

## الفصل الثامن

### " الفلسفة الهندية "

ويشمل:

(أ) تمهيد.

(ب) السمات السائدة في الفلسفة الهندية.

(ج) الفيدا والأوبانيشاد وبدايات الفلسفة الهندية وأعماقها.

(د) اليوجا-الطريق إلى ضبط النفس في الفلسفة الهندية.



(أ) تمهيد:

للفلسفة الهندية تاريخ طويل، والشذرات التأملية الأولى التي يمكن أن توصف بأنها "فلسفية" تنتمي إلى الريج فيدا<sup>(١)</sup>، التي ربما تم تأليفها في وقت مبكر يعود إلى ١٥٠٠ ق.م، ومنذ تلك البدايات التي أضفى عليها مرور الزمن هالة من الغموض والالتباس، أحرزت الهند ثروة طائلة من الرؤى والتأملات والمناقشات الفلسفية.

ويمكن تصنيف فترات تطور التراث الفلسفي في الهند كما يلي:

تمتد المرحلة الفيديّة من نحو ١٥٠٠ ق.م، بينما شغلت المرحلة الملحمية الفترة من ٨٠٠ ق.م إلى ٢٠٠ ق.م، ودامت مرحلة السوترا<sup>(٢)</sup> حتى نحو ٤٠٠ ق.م إلى ٥٠٠ ق.م، وقد بدأت مرحلة الشرح على المتون في حوالي ٤٠٠ ق.م، واستمرت حتى نحو عام ١٧٠٠ ق.م، أما مرحلة النهضة التي مازالت مستمرة حتى اليوم، فقد بدأت نحو عام ١٨٠٠ ق.م.

وقد بدأ العصر الفيدي عندما انتقلت الشعوب الآرية من آسيا الوسطى إلى وادي السند في نحو عام ١٥٠٠ ق.م، واختلط التراث الثقافي الذي حملوه معهم بتقاليد الشعوب التي التقوا بها وعادتهم، وبدأ ما يمكن تسميته بالثقافة الهندية بالمعنى الصحيح في التشكل، وتمت تغذية نموها من خلال مناخ وأوضاع الثقافتين السابقتين.

---

(١) الفيدا Vedas: كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل فيد Vid بمعنى "يعرف": والمقصود الكتب المقدسة الهندوسية الأقدم، والتي تضم أربعة أسفار هي: الريج فيدا، والسامفيدا، وهي ترانيم تصاحب تقديم القرابين، والياجورفيدا، وهي نصوص إضافية مرتبة حسب القرابين، وأخيراً الإنرفيدا الذي يُعرف بسفر الفقراء والذي يضم نصوصاً يفسرها البعض على أنها مادة للرقى السحرية.

أما [الريج فيدا] فهو قسمان، أولهما أدعية وصلوات وتراتيل شعرية، والآخر يشتمل على تعاليم تتعلق بالعبادات والوجبات الدينية.

(٢) السوترا - Sutra - كلمة سنسكريتية، وتعني أصلاً الخيط أو القاعدة، والسوترا هي مرحلة التطوير، وفق المدارس المختلفة لنصوص الفيديا، والكلمة تعني كذلك تلخيصات لجانب من التعاليم الهندوسية أو مجموعة حكم أو محاورات.

وقد اندرجت الثمرة الفلسفية لهذه المرحلة المبكرة في مجموعة من الكتابات تُعرف باسم "الأوبانيشاد"<sup>(١)</sup> التي تمثل ذروة التأمل الفلسفي لهذه المرحلة الأولى المبكرة؛ فقد طرح الهنود أسئلة عن أنفسهم وعن العالم من حولهم، وموضعهم فيه، مثل، ما الذي يجعل الريح تهب؟ من الذي وضع الشمس -مأخرة الدفء والضياء- في السماء، وكيف تجلب الأرض الوافرة الصور هذه الأشكال التي لاتعد ولا تحصى من الحياة؟ تلك أسئلة نموذجية مما احتوتها التأملات الأولى في المرحلة الفيديّة، وهي أسئلة تلتق في بداية الأمر دوراً تعزواً كل هذه الأشياء، الرائعة والرهيبه معاً إلى الآلهة.

والأسئلة التي تدور حول "كيف" و"لماذا" هي جذور التأمل الفلسفي، ولقد حاول المفكرون في البداية الإجابة عن هذه الأسئلة بمفاهيم الشخصية الإنسانيّة، وعزّوا الأحداث التي تقع في الطبيعة إلى أشخاص فائقة للإنسان، أو إلى آلهة.

وبحلول عام ٤٠٠ ق.م، كان قد تم بالفعل إرساء بدايات العديد من التفسيرات الفلسفية النسقية للعالم وللطبيعة الإنسانيّة، وتمثل هذه المذاهب أول جهدٍ فلسفي خالص في الهند، فهي لم تحاول أن تفسر أساسيات الحياة والعالم فحسب، وإنما قامت بذلك بوعي ذاتي وبانتقاد ذاتي، من أجل صحة الإجابات المقترحة على أساس العقل.

ونتيجة للمؤثرات الخارجية، لا سيما الاحتكاك بالغرب، بدأ الفلاسفة الهنود في إعادة تسييس تراثهم الفلسفي، وازدهر هذا التجديد للتراث القديم في القرن التاسع عشر، ويعد غاندي وطاقور، وراماكرشنا، وراي أكريشنا، من بين مفكري النهضة الأكثر تأثيراً في الهند.

### (ب) السمات السائدة في الفلسفة الهندية:

لعل أكثر السمات إثارة في الفكر الفلسفي الهندي، بعد ثرائه وشموله، تتمثل في طابعه العملي، فقد نشأت تأملات حكماء الهند، منذ البداية، من محاولاتهم

<sup>(١)</sup> الأوبانيشاد-Upanishad- كلمة سنسكريتية، تتألف من مقطعين أوبا Upa: بمعنى قريب من، ونيشاد ni-shad بمعنى يجلس والمراد "يجلس قرب العلم" ويقصد بها محاورات تأملية ميتافيزيقية، تضم مائة وثماني محاوره صيغت فيما بين ٨٠٠، ٥٠٠ ق.م.

تحسين الحياة، فقد واجه الفلاسفة الهنود العذاب الجسدى، والذهنى، والروحى، وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه، وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون، كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة<sup>(١)</sup> وتشكل الحلول التى وصلوا إليها، ومبررات النتائج الكامنة وراء هذه الحلول، فلسفات هؤلاء الحكماء الأوائل.

ولقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأملية، فقد كان هناك على الصعيد العلمى التعرف على الأشكال المألوفة من المعاناة-المرض، والجوع، والوحدة، والعلم بأن الموت سيحل فى نهاية المطاف. بمن حلت المعاناة بساحته، وكان هناك، على الصعيد النظرى حب الاستطلاع الإنسانى الفطرى لفهم التجربة وتنظيمها، ودفعت اعتبارات عملية إلى البحث عن سبل التغلب على أشكال المعاناة المختلفة، وأدت اعتبارات تأملية إلى بناء وصف تفسيرى لطبيعة الواقع والوجود الإنسانى، ولكن هذه الاعتبارات لم تؤخذ بصورة منفصلة، فقد استخدم الفهم والمعرفة المستمدان من الفضول التأملية فى محاولة للتغلب على العذاب والمعاناة.

والمعاناة نتيجة هوة بين ما يكونه المرء وما يملكه، أو بين ما يريد أن يكونه وما يريد أن يملكه، فالإنسان الفقير إذ يرغب فى الثروة التى يفتقر إليها، يعانى، والإنسان الذى يرغب فى الخلود، على الرغم من أنه يعلم أن الموت حتمى، يعانى من هذه الحتمية، ولو لم يكن هناك فارق بين ما يكون عليه الإنسان وما يملكه، وبين ما يريد أن يكون عليه وأن يملكه، لما كانت هناك معاناة، وعندما يكون هناك فارق فالمعاناة حتمية، وإذا كان الأمر كذلك، ف إن حل المشكلة واضح وهو: ينبغى أن يتطابق ماهو كائن وماهو مرغوب فيه.

ولكن كيف يمكن هذا التطابق؟ يعتمد أحد مناهج الحل على مواءمة ما يكون عليه المرء، وما يملكه، مع ما يرغب فيه، فإذا كان الإنسان فقيراً، ولكنه يرغب فى الثروة، فإنه ينبغى أن يجتهد فى جمعها، ويتمثل المنهاج الآخر فى مواءمة رغبات المرء مع ما يمكنه، فإذا كان المرء فقيراً ويرغب فى الثروة، فإن المشكلة الناجمة عن ذلك يمكن التغلب عليها من خلال هذه الرغبة.

(١) جون كولر: الفكر الشرقى القديم، ص ٢٧.

وقد تبنت الفلسفة الهندية بصفة أساسية المنظور الثاني، واختارت الهند التشديد على ضبط الرغبات، ونتيجة لذلك فإن فلسفات الهند تميل إلى التشديد على الانضباط الذاتي والسيطرة على النفس، كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة، فالسيطرة على الذات، لا إشباع الرغبات هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة.

وهذه الحاجة إلى كبح جماح الرغبات والسيطرة عليها أكدت علي نحو غير عادى أهمية معرفة الذات، فمعرفة الذات والسيطرة على النفس يُمكن أن تؤدي إلى تخفيف المعاناة على نحو يفوق بكثير ما يقوم به علم الطبيعة، ومن هنا أصبحت الممارسة العملية للفلسفة الهندية، في أحسن صورها، هي فن العيش في إطار سيطرة المرء الكاملة على ذاته.

ويتجلى الطابع العملي للفلسفة الهندية بأشكال عدة، فالكلمة ذاتها التي تترجم عادة بـ " الفلسفة" تشير إلى ذلك، وكلمة دارشانا<sup>(1)</sup> -Darshana- تعني حرفيا " رؤية Vision" ، إنها ما تتم رؤيته، وهي تعني في معناها الفني الدقيق ما تتم رؤيته عندما يجرى بحث الواقع المطلق.

وقد بحث حكماء، في غمار سعيهم وراء حل لعذابات الحياة، ظروف المعاناة، وفحصوا طبيعة الحياة الإنسانية والعلم، للوصول إلى أسباب المعاناة وسبل القضاء عليها، وما وصلوا إليه بشكل رؤيتهم، أو فلسفتهم.

ومن الممكن: بالطبع، أن يخطئ أحدهم في رؤيته، فهو قد لا يرى الأمور على نحو ما هي عليه بالفعل، ومن هنا، فإن رؤية الفيلسوف ينبغي تبريرها بتقديم دليل على صحتها.

---

(1) دارشانا: تعني حرفيا " يرى" أو "ينظر" ، وهي تتصرف إلى تصنيف محدد لنسق أو رؤية أو تصور لم تتم مناقضته، ولم تجر الإضافة إليه، وهنا نلاحظ أن هناك التراضا، ضميا، قوامه أنه لا يمكن للفرد الذهاب إلى أنه قد أدرك الحقيقة للمرة الأولى، وإنما بمقدوره أن يطرح: أو يفسر: أو يدافع عن شكل جديد للحقيقة، سبقت رؤيته من قبل، أو طرحه آخرون، أو دافعوا عنه ومن هنا يجي مآرج عليه المفكرون الهند من بدء طرح أفكارهم الخاصة الجديدة بالإشارة إلى أنها تابعة أو لاحقة أو امتداد (لدارشانا) سابقة.

والتوحيد بين الطريق إلى الحياة الخيرة، ورؤية هذه الحياة الخيرة، هو ذاته عنصر التامل بين الدين والفلسفة في الهند، وعندما يُنظر إلى الفلسفة باعتبارها لا تتم إلا بـ "نظرية" الحياة الخيرة فحسب، فإن الاهتمام بالوسائل العملية لتحقيق الحياة الخيرة لا يُعد اهتماماً فلسفياً، وقد يُنظر إلى وسائل الحياة عندئذٍ على أنها تنتمي إلى المجالات الدينية أو الاقتصادية، ولكن ليس إلى المجال الفلسفي.

وعندما يُنظر إلى الحياة الخيرة باعتبارها "في مستوى أسمى" من هذه الحياة العادية، فإن وسائل تحقيقها يُنظر إليها عادة باعتبارها سبلاً دينية؛ وعندما تسود وجهة نظر مادية عن الحياة الخيرة، فإنه غالباً ما يُنظر إلى وسائل تحقيقها على أنها وسائل اقتصادية، وفي جميع هذه الحالات لا يقع الموضوع في مجال الفيلسوف.

وإذا كان الدين والاقتصاد مجالين عمليين، والفلسفة مجالاً نظرياً، فإن الخلافات المترتبة على ذلك من حيث النطاق والهدف، والمنهج ستحدد، في حسم، منظور كل منهما، ولكن في الهند يتعين اختبار نظرية الفيلسوف عن الحياة الخيرة من خلال التطبيق أو الممارسة، كما أنه ينبغي على الفيلسوف أن يتوصل إلى وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة، لكي يكون فيلسوفاً، فليس تحديداً حاسم يفصل بين النظرية والتطبيق، فالفلسفة والدين لا يُعتبران نشاطان منفصلان.

ولتشديد الفكر الهندي على التطبيق العملي، كمحرك لاختبار الحقيقة الفلسفية أثر آخر، هو التأكيد على أهمية منظور التأمل الذاتي أو الاستبطان، إذ ينبغي على المرء لكي يتغلب على المعاناة أن ينغمس في فحص الذات، التي يمكن خلالها فهم الأوضاع الداخلية للحياة، وهذا يقتضي وعياً عميقاً متواصلًا.

وتمت الفلسفة الهندية، قبل كل شيء، بالبحث عن طريق لتحرير النفس من التقييد بأنماط هي شذرات محدودة من الوجود، وهي عبودية تسبب المعاناة، وبحسب الأوبانيشاد، فإن القوة العظمى (براهمان<sup>(١)</sup> Brahman) التي تمنح الكون طاقتة،

---

(١) براهمان: كلمة سنسكريتية، ويُقصد بها الاسم الذي أطلقت عليه حكمة الأوبانيشاد على الوجود الأسمى، وهم يمجسونه في الإله الخالق براهما، ويصفونه طرفاً في ثلاث مقدس [براهما-الخالق-وشنو(الحافظ)-وشيفا(الدمر)].

والطاقة الروحية للذات ( أتمان<sup>(١)</sup> Atman) هما شئ واحد، في نهاية المطاف، وهذه الرؤية التي توحد بين الذات والحقيقة النهائية تقدم الأساس لمنهج التحرير، السبب تُشكل المحور العلمي للفلسفة الهندية.

وبالإضافة إلى سمات الفلسفة الهندية هذه، التي تتبع من توجهها العملي، هناك ميل واسع الانتشار في الفكر الهندي، لأن يفترض مقدماً وجود عدالة أخلاقية كلية، فالعالم يُنظر إليه على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة، وكل شئ خبير أو شرير، أو محايد، يُكتسب ويستحقه من يصل إليه، ومن شأن هذا الموقف أن يلتقي بالمسؤولية عن الوضع الإنساني على كاهل الموجودات البشرية ذاتها، فنحن مسؤولون عما نحن فيه، وعما نؤول إليه، وقد قررنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرر مستقبلنا، بحسب ما يذهب إليه الفكر الهندي، ونحن نجد في الكتابات المقدسة، مثل الفيدا، أن مفهوم الريتا<sup>(٢)</sup> -Rita- (القانون الأخلاقي) يشير إلى العدالة على أنها تحكم الكون، ومع التأكيد على أهمية الواجبات، الإنسانية استجابة للعدالة، أصبح مفهوم الدراما<sup>(٣)</sup> -Dharama- على نحو ما تقرره البنية الأخلاقية للكون مفهوماً سائداً، وغداً مفهوم الكارما<sup>(٤)</sup> -Krama- يشير "إلى العلاقة بين ما فعله المرء وما كانه، وإلى التأثير السببي لأفعال الإنسان، التي تنهض كمبرد لتقرير المصير:

وهناك -أخيراً- إجماع واسع الانتشار في الفكر الفلسفي الهندي بصدد "اللاتعلق"، فالمعاناة تنشأ من تعلق المرء بما لا يملك، بل وحتى لا يمكنه أن يملك، ثم

(١) أتمان: كلمة سنسكريتية، يُراد بها في الآيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة،

أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شئ.

(٢) الريتا: النظام الطبيعي والأخلاقي للكون، ووفقاً للهندوسية، فإن الإله (فارونا) هو الذي يقوم على

حراسة هذا النظام

(٣) كلمة سنسكريتية، تعني في أبسط معانيها، في تراث الهندوسية والبوذية، الشريعة الدينية، أو العمل

بأحكامها، أو الدين، أو القانون، أو الفضلية، أو صفة جوهرية.

(٤) كلمة سنسكريتية، تعني حرفياً "الفعل" و "المصير" وتُعد مصطلحاً مهماً في التراث الهندي حيث

تُشير إلى مجمل أفعال الشخص في واحدة من حالات الوجود المتوالية، وهي تقرّر ما سيكون عليه في الحالة التي تعقب ذلك بعد أن تحدت بالحالة التي سبقتها.

تصبح هذه الموضوعات التي تتعلق بما سبباً للمعاناة، مادام لم يحصل عليها أو فقدت منه، ومن هنا فإنه إذا ما أمكن غرس روح " اللاتعلق " بموضوعات المعاناة، فإن هذه الأخيرة يمكن القضاء عليها، وهكذا فإن " اللاتعلق " يتم إقراره كوسيلة جوهرية لتحقيق الحياة الخيرة.

وبسبب سمات الفكر الهندي التي أشرنا إليها، فإن شعب الهند يُقدر الفلاسفة، عادة، أسمى تقدير، كما أنه ينظر إلى الفلسفة باعتبارها أسمى معرفة، وأرفع حكمة.

### (ج) الفيذا والأوبانيشاد وبدايات الفلسفة الهندية وأعماقها:

تكمّن بدايات الفلسفة الهندية في التأمّلات المسجّلة في نصوص الفيذا، وهي نصوص الحكمة التي تعود في أجزائها الأقدم إلى المرحلة التي تبدأ بعام ١٥٠٠ ق.م، وقد شكّلت هذه النصوص مصدر إلهام الفلاسفة الهنود على امتداد العصور، واستمرت كتابة الشروح على متونها حتى العصر الحالي، وأقدم نص هو نص الريج فيدا الذي يعني "أشعار الحكمة"، ويعد المصدر الأدبي الأكثر أهمية في الديانة والثقافة الهندية، وقد ألحقت بنصوص الفيذا كأجزاء ختامية لها مجموعة من النصوص، تعرف بـ " الأوبانيشاد"، وهذه النصوص التي جرى تأليفها فيما بين ٨٠٠ ق.م و ٥٠٠ ق.م، تحفل بالفكر التأملي والتصوري فيما يتعلق بطبيعة النفس والواقع، وتقدم الأسس التي قام عليها التفكير الفلسفي فيما بعد، غير أنه لا بد أن يكون مفهوماً أنه رغم قدم نصوص الفيذا، فإنها ليست تعبيرات صادرة عن شعب بدائي، فالأفكار المُعبر عنها في نصوص الفيذا والأوبانيشاد تجمع بين العمق والصقل، وهي نتيجة لقرون من الفكر التأملي فيما يتعلق بأعمال أسرار الحياة، وهي تقدم استبصارات حول مسار الحياة، تشكل شهادة تتجاوز كل الأزمان على الحكمة الإنسانية، الأمر الذي مكّن هذه النصوص من أن تُلهم الثقافة الهندية وتغذيها حتى العصر الحالي.

### (١) الفكر الفيدي:

نصوص الفيذا هي أشعار حكمة، تشكّل جوهر طقوس الهند المقدسة، وتحدثنا الفيذا ذاتها بأن هذه الأشعار عندما تُرتل، وتنشد، ويُتغنى بها، فإنها تمكّن الخلق جميعاً من المشاركة في حكمة الواقع الإلهي وطاقته، وينظر إليها على أنها نوع

من المعرفة المرتبطة بالعمل القادر على قهر التجزئة والاعتراب في إطار عملية توحيد كل الكائنات، وملء الحياة بطاقة مقدسة.

أما التراث فهو ينظر إلى الحكمة الفيديّة على أنّها تتجاوز الزمن وليس لها مؤلف بعينه، وهذه الحكمة تتجلى لأفئدة أشخاص عظام، امتدت تجربتهم إلى الجوهى الداخلى للوجود، وهى تتجاوز الزمن لأنها تجلت للبشر الأوائل أنفسهم كما تتجلى اليوم لكل من تغوص تجربتهم في أغوار الحياة، وليس لها مؤلف بعينه، لأنها لا يكشف عنها أشخاص، وإنما الواقع ذاته، وينظر إلى الريح فيدا، على أنّها أقدم مجموعة من أشعار تلك الحكمة، على أنّها منبع الرّعة الروحية الهندية، فعلى امتداد ما يزيد على سبعة آلاف عام شكّلت مصدر إلهام للتراث الهندى.

ومعظم الأشعار الفيديّة موجهة إلى الآلهة، ولها وظيفة مركزية في تأدية الطقوس، لكن ذلك لا يعنى أنّها مجرد ترانيم للعبادة، أو ترانيل للطقوس، فبعضها أعمق من ذلك بكثير، فهو يقدم رؤى عميقة ودقيقة للواقع، بل إن الآلهة الذين تتم مخاطبتهم في هذه الأشعار ليسوا موجودات ذات سمات بشرية، بل هى رموز للقوى الأساسية للوجود، أى تمثل القوى التى تخلق الحياة وتدمرها، والتى تسيطر على فيض الوجود.

وعلى الرغم من أن الآلهة الفيديّة ترمز لقوى الوجود، فإنها لا تنظر إليها عادة باعتبارها خالقة الوجود، بل إن فكرة خالق منفصل عن الكون ذاته هى، في الواقع، فكرة غريبة عن الريح فيدا، فكل من العقل ومادة الكون ينظر إليهما على أنّهما متضمنان في الوجود ذاته، ولا سبيل إلى فصل أحدهما عن الآخر؛ ولأن الوجود كان ينظر على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه، فإن الكون قد نظر إليه باعتباره كلا منظما، والنظام الكامن في ضروب الانتظام العضوية يمضى إلى عمق أكبر ليصل إلى قلب الوجود، وهذا النظام العميق، الذى يقدم قواعد للتعبير عن الوجود، قواعد أخلاقية، نفسية، جمالية، دينية عضوية، يعرف بالريتا-Rita- والريتا باعتبارها الإيقاع الجوهري للوجود، وهيكّل هذا الوجود أكثر أساسية من الآلهة، فهذه الأخيرة بدورها خاضعة للمطالب.

أصل الوجود في الفكر الفيدي:

وفي ترنيمة الخلق الشهيرة الموجودة في الكتاب العاشر من الريح فيدا، يكافح الحكيم لتعرف أصول الوجود، وبعد أن تشير إلى، ماهو موجود، وماهو غير موجود، فإن الوجود والعدم ينبغي تركهما وراءنا، وهو ينتهي من ذلك إلى أن المصدر الأصلي، للوجود، ربما لا يمكن معرفته.

تقول أبيات الترنيمة:

١- في البدء لم يكن هناك وجود ولاعدم،

لا وجود للعالم ولا للسماء فيما وراءه.

ما الذي أسدل عليه الستار؟ أين؟ من الذي منحه الحماية؟

٢- آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود،

وما من أثر لليل أو نهار،

لم يكن هناك سوى الواحد الذي يتنفس، دوغما نفس، بدافع من ذاته،

وعدا ذلك لم يكن ثمة شيء على الإطلاق.

٣- كان هناك ظلام، يلتف بالظلام،

وكل هذا كان طاقة لا تمايز فيها،

وذلك الواحد الذي حجبته الخواء،

كشفت النقاب عنه من خلال قوة الحرارة-الطاقة.

٤- في البدء كان الحب،

الذي كان البذرة الأولى للعقل.

وفي سعي الحكماء، الحكمة في أفئدتهم،

اكتشفوا الصلة بين الوجود والعدم.

٥- من ذا الذي يعرف حقا؟ من ذا الذي يمكنه أن يقول هنا؟

متى ولد هذا الخلق؟ ومن أين جاء؟

لقد جاءت الآلهة بعد خلق هذا العالم،

فمن ذا الذى يعرف من أين جاء؟

٦- ذك الذى من رحابه جاء الخلق،

سواء كان يضمه معاً أم لا،

هو الذى يراه فى السماء العلاء،

هو وحده الذى يعرف-أوربما حتى لا يعرف<sup>(١)</sup>

تكشف لنا هذه الأشعار، عن إلمام بالمحاولات السابقة لتحديد أصول الوجود، ويحاول الحكيم هنا الوصول إلى ما هو بصورة مطلقة، ولما كان الوجود والعدم يعارض أحدهما الآخر، فإن الحكيم يفترض وجود حقيقة واثقة أسبق هى مصدر هذا الزوج من الأضداد، ونجدته يتساءل: ما الذى كان هناك قبل الوجود والعدم؟ وفى غمار جهوده للمضى إلى ما يتجاوز الثنائيات التى تفصل الموت عن الخلود، والليل عن النهار، والنفس عن المتنفس، لا يجد مجالاً للنفى أو الإثبات، فالعقل الذى يبحث فيما وراء الكينونة واللاكينونة لا يجد إلا ظلاماً.. (ظلاماً يلتف فى ظلام).

وربما فى الحب، الذى يمضى إلى ما وراء العقل، يمكن العثور على الواقع الأول، فحذور الوجود إنما توجد فى الحب، وهو-الحب- قوة توحد الأضداد فى كل جديد خلاق، وهكذا، فإن الشاعر، فى المقطوعة الشعرية الرابعة، يشير إلى أنه فى الحب تلتقى قوى الوجود والعدم، لتلد كل أشياء هذا العالم، لكنه يدرك أن ذلك لا يفسر أصول الوجود والعدم، وإنما يوضح انتاجها المشترك للعالم.

إذن من ذا الذى يعرف هذا السر؟ من ذا الذى يستطيع اختراق لغز الحياة الأساسى؟ إن الترنيمة تحتتم بالإشارة إلى أنه حتى " هو الذى يراه فى السماوات العلاء" لا يستطيع أن يصل إلى هذه المعرفة، والفكرة التى تتضمنها هى أن الموجودات البشرية يتعين عليها أن تظل منفتحة على هذا السر، مشاركة فى عملية التجدد الذاتى، التى من خلالها يتحقق الكل غير المنقسم فى الحياة اليومية.

(١) راجع كولر: الفكر الشرقى القديم، ص ٤٩-٥٠.

واكتشاف الواقع الأساسى الذى يجاوز المنطق واللغة، هو أحد الاستبصارات العظيمة، للفيديا، ف" ذلك الواحد غير المقسم، والذى لا سبيل إلى تسميته، يشكل الأساس والطاقة لكل وجود.

## (٢) " الأوبانيشاد" والطابع الفلسفى:

الأقسام الأخيرة من الفيديا، التى تعرف بالأوبانيشاد، ذات طابع فلسفى أكثر من الأجزاء المتقدمة، ذلك لأنها تخلو من قيود الحقيقة المقررة سلفا، وهى تتضمن اعترافا بالحاجة إلى تقديم دليل على دعواها، كما أنها تعنى بالمبادئ الأساسية للوجود.

وتمثل [ الأوبانيشاد] إلى تأكيد أهمية مضمون رؤية الحكيم أكثر من ميلها إلى التشديد على الوسائل التى يمكن عن طريقها تبرير هذه الرؤية، والسؤال الرئيسى الذى تطرحه نصوص الأوبانيشاد هو:

" ما الطبيعة الحقة للواقع النهائى؟"

وهذا السؤال يفترض مقدما أن هناك اختلافا بين ما " يظهر" أنه واقع، وما هو واقع حقا، فالمظهر لا ينظر إليه على أنه يكفى لتبرير وجوده الخاص، وإنما يعتمد على واقع أسمى، ولم يكن البحث منصبا على عالم المكان والزمان، الملىء بالأصوات، والروائح والألوان.. الخ، أو ما " يظهر" لنا على أنه عالمنا، وإنما هى "الشروط" التى يجعل هذا العلم الظاهر أمرا ممكنا.

ولم يبحث حكماء [الأوبانيشاد] الشروط الخاصة بمظاهر بعينها، وإنما كلنوا يسعون إلى معرفة ذلك الذى فرض الشروط، أو الذى جعل الوجود نفسه أمرا ممكنا؛ ولم يكن لدى هؤلاء الحكماء تصور واضح عما يبحثون عنه، فقد كانوا يعرفون أنه لا بد من وجود ذلك الذى عن طريقه وجدت كل الأشياء الأخرى، والذى جعلها عظيمة، والأسم المعطى لهذا "الشيء" هو براهمان " Brahman" وهو يعنى "ذلك الذى يضى العظمة"، وقد كان اسما غير وصفى، فهو لا يسمى أى شيء محدد، مجردا كان أم متعينا.

وقد سجلت [الأوبانيشاد] البحث عن "براهمان" باعتباره بحثا عن الواقع الخارجى النهائى، وقد كانت هناك فى البداية محاولة لتعرف ذلك "الشيء" عن

طريق الرموز، والطقوس الدينية، وعن طريق الأشياء الطبيعية، مثل الشمس والقمر، وعن طريق وظائف سيكولوجية معينة للموجودات البشرية، وكل هذه المحاولات لتحديد ماهية "براهمان"، من خلال شيء آخر، تفترض مقدما حدودا لتلك القوة، ولكن إذا كان "براهمان" مطلقا فمن المستحيل أن يكون مقيدا، ذلك أنه ليس من الممكن أن يكون هناك شيء فيما وراءه ليقيده، وعندما بدأ الحكماء يدرسون بصورة أكثر وضوحا، أن "براهمان" لا يمكن وصفه على نحو مناسب، بالالتجاء إلى خبرتهم بعالم الظاهر، حاولوا تحديد هذا الواقع بالسلب.

فيصفه أحدهم قائلا:

"إن براهمان لا سبيل إلى تصويره، فهو لا يتغير، ولا يناله أذى، ولا يمكن إدراكه، ولا سبيل إلى سماعه، ولا مجال لرؤيته أو تذوقه، وليس بالوسع شمه، وهو بلا بداية ولا نهاية، وأعظم من العظيم"<sup>(١)</sup>

ويصفه آخر بقوله:

"لا سبيل إلى رؤيته، أو الإحاطة به، لانسل له، ولا لون، بلا عين ولا أذن، وبلا أيد ولا أقدام، يتخلل كل شيء، وهو كل الوجود، إنه الواحد، الذي لا يتغير، الذي ينظر إليه الحكماء باعتباره مصدرا للموجودات"<sup>(٢)</sup>

وهناك اهتمام آخر لحكماء [الأوبانيشاد]، تركز حول [الذات المطلقة]، ماهي؟ وذهبوا إلى أنه إذا كان من المعتقد أن الذات هي الجسد، فإنها تكون الطعام بصفة جوهرية، ذلك أن الجسد هو طعام مهضوم، ولكن من المؤكد أن الذات لا يمكن أن تتحد مع الجسد فحسب، لأنها شيء يفوق ذلك، فهي حية ومتحركة، وإذا لم تكن الذات طعاما، فرمما كانت الحياة المستمدة من الطعام، ولكنهم أدركوا أنه بينما يفيد ذلك في تمييز المادة الحية من المادة الجامدة، فهي ليست ذات الشخص المطلقة، ذلك أن الشخص يزيد على كونه طعاما حيا، والذات ترى، وتسمع، وتحس، الخ، وبمعنى هذا التأمل ليقول إنه ربما كان ينبغي النظر إلى الذات من خلال مفاهيم العقل أو الإدراك، ولكن هذا بدوره بدا غير مناسب، ذلك أن التفكير والفهم يتعلقان على نحو أكثر ملاءمة بالذات منهما بالإدراك، غير أن هذا الطرح

(١) (٢) راجع توملين: فلاسفة الشرق، ص ١٨٢ وما بعدها

رفض بدورده، باعتباره طرحا غير مناسب، ذلك أنه لا بد أن يكون هناك من يمنح الوجود للتفكير والفهم، وكما تقول الأوبانيشاد:  
" مختلفة عن ذلك الذى يتألف من الفهم، وقائمة فى أغواره، هى الذات المباركة"<sup>(١)</sup>

كان هذا البحث عن الذات المطلقة، هو بصفة جوهرية، مسألة تسير على نحو أعمق وأعمق فى أسس الوجود الإنسانى، وهى مسألة نظر إليها باعتبارها تناول الحياة، وتلك بدورها تناول الذات التى نحس؛ وكان النشاط العقلى أعمق من الإحساس، ولكن ماهو أكثر عمقا يتمثل فى نعيم الوعى الكلى، وعلى ذلك فينبغى ألا تتحد الذات مع أى من الصور الأدنى للشخص على وجه الحصر، وإنما يتعين النظر إليها باعتبارها موجودة فى صميم الطبقات المختلفة للوجود، تضيفى عليها الحياة، بينما تظل متميزة عنها.

وهكذا يتخذ البحث عن الذات المطلقة، صورة السعى وراء الفاعل النهائى أو القائم بالنشاط الإنسانى، وتطرح الاسئلة التالية:

" بمشيئة من وتوجيهه، يشرق العقل على موضوعاته؟ بأمر من تتحرك الحيلة الأولى؟، بمشيئة من يتفوه البشر بهذا الحديث؟ وأى إله ذلك الذى يستحث العين والأذن؟"

ويعنى آخر: من ذلك الذى يوجه كل الأنشطة الإنسانية؟ والجواب عن هذه الأسئلة هو أنه مجهول، ذلك أنه "حيث لا تعمل العين، ولا يعمل الكلام، ولا الذهن، نحن لا نعرف، ولا نفهم كيف يمكن للمرء أن يعلم"

وهكذا، فعلى الرغم من أن الذات المطلقة، بمعنى من المعانى لا يمكن معرفتها، فإنها بمعنى آخر، متصلة بالتجربة المباشرة، ويمكن معرفتها على نحو حميم وكامل من تجربة الوعى الذاتى الكلى، وبهذا المعنى فإنها تعرف على نحو أكثر يقينية واكتمالا من أى موضوع للمعرفة، وبهذا هو يقين وجود المرء، الذى يتجاوز أى شك أو تساؤل.

الحب و " وحدة أتمان وبراهمان"

(١) كولر، الفكر الشرقى القديم، ص ٥٥

ويصل حكماء [الأوبانيشاد] إلى أنه يمكن معرفة النفس المطلقة - أتمان - مباشرة، وفي الحال، باعتبارها مسألة تجربة مباشرة، ذلك أنه هاهنا لا يمكن أن توجد شكوك، أو تأرجح لليقين، وهذه إجابة تتيح لدى إدراكها الرضا التام للفرد. ولاكتشاف "أتمان" أهميته من وجه آخر، فحكماء نصوص [الأوبانيشاد] الذين كانوا يسعون وراء كل من الواقع الخارجى المطلق (براهمان)، والواقع الداخلى المطلق (أتمان)، وصلوا إلى الاستفسار عن العلاقات والصلات بين هذين الواقعيين.

والاكتشاف المثير الذى وصلوا إليه الآن هو أن "أتمان" ليس إلا "براهمان"، فإنيك واقع مطلق واحد يمكن الدنو منه، إما من خلال النظر إلى خارج نفس المرء، أو بالنظر فى أعماق نفسه.

وتعد وحدة [أتمان وبراهمان] أعظم اكتشاف فى الأوبانيشاد، وهذه الوحدة هى قبل كل شيء السر والتعاليم المقدسة (أوبانيشات) التى يراها حكماء [الأوبانيشاد] بمزيد من الحرص، والتى تشكل الرسالة الأساسية لدراساتهم.

ومن أجمل وأعمق ما انتهى إليه حكماء [الأوبانيشاد]، أن معرفة أتمان تماثل معرفة الحب، فأولئك الذين يجربون الحب، هم وحدهم الذين يعرفون طبيعته، وقد يطرح آخرون مزاعم شتى عن الحب، ولكنهم يفتقرون بجلاء إلى التجربة المناسبة، أما بالنسبة للشخص صاحب التجربة، فإنه ما من شيء يمكن أن يكون أكثر يقينية من وجوده، رغم أن الشخص الذى يفتقر إلى التجربة، يحتل إلى حد كبير أن يتشكك فى وجود الحب، وبطريقة ماثلة، فإن من يفتقرون إلى الإيمان أو التجربة قد يتشككون فى وجود "أتمان" وفى إمكان إدراكه، ولكن من جربوا نعيم أتمان يعرفون النشوة المطلقة، فقد تحققوا منه تمام التحقق.

وكان من الممكن أن توجد ثلاثة مواقف أساسية حيال معرفة "أتمان" وذلك بسبب الطبيعة التجريبية لهذه المعرفة، فقد نفى المتشككون وجود أى ذات مطلقة من هذا النوع، على أساس أنهم لم يجربوها، وكان آخرون على استعداد لقبول وجود "أتمان" وطبيعته كافتراض فلسفى يتعين إثباته على أساس العقل، وكان هناك آخرون، وربما شكلوا الغالبية العظمى من شعب الهند، على استعداد لقبول شهادة الحكماء والعرافين، باعتبارها دليلاً مقنعاً على إيمانهم بوجود أتمان، وإمكان الدخول معه فى تجربة، فقد كان موضع الاهتمام الكبير بالنسبة لهؤلاء الناس هو الوصول إلى سبيل لهذا التحقق المدهش.

لم يكن هذا الاهتمام ميزة يتمتع بها القلة، وإنما يشترك فيه أعضاء المجتمع كافة، ونمت بصورة تدريجية أفاصيص خرافية، وحكايات، وقصائد، وقوانين قدمت للعامية في الهند إرشادات ومثلاً علياً لنوعية الحياة التي من شأنها أن تجعل تحقيق أتمكنا أمراً ممكناً.

وتقدم هذه الكتابات الوسيلة الأساسية لتحويل التعاليم المقدسة التي قال بها كهنة الفيذا وحكماء الأوبانيشاد، إلى طريقة لحياة الناس، وقد ارتبط التأكيد الفيدي المبكر على أهمية الطقوس الدينية مع التعاليم الفلسفية الواردة في نصوص الأوبانيشاد، بتشديدها على الانضباط الذاتي والمعرفة، وذلك بطريقة خفضت كلا من الطقوس والتجريد الفلسفي.

#### (د) اليوجا - الطريق إلى ضبط النفس في الفلسفة الهندية:

تعتبر اليوجا - yoga - أمراً مطلوباً لتحقيق الحكمة، التي من خلالها يمكن القضاء على الجهل، وضبط النفس، وبالتالي معرفة "أتمان" في الفلسفة الهندية، وولتقى في الفلسفة الهندية، بقوى خمس، تعوق الوعي الخالص ورؤية الروح: - أولها الجهل، وهو الافتقار إلى إدراك أن الذات تنتمي في نهاية المطاف إلى طبيعة الروح، وليس إلى طبيعة المادة، ولأن الذات تظن، على نحو خاطيء، أنها مجرد كيان نفسي - عضوي، فإنه ينظر إليها، خطأ على أنها متحدة تماماً مع المادة، ونتيجة لذلك فإن هذه النفس المتجسدة تكافح للحفاظ على وجودها باعتبارها كياناً مادياً، ناسية أن طبيعتها النهائية هي من طبيعة الوعي الخالص.

والقوة الثانية، التي تقيد نشاطات النفس المتجسدة هي الإلحاح الدائم لخلق الأنا ودعمه، هي تحول كل شيء إلى "ملكى".

والقوة الثالثة، هي الافتتان بالأشياء، ويعبر عن نفسه من خلال التشبث والتعلق، فالذات الجاهلة تقوم، للحفاظ على وجودها المادى، بالتشبث بموضوعات التجربة، رابطة ذاتها بوجود هذه الموضوعات الهامشية، وتتعلق الذات المتجسدة، على نحو يائس، في غمار خوفها من أن يفلت ما تمسك به - لكل خبرة أو تجربة تبعث على الشعور باللذة.

والقوة المقيدة الرابعة، هي الكراهية والخوف، وهي المقابل للقوة الثالثة، إنها كره كل شيء يهدد الذات المادية ومقته، وتقوم القوتان معاً، قوة التشبث وقوة

المقت بدفع الشخص، وإذا تدفع كل منهما وتجذب على نحو مضاد للأخرى، فإنهما تتركان الفرد في حالة من حالات الوجود مترعة بالعذاب على نحو مستمر.

والقوة الخامسة، هي إرادة الحياة للأبد، وهي قوة أكثر عمقا من المقت، ومن الارتباطات، وتكتسحها معا، عندما تتهدد الحياة بالخطر، وهذه القوة تحكم الفرد بحيث يخاف الموت، وكل ما يرتبط به، وهي إذ تضرب جذورها في الجهل، فإنها تدفع دافع الأنا الخاص بالنفس المتجسدة، متشبهة بوعد زائف بالخلود النفسى-العضوى.

ولأن هذه القوى الخمس تحكم الكيفية التي تسلك بها الذات المتجسدة، وتفكر، فإنه لا بد من فهمها بوضوح، والتصدى لها، فهي القوة الأساسية التي تؤكد "تذبذبات وتقلبات مادة الذهن" التي تسعى اليوجا إلى إيقافها، ومن خلال وقف هذه التحركات، والقضاء على القوى الدافعة التي تكمن وراءها، فإن الوعى يغدو صافيا، ويمكن التمييز بينه وبين المادى، وهكذا فإن اليوجا هي على نحو جوهرى عملية "إنهاء تقييد" النفس ذات الوعى المتجسد.

وتبدأ الأساليب المتبعة لإنهاء التقييد من خلال اليوجا، بمجموعة من الضوابط الأخلاقية، ويقصد بها إعادة توجيه إرادة الشخص وأعماله، فبدلا من التصرف انطلاقا من الشعور بالارتباط أو بالمقت، بدافع قوى من الأنا العمياء، يتوقع مسن الشخص أن يتصرف انطلاقا من الإشفاق المفعم بالتعاطف حيال رخاء الآخرين، ويمثل الضابط الأول في "اللا أذى" أى استبعاد كافة التصرفات التي تؤذى الكائنات الأخرى، وكل الأعمال التي تقوم على أساس الكراهية، وسوء النية، وتعبير عن الحب المفعم بالتعاطف حيال كل المخلوقات الحية، وتطوير هذا الحب الشامل يتم إقراره كوسيلة فعالة للتخلص من النوازع الأنانية للأنا.

ويتعلق الضابط الأخلاقى الثانى بالكلام، ذلك أن الكلام ينبغى أن يسهم في رخاء الآخرين، ويتعين تجنب النوايا السيئة، والكلمات التي تؤذيهم، وهذا يشمل الحديث الأجوفا، والثرثرة الخرقاء، والكذب، وحيث إن المبدأ هو أن الكلام ينبغى أن يدفع خير الآخرين قدما، فإن أية نوايا أو كلمات تؤذى الآخرين تعتبر زائفة، ويتعين تجنبها.

"وعدم السرقة"، هو الضابط الأخلاقي الثالث، وهو استبعاد أخذ ما هو ملك الآخر، ويهدف، إلى القضاء على الحالة الذهنية التي ترغب فيما يملكه شخص آخر، وينظر إلى التشوق إلى ممتلكات شخص آخر، في حد ذاته، باعتباره نوعاً من إيذاء هذا الشخص، ومن ثم فإنه يتعين محوه من الذهن.

والضابط الأخلاقي الرابع، هو "عدم التثبث" ويعنى القضاء على الرغبة بأسرها في امتلاك الخيرات، حتى ما يُدعى بـ "الملكية المشروعة"، فإن مبدأ الملكية نفسه هو تعبيرٌ عن الطمع.

والضابط الأخلاقي الخامس، موجه ضدّ "النشاط الجنسي"، ويقدر ما ينطلق هذا النشاط من الأنا، ويغذيها، فإنه يُشكّل عائقاً أمام الوعي بالذات، ينبغى القضاء عليه، وعلى الرغم من أن النشاط الجنسي له موضعه المشروع في حياة الناس العاديين، فإنه بالنسبة لمن يمارس "اليوجا" يُمثل لوناً من القيد أو العبودية، ولهذا يجب على الممارس التزام العفة.

وهذه الضوابط الأخلاقية الخمس، لاتستهدف في مجملها، القضاء على النشاط المحرّم فحسب، وإنما هي أيضاً قضاءً على الدافع الذي يثير هذا النشاط.

وإضافة إلى هذه الضوابط الأخلاقية الخمس، يلتزم ممارس اليوجا بأساليب الانضباط الروحية، مثل النقاء في الفعل والتفكير والكلمة، ولا بد من إبقاء الجسم نظيفاً، ويتعين تجنب كل أشكال التلوث الاجتماعي والشعائري، وينبغي للمرء أن يرضى بما لديه كائناً ما كان، دون أن تقلقه الأحداث والظروف، والرضا بما لدى المرء يساعده كذلك على أن يستشعر إحساساً باستقلال الذات الحقّة.

ويجب عليه أيضاً أن يترع إلى الزهد أو التقشف، وهنا يقوم المرء بالعديد من الأنشطة، التي تستهدف نكران الذات، وكبح جماح شهواتها، من أجل تحرير المرء نفسه من تجاذب وضغوط ما يجب وما يكره، من خلال توليد شعور بالاستقلال عن الجسد، والزهد، على خلاف الشخص العادي، لاتحكمه الرغبات، وإنما هو سيدها المسيطر عليها.

وهناك أيضاً الدراسة، وضرورة الانفتاح على التعليم، وضرورة الإحلال للمعلم.

وإذ يستقر الدارس في انضباطه الأخلاقي والروحي، فإنه يغدو مستعداً للقيام بالتدريبات، أو لأداء الأوضاع التي يُراد بها تحقيق انضباط الجسد والسيطرة عليه، وأوضاع اليوجا، التي لا يمكن تعلمها على نحو سليم، إلا من معلم مؤهل لذلك، ينبغي أن تتم ممارستها إلى أن تصبح شيئاً بلا مجهود.

وتُعَد السيطرة على التنفس أمراً جوهرياً بالنسبة لممارس اليوجا، ذلك أن التنفس يتيح الطاقة الحيوية التي تدعم الحياة وتغذيها، وهذه الطاقة الحيوية تعطي لكل شخص عند الميلاد، ويتم تغذيتها وتطهيرها من خلال التنفس، وبالإضافة لذلك، فإن السيطرة على التنفس مهمة للتأمل، فاضطلاع المرء بوظائفه النفسية-العضوية يعتمد بكامله على إيقاع طاقة التنفس وتدفقها.

ويستطيع مَنْ يمارس اليوجا، عقب السيطرة على الجسم والحواس، أن يركز على وضع العقل تحت السيطرة بحيث يمكن إيقاف أنشطته، ونَحْن بحاجة إلى أن نتذكر أن العقل مختلف عن الوعي الخالص، بل إن العقل ينظر إليه، في الواقع، على أنه نوع من التدخل الذي يُشوِّش الوعي الخالص، وهكذا فإنه لا بد من السيطرة على العقل من خلال عمليات ممارسة التركيز، وينبغي تسكين حركاته وتفريغ محتوياته، وذلك للكشف عن الوعي الأكبر عمقا.