف نستمر فى دوامة الانتقال من موت إلى موت طالما أننا لم نتحرر من هذا العالم. ولهذا يجب أن نسعى لتحقيق قدر من الوعي يسمح لنا بأن نحيا على مستوى الروح لا البدن، لأن الحياة الروحية هي الحياة الوحيدة التي نستمتع خلالها بالحرية. وعندما تتحق الحرية سوف نكتشف أن أحلامنا ورغباتنا وشهواتنا في هذا العالم مجرد أبنية هشة لا قيمة لها.

ولكي يتحقق ذلك علينا أن نتخلى عن تلك الأوهام التي تسعى للإيقاع بنا فريسة للشعور بالضعف والبؤس والخطيئة وذلك عبر أن نكرر على أنفسنا مقولة:

(أننا الوجود الحق، والمعرفة المطلقة، والنعيم الأبدي...أنا هو، وكذلك أنت، أنا طاهر، وكامل وحر، وكذلك كل من حولي حتى أعدائي.)[1]

إن تكرار مثل هذه العبارات بمثابة العبادة الوحيدة التي يجب أن تؤديها الإنسانية بالنسبة لفيفيكاناندا، من أجل إزالة الحجاب الذي يحجب عنا ذلك النور الداخلي. ولهذا فإن المداومة على تذكير نفسك وتذكير من حولك بأننا روح خالدة لا تولد ولا تموت لن يمحو فقط حجاب الجهل ولكن أيضا سوف يساعد على أن تنبثق منا أعظم الطاقات التي لا تؤثر فحسب على سلوكنا ولكن أيضا على كل من حولنا؛ فالإنسان يملك طاقات لا متناهية ولكنها غالبا ما تكون إما مهملة أو مهدرة ولكن عندما تتحقق المعرفة الصوفية سوف يتحرك ذلك العملاق الكامن الذي يصبح مثل المغناطيس الذي يجذب الأشياء نحوه ويؤثر فيها. وكأن الدور المحوري للمعرفة الروحية لا ينحصر فحسب في تغيير رؤية الإنسان الذي امتلك تلك المعرفة ولكن يمتد أثرها إلى الخارج، حيث العالم الموضوعي.

طهر نفسك من الوهم وسوف يتجه العالم كله لأن يكون طاهرًا[2].

ونلاحظ في تلك العبارة، وغيرها من العبارات المماثلة، أنها لا تنطوي على أية دعوة ثورية أو إصلاحية أو حتى أي تغيير للواقع من حولنا. وهذا ما يجعلنا نرى أن ما ذهب إليه

(1) Janana Yoga, p 195 – p 200

(2) Vedanta, Voice of freedom, p 97- p 123

بعض الباحثين(*) من أن فيفيكانندا يعد من أصحاب الدعوات لتغيير الواقع هو أمر يجانب الصواب.

ولعل ما يؤكد ذلك، إشارة فيفيكانندا نفسه في أكثر من موضع إلى ضرورة تجاوز هذا العالم لكي نحقق المعرفة الروحية، والتي على إثرها سوف تتغير رؤيتنا للأشياء، بل أن العالم نفسه سوف يبدو مختلفا عن ذي قبل(**). لهذا فإن التغيير الذي يدعو إليه ليس تغييرا للواقع ولكنه تغييراً للذات الإنسانية التي تعيش في هذا الواقع، فعندما يعلن أنه بعد تحقق المعرفة سوف يصبح عالمنا هو الجنة فهو لا يعني بذلك أن هناك تغير مادي على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي سوف يتجلي في الواقع، ولكنه يعني بذلك أن رؤيتنا الذاتية للعالم هي التي طرأ عليها التغيير.

ومن ثم فإن تأكيده على ضرورة أن نرى الإله في كل ما حولنا هي في الحقيقة دعوة لكي يحيا كل منا بوصفه إله وعندئذ سوف تصبح الدعوات الإصلاحية مجرد عبث لا طائل له. ولهذا كان من الطبيعي أن يعتقد أن الدين الحقيقي يبدأ عندما نستطيع تجاوز هذا العالم المادي، فالدين لا يعنيه إصلاح هذا العالم وتلك الحياة، بل على العكس من ذلك هو يسعى

(*) يذهب ك. دامودران K. Damodran إلى أن فيفيكانندا كان اشتراكي النزعة وقد طالب بإحداث تغيير جذري لنظام المجتمع الهندي مؤكدًا علي ضرورة أن ينال كل أفراد المجتمع نفس الحقوق والواجبات، والحقيقة أن تفسير دامودران هو تفسير خاص به، يختلف على نحو بين مع مضمون تعاليم فيفيكانندا التي تذهب إلى أن (كل واحد منا عظيم في مكانه) - (أن واجب كل فرد ليس هو واجب الآخر). بل إنه عندما يتحدث عن كيفية القضاء على بؤس البشرية لا يطرح تصورا سياسيا أو اقتصاديا بل يقدم المعرفة الصوفية التي تقتضي تجاهل العالم بما فيه من بؤس وشقاء، غني وفقر، سعادة وألم..لأن بؤس البشرية كما أعلن بوذا قديما يكمن في الرغبة التي يجب القضاء عليها.

K. Damodran: Indian thought, critical survey, London1967,pp362, 363

(**) وهنا ينبغي أن نشير إلى أن هذا الاختلاف الناتج عن تحقق المعرفة الروحية يتجلي أولا في أن العالم المادي الذي تتكدس خلاله الرغبات يتكشف لنا بوصفه دمية يلهو بها الأطفال ولهذا فمن العبث أن نتأثر أو ننفعل به، ويتجلي ثانيا، في أن الحياة الصوفية التي سوف ننعم بها في ظل هذه المعرفة سوف تكشف لنا عن حقيقة العالم بوصفه لوحة رائعة الجمال بل أنه الجنة ذاتها، ولهذا فهي أفضل عالم يمكن أن نمارس فيه حريتنا، أو حسب التعبير الهيجلي، أن تعرف الروح نفسها بوصفها روحا مطلقة حرة.

- Vedanta, Voice of freedom. P 120 – p 236

- Swami vivikannda, the self, p 1

إلى إسقاط هذا العالم، ليحل محله عالم الحقيقة. ولهذا فإن تعاليمه تعد في حقيقتها دعوة للتخلي عن العالم كما نفكر فيه وكما يظهر لنا عبر الإدراك الحسي وعندما يتحقق هذا التخلي سوف يتجلي الإله في الداخل وفي الخارج.

وهكذا تكشف القراءة المتعمقة لأعمال فيفيكانندا عن مدى التزامه بحرفية الكلاسيكيات الهندية حتى ولو ادعي أنه يختلف معها أو أنه يطرح تفسير مغاير لتلك النصوص القديمة، وحتى لو سعى إلى إقحام بعض نظريات العلم في تفسير معتقداته الصوفية. ففي النهاية يكتشف القارئ أن كل ما حدث هو مجرد توظيف لعبارات الفلسفة الغربية الحديثة لتدشين نفس المفاهيم والقيم الكلاسيكية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، رفض فيفيكانندا مفهوم المايا، كما طرحته نصوص الأوبانيشاد، والتي تذهب إلى أن العالم الطبيعي محض وهم ومن ثم يجب اعتزاله والانطلاق إلى الغابة من أجل الوصول إلى العالم الحقيقي، غير أن تحليل أقواله يكشف عن أنه لم يختلف قط عن ذات الدلالة الأوبانيشادية.

لقد أكد في أكثر من موضع ضرورة تجاوز هذا العالم حيث أنه فسر كلمة المايا بأنها كشف عن حقائق العالم الذي ينطوي على التناقض والذي لا يمكن تصور العالم بدونه، وهنا نجده قد استبدل كلمة الاعتزال بكلمة تجاوز[1].

ولعلنا نتسائل، كيف يمكن الجمع بين الدعوة إلى تجاوز العالم وبين إحداث تغيير في الواقع؟

وإذا كان العالم المادي الذي نعرفه جميعا عبر تصوراتنا العقلية وإدراكنا الحسي، يصفه فيفيكانندا بأنه نمط للحياة الخاطئة التي يجب أن تذهب، ولهذا لا يتعلق به إلا الحمقي، فأين إذًا يكمن التغيير والاصلاح والدعوة إلى العمل والإيثار والمحبة والتضحية بالذات.... وغيرها من المفاهيم الإيجابية والاجتماعية التي تظهر في ثنايا أقواله من آن لآخر..!!!

(1) Janana Yoga, p 51 – pp 70-71

Vedanta, Voice of freedom, p 133 – 137

خامسا: السعي نحو الحرية والكمال

ولكن لماذا يلبي الإنسان في أغلب الأحيان الدعوة للسعي نحو الحرية والكمال؟

لقد رد فيفيكانندا الأمر برمته إلى الدين وهو هنا لا يعني دين بعينه وإنما يعني الدين على وجه العموم بوصفه العلم الذي يهتم بالعالم الميتافيزيقي؛ إذ أن الدين في جوهره يحثنا على ضرورة أن نرى الإله في كل ما حولنا حتى نستطيع أن نصل إلى تلك الوحدة التي تكمن خلف هذا التنوع الظاهري. أو بعبارة أخرى أن ندرك التماثل الذي يتساوي عنده الشقاء والسعادة، النجاح والفشل[1]، لأننا عندئذ سنكون قد عثرنا على الحرية التي هي دائمة الحضور والتي لم نفقدها قط، ولكننا نسيناها في خضم عبوديتنا للحياة الدنيا. ولا شك أنها العبودية المنبثقة عن الشعور بالضعف والخوف، واللذان بدورهما يعدان وليدا الجهل والرغبة التي لا يجلب اشباعها إلا مزيد من الشعور بالبؤس والشقاء والألم.

وهكذا يصبح التحرر من تلك العبودية أمرًا ممكنا عبر الإيمان بأننا أقوياء(*) وهي القوة التي تتوهج في النفس عندما يصل الإنسان إلى اكتمال وعيه بتماثله مع الروح المطلق والتي تؤكدها مقولات الوحي الهندوسي، ومنها على سبيل المثال، مقولة (الكل في واحد)، (ذلك هو أنت).

إن مثل هذا الوعي هو ما يمنحنا القوة أو الطاقة التي على إثرها تتبدد كل المخاوف وتتألق القيم الأخلاقية التي قد تبدأ اجتماعية لتنتهي حتما إلى قيم ميتافيزيقية كي تتلائم مع طبيعتنا الروحية. ولهذا فإن الدين هو ما يحقق للإنسان الحرية والشعور بالقوة والكمال

---

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 98

(*) تجدر الإشارة إلى أن كلمة إيمان هنا لا تفيد مجرد معرفة أننا أحرار ولسنا عبيد فحسب، ولكنها تشير إلى ضرورة أن يمتلىء الإنسان وعيا بتلك الحقيقة، فلا يبقي الأمر مجرد ترديد للعبارات ثم نجده في الواقع يحيا مثل العبد، الذي تتقاذفه مشاعر الخوف واليأس، وكأن كلمة الإيمان هنا تفيد القول والفعل معًا. وهذا هو الدين العملي الذي يبشر به فيفيكانندا، والذي يتمحور في ان يتعلم الإنسان كيف يحيا حرًا في الواقع بلا شعور بالندم أو الإثم أو الألم أو الضعف، لأنه في الحقيقة هو الروح المطلق ذاته «أعرف نفسك بوصفها روح مطلق، وهذا هو الدين الحق».

- Vedanta, Voice of freedom, p 90- p 101 – p 114

لأنه الوحيد الذي يقدم المعرفة الروحية التي ليست فحسب أسمى أنواع المعرفة ولكنها أيضا تعد الحل الأمثل للتحرر من عبودية الشعور بالضعف والخوف؛ فإذا كنت أنا الإله، فإن الإله لا يعاني ولا يندثر، إنه الوجود الحق، والمعرفة الحق، والنعيم الأبدي، وكذلك أنا، الإنسان الحقيقي[1].

إننا قد نسير في طريق الحياة مؤمنين بتلك البشارة الدينية التي تطالبنا بأن نحيا بوصفنا الإله، سواء على مستوى الفرد أو الإنسانية كلها، نظرا لأن الروح المطلق ليس قصرًا على شعب دون الآخر، ولا طبقة دون الأخرى، ولا نوع دون الآخر، بل كل ما في الكون هو تلك الروح(*). إلا أننا كثيرا ما نغفل هذه الحقيقة فتهيم قلوبنا وعقولنا في أودية الدنيا فلا نعد نرى سوى الشيطان، الجهل، ومن ثم يصبح عالمنا عالم شيطاني[2]. ولهذا يملأ الصراع والتنافس والحقد والكراهية وكل أشكال البؤس عالمنا الدنيوي سواء على المستوى المحلي أو الدولي. فنحن نقتتل على الرغم من أننا جميعا نسعي لهدف واحد، أو بعبارة أخرى نلهث وراء نفس الهدف وهو تجاوز الدنيوي إلى المقدس.

واستنادا إلى ذلك، يجب أن تسعى الأديان على تنوعها إلى التأكيد على ضرورة تجاوز ذلك الصراع المفتعل بين الإنسانية عبر رؤية الإله في كل الموجودات، وعندئذ فقط، سوف يصبح كل ما في العالم، من أدنى ذرة إلى الإنسان الكامل، إلهي ومقدس(**). بل سوف

(1) Vedanta, Voice of freedom, pp 90 – 91

(*) رغم تعلق فيفيكانندا بالكلاسيكيات الهندية، إلا أنه لم يقف على مصطلح واحد يتبناه في حديثه عن الروح المطلق، فإذا كانت الكلاسيكيات قد وظفت مصطلح الآتمان في الإشارة إلى النفس الإنسانية التي هي نفحة من المطلق المجرد والمسمى برهمان، فإن فيفيكانندا قد استخدم كل المفاهيم لخدمة غايته دون تفرقة، فحينما يتحدث عن اللامتناهي، الذي هو جوهر الإنسان، فإنه يشير إليه إما بكلمة إله أو آتمان، أو برهمان، أو روح مطلق، دون أدنى تفرقة فيما بينهم، ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يجعل الروح الإنساني جزء من كل، بل هي الكل ذاته.

(2) Janana Yoga, p 150 – p 168

(**) يرى فيفيكانندا أنه في اللحظة التي يشعر فيها الإنسان بقداسة تجاه كل ما حوله وعندما يقف أمام كل كائن حي مخاطبا الألوهية التي بداخله، هي ذات اللحظة التي ينال خلالها الحرية، التحرر من كل المشاعر البغيضة تجاه الآخر، ولذلك يعلن «إذا استطعت أن ترى الكون بوصفه ذاتك، إذا استطعت أن تفتح ذراعيك وتحتضن الكون بموجوداته في عناق يسوده الحب فعندئذ تكون قد أدركت الإله». أنظر:
Vedanta, Voice of freedom, pp 115- 116

يبدو الكون، أكثر جمالا حيث نستطيع أن نستمتع به، بوصفه قصيدة رائعة المعاني نظمها الشاعر العظيم، الإله، أو لوحة فنية تتجلي خلالها كل المعاني الجميلة التي تخلو من الشهوة والأنانية[1].

ومن ثم؛ فإذا أردنا تحقيق المصالحة والتقريب بين شعوب العالم، لابد من إيجاد أرضية مشتركة يبدأ منها الحوار وليس ثمة أفضل من الدين للقيام بمهمة التقريب بين البشر، وخلق تفاهم متبادل قائم على إدراك روحي لوحدة الإنسانية وأحادية الإله. إذ أن الحوار المبني على ثقافة مشتركة - وهو هنا لايعني أية ثقافة مادية – سوف يسمح بتحقق الانسجام والاحترام والتسامح مهما كانت الفروق الظاهرية بين المذاهب والأديان المتنوعة، لأنه في الحقيقة ليس ثمة تضارب حقيقي.وهنا يمكن القول أننا أمام دعوة صريحة لحوار الأديان فى مقابل صراع الأديان الذى أصبح لغة العصر، وهو الحوار الذى يكشف عن إمكانية وجود لغة مشتركة بين الشعوب المتنوعة من أجل إحلال السلام العالمى، وتتمثل هذه اللغة فى صلاح القلوب وبلوغ مقام الإحسان.

ويبدو أن هذا التصور كان النقطة التي انطلق منها للحديث عن وحدة الأديان أو الدين العالمي، استنادا إلى وحدة الروح والثقافة. ولهذا السبب أيضا، نجده يؤكد على أن الدين لا يمنحنا شيء جديد، إنه فقط يخلع عنا الأغلال والحواجز التي تحول دون رؤية الحقيقة ومعايشتها(*)، الأمر الذي أدى به إلى الربط في أكثر من موضع بين الدين والعلم الطبيعي.

إن هدف الدين هو هدف العلم، فكلاهما يسعى نحو إزالة الجهل ومعرفة الوحدة، الطاقة، التي تكمن وراء هذا التعدد والتغير. لأن هذه الطاقة هي إجمالى كل ما هو موجود.

---

(1) Janana Yoga, p 148

(*) ولعل أولى هذه الأغلال التي سوف يعمل الدين على إزالتها هو الجهل ثم الرغبة ويلي ذلك الأنانية وعلي أثر ذلك سوف تختفي كل المشاعر التي تولد للإنسان أشكال البؤس المتعددة، فالجهل يمكن إيقافه بالمعرفة الروحية التي تكشف لك عن حقيقة ذاتك، وعندما تتحقق هذه المعرفة ويمتلأ بها العقل والقلب، سوف تندثر الرغبة، ومن ثم الأنانية، وغيرها من العوائق التي تحول دون وحدة الإنسانية.

- Vedanta, Voice of freedom, pp 266- 267

ولما كانت غاية العلم العثور على تلك الوحدة الكامنة فيما وراء الظواهر، فإنه سوف يتوقف عندما يصل إليها لأنه سيكون قد وصل إلى الاكتمال وحقق الهدف. فعلم الكيمياء سوف تتوقف أبحاثه عندما يصل إلى العنصر الواحد - الوحدة - الذي تصدر عنه كل العناصر الأخرى؛ وهكذا الفيزياء عندما تصل إلى الطاقة الواحدة التي تعد كل الطاقات الأخرى مجرد تجليات لها[1].

ولا شك أيضا، أن الدين بوصفه علم سوف يكتمل عندما نصل إلى ذلك الذي يتصف بأنه الحي في عالم الفناء، الثابت في عالم التغير، الواحد الذي تعد كل الأنفس مجرد تجليات له. ولهذا فإن الدين الحقيقي لا يختلف عن الحقائق التي يصل إليها العلم عبر مناهجه التجريبية، بل أن جذوره وغاياته، تجدها في العلم[*].

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 91
- Janana Yoga, p 119
- Hinduism: Abrief sketch, p 5

(*) لا يكاد يخلو عمل من أعمال فيفيكانندا إلا وأقحم فيه بعض نظريات العلم الطبيعي بشكل أو بأخر، وقد يرجع ذلك لسببين: أولا: أن الإنسان الهندى يشعر بالفخر لأن ما يقوله العلم الحديث قد تضمنته كتبه المقدسة منذ آلاف السنين. وثانيا: أهمية تصحيح بعض المفاهيم من أجل رد اعتبار الفكر الهندي الذي وُسم في مراحل كثيرة بأنه العلة المباشرة لتخلف الهند.
فأحيانا نجده يطرح قضايا دينية تخص الفكر الهندي على وجه التحديد، وبعد أن يستفيض في شرحها يعلن أن هذا ما يؤكده العلم الحديث، منها على سبيل المثال، إشاراته لدورات الكون اللامتناهية، حيث يطرح مفهوم الإله بوصفه تدبير فعال، إذا أنه يبدع أنظمة ودورات تلو الأخرى، تنشأ من الكاوس، وتستمر لفترة ثم تنتهي وهكذا، ولهذا فإن الصبي الهندي يعلم ويكرر دائما: هذه الشموس وهذا القمر خلقهم الرب مثل شموس وأقمار الدورات السابقة، وهذا هو عين ما يعلنه العلم الحديث. Hinduism, p 2. وأحيانا أخرى نجده يستفيض في مقارنات = مفتعلة من أجل إثبات تماثل الفكر الهندي مع حقائق العلم خاصة عندما سعى لطرح قضية التناسخ الهندية بوصفها هي نظرية التطور التي شغلت الأذهان آنذاك. وكذلك حديثه عن وحدة العلة والمعلول، الخالق والمخلوق، لينتهي إلى إلغاء فكرة الخلق ورد الأمر برمته إلى التطور، التناسخ، الذي ليس له بداية أو نهاية مع الاحتفاظ بالإله بوصفه المدبر والحافظ والحامي. Swami Vivekannda: Cosomos: the Macrocosm وفي ظني أن هذا الأمر برمته يعد وليد رغبة تولدت لديه بعد سفره إلى الغرب وهي إظهار الفيدات أو إن شئت الهندوسية، بوصفها الاتجاه الوحيد الذي يصلح ليقوم بدور الدين العالمي حيث أنها لا تخص نبي أو رسول محدد، كما أنها تتحدث عن حقائق أبدية لا عن أشخاص وشعوب. كما أنه ينبغي أن لا نغفل إشارته إلى الفيدا والفيدانتا بوصفهما سبب ظهور العديد من الأديان مثل البوذية والغنوصية والمسيحية، وكذلك الكثير من الفلسفات التي ملأت العالم الغربي في العصر الوسيط، وهكذا=

والسؤال الآن:

هل يمكن للدين أن يقدم حقائق علمية، موضوعية عن العالم؟!

مع الأخذ في الاعتبار أن الدين الحق كما يطرحه فيفيكانندا هو الدين كما تفهمه الصوفية بنزعتها المتجاوزة والمتعالية على هذا العالم المادي.

هل يمكن أن تصبح التجربة الصوفية موضوعية على نحو يماثل موضوعية البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والتعميم؟ أم أنها في الأساس رؤية ذاتية تنشأ عن وحدة يندمج فيها الإنسان مع الإله؟! وحدة الذات والموضوع، العاشق والمعشوق، حيث يختفي خلالها الآخر، ولا يرى إلا الواحد، بحيث يعجز المتصوف عن وصف حالة الوحدة أو المتوحد به.

وإذا كانت الخبرة الصوفية المباشرة هي حالة لا يمكن وصفها لأنها تتجاوز كل الإدراكات الحسية والعقلية، فكيف إذا نستخلص منها حقائق مثل حقائق العلم؟!

غير أن السؤال الملح الآن هل الوحدة الميتافيزيقية التي يسعى الدين والمتدين إلى مشاهدتها هي ذات الوحدة التي تسعى إلى اكتشافها العلوم الطبيعية؟!!!!

يمكن القول أن رؤية فيفيكانندا حول سعي الإنسان لإدراك الكمال والحرية يرتكز على ثلاثة أسباب قد تتباين بتباين الزمان والمكان والأشخاص، وهي:

أولًا: كم البؤس والشقاء الذي يصطدم به الإنسان حيث يفقده الرغبة في التفاعل مع الحياة والعالم. فيلجأ إلى البحث عن شيء ما يسمو على هذا العالم القائم على الصراع والصيرورة[1].

ثانيا: طول العمر الذى يؤدى إلى تراكم الخبرات والمعرفه من ناحية والملل والشبع تجاه متع الدنيا من ناحية أخرى، بمعنى أن طول العمر يكشف للإنسان عن أن المعرفة والبهجة

=بدا واضحا أثر الصدمة الحضارية التي تعرض لها بعد سفره إلى الغرب، ليدرك مدى التفاوت بين الواقع الهندي وأثر التكنولوجيا التي ولدها العلم وما ترتب على ذلك من انضباط في كافة مجالات الحياة العلمية والعملية، لينتهي من ذلك إلى أنه لا فرق بين الدين الهندي والعلم الغربي سوى في المنهج فقط.

- Vedanta, Voice of freedom, p 59- p 95 – p 207

(1) Janana Yoga, p 97

الحسية وكذلك العقلية مصيرهم إلى زوال إذ أنهما يخضعان لقوانين الطبيعة التي تتصف بالتغير والتناهي[١].

ثالثا: ويتمثل في الوعي الباطني الذي يطالب بحرية مطلقة للروح الإنسانية، إنه نداء داخلي، صوت يتحدث من أعماق الروح يجذب الإنسان ويدفعه إلى تجاوز الطبيعة المادية في الداخل والخارج، ومن ثم بدت الروح وكأن لديها ميل فطري نحو الكمال والحرية ولذلك فهي تضيق من كل ما هو محدود ومتناهي[٢].

واستنادا إلى ذلك يصبح المحرك الأول في سعى الإنسان نحو الكمال والحرية هو محرك داخلي يتمثل في ماهية الروح نفسها، وبالرغم من إشاراته إلى عامل اليأس وطول العمر، إلا أنه يمكن القول أن ذلك الصوت أو الواعظ الداخلي هو الأكثر عمقا والأشد تأثيرا في تغيير مسار الحياة الإنسانية.

«إن فكرة الكمال داخلك لدرجة أنها تشكل نبضات قلبك دون أن تعرف. ولذلك نخطئ عندما نبحث عنها في الخارج»[٣].

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مدى اتساق السبب الأول والثاني مع مذهبه، بمعنى هل من الصواب رد الارتقاء المعرفي والروحي إلى الشعور الإنساني بالعجز والضياع وفقدان ما يملك سواء كان هذا الضياع بسبب طول العمر أو بسبب فقدان الأمل في تحقيق ما يتمناه.

كيف تستقيم حالة الوهن التي نوه إليها وبين الحديث عن الحقيقة المتجذرة في أعماق الروح الإنساني والتي يعد إدراكها أساس السلام العالمي. ألم ينتقد هو ذاته أية محاولة للضغط على الفقراء والمحتاجين ودفعهم إلى الالتزام بتفاصيل الدين الحق، مؤكدا على أنه من الظلم بل ومن العبث أن نطالب الطبقات المحرومة والتي تعجز عن تحقيق احتياجاتها الأساسية بالزهد والتقشف، حيث لا يستقيم تقديم الدين لمن لا يملك زمام أمره.

(1) Ibid, p 59- pp 97-98

(2) Ibid, p 42 – p 100 t0 p 104

(3) Vedanta, Voice of freedom, p 119

«إن الدين لا يستقيم مع الجسد الواهن، والبطن الفارغة... إن الدين يأتي للمحروم في صورة الخبز وللجاهل في صورة العلم»[١].

والحقيقة أنه يمكن تأويل هذه الأسباب في ضوء قضية الجهل التي عول عليها كثيرا بمعنى أن الجهل بحقيقتنا الأبدية وافتقارنا إلى المعرفة الروحية هو الذي أغرق أرواحنا في عبودية المادة. وهذا هو البؤس والشقاء الذي يولد لدينا الإحساس بالضعف واليأس، فالإنسان في حالة الجهل عبد لما حوله، ومن ثم عندما يزول الجهل سوف ندرك أن كل ما كنا نشعر به من قبل، وما كنا نعانيه لا يخصنا. فالوهن والضعف ليس لهما وجودا حقيقيا. وإنما هو شعور وليد الاعتقاد الخاطئ بأننا جسد ولسنا روح. وعندما يختفي هذا الاعتقاد الخاطئ سوف يصفو العقل ويهدأ القلب، الأمر الذي يفسح المجال للحقيقة الأبدية كي تطفو على السطح وتهيمن على كل جوانب الحياة، «فعندما تتلاشى كل الرغبات المادية يصبح الهالك خالد، والبائس سعيد، والضعيف قوي، والفقير غني، والعالم جنة»[٢].

واستنادا إلى هذا التأويل يبقي الإنسان حبيس منظومة الحاجات التي تزداد وتتنوع، طالما أنه يحيا حياة الأنا الفردية التي تحكمها الضرورة المادية، ومن ثم فهو دوما عرضة لتلك المشاعر المحبطة ما لم يحقق الدين، أي المعرفة الروحية التي تنطوي على سر الحياة.

الموت أفضل من أن نحيا حياة الجهل، فمن الأفضل أن نموت في ساحة المعركة من أن نحيا حياة الهزيمة والإحباط[٣].

ونخلص من كل ما سبق إلى أن السبب الثالث هو أكثر الأسباب فاعلية، حيث بدا متداخلا مع السبب الأول والثاني، كما أنه ينسجم مع رؤيته الصوفية، حيث تكشف أعماله عن ضرورة الإنصات إلى الداخل أكثر من تعويله على عامل السن وقضية البؤس والشقاء، خاصة عندما أعلن أن الحقيقة توجد في الداخل. فالمعرفة الروحية تكتشف في أعماق الروح، ولا يبحث عنها أو تستمد من العالم الخارجي. ورغم أننا قد نعجز في البداية

(1) C.S.Shah: Swami Vivekananda, the universal man, part III, http://www.angelfire.com/ma/vivekananda/universal3.html

(2) Janana Yoga, p 137

(3) Karma Yoga, pp 26-27

عن إدراك مصدر ذلك الصوت، وحقيقته، إلا أنه سرعان ما يتكشف لنا أن ما كنا نبحث عنه في الخارج هو في أعماقنا أقرب من القريب، إنه نداء حقيقي غير أن توجهنا إليه في البداية كان خطأ[1].

ولهذا ليست الحرية مما يمنع أو يمنح للإنسان وفقا لظروفه وأحواله، كما أنها لا تكتسب حسب جدارة علمية أو أخلاقية أو حتى التزام ديني؛ ذلك لأن الحرية هي ماهية الروح. إننا نعثر في أعماقنا على معني الحرية والكمال، لأن الإله الذي يشكل حقيقتنا يحرك فينا ذلك السعي حتى نحقق مقولة (الكل في واحد)(*).

ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته ووجوده، أي أنه تنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان إلهي. ولعل ما يؤكد هذا الرأي أنه قد أشار في أكثر من موضع إلى البوذا والمسيح، بوصفهما نموذج للإنسان الكامل، اللذان بالرغم من صغر سنهما، ورغم أن الأول لم يكن قد مر بتجربة الشقاء والفقر، والثاني لم يبلغ قط أرذل العمر، إلا أنهما قد استجابا لذلك الصوت أو النداء الداخلي وحققا الحرية والكمال ومن ثم جسدا أسمى تجليات المقدس في هذا العالم.

سادسًا: المعرفة الروحية بين الحواس والعقل والأخلاق

بناء على ما سبق، فإن أكثر أشكال الجهل شيوعا بين البشر هو السعي للاستمتاع والبحث عن السعادة في عالم الظواهر، لأنه ينطوي في ذاته على تناقض بين، بمعنى أنه عندما نحقق قدرًا من السعادة في هذا العالم، لابد أن نجني نفس القدر من الشقاء، ولهذا لا سبيل إلى إنهاء هذا الجهل إلا بتحقق المعرفة الروحية التي يملكها كل منا، لأنها تشكل حقيقتنا، ولكنها حجبت بفعل الانشغال بالعالم المادي. ولذلك من الطبيعي أن يكون لتلك المعرفة الروحية وكيفية تحققها خصوصية تتلائم بالضرورة مع خصوصية الموضوع والغاية

(1) Jnana Yoga, p 104- p 119

(*) وهو نفس معنى حديث القديس بولس في رسالته إلى أهل غلاطية: (ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثي لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع) (الرسالة إلى أهل غلاطية – الإصحاح الثالث، آية ٢٨)

التي تفضي إليها تلك المعرفة. ومن ثم كان التعلق بعالم الظواهر عائقا يحول دون الوصول إلى تلك المعرفة حيث لا تجتمع الرغبة في العالم والرغبة في الحقيقة في آن واحد[١]. إذ أن الاستغراق في التمتع بهذا العالم يتناقض مع السعي نحو الحرية والكمال وإدراك المطلق في كل ما حولنا. ولكن إذا استطعنا أن نفصل أنفسنا ونضبط رغبتنا تجاه هذا العالم فإن هذا العالم لن يشكل عائقا بل ربما يساهم بشكل أو بآخر في تحقق معرفتنا الروحية.

إن العالم على استعداد لأن يقدم لنا الحقيقة إذا عرفنا كيف نطرق الباب[٢].

وهكذا يصبح من العبث البحث عن المطلق والمعرفة الروحية ونحن عبيد لعالم الظواهر، فإذا أردنا أن ندرك اللامتناهي فعلينا أن ندركه في أقرب لا متناهي لنا، وليس هناك أقرب من طبيعتنا الإلهية، الروح، فهي أقرب تجليات المطلق(*). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن وسائل المعرفة التي نعرف من خلالها العالم المادي قد بدت عاجزة أيضا عن التعامل مع مجال المعرفة الروحية لأنها تختلف بل وتتجاوز هذا العالم المادي. واستنادا إلى هذا الاستغراق في أعماق الروح لن يكون للحواس أي دور في تحقق هذه المعرفة التي تكشف لنا عن حقيقة التماثل بين الذات والموضوع، الخالق والمخلوق. بل على العكس، فقد تمركزت رؤية المعلم الروحي في ضرورة تجاوز كل ما تدركه الحواس وكل ما تقدمه لنا من معرفة عن هذا العالم. فالحواس لا تدرك إلا ظاهر الأشياء، الذي تشكله مقولتي (الاسم - الشكل)، ومن ثم فهي لا تعي إلا الفروق والاختلافات الكمية والكيفية[٣]، ولهذا تعد الحواس السبب الرئيسي في تولد الشعور بالتباين ليس بين الإنسان والآخر ولكن أيضا بين الإنسان وسائر الموجودات. ومن ثم فهي تسهم بقدر كبير في تألق الأنا الفردية وتعاظم الإحساس بالاختلاف والتباين بل حتى والعنصرية.

وبناء على ذلك، فإن إدراك المطلق في ذاته، أو عبر تجلياته المتعددة، عبر الحواس، يعد

---

(1) Vedanta,voice of freedom , p p 99,100.

(2) Ibid, p209.

(*) وهو يشبه قول ابن عربي «فمن عرف نفسه فقد عرف ربه فإنه على صورته بل هو عين هويته وحقيقته» ابن عربي: مرجع سبق ذكره ص١٢٥.

(3) Ibid,p248

مغالطة منطقية، بل هو أمر مستحيل من حيث المبدأ، و إلا لتحول المطلق إلى وجود متناهي ونسبي، كسائر موجودات هذا العالم.

أما العقل، فقد بدا في بعض النصوص، مجرد وسيلة محدودة نحو تحقق المعرفة الروحية، حيث أنه مقيد بمقولاته المنطقية ومفاهيمه الضيقة التي سوف تفني عاجلا أو آجلًا مع فناء الجسد. ولهذا فقد أسماه فيفيكانندا بـ (الجسد الرقيق) الذي لا يستطيع أن يتجاوز حدود ما قدرته له الطبيعة. الأمر الذي جعله عاجزا عن إدراك المعرفة الروحية التي تتجاوز هذا العالم مهما بذل من جهد(*).

ومن جهة أخرى، فقد كشفت بعض النصوص عن أن العقل ليس مستبعدا بشكل كامل في سبيل تحقق المعرفة الروحية، حيث أن للعقل دور (تمهيدي) ما نحو الوصول إلى تلك المعرفة، فالعقل في تعقله لبعض المقولات السامية والمثل العليا – مثل ذلك هو أنت، الكل في واحد – يتجاوز الماديات بحيث يستطيع الانتقال من حالة التفكير والتدبر إلى حالة الاستغراق في تأمل المعنى المجرد لتلك المقولات، وهو الأمر الذي يحقق هدوءًا للعقل، وصفاءً للقلب، مما يفسح المجال لتحقق المعرفة الروحية(**).

(*) انتهى فيفيكانندا إلى أن الإنسان يتكون من ثلاثة أقسام وليس من جزئين كما كان مطروحا فى الكلاسيكيات وهى كالآتى: أولا: الجسد المادى، وهومحدود ومتناه وعلى الرغم من أنه إطار يتصف بالتغير والصيرورة إلاأننا فى ظل الجهل نتوهم أنه حقيقة خالدة ولذلك نكرس كل وقتنا فى تلبية رغباته وتحقيق سعادته. ثانيا: الجسد الرقيق، وهو إشاره إلى العقل والذكاء وسائر العمليات العقلية ولأن هذا القسم أيضا يرتبط بالجسد ويعمل وفقا لمدركاته المادية فهو محدود ومتناه بل ويفنى بموت الجسد، ولذلك لايعى شيء عن الدورات أو الأجساد السابقة طالما أنه ارتبط بالجسد ورغباته المادية. أما القسم الثالث فهو الروح، إنها الجوهر الحقيقى للإنسان الذى يختبىء وراء القسم الأول والثانى، ولكى ندرك حقيقتها لابد من قهر الجسد وضبط الحواس لمنعهما من التأثير على العقل ثم ضبط العقل حتى تصفو الروح بل ويصبح كل من الجسد والعقل خاضعين لسلطة الروح، وهذا ماتسعى إليه الأديان على تنوعها، وهو مايسميه بالتدين الحق أو اليوجى. انظر:

- Vedanta,voice of freedom,p257 - jnana yoga,p55,p13

(*) ظهر التأمل DHYANA عبر نصوص فيفيكانندا بوصفه أعظم إسهام يمكن أن يقدمه العقل للحياة الروحية، حيث يتم خلاله فصل أنفسنا عن كل الملابسات والشروط المادية التى تحيط بنا ونحلق بعيدا عن الجسد والعالم ونتجاوز أيضا العمليات العقلية ونشعر بطبيعتنا الإلهية.فخلال التأمل لايحتاج الإنسان إلى شيء ولايعتمد على شيء خارج ذاته ومن ثم يستطيع أن يعى حقيقة الروح وهو وعى من شأنه أن يجعل=

وهكذا يتجلى دور العقل في التدريب على التخلي عن المدركات الحسية والعقلية وممارسة التأمل حتى يستطيع إزالة الأوهام، وفتح الأبواب المغلقة، لكي ينبعث نور المعرفة الروحية: نظف الشارع،أجعله رائعا، وسوف ترى كيف يستمتع الكل[١].

والحقيقة أن هذه المقولة لاتعد دعوة للانضمام إلى مؤسسات المجتمع المدنى لتنظيف الشارع بالفعل، فالشارع الذي يقصده هو العقل، وتنظيف الشارع هو تطهير العقل من كل ما يعلق به من ماديات تعوق نور الحقيقة.

وفي الوقت الذي يقلل فيه فيفيكانندا من قيمة المعرفة العقلية وما تشمله من عمليات التفكير والتعقل إلا أنه يُعلى من شأن التأمل باعتباره النقطة التي تمثل الانفصال عن العالم المادي وتجاوز الواقع المعاش عبر الاستغراق في مقولات تتجاوز كل ما هو ظاهر، حيث ان جوهر المعرفة يكمن في التجاوز بل والتخلي عن العالم المادي وهذا هو دور التأمل وليس دور التعقل، لأن التعقل يتعلق دائما وبشكل ما بما هو محسوس.

تأمل، ليلا ونهارا، فهذا الكون صفر، الإله هو فقط الموجود.. كن ذو إرادة قوية، حتى تصبح حرًا، كرز دائما.. أنا هو ..أنا هو ..مهما حدث، دع الجسد يموت، وكن ثابتا، وأعلم إنك إله[٢].

وهكذا أصبح التأمل أداة فعالة للتحرر من عبودية العالم وموجوداته، إذ أنه يكشف عن الوحدة التي تكمن وراء الكثرة الظاهرية، ومن ثم فهو أسمى المناهج التي يمكن أن تحقق لنا قدرات تصل إلى حد المعجزة، تستطيع الروح خلاله أن تقف على ذاتها، وتكتشف قدرتها اللامتناهية، وعندئذ سوف تتحق وحدة العارف والمعروف، المتأمل وموضوع التأمل[٣].

=أشر البشر آلهة.وعندئذ يدرك أنه لايوجد فى الكون إلا البرهمان الواحد، فعندما تختفى كل الموجودات ولا يرى إلا الواحد فتلك هى الحرية والكمال، واللاتناهى، وهنا من ذا الذى يمكن أن يهتم بالآلام الجسد أو مصائب الحياة.

- Vedanta,voice of Freedom, pp, 226-228

(1) Ibid,p98

(2) Ibid,p269

(3) Swami vivekananda: Meditation, complet_works http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivek/vol.4/lectures_and_disco.com

وهنا وفي هذا الإطار أصبح صفاء الذهن وتحرره من الجسد وعالم الظواهر وسيلة فعالة لطهارة القلب من كل العلائق المادية كي يتهيأ للقيام بمهمته الأساسية التي عجزت عنها الحواس والعقل آلا وهي تلقي الخطاب الإلهي(*).

فالعقل مهما اكتسب من معارف وخبرات علمية لا يستطيع أن يتلقي هذا الخطاب الروحي، أما القلب عندما يستنير بفعل الطهر والنقاء والتخلي يمكنه أن يصبح ملهم، ولهذا فهو الوسيلة الوحيدة التي يحقق بها الإنسان المعرفة والترقي الروحي لأنه محط نظر الرب.

ولهذا فإن تحقق المعرفة الروحية ومن ثم إدراك الإله عبر التجربة الروحية المباشرة أمر لا يتحقق بكثرة القراءة ولباقة الحديث ولا عبر المعرفة العقلية، ولا عبر الاستغراق في دراسة الفيدا وغيرها من الكتب المقدسة(**)، ولكنها حقيقة تتجلي لأصحاب القلوب الطاهرة، والأعمال الخالصة لوجه الإله، المتحكمين في حواسهم، والضابطين لعقولهم، لهؤلاء فقط تكشف الحقيقة عن ذاتها عبر الاستبطان(١).

وفي هذا السياق المنكر لفاعلية الحواس والعقل أصبح التخلي عن العالم كما تقدمه

(*) وهو معنى قول ابن القيم «الوصول إلى المطلوب، موقوف على هجر العوائد، وقطع العوائق..... وأما العلائق فهى كل ماتعلق به القلب دون الله ورسوله من ملاذ الدنيا وشهواتها» - ابن قيم الجوزية: الفوائد، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلى، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ٢٠٠١.ص١٩٠-١٩١.

(**) من الجدير بالذكر أن نصوص فيفيكانندا بلا استثناء تطرح قضية لايمل من إلقاء الضوء عليها دوما ألا وهي قيمة المعرفة العقلية المستمدة من كثرة الاطلاع والمعرفة، حيث يعلن أن قراءة كتب الدين وترديد ما فيها يحولنا إلى ما يشبه البغبغاوات التى تتقن ترديد ما تسمع دون أن تثمر هذه القراءة عن قدر من الرقى الروحى. أما المعرفة العقلية فيرى أن الإنسان قد يقضى حياته فى القراءة والتعلم والتفكير والتحليل ولكنه يظل جاهلا بحقيقة الروح.وإذا كانت الكتب تساهم فى النبوغ العقلى والقدرة على الفهم إلاأنها تكاد تكون عبئًا لا طائل منه فى مجال المعرفة الروحية.وهوهنا يدعونا إلى مراقبة من يدعون انهم يملكون الدين أوحتى من يدعى انه عقلانى، عندئذ سندرك انهم يتحدثون على نحو رائع ولكن عندما يأتى وقت العمل ويتم وضعهم فى محك الاختبار سوف يظهر مدى ضعف الروح فى تطبيق ما يعلنه العقل وينطق به اللسان، وذلك لانه لم يتدرب على أن يحقق مايعرفه كما أن الكتب لاتمنحنا الحافز والقوة التى تمنحها لنا المعرفة الروحية التى ندركها خلال التجربة الصوفية المباشرة.ولهذا فإن هناك فرق بين أن تعرف وأن تحقق ما تعرف إذ أن التحقق بمثابة استنارة تكشف للروح عن الحقيقة. أنظر:

- Vedanta, Voice Of Freedom, pp 193-197 – Janana Yoga p 91 – Karma Yoga, p3 – p 27

(1) Jnana yoga,p169,p174

لنا الحواس والعقل أمر ضروري حتى يتاح لنا معرفته في حقيقته بوصفه الإله وحتى نعي مقولة أن كل ما في الكون مجرد تجليات لذلك الواحد. وهذا هو دور القلب الذي تم تهذيبه وتدريبه حتى يصفو من علائق المادة ويخلص لتتوهج خلاله كل الحقائق، إنه يستطيع أن يدرك ما يعجز عنه العقل، ومن ثم، فهو أفضل مرآة تنعكس عليها الحقائق(*).

ولهذا حرص فيفيكانندا على تأكيد خضوع العقل للقلب مثله في ذلك مثل عموم المتصوفة، لأنه عبر القلب الهادئ والطاهر يتحدث الإله، أما خلال العقل فكل منا يخاطب ذاته الفردية[1]. وبناء على ذلك، كانت الروح في نسق فيفيكانندا هي أعظم معبد للإله، بل إنها أعظم من كل السموات، والجنان، التي يمكن أن يتصورها عقل.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن:

لماذا يعجز العقل، وتعجز الحواس، عن الوصول إلى المعرفة الروحية وإدراك المطلق في ذاته؟

تكشف تعاليم فيفيكانندا عن التزامه في كثير من الأحيان بحرفية الكلاسيكيات الهندية، ويتجلي هذا الالتزام في محاولة تحديد سمات المطلق، الإله، البرهمان، الآتمان، الروح الإنساني، فنجده يستخدم ذات العبارات التي وردت في الأوبانيشاد والفيدانتا، مثل (إنه الوجود الحق) و(المعرفة الحق) و(النعيم المطلق) (إنه علة كل شيء ولا علة له) ولهذا فهو غاية الوجود الإنساني. ولهذا كان من الطبيعي أن يتجاوز المطلق هذا العالم، بحيث يستحيل إدراكه من خلال وسائل تتعلق بهذا العالم. فإذا كان المطلق هو الواحد الذي لا شكل له، ولا حدود له، فهو بالضرورة لا يخضع لقوانين هذا العالم، ومن ثم لن تستطيع اللغة أن تصفه بمفرداتها المحدودة، بل إذا سعت للتعبير عنه فإنها سوف (تموضعه) وتحوله إلى شيء ما يتعلق بهذا العالم، لهذا نحن لا نستطيع أن نصف أو أن نعرف المطلق كما نعرف سائر الموجودات المحيطة بنا. فالإله لا يمكن تشيئه ولا تقييده بمفردات اللغة، وإلا استحال إلى

(*) وذلك مثل قول ابن القيم «القلوب آنية الله فى أرضه، فأحبها إليه أرقها وأصلبها وأصفاها»، سبق ذكره ص١٢٤.

(1) Vedanta,voic of freedom,p237,p238

موضوع معروف، وبالتالى لن يكون إلها، لأن إمكانية معرفة الإله تظل إمكانية مفتوحة بالنسبة لفيفيكانندا، فمن الخطأ أن أقول (أنني أعرف الإله)، بل من الصواب أن أقول (أنا هو)[١]. فالمعرفة سواء على المستوى الحسي أو المستوى العقلي تقتضي منا معرفة شيء منفصل وبعيد في الخارج، أما المطلق، فهو روح روحي، ومن ثم لا يمكن فصله والتعامل معه بآليات المعرفة التقليدية، إنه «ذلك الذي هو واحد، لا هو معروف، ولا مجهول»[٢].

أما علاقة الأخلاق بتحقق المعرفة الروحية فيبدو من الصعب أن نستخلص نظرية أخلاقية تستمد من العقل أو من الخبرة الحسية، وربما يرجع ذلك إلى أن الفضائل الأخلاقية ليست غاية في ذاتها لأنها أيضا تخص هذا العالم المادى،بينما يقوم نسق فيفيكانندا كله على تجاوز هذا العالم لتتحقق الحرية، فعندما تتحقق الحرية تتحقق تلك الفضائل الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، لم تُطرح الأخلاق بوصفها وسيلة فعالة، بل اعتبرها ثمرة أو نتيجة لتحقق الوعي والمعرفة الروحية، حيث أنها تمارس تحت الشعور بالتعاطف والحب، والانسجام مع الآخر في ظل هيمنة وحدة الروح.وخلافا لكانط الذى أقام نسقه الاخلاقى على العقل باعتباره العنصر الكلى فى الإنسان، آثر فيفيكانندا الروح بوصفها المبدأ الحقيقى فى الإنسان ولهذا خضعت الأخلاق لديه لميتافيزيقا الروح، ألوهية الروح .ومن ثم أصبح نسقه معبرا عن نوع من المثل العليا المنبثقة عن التجربة العملية لكل من عاش حياة الروح، أوخاض تجربة الحب الإلهى.

لكي نصبح أحرار لابد أن ننتقل من الرزيلة إلى الفضيلة ثم نتحرر من كلاهما[٣].

لذلك لا تشعر بالخوف إن لم تكتمل لديك تلك الفضائل، لأنك إن عملت فسوف تكتمل. تخلى عن الخوف والغضب وسوف تذهب روحك إلى القائد،.. فمن أصبح قلبه طاهرًا نقيًا فسوف يتخذ القائد روحه سكنًا له. لذلك أعبد الإله خلال .. المعرفة .. والحب .. والتخلي[٤].

---

(1) Jnana yoga,p109

(2) Ibid,pp110,111

(3) Vedanta,voic of freedom,p266

(4) Swami Vivekananda:Raja-Yoga,Ch,VIII,opcit,p2

لهذا كان من الطبيعي التأكيد على أن من لا يضمر الشر للآخرين ولا يكره أحدًا، هو ذلك الذي يصادق الكل، إنه رحيم مع الكل، فهو الذي لا يملك شيئًا، متحررا من الأنا، عقله هادئ، صافي النفس في السراء والضراء، في الألم والشقاء، هو الصبور دائم الرضا والقناعة، هو من تكون ذاته منضبطة، وإرادته ثابتة، لا يصدر عنه قلق، ولا يسبب أذي للآخرين، إنه متحرر من البهجة والغضب والقلق، لا يعتمد على شيء، هو طاهر ونقي، وفعال، ولا يهتم بما يحدث سواء كان خيرا أو شر، لا يبتئس أبدا، يسعى فقط نحو المصلحة العامة وليس مصلحته الخاصة، هو الصامد في كل الظروف، يسعد بالقليل، ولا مقر له، فالعالم كله مقره، ذلك هو البهاكتا، محبوب الإله[1].

إن الخير والشر هي من خصائص هذا العالم الذي يجب أن نتجاوزه، ومن ثم فهي مفاهيم لا مجال لها في مملكة الروح، وفي هذا الاطار تجلت الفضائل الاخلاقية في أن نصبح أقوياء وذلك بتدريب النفس على مواجهة الإغراءات التي نصطدم بها، بحيث لا يصبح لها أي تأثير علينا سواء بالسلب أو بالإيجاب. فالفضائل الأخلاقية التي يرد ذكرها بين الحين والآخر ليست هي مجموعة القيم الاجتماعية النفعية أو حتى المثالية التي تدعو لها المذاهب الأخلاقية والتي تتجلي في سلوك الفرد داخل المجتمع ولكنها هي القوة التي تتولد في النفس، والتي تدربت على ضبط الذات، وكبت الشهوات، والتخلي عن كل الرغبات التي تتعلق بها الأنا الفردية. فالإنسان فى الأساس روح تتسم بالمعرفة والعدل والحرية والكمال، ومن ثم تتجلى الدلالة الدينية للأخلاق عبر تأكيده على أن الفضائل قيمة تظهر عمليا فى سلوك كل من أدرك أنه المطلق ذاته، حيث تمارس تجاه الإنسانية كلها بغير ميل أو هوى.

ولهذا إذا استطاع الإنسان أن يستبدل اهتمامه بذاته باهتمامه بالآخرين والكون، وأن يتحول عن خيره الخاص إلى الخير العام، وبدلا من المصلحة الخاصة نحو المصلحة العامة، فإنه سوف يحقق الحرية عبر الإيثار؛ حيث تتلاشي لديه مقولة (أنا وما أملك) ليحل محلها (أنت ونحن)[2]. عندئذ يصبح واحدًا مع الكون. يعمل بلا رغبة شخصية،

(1) Ibid, pp2,3

(2) Karma Yoga, p72, pp79,80

إنه يعمل فقط من أجل الحب، سواء كان حب الإنسانية، لأنه يرى فيها الإله أو حب الخير ذاته(*).

ركز على ذاتك وليس على العالم، تجاوز وهم الخير والشر، السعادة والشقاء، لتصل إلى مرحلة ما وراء ذلك كله. تحرر من الكره، والغضب، من الحب والتعلق، تحلى بالإخلاص في قهر الذات الفردية بجانب الإيمان، وسوف تنال الحقيقة(١).

سابعا: تجاوز الزهد والاعتزال لأجل الحقيقة

إن المتأمل في نسق فيفيكانندا يجد أنه لا يختلف كثيرا عما قدمته الكلاسيكيات الهندية من قبل، فالأخلاق الحقة تقوم على التخلي وتجاوز العالم المادي، وصاحب الفضائل الحقة هو من يزهد في هذا العالم، والتغيير الذي أحدثه هنا أنه قد استبدل مفهوم الخلاص بمفهوم الحرية، التي أصبحت من القضايا الجوهرية في نسقه بوصفها ماهية الروح، ولكن الحرية التي يدعو لها ليست الحرية بالمعنى الإصلاحي أو الثوري، ولكنها الحرية التي تعني العبودية الكاملة للإله فحسب، والتخلي عن كل ما هو دونه. ولهذا لا نرى اختلافا كبيرا بين مفهوم الحرية عنده ومفهوم الخلاص في الكلاسيكيات القديمة، وخلافا للكلاسيكيات القديمة التى كانت تسعى إلى إنكار العالم والحياة من خلال الانطلاق نحو الغابة، نجده يسعى لإيجاد قدر من التوازن ما بين التأكيد على العالم وإرادة الحياة وبين الزهد الذي كان عنده بديلا للاعتزال الذى هيمن على الكلاسيكيات الهندية القديمة. والفرق بين الزهد والاعتزال، يتمثل في أن الزهد يكون في قلب هذا العالم وليس بعيدا عنه (في الغابة) كما يحدث في الاعتزال، فتحقق الحرية - أوتحقق الألوهية - هو أمر يمكن أن يحدث في هذا العالم حين تكون لدينا القدرة على الزهد والتخلي والانفصال عن الأنا الفردية والارتباطات المادية.

(*) وهذه الوجهة من النظر تتقارب مع تصور هيجل للروح الحرة «بأنها الروح المطلق طالما استطاعت أن تلغى إلى الأبد كل ألوان الآخرية، فهى ترى فى ذاتها كل الوجود وفى ذات الوقت تعرف نفسها على انها الحقيقة الواقعية ومن ثم فهى روح حرة لامتناهية من كل وجه»-ولتر ستيس:فلسفة هيجل، سبق ذكره ص٦١٦، ٦١٧

(٢) Jnana Yoga,p١١٥ (٨٨)

وعليه فإن الحرية وفقا لنسق فيفيكانندا تتمثل في الاستغناء عن كل ما يحيط بنا، بما في ذلك أخص خصوصيات الذات الفردية، كالأسرة،و الزوجة،و الأولاد،والمال، والاكتفاء بكمالنا الذاتي. وذلك عبر مران طويل ليس فقط على ضبط الذات ضد كل أشكال التعلق والانفعال ولكن أيضا عبر تدريب عملي على إدراك مقولة الكل في واحد ورؤية الإله في كل ما حولنا. عندئذ سوف يدرك الإنسان أن هذا العالم بكل ما فيه ليس مقرنا ولا يخصنا، وإنما هو أحد المحطات التي نمر بها عبر دورات الحياة اللامتناهية في طريق إدراك المطلق[1]. الأمر الذي يجعل الحرية أمر لا يمنح بالخطب والشعارات وسلطة القانون أو البرامج الانتخابية، وإنما هي واقع تعيشه الروح عبر تدريب عملي على الانفصال والتخلي وضبط النفس تجاه كل المؤثرات والانطباعات الحسية وهو ما يحافظ على الهدوء والثبات والتوازن الذي تبدو عليه النفس مهما كانت الظروف التي تتعرض لها.

وليس هناك أفضل من الزهد(*) في تحقيق ذلك الانفصال وهذا التخلي حتى تصفو الروح وتستجمع كل طاقتها المهدرة في كم الانفعالات التي تفقد العقل توازنه والقلب هدوئه وعندئذ لن تتسم أعمالنا وأقوالنا فقط بالهدوء والثبات ولكن أيضا سوف تخرج محملة بمشاعر الألوهية وعلى رأسها الحب والإحسان.

ولأن الزهد أيضا لا يشكل غاية في ذاته، انتقد فيفيكانندا المبالغة في الامتناع عن الطعام الذي يصل إلى حد التجويع وفقدان القدرة على الحركة والتفاعل مع هذا العالم. وخلافا للكلاسيكيات تكشف نصوصه عن أن العمل على النحو الذي يطرحه لا يترك مجالا لاعتزال العالم بل هو دعوة لتأليه العالم وتأليه كل موجوداته طالما أن كل ما حولنا مجرد تجليات للواحد، ولهذا بدا العمل في هذا الإطار عبادة تسمو على كل الطقوس والشعائر

(1) Karma Yoga,p31

—Jnana Yoga,p129,pp145,146

(*) من الجدير بالذكر أن معالجة فيفيكانندا لمفهوم الزهد تختلف عن معالجة نفس المفهوم فى الكلاسيكيات الهنديه القديمة والتى كان يشير فيها المفهوم (السانياسن) إلى إنكار إرادة العالم والحياة والانطلاق إلى الغابة، في حين أن الزهد عنده أصبح يعني رضا الذات حتى ولو كان هذا الرضا بأقل القليل، فالزهد ليس حرمانا ماديا فقط، ولكنه حرمان معنوي أيضا، مما يعني أن الزهد لا يكون على مستوى الشكل فقط، بل على مستوى المضمون وهو الأهم.

خاصة إذا اقترن بالتخلي عن الذات الفردية من أجل الآخرين(*). ولكي نحقق هذا الانفصال يجب أن نحيا مثل الغرباء الذين يقيمون في هذا العالم إقامة مؤقتة وعندئذ سوف نحيا أحرار غير عابئين بسعادة أو شقاء، غير مرتبطين بثمار ما نعمل أو بمن نعمل لخدمتهم، ومن ثم لن نسقط في أغلال العبودية(١).

لو ذهب الإنسان إلى الغابة وأمات كل شهواته، وقطع من جسده، قطعة تلو الأخرى، وظل في حالة ظمأ وجوع، وقتل مشاعره دون أن يعي الحقيقة، فقد ضل الطريق(٢).

وكأن الدعوة للانفصال وعدم التعلق بأي شيء حولنا مع الحث على التواجد في الواقع والعمل وتقديم الخير للآخرين هو مزيد من التأكيد على دعوته حول ضرورة إظهار تلك الألوهية الكامنة في الإنسان حتى يحيا حياة الإله. وهي الحياة الروحية التي لا تتحقق إلا عندما يكف المرء عن التمييز على نحو أناني بين ذاته والآخرين، وإنما يهتم بخدمة الآخرين ولو أدى به ذلك إلى التضحية بذاته. وعندئذ لا يصبح الإنسان خيرا أو محسنًا فحسب بل يصبح هو المطلق ذاته.

وكما أن الإله أوجد العالم دون انتظار لمقابل؛ لأنه هو الكريم والمعطي والمانح؛ فكذلك يجب أن يكون الإنسان الحقيقي، الروحي، وهو ذلك الإنسان الذي يعطي كل شيء حتى لو كان محتاجا له. فهو يمنح الحب والمساعدة للآخرين دون مقابل، يعمل فقط عبر الإيثار والسخاء، وهنا يكون قد بلغ ذروة الحب، إنه حب بلا غاية، حب من أجل الحب ذاته، حب يخلو من المنفعة، ليس من أجل الجنة ولا خوفا من النار، ولكن لأجل التوحد والتماثل مع المطلق، فيصبح العاشق والمعشوق من خلال الحب حقيقة واحدة،

(*) وهذا هو معنى قول فيشه «أن الزهدوسيلة والواجب غاية»، وعليه تتجلى قيمة الزهد في أنه يتيح الوقت الكافي للإنسان كي يتأمل ذاته ويفكر في وجوده ووضعه الروحي والأخلاقي بعيدا عن الانفعالات الحسية أو حتى الارتباطات العلية مع عالم الطبيعة.

Fichte: The Science of Ethics based on the Science of Knowledge. Trans. CO.Ltd., &A.E.Kroeger. Ed. W.T.Harris, London1897.

نقلا عن: حسن حنفي :فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢، ص٣٢٦

(1) Karma Yoga,p31

(2) Vedanta,voic of freedom,p149

والحب هو الله ذاته، فهو لا يعد فقط اسم من أسمائه، بل يجسد أحد الوجوه التي يشرق بها على العالم[1].

وليس من الصعب أن ندرك في هذه الصورة المفارقة التي رسمها فيفيكانندا للإنسانية عن مدى القهر الذي أسقط فيه الإنسان والذي يجب أن يمارسه تجاه احتياجاته ورغباته وآماله، الأمر الذي قد يدعونا إلى القول أنه سعى إلى تحويل المجتمع إلى مجتمع آلهة تمشي على الأرض حيث يبلغ الإنسان حالة من العزوف الإرادي عن كل شيء حتى ذاته، والاستسلام والهدوء الكامل حتى ينفصل عن التعلق بأي شيء، حتى ولو كانت آمال آخروية مثل الجنة.

وعلى الرغم من أنه لم يبلور قضية الألم والعذاب عبر نسقه، كما أنه لم يعلن بوضوح أن الألم أداة تطهير على غرار أفلاطون، إلا أن التضحيةالتى أكد عليها كثيرا غالبا ما تأتى مرتبطة بالألم وقهر الذات. فإذا كان هدوء العقل وطهارة القلب حالة لايصل إليها إلا كل من تخلى عن رغبات الأنا وضحى بذاته من أجل الآخرين، فهذا يعنى أن الألم ومعاناة النفس أمر لاغنى عنه للوصول إلى الطهارة الحقة التى تسمح لنا بإشراقات الحقيقة. وكأن معاناة النفس تعمل على استثارة طبيعتنا الدفينة، فالمعاناة قد تحركنا من أعماقنا وتساهم فى انطلاق طاقاتنا المحبوسة بل وتحرر أنبل مالدينا من قوى روحية. وهل هناك أعظم من أن يضحى المرء بذاته ورغباته بل وحياته فى سبيل الآخر؟!هل هناك أسمى من أن يسعى كل فرد لتجاوز محدوديته الجسدية ليحيا على مستوى الروح متخذا موقع المانح والمعطى والكريم والمحسن....!!!

إن المتأمل في مفهوم الزهد عند فيفيكانندا يسهل عليه إدراك مدى الارتباط بينه وبين مفهوم العمل، حيث ان الزهد يتحقق من خلال التأكيد على أهمية العالم وإرادة الحياة وضرورة التواصل مع الآخرين في إطار التحرر من الرغبة والاحتياج حتى لا تتراكم علينا آثار سيئة ناتجة عما نعمل.

---

(1) Ibid,p193

--Karma Yoga,pp33-36

إن كل إنسان يجب عليه أن يعمل كسيد وليس كعبد، فالعبودية للإله وحده وليست للعالم أو لرغبة أو شهوة ما[١].

وعلى هذا، فإذا كان الشرط الأول للعمل أن يؤدي بلا غاية أو منفعة شخصية؛ فإن الشرط الثاني يتمثل في الصبر والمداومة على أداء أعمال الخير للآخرين دون مقابل، بل ومع تحمل الإساءة أيضامن نقدم لهم الإحسان[*]. ولذلك لم نعد في حاجة إلى الغابة ولكن أصبح المجال أمامنا متاحا كي نعمل ونسعي على نحو تدريجي لكي نحسن ونتقن ما نعمل في إطار من الإيثار، حتى نصل إلى الحالة التي ندرك فيها قيمة العمل في ذاته، وليس من أجل من نعمل لهم. ولهذا قيل أن مثل هذا الإنسان الذي أدرك الحقيقة سوف تنطلق منه طاقات رائعة تؤثر في كل من حوله، إذ أن كل ما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله، يساهم في رفاهية العالم، بل إن وجوده يحقق السعادة لمن حوله، حيث لا توجد مساعدة أسمى من المساعدة الروحية، التي يقدمها مثل هذا الشخص للآخرين[٢].

أ- العمل بديلا للزهد والاعتزال:

وهكذا لم تعد القضية بالنسبة لفيفيكانندا تمثل تحول من أخلاق سلبية إلى أخلاق إيجابية ولكنها أصبحت نكران للذات الفردية والاستعداد للتضحية من أجل الآخر، والعمل دون مقابل، وهو بمثابة طرح جديد يسمح لنا بالتواجد داخل العالم والعمل في إطار من الزهد والتخلي عما نملك أو نشتهي لأن الأخير هو مكمن الشقاء. وكأن فرضية (الغابة) لم تعد تتلاءم مع تطور الخطاب الهندوسي خاصة وهو يسعى لتوجيه خطابه لمستمعيه في الغرب، وهو ما يبدو واضحا في قوله «لا تنسحب من هذا العالم، عش فيه، انغمس فيه، ولكن إذا كان ذلك من أجل متعة أو منفعة شخصية فمن الأفضل ألا نعمل على الاطلاق»[٣]

---

(1) Ibid, p31

(*) يرى فيفيكانندا أن أفضل تدريب للنفس الإنسانية على التخلي عن نزعاتها الفردية والانفصال عن كل ماتملك حتى تصفو للعمل الإيثارى أن «نذهب إلى حيث أناس يكنون لنا الكره، دعهم يهزموا هذه الأنا ويخرجوها منا وعندئذ سوف نصبح أقرب إلى الإله».

-vedanta,voic of freedom,p265

(2) Ibid,p123, p234

(3) Karma Yoga,p 60

وكذلك قوله: «اقتحم العالم وتعلم سر العمل، لا تهرب، قف بداخله، وشاهد كيف يعمل، وعندئذ يمكنك أن تكتشف طريق الخروج منه»[1].

وعلى هذا الأساس بدت حياة رب الأسرة أصعب بل أشد قسوة من حياة ذلك الذي اعتزل العالم لينطلق إلى الغابة كي يمارس قهر الذات بعيدا عن تأثير العالم المادي. فرب الأسرة الذي يتزوج ويعمل ويؤدي واجباته كإنسان ينتمي إلى مجتمع بشري، هو في ذات الوقت يعبد الإله بوصفه غاية حياته من خلال خدمة الآخرين دون مقابل، ومن ثم فهي حياة تقتضي مزيدًا من جهاد النفس وتدريبها على التضحية بالذات.

ولذلك إذا أراد الإنسان أن يحيا في هذا العالم ويحقق أسمى ما يستطيع أن يحققه المعتزل في خلوته، فعليه أن يكون مستعدا للتضحية بذاته في أي لحظة من أجل الآخرين، بل ويقدم حياته قربانا لكي يحقق التماثل وهو في قلب العالم المادي[2].إن مثل هذا الإنسان لا ينشغل بالمال أو بالجاه أو بالملكيات الخاصة، ولكن عليه أولا أن يسعى لاكتساب المعرفة الروحية ثم فليملك ما يشاء، وإلا لن يستطيع أن يقدم العون الحقيقي لمن يعول. حيث أن العمل وتقديم المساعدة على المستوى المادي فقط لن يساهم في القضاء على بؤس البشرية، إذ أن كل ما هو مادي يتصف بالمحدودية والتناهي، أما المساعدة الروحية ولأنها تتعلق بالخالد اللامتناهي، يمكن أن تساعد في طهارة ونقاء البشرية، وعندئذ سوف يختفي البؤس ويحل السلام في العالم[3].

والحقيقة التي لا يمكن إغفالها أنه في قلب حديثه عن أهمية أن يكتشف كل منا الحقيقة بنفسه وأن يدخل في تجربة مباشرة مع الحق، وأنه إذا عاش الإنسان في زهد كامل، ولم يعي معني التحقق، فإنه لم يبلغ شيء قط، إلا أنه في ثنايا حديثه عن العمل من أجل الآخرين، أفسح المجال أمام من أدرك الحقيقة ونال الحرية أن يمارس تأثيرا روحيا على من حوله، بل إنه اعتبر تقديم العون للآخر كي يأخذ طريق الحرية هي أسمى منحة أو هبة يمكن تقديمها.

(1) Ibid, p 85
(2) Ibid, pp17-25
(3) Ibid, p27

وبالرغم من نزعة التأكيد على العالم وإرادة الحياة عند فيفيكانندا والتي تؤكد على أهمية أن يكون لكل منا دور فعال ومؤثر على حياة الآخرين إلا أنه وظف قضية العمل في إطار الزهد من أجل الحفاظ على نظام الطبقات المتجذر في الواقع الهندي، فحينما تحدث عن أهمية العمل والتواجد داخل العالم لم يكن ذلك من أجل تقدم ورقي المجتمع أو الأفراد ولكن من أجل إدراك غاية الوجود البشري،أى التوحد مع المطلق، ولذلك اتسم العمل بالهدوء والروحانية والتخلي. فغاية العمل لا توجد في هذا العالم ولكنها تتجاوزه، وعليه لا يسعى العمل إلى تغيير العالم أو الواقع من حولنا، ولكنه يكون من أجل تغيير ذواتنا لتكون مؤهلة للوصول إلى تلك الغاية الفائقة للعالم الذي نتواجد فيه[١].

ومن ثم لم يشغله نوع العمل أو كيفيته حيث أنه لا يوجد عمل أسمى من عمل آخر، كما أنه لا توجد طبقة أفضل من طبقة أخرى (مع حفاظه على الثبات الطبقي)، لكن المهم أن نعي شروط العمل والتي تتمثل في:

- أن نعمل في صمت.
- نعمل بلا هدف شخصي.
- لا تزعج نفسك بمن حولك.
- لا تتعجل ثمار ما تعمل.
- أعمل من أجل العمل حتى ولو كنت في وسط ضوضاء لا تحتمل[٢].

ولهذا بدا نسقه خاليا من أية دعوة لإلغاء التقسيم الطبقي، بل على العكس من ذلك فقد وجد أن العدل يكمن في التزام كل منا بمايفرضه عليه وضعه الطبقى من واجبات، حيث أكد أن واجب كل منا ليس هو واجب الآخر[٣]. وعليه يجب أن يدرك كل إنسان أن له دور خاص تفرضه عليه الطبقة التي ينتمي إليها والمرحلة العمرية التي هو فيها، بجانب دوره العام تجاه الإنسانية ككل، وهو العمل لخدمة الآخرين، وهذا هو جوهر الإيثار.

(1) Ibid, pp49,50
(2) Ibid.p10, p98
(3) Ibid, p26

وهكذا لم يعد الترقي في السلم الاجتماعي هو غاية الفعل الإنسانى كما أن الطبقة في حد ذاتها لم تعد شرطا لبلوغ الحرية والكمال، بل على العكس من ذلك، فمن يقضي يومه سعيا وراء المال والجاه والترقي في السلم الاجتماعي لن يحقق المعرفة الروحية أو أي شيء نبيل. إذ أن المرء وهو في أدنى الطبقات يمكنه أن يقوم بأعظم الأعمال إذا أدرك حقيقة العمل في إطار الزهد، بل وسوف تنطلق منه طاقات روحية لا حدود لها تؤثر فيمن حوله، ولهذا أعلن «كل منا عظيم في مكانه»[1].

وجدير بالذكر أن هيمنة الزهد والتخلي والانفصال عن كل ما في العالم ليس فحسب من أجل التحرر من المشاعر والانفعالات التي قد تؤثر سلبا علينا، أو لأن العالم ليس هو مقرنا الدائم، ولكن أيضا هي دعوة للعمل دون أن تتراكم علينا ثمار ما نعمل، فيحق علينا الخضوع للتناسخ دون أن نبلغ أية حقيقة سامية.

لقد بات واضحا مدى التزام فيفيكانندا بمفاهيم التراث الهندي، على الرغم من محاولته إضفاء قدر من المرونة أو التطوير على بعض المفاهيم، إلا أنه في النهاية أبقي عليها بوصفها تمثل الحقائق الأبدية التي أعلنتها الفيدات وأثبت صحتها العلم الحديث. وفي ظل تأثره بالعلم الحديث، كما أشرنا سابقا، أعاد تأويل مفهوم التناسخ في إطار نظرية التطور(*). فلم يعد التناسخ يشكل أمرًا مفزعًا للعقل الهندي كما كان من قبل، بمعنى أنه لم تعد قضية الخلاص من دائرة التناسخ هي القضية المحورية للفكر الهندي الحديث،

---

(1) Ibid, p22

(*) وهنا تتجلى مرة أخرى روح القرن التاسع عشر التي سعت إلى رد ألواف إلى الموروث من أجل التاكيد على قيمة الأنا فى مقابل الآخر المادى، الاستعمارى. وهو نفس موقف بعض رواد الفكر العربى الحديث من نظريات العلم الطبيعى خاصة نظرية التطور ومحاولة تطبيقها على المجتمعات الإنسانية والدين والسياسة والأخلاق...الأمر الذى دفعهم إلى محاولةتأصيلها فى القرآن الكريم والتراث الاسلامى. وكذلك فعل فيفيكانندا عندما ساوى بينها وبين التناسخ ليبرهن على أن الذات تملك الحقيقة منذ الأزل، ومن ثم فإن كل ما يظن انه اكتشاف جديد، هو فى الحقيقة متضمن فى تراث الأنا. غير أن قراءة فيفيكانندا تكشف عن انه وقع فى خلط بين نظرية التطور لدارون ومفهوم العود الأبدى الذى يعد أكثر اتساقا مع التناسخ خاصة عندما مد المفهوم ليشمل نشأة الكون،أوسلسلة الوالم التى بدأت منذ الأزل وستستمر إلى الأبد. انظر: حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، الجزء الثانى، دار قباء، مصر ١٩٩٨، ص٤٣٧-٤٤٢.

Swami Vivekananda:cosmos: the macrocosm ,p1-3-

حيث كان التناسخ قديما من أكثر العوائق التي تعوق الروح عن الانطلاق نحو الاتحاد بالمطلق، ومن ثم طرحت (الغاية) كوسيلة لإيقاف العمل (أي عمل) حتى تتحرر الروح من الكارما والتناسخ، وتنعم بالانطلاق خارج هذا العالم، وهذا ما تجاوزه الفكر الحديث عامة وفيفكانندا خاصة. وربما يعود سبب ذلك إلى هيمنة مبدأ (وحدة الوجود) والذي على أثره تم استبدال مفهوم الاعتزال بالزهد، والخلاص بالتحرر والكمال ونحن في قلب العالم. لقد استبدل الطابع التشاؤمي الذي هيمن على الموروث الهندي القديم، خاصة مع البوذا الذي فسر كل شيء في إطار الألم، والفكر الهندي الذي تبني التناسخ باعتباره تكفير النفس عن أعمالها السابقة، والذي بناء عليه سوف تضطر للصعود أو الهبوط في السلم الاجتماعي، إلى صورة أكثر تفاؤلية في رحاب أن كل إنسان هو روح إلهية، وأن السعادة الحقة آتية عاجلا أو أجلا. ولهذا أصبح على الإنسان أن يحيا حياته في إطار التأكيد بشكل عملي – من خلال فكره وقوله وعمله – على أنه أسلم نفسه للإله، ليس في عالم آخر، ولكن هنا في هذا العالم.

ب- التناسخ والتراكم المعرفي:

أخذ فيفيكانندا على عاتقه أن يبدد هذا المعنى القديم عبر إعلان أن التناسخ هو تراكم الخبرات المعرفية التي تؤدي حتما إلى التطور والترقي نحو الحرية والكمال، فالمرء لا يولد كما يدعي البعض صفحة بيضاء، ولكن يأتي إلى العالم بمجموعة من الخبرات التي تراكمت عبر الدورات السابقة والتي من خلالها يتعامل ويتعرف على العالم. ويصحب ذلك، ضرورة أن يتذكر الإنسان أن أقواله وأفعاله تدخر له، وتصاحبه من دورة إلى أخرى، فإن اتسمت بالأنانية والنفعية فإنها سوف تعوق إدراكه للحقيقة وتؤخر تطوره الروحي، أما إذا اتسمت بالإيثار والمحبة فإنها سوف تتراكم وهي محملة بطاقات رائعة، تحميه عبر الدورات المتلاحقة وتحقق له التطور المنشود[1]. ولهذا فنحن ثمرة ما نفعل، كل منا نتيجة لذلك الماضي الذي يتراكم على الدوام، وهذا هو علة الاختلاف فيما بيننا، فإذا كان كل منا يملك ذخيرته المعرفية الخاصة فلابد أن يظهر الاختلاف في توجهنا نحو الحقيقة. ليس

(1) Jnana Yoga,p146
-Vedanta,voic of freedom, pp263, 258, 259

فحسب اختلاف المنهج الذي يلتزم به كل منا في إظهار ألوهيته ولكن أيضا في الزمن الذي يستغرقه كل فرد في تحقيق تلك الألوهية.

لقد أصبح التناسخ بمثابة أمل خلاق يبعث على الاطمئنان ويمحو اليأس أمام النفس التي عجزت عن تحقيق ذلك التطور الروحي عبر دوراتها السابقة. وهكذا أصبح المجال متاحًا أمام الجميع، إن لم يكن الآن، فنحن أمامنا مستقبل يمتد إلى الأبد، فنحن لا نفنى ولا نموت ولن نصبح عدم، وإنما نحن وجود دائم، وسنظل كذلك عبر دورات لا متناهية، ننتقل خلالها من حال إلى آخر، ولكي نحقق لأنفسنا مستقبل أفضل علينا أن نستعد له الآن في تلك الدورة. فعندما يسعى الإنسان إلى ضبط ذاته والكف عن التعلق بالأشياء ويتذكر فقط الواحد الأبدي الذي يرى فيه كل الموجودات، ويراه في كل الموجودات، فإنه سوف يرتقي في أفعاله من النفعية والأنانية إلى الإيثار والتضحية، وهذا هو ما يساهم في إظهار ألوهيته التي يجسدها(*).

ونخلص من ذلك إلى أن الاختلاف ما بين المعنى القديم والحديث يكمن في قضية العمل التي شكلت قديمًا عائقًا نحو الخلاص وبين التصور الحديث الذي جمع بين العمل والتناسخ باعتبارهما آليات للترقي الروحي ومن ثم الدخول في تجربة مباشرة لرؤية الإله في الداخل والخارج. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لم يعد هناك ارتباط حتمي بين التناسخ وبين الحراك الاجتماعي، حيث فقد الترقي في السلم الاجتماعي قيمته فلم يعد السعي نحو الطبقات العليا يستقيم مع قوله كل منا عظيم في مكانه.

(*) دائما ما يلجأ فيفيكانندا إلى توظيف شخصية السيدالمسيح، وكذلك البوذا، للبرهنة على صحة ما يقول، وفى هذا السياق أعلن أن المسيح هو ثمرة لذلك الجهد الكبير الذى تم عبر أزمنة طويلة خلال ولاداته السابقة لينتقل من حال إلى حال عبر ضبط النفس وممارسة التخلى والانفصال عن كل شيء مع تراكم الخبرات المعرفية.ولهذا استحق ذلك الوميض، الصوت، الوحى، الإلهام الذى يعد نتيجة طبيعية لتراكم حدث عبر الزمن الامتناهى.وبدون هذا الجهد وذالك التراكم لم يكن يستطيع القيام بما قام به، فلا شيء يصدر من العدم.وحتى إذا سلمنا بأن هناك إلهام خارجى أو منحة إلهية فإنها أيضا مشروطة بهذا السعى المتراكم حتى وصل إلى هدوء العقل ونقاء القلب كشروط لتلقى تلك المنحة، «فلهؤلاء فقط تكشف لهم الذات عن نفسها».

-Swami Vivekananda:Meditation ,p2

وهكذا أصبح كل إنسان مسئول عن نفسه، ومسئول عن تطوره الروحي، فمن العبث أن نلقي مسئولية ما نحن فيه على الآخرين، سواء كان هذا الآخر سلطة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، فنحن نتيجة طبيعية لما بذلناه من جهد في الدورات السابقة. وإذا أردنا أن نغير الواقع علينا أن نغير من أنفسنا ونطور من أعمالنا، ونتبني دائما موقف المحب والمحسن لكل من حولنا حتى ألد أعدائنا. فنعطي دون أن نتعلق أو نتأثر بمن نقدم لهم العون، مثل زهرة (اللوتس) التي تحيا على سطح الماء دون أن تبتل[1]. وعلى الرغم من أن أعمالنا في البداية قد يغلب عليها الرغبة والاحتياج إلا أننا سوف نخطو نحو الإيثار وتزيد قدراتنا على القيام بأعمال تتجاوز الخير والشر لأننا سوف ندرك أن كل ما يوجد هو ملك لذلك الواحد الأبدي، وكل ذلك يحدث عبر تراكم خبراتنا المعرفية.

لقد بات واضحا أن الدين ليس هو مجموعة الكتب المقدسة التي يتمسك بها أصحاب المذاهب المتنوعة كما أنه ليس الطقوس والشعائر التي تمثل - فيما يرى - حالة الطفولة الدينية لدى المبتدئين في سعيهم نحو الاتصال بالمقدس، لكن الدين هو أن نتحول إلى ما نؤمن به.

وعلى ذلك فإن هناك فرق بين الانغماس في قراءة وتعلم الكتب المقدسة، وبين أن نحقق جوهر هذه الكتب، ونخرجه إلى حيز التطبيق حتى نصبح تجسدات فعلية لجوهر الدين، فالإنسان يستطيع أن يصبح أعظم فيلسوف صوفي حينما يتجاوز هذا المستوى البدائي للدين، ويصل إلى حالة روحية يتوحد خلالها مع المقدس. ولهذا فإن الأديان على اختلافها تسعى نحو غاية واحدة، ولكن تختلف فيما بينها في طرق تحقيق تلك الغاية. ولعل تأكيد فيفيكانندا على أهمية نقل الدين من حيز الكتب والنظريات إلى مجال التطبيق والممارسة يرجع إلى رؤيته لقضية النبوة والاصطفاء. فكما أشرنا سابقا، لقد رفض نبوة المسيح استنادا إلى الاصطفاء أو الإلهام بلا مبرر، حيث أكد كثيرا على أن ما وصل إليه الأنبياء والقديسين هو وليد سعيهم الدؤوب عبر دورات لا متناهية لتجاوز كل ما هو محدود ومتناهي وإدراك الحقيقة المطلقة في الداخل والخارج(*). بل إنه اعتبر أن إدراك موسي وعيسى للمطلق في

---

(1) Swami Vivekananda:Hinduism, Abrif Sketch, opcit, p4

(*) وهو ما يخالف ابن عربي وجمهور المتصوفة الذين اعتبروا النبوة اصطفاء واختصاص إلهي ليس فيها شيء من الاكتساب ... «ولايطلب عليها منهم جزاء» - ابن عربي: مرجع سبق ذكره، ص١٦٠

ذاته هنا في هذا العالم إنما يفتح لنا الباب بإمكان الصلة والدخول في تجربة مباشرة لرؤية الحق.

ما لم ندرك الإله لأنفسنا فنحن لا نعلم عنه شيئا. كيف لنا أن ندرك أن موسي قد شاهد الإله ما لم نراه نحن أيضا؟! إذا تجلي الإله لأي شخص فإنه سوف يتجلي لي أيضا.. وإذا تحدث الإله إلى شخص في الصحراء العربية منذ ألفين عاما مضت..فإنه يستطيع التحدث إلى أيضا، وإلا كيف أعرف أنه لم يمت؟![1].

ثامنًا: طرق ترقي اليوجي

وبناء على ذلك فإن تحقق الوعي المعرفي وبلوغ التطور الروحي حتى لا نعد نرى إلا الإله، ليس منحة يختص بها دين دون الآخر، كما أنها ليست خصوصية يختص بها شخص دون البشرية، فالأديان على تنوعها تحمل رسالة واحدة، وهي أن كل منا يمكن أن يكون (يوجي)(*) (عبدا ربانيا). لكن دون أن تشترط منهجا أو طريقًا واحدًا تلتزم به الإنسانية جمعاء، بمعنى أنه ليس ثمة ضرورة لفرض منهج وتعميمه، طالما أنها جميعا تسعى نحو نفس الغاية. ويرجع التنوع بين الطرق المطروحة إلى اختلاف الطبائع والقدرات البشرية في سعيها نحو الحقيقة.

وبالرغم من ذلك فقد تبني فيفيكانندا أربعة طرق رأى أنها قد أثبتت فاعليتها طوال التاريخ الإنساني، وأيضا بالرغم من تنوع هذه الطرق الأربعة، التي أعلن أنها تحتاج إلى

---

(1) Vedanta,voic of freedom,p263

(*) لقد تباينت خصائص اليوجى عبر نصوص فيفيكانندا بحيث يصعب الفصل بين الخصائص الأساسية التى يجب أن يتصف بها اليوجى وبين الخصائص الثانوية التى قد يتحلى بها كل من يسعى وراء الحقيقة ولكن لم يبلغ درجة اليوجى بعد.حتى أن كتابه المسمى «الراجا يوجا» يحمل مزجا بين خصائص اليوجى وبين الوسائل التى يجب اتباعها لكى يصبح الإنسان يوجى. وبالرغم من ذلك يمكننا القول أن اليوجى هو إنسان استطاع أن يضبط حواسه ويمنعها من التأثير على نقاء عقله ومن ثم أصبح هادىء العقل ورابط الجأش فى كل حالاته حتى تألقت الروح وبسطت هيمنتها على كل من الحواس والعقل. ولهذا فإن كلمة «يوجا» تعد إشارة إلى السمة الروحانية التى تصطبغ بها كل أقوال وأفعال من يطلق عليه «يوجى». «اليوجا هى ضبط الحواس والإرادة والعقل، ومن فوائد دراستها أنها تعلمنا أن نسيطر بدلا من أن يُسيطر علينا أو أن نحكم بدلا من أن نُحكم».

-vedanta,voic of freedom,p217

مران طويل وصبر عبر دورات متكررة، إلا أنه يمكن القول أنهم جميعا يرتكزوا على مبدأين أساسين، وهما:

أولا: ضرورة تحقيق الانفصال والتخلي عن كل ما يسبب عبودية الروح.

ثانيا: الممارسة المستمرة لأي شكل من أشكال اليوجا حتى يتاح المجال للروح كي تصفو إلى ذاتها[١].

وتتمثل هذه الطرق الاربعة فى:

أولا: الكارما يوجا: وهو منهج يهدف إلى هدوء العقل ونقائه ومن ثم بلوغ الحقيقة من خلال العمل، حيث لامجال لاعتزال العالم بل على العكس فإن هذا الطريق يعد دعوة صريحة لاقتحام العالم والتزام كل فرد بواجبات الطبقة التى ينتمى إليها والمرحلة العمرية التى يعيشها، ولكن فى إطارالالتزام بشروط العمل التى تؤدى حتما إلى تحقيق الغاية. وهذا يعنى أن طريق الكارما يوجا، وهو اسم لأحد مجلداته، يسعى إلى تعلم البشرية سر العمل الذى إن أدركته استطاعت أن تحقق ما حققه البوذا والمسيح. وهكذا أصبحت الكارما يوجا دعوة للعمل الاجتماعى وفعل الخير للآخرين مع الحرص على عدم تراكم الأثار السيئة التى من شأنها أن تفقد العقل توازنه ومن ثم تعجز الروح عن إخضاع العقل والهيمنة على الحواس. ولهذا فإن أخطر ما فى الكارما أن يسعى المرء للعمل من أجل غاية أو منفعة شخصية، ولكن عليه أن يسعى إلى فعل الخير للآخرين حبًا في هذا الآخر ثم يتدرج في هذا الإيثار ليعمل حبًا في الخير نفسه إلى أن يصل إلى العمل حبًا في الإله الذي يراه في كل ما حوله. ومن ثم فإن التضحية بالذات على قدر كبير من الأهمية لضمان تحقيق الغاية المنشودة، بل تعد من أفضل الطرق لهؤلاء الذين لا يكنون الحب إلا لأنفسهم أو للمال[٢].

ويعتقد سوامي أن هذا هو الطريق الذي يلجأ إليه غالبية البشر، لأنه ينقلهم على نحو تدريجي عبر العمل من الأنانية وحب الأنا الفردية إلى الإيثار والتضحية برغبات الذات من أجل الإله الذي نحن عبيد له وحده دون سائر موجودات هذا العالم .و لهذا فالكارما يوجا

(1) Swami Vivekananda: Four Paths of youg, http://www.ramakrishnavivekananda.info/Vivekananda/volume_8/writings_prose_/four.

(2) Ibid, p1

هي طريق لاقتحام العالم وتعلم كيف نعمل حتى نستطيع أن ندرك السبيل للخروج من هذا العالم ونحن في قلبه[1].

ثانيا: الجنانا يوجا: وهو منهج يسعى إلى إدراك البرهمان / المطلق فى أعماق الروح الإنساني ثم إدراكه فى كل موجودات العالم من خلال المعرفة أو أن صح القول من خلال فعل التأمل، ولهذا ينطوى طريق الجنانا على ثلاث خطوات متراتبة على بعضها البعض كالآتى:

١- أن ننصت إلى المقولة التى تعلن «ذالك هو أنت» و«أنت هو» وغيرها من العبارات التى تؤكد أننا وحاكم الكون حقيقة واحده ،فالبرهمان ،الآتمان ،القائد ،المطلق هو وجود حق، ومعرفة حق ،ونعيم حق، إنه روح خالدة لاتفنى ولاتولد وكذلك نحن.

٢- ننتقل من الإنصات أو الاستماع إلى التفكير فى هذه المعرفة الحقة ليل نهار، ونظل نكررها ونفكر فيها حتى تختلط بدمائنا وتصبح محور اهتمامنا بل ونذكر بها أيضا الآخرين.

٣- التخلى عن الاتصال والتعلق بأى شيء أو حتى الدخول فى حوارات عبثية مع الآخرين من أجل الاستغراق فى تأمل هذه الحقيقة وعندئذ سوف ننال المعرفة الروحية والرقى الروحى الذى يكشف لنا عن أن :

أ- البرهمان هو الحقيقة الوحيدة وكل ما عداه مجرد تجليات له.

ب- البرهمان هو كل شيء وأنا هو.

ج- إذا كنت أنا البرهمان يجب أن أتخلى عن كل رغبة فى المتعة الشخصية.

د- الحرية هى حقيقة البرهمان /الإنسان ولذلك يجب أن نحيا أحرار.

هـ- لكى نحقق الحرية لابد من ضبط الذات وهدوء العقل حتى تسمو الروح لتلقى الخطاب الإلهى[2].

---

(1) Karma Yoga, pp 69-73

(2) Swami Vivekananda,four path of yoga,p 2.

-Jnana yoga,p214

وهكذا بدا التأمل وتذكير النفس بطبيعتها الحقة هوالوسيلة التى تتكىء عليها الجنانا للوصول إلى المعرفة السامية .إلا أنه طريق القلة التى تستطيع الصمود والتخلى والانسحاب من العالم، إنهم ذوى العقول الرائعة وأصحاب إرادات عملاقة حيث استمدت أرواحهم قواتها عبر التأمل واكتشاف المعرفة الروحية وهم فى حالة انفصال عن كل ما حولهم، ومن ثم تحقق لهم الهيمنة على الحواس وهدوء العقل ونقاء القلب[1]. والحقيقة أن اتباع هذا الطريق يرفضون الالتزام بأداء أى عمل أيًا كان نوعه وذلك لأنهم لايشعرون ولايرون إلا الذات، المطلق، إنهم تبنوا طريق التخلى والانسحاب والتأمل وهو قد يبدو طريق سهل الوصف صعب التطبيق لذلك لايلتزم به إلا القلة[*].

---

(1) Jnana Yoga, p175

(*) من الجدير بالذكر أن قراءة كتاب «الكارما يوجا» تكشف عن ثلاثة طرق فقط لإدراك الحقيقة وهى: الكارما يوجا، والجنانا يوجا، والبهاكتى يوجا. هذا بالإضافة إلى أن الكتاب قد استفاض فى الإشارة إلى الطريق الأول والثانى دون الثالث، بينما اكتفى فى بعض مقالاته بالطريق الأول والثانى فقط على اعتبار أن الثالث يعد ثمرة أو نتيجة حتمية لكليهما. أما «كتاب الجنانا يوجا» فيتناول كيفية تدريب النفس على التأمل ومن ثم عزلها عن كل الانفعالات والمشاعر التى تخص الجسد والتى يعتقد خطا أنها تؤثر على حقيقة الروح، وهكذا جسدت الجنانا السبيل لتحقق المعرفة الروحية عبر كمال الذات حيث أصبح التحرر هو وعى فوقى يناله المرء عبر التأمل. وبالمثل أهتم كتاب الراجا يوجا بالعقل وحالاته الداخلية التى يجهلها كثير من الناس، واكتفى كتاب البهاكتى بالاستغراق فى حالة من العشق الإلهى يتلاشى خلالها الفرق بين الذات والموضوع وتتجلى مقولة الكل فى واحد.ومايهمنا الآن هوشرح فيفيكانندا نفسه للطريق الأول والثانى، حيث يعلن أن الكارما هو الطريق الإيجابي، ويسمى Iti، الذى يلتزم به كل من يعجز عن إدراك المطلق فى ذاته ولذلك فهو طريق من يسع إلى إدراكه من خلال رؤيته فى الأشياء المحيطة بهم وهم فى قلب العالم. انهم لاينسحبوا من العالم بل غالبا ما يتم تآليه العالم وموجوداته ولهذا فهو أبطأ من طريق الجنانا، ويسمى Neti,Neti، والذى يوصف بأنه الأسرع والأكثر صعوبة فى ذات الوقت. ولما كانت ممارسة اليوجا أمر حتمى لأصحاب الطريق الأول والثانى فإن أولى الخطوات أن يكف المرء عن قول هذا ملكى لأن هذا هو علة البؤس والشقاء. غير أن قراءة نصوص فيفيكانندا تثير شعور بالتناقض مابين الطريق الأول والثانى، بمعنى من أين نبدأ؟ هل نبدء بالمعرفة التى تكشف لنا عن طبيعتنا الحقة ثم ننطلق إلى العالم كى نعمل على إظهار ألوهيتنا، أم نبدأ بالعمل ونتدرج فى سلسلة الأعمال نحو مزيد من الإيثار حتى تتحقق لنا ذات المعرفة الروحية التى ستغير من رؤيتنا للعالم ونعثر على الجنة فيه .بيد انه فى ذات الوقت الذى يشعرنا بالتناقض يعلن أن من يعجز عن أتباع طريق الجنانا عليه أن يلتزم الكارما فكلاهما يعملان على التخلص من مبدأ الفردية والأنانية ليحل محلها الكل، الواحد الأحد. وسواء كانت البداية بالمعرفة أو العمل «يجب ألا نسخر أو ندين أحد ولكن إذا استطعت أن تقدم العون لأحد أفعل دون أن تتردد».فمن يلتزم الجنانا لا يسخر من اتباع الكارما والعكس صحيح، فكلاهما يسعى نحو غاية واحدة.انظر:

-Karma yoga,pp69—85 -Jnana Yoga,p148,p211

ثالثًا: البهاكتي يوجا: وهي تعني الحب، وعلى الرغم من أن هذا الطريق يعد ألطف وأسهل الطرق للنفس الإنسانية إلا أنه يعد أبطأ الطرق المطروحة ولعل ذلك يرجع إلى أن البهاكتي/ الحب يعد ثمرة تزدهر ويشعر بها المرء بعد مران طويل على الطرق سابقة الذكر.وعليه فإن ذوبان المرء في حالة من الحب والعشق للإله أمر لا يتحقق إلا بعد أن تتحرر الحواس والعقل والقلب من حب الدنيا ومن حب كل ما هو دون الإله. وإذا كان الحب هو أحد أسماء البرهمان التي يتجلى بها على العبد الذي حقق كامل العبودية له، لذلك وجب على كل من كرس نفسه للإله أن يعبده إما من خلال العمل، أو المعرفة(*)، أو الحب، فهو الحقيقة الوحيدة التي تتصف بالكمال والجمال ولذلك فهو في ذاته جدير بالحب وبأن تنجذب إليه قلوب العباد[1]. وهكذا تتجلى البهاكتي في حب الإله المطلق بل وحب الكون كله لحلول المطلق فيه، وهو حب يتلاشى فيه الفرق بين الذات والموضوع، الأنا والآخر، وتتحقق الوحدة بين العاشق والمعشوق. ولهذا يرى فيفيكانندا أن عبوديتنا للإله في إطار الحب هي أرقى وأسمى من تلك العبودية التي تصورها بعض الأديان والتي جسدت فكرة الإله بوصفه الحاكم، أو القاضي، أو المعاقب. ولهذا فإن طريق الحب يقتضي أولًا أن نعبد الإله بلا خوف، ويقتضي ثانيًا أن يكون حب لا تجارة فيه، بمعنى أنه حب لذات الإله وليس من أجل منفعة ذاتية، كما يقتضي ثالثًا الاستغراق التام في هذا الحب عبر كل الحالات التي يجد المرء نفسه فيها سواء كانت فقر أو غنى، سعادة أو شقاء، خير أو شر، إنه حب للحب ذاته[2]. غير أن الوصول إلى هذه الدرجة من الحب الإلهي ليس أمرًا متاحًا للجميع وإنما هو حالة يختص بها الصفوة التي تلاشت في حب لا غاية له سوى الحبيب ذاته، ومن ثم فهم لا يريدون إلا الإله ولا شيء سواه.

رابعا: الراجا يوجا: وهو طريق يسعى لإدراك المطلق من خلال ضبط العقل بمعنى

(*) وهو يوازى قول ابن قيم الجوزية «أن المحبة والعشق والشوق تابع لمعرفته والعلم به، فكلما كان العلم به أتم كانت محبته أكمل» وعندئذ يتحقق للمرء كمال نفسه الذى يولد لديه الاستغناء عن كل ما دون الله، وهنا تكمن المتعة الحقيقية، فكمال الإنسان فى كمال معرفته وحبه لإله.

- ابن القيم: مرجع سبق ذكره، ص٦٨.

(1) Vedanta,voic of freedom, pp189,190.

(2) Ibid, pp194-196.

-Swami Vivekananda,four paths of yoga,p1.

الاهتمام بحالات العقل المختلفة ومحاولةضبطها والتحكم فيها، لذلك غالبا ما يشار للراجا على أنها وسيلة تلازم الطرق الثلاثة السابقة .تهتم الراجا بدراسة العقل لذاته من خلال العقل نفسه، وبالرغم من أن العقل كثيرا ما يبدو مضطرب بفعل الانطباعات الحسية إلا أنه من خلال ممارسة اليوجا، أو التدريب على الراجا، يمكن أن يصبح قوة مضيئة تتيح المجال لمعرفة أسرار العالم الخارجي والعالم الداخلي أيضا[1]. إذ أن الراجا تدعو إلى التركيز، أي تركيز العقل على موضوع واحد، وممارسة التأمل الذى أثبت فعاليته فى مجال التجربة الدينية. فمن خلال التأمل يستطيع المرء أن يسيطر ويتحكم فى كل شيء بل إذا أدرك ماهية عقله وحالاته الداخليه على نحو علمى فانه لن يحقق فقط هدوء العقل ونقاء الروح ولكن سوف يساهم أيضا فى إنقاذ من حوله من حالة الجهل والتبلد والسلبية، وهذا فيما يرى فيفيكانندا ذات ما تعلنه الكتب المقدسة(*). وتتميز الراجا بتقديم الآليات التى تسمح لنا بملاحظة الحالات الداخلية للعقل حتى يمكن حشد طاقاته المتعددة ومعرفة أسراره الكامنة التى يغفلها، وربما يجهلها، كثير من الناس. والآلية هنا هى العقل ذاته عبر قوة التركيز بعيدًا عن المؤثرات الأنانية حتى ينعكس العقل على ذاته، متأملا أعماقه، ويستجمع طاقاته المبعثرة ويتم تكديسها نحو الغاية فيصبح العقل هو الموضوع وأداة المعرفة وعندئذ يمكن أن يساهم فى إدراك أن كل منا روح إلهية[2].

وفى ضوء ماسبق يمكن القول أن الراجا ليست طريقًا منفصلًا ولكنها منهج لاغنى عنه للروح التى تسعى لإدراك ذاتها والاستقرار فى نقائها وكمالها الخاص بعيدًا عن عبثية عالم

---

(1) Swami Vivekananda:Hinduism,Abrief Sketch, p9.

(*) عندما ينساق العقل ويخضع للانطباعات الحسيةوالانفعالات الوجدانية فإنه يصبح عقل مضطرب لايستطيع أن يعى سوى كل ما هو حسى ومحدود، ولذلك يؤكد علماء اليوجا أنه إذا هيمن الجهل على العقل أصبح سلبى ومتبلد، وإذاغلبت عليه الرغبة وخضع للهوى الشخصى أصبح مشوش ومضطرب.ولهذا تسعى الراجا يوجا إلى فصل العقل عن الحواس من أجل ضبط انفعالاته وذلك عبر تدريب العقل على عدم التعلق بما حوله حتى يمكن توجيهه أو تركيزه على موضوع واحد. وهكذا يستطيع الإنسان بعد ممارسة الراجا من الوصول إلى حالة من الاستغراق الكامل فى الحقيقة التى أصبح يعى وجودها فى الداخل والخارج. إنه تدريب يقتضى بذل الجهد والمثابرة مع الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة المطلقة.أنظر:
سوامى نيخيلانندا: الهندوسية، تحضيرها لانعتاق الروح، ترجمة د/نبيل محسن، من ص١٣٩-١٥٤، دار ورد ٢٠٠٠.

(2) Vedanta,voic of freedom, pp207-210.

الظواهر. ولفرط إعجابه بفصل العقل عن العالم الخارجي أعلن فيفيكاناندا أن منهج الراجا يلائم كل الأديان والمذاهب على تنوعها، كما أنه يلائم كل المثقفين والباحثين واللاهثين وراء الوعى الفوقى أوالمعرفة السامية. إنها لا تهتم بما يؤمن به من يمارسها ولكنها تهدف إلى تعليم الإنسان إلا يؤمن بشيء حتى يكتشفه بنفسه[1]، ولعلنا نلمح هنا أيضًا تأثره بالعلم والنزعة التجريبية التى ترد المعرفة إلى الخبرة المباشرة عبر الملاحظة والتجربة.

والسؤال الملح الآن: ما هو مصير من أدرك البرهمان بوصفه روح روحه وشاهده في كل موجودات العالم ودخل في حالة من العشق الإلهي؟وبعبارة أخرى :هل وضعت الهندوسية الحديثة مصيرًا مختلفًا أمام الروح التى أدركت الحقيقة؟؟؟

لقد استدعي فيفيكانندا مضمون الأوبانيشاد في تأكيدها على أن من عرف البرهمان أصبح هو البرهمان، بمعنى أن من دخل في معية البرهمان لن يعد كما كان من قبل بل سيصبح هو الإنسان الكامل الذي يجسد الألوهية طالما بقي حيا في هذا العالم المادي.وهذا يعنى أن من بلغ مقام الإنسان الكامل سوف يعمل من منظور إلهى ومن واقع تكاليف هذا المقام لخدمة الإنسانية، أبناء الإله، دون ميل أو هوى.

إن من أدرك المطلق عبر التجربة الصوفية المباشرة لن يظل مستغرقًا في حالة الوجد والفناء فى الإله ولكن عليه أن يخرج من تلك التجربة بفكر وقول وعمل مغاير بحيث يكرس نفسه لخير البشرية كلها وتوحيد الإنسانية ليس وفقا لفكرة الأخوة العالمية ولكن وفقا لمبدأ التماثل والوحدة التي تكمن خلف هذا التنوع.وتوازى هذه الرؤية على مستوى التصوف رؤية ابن عربى حول الإنسان الكامل سواء بلغ مقام النبوة أو مقام العبد الربانى وذلك فى قوله «واعلم انه كما يقال فى الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الرسل والورثة أنهم خادمو الأمر الإلهى فى العموم، وهم فى نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات»[2]. ويقتضى ذلك – وفقا لنسق فيفيكانندا – أن يدرك الإنسان انه فى تعامله مع الأشياء الخارجية لايتعامل إلا مع ذاته، فالعمل هو الذى يعيد إليه وحدته مع الطبيعة المحيطة به، غير انها وحدة

(1) Swami Vivekananda,four paths of yoga,p2

(٢) ابن عربى :فصوص الحكم، مرجع سبق ذكره، ص٩٧.

يتخللها قدر من الانفصال يتمثل فى شعور المرء بأنه مختلف عن الطبيعة المادية متماثلا مع جوهرها الروحى، الكامن، الذى يعمل دائما على الاتحاد به استنادًا إلى مقولة الكل فى واحد. انها الوحدة التى تعطلت فيها الحواس والعقل واستحوذ المطلق بخصائصه على الذات فأصبحت فى سكون وهدوء مطلق؛ ولعل هذا هو ملكوت الإله الذى ألمح إليه بوصفه مصير من نجح فى إظهار ألوهيته بل وشاهدها فى كل موجودات العالم.

فالكون بمثابة قصيدة رائعة دونها الإله ولذلك فإن كل جزء فيه يشير إلى النعيم الأبدي، إلى الحرية والكمال، ولكننا لا نستطيع إدراك ذلك إلا عندما نمارس التخلي والانفصال وننال الحرية الحقة عندئذ نستطيع أن نستمتع بهذا الكون الإلهي الذي أبدعه البرهمان. ولهذا أصبح من الطبيعي للروح التي ترى البرهمان في كل شيء ألا تهتم بما إذا كانت تحيا في سعادة أو شقاء، خير أو شر، جنة أو نار، سواء كان ذلك في الحياة الحالية أو الحياة المستقبلية. فكل الأماكن وكل الحالات تتساوي بالنسبة لها، إنها تنظر إلى كل مكان بوصفه معبد للإله، كل شيء مقدس لأن الإله فيه، كل الموجودات تتلاشي في حقيقة واحدة، الكل في واحد، إنه البرهمان الذي يتلاشي بتجليه كل شيء حتى لا يرى المرء إلا هو[١].

إن هؤلاء الأشخاص يعيشون في العالم بوصفهم أبراجا من نور ويرحلون في صمت ومن ثم فهم نادرا ما يعودون إلى هذا العالم بعد الرحيل، بمعنى أنهم لن يخضعوا لدورات أخرى من الحياة إلا إذا اقتضت الضرورة الإلهية ذلك. وهذا يعنى أنه كلما احتاجت البشرية إلى موقظ أو معلم روحى، نبى، يعيدها إلى صوابها ويذكرها بأيام الله، فإن مثل هؤلاء هم من يقومون بعمليات الإنقاذ. ويصحب ذلك أن كل واحد منهم له عدد لامتناهى من التجسدات، ولهذا فهم دائما غرباء في هذا العالم بل إن وجودهم يعد وجود مؤقت، ولذلك كثيرا ما يعجز الناس حولهم عن فهمهم أو التواصل معهم[٢]. ولكن بالرغم من كل ذلك فإن وجودهم لا يزال حقيقة لأنهم يساهمون في إنقاذ البشرية وتحقيق السعادة للآخرين لأنهم يعيشون في النعيم الأبدي.

---

(1) Swami Vivekananda :Four Path of Yoga, p2

(2) KarmaYoga,p76 & Vedanta,voic of freedom, pp252-254

وفي هذا السياق يتجلى رفض فيفيكانندا لفكرة الجنة كما تقدمها الأديان الأخرى، حيث يرى أنها تجسد حالة العوز الذي وسم الشعوب والبلدان التي تدين بتلك الأديان، كما أن محاولة تحديد ماهية مكان ما أو حالة ما سوف تصل إليها تلك الأرواح الطاهرة فإنه فيما يرى عبث لا طائل من ورائه. لأن كل ما له اسم أو شكل يتصف بالمحدودية والتناهي حتى ولو كانت فكرة الجنة الآخروية. لهذا تخلي عن قضية الجنة الإلهية أو أى تصور للقاء أو سعادة سماوية في مقابل الانطلاق الحر - وهو ما يذكرنا بمفهوم النيرفانا كما طرحه البوذا - لينهي رسالته للعالم دون أن يحدد مصير واضح لذلك الذي وصل إلى كمال اليوجا وأصبح تجسيدًا للألوهية سوى أنه نال الحرية في هذا العالم وسيظل روح حرة خالدة بعد الموت في اللامكان.