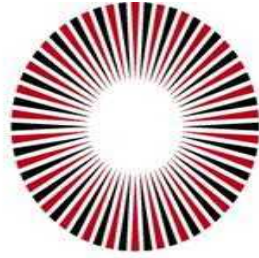


# دراسات في الهندوسية

الشيخ عبد الواحد تحيي



مركز  
الدراسات  
الإسلامية

## المحتويات

4.....	1. آتما جيتا.....
9.....	2. روح الهند.....
16.....	3. يوجا كونداليني.....
27.....	4. نظرية العناصر الخمسة الهندوسية.....
36.....	5. دهارما.....
39.....	6. قارنا.....
41.....	7. التنارية و السحر.....
43.....	8. الفيدا الخامسة.....
46.....	9. ناماروبا.....
49.....	10. مايا.....
51.....	11. سناتانا دهارما.....
56.....	12. الميتافيزيقا الشرقية.....
66.....	مسرد الأعلام والمصطلحات.....

## 1. آتما جيتا

لقد أشرنا في آخر أعمالنا إلى المعنى الباطني في بهاجافات جيتا، والتي تتخذ من هذا المنظور اسم آتما جيتا<sup>1</sup>، وحيث إننا سئَلنا عن ذلك فإننا نعتقد أن الإجابة عليه لن تكون بلا فائدة، فإن بهاجافات جيتا أحد القصص التي جاءت في التراث العظيم ماهابهاراتا<sup>2</sup>، والتي تَرجمت عدة مرات إلى اللغات الأوربية حتى ليظن المرء أنها قد أصبحت معروفة للكافة، لكن هذا ليس الحال، فالحق إن هذه الترجمات لا تبرهن على الفهم، حتى إن عنوانها ذاته قد تعرض لتحويلات مثل "أنشودة الرب المبارك The song of the blessed one"، في حين أن معنى Bhagavat المقبول تعني 'مجيد glorious' أو 'مبجل venerable'، ويجوز استخدام كلمة 'مبارك' أحياناً على نحو ثانوي، لكنها لا تناسب الحال الراهن<sup>3</sup>، والواقع أن بهاجافات صفة تناسب المقامات الربانية، وكذلك اللذين يستحقون التبجيل من البشر<sup>4</sup>، كما أن فكرة 'السعادة' تتعلق تماماً بالنطاق الإنساني الفردي، وليست

---

<sup>1</sup> 'النفوذ الروحي والسلطة الزمنية'، باب 5. ترجمات تراث واحد قيد النشر.

<sup>2</sup> وتشكل رامايانا و ماهابهاراتا شطرا من سميريتي، أي أنها تُعد من أعمال التراث، وهي أمر يختلف تماما عن معنى 'الملاحم الشعرية epic poems' والأسلوب 'الأدبي literary' بالمعنى الدنيوي كما يصفها الغربيون.

<sup>3</sup> إن هناك علاقة بين جذري bhag و bhuj تؤدي إلى بعض الاضطراب، فالأخيرة تعني 'يأكل' وتعبر بشكل أساسي عن 'اللذة' و'الملكية' و'السعادة'، في حين تعبر الأولى عن bahaga خاصة في مذهب البهاكتية، وتحمل فكرتها الأساسية معنى العبادة والتبجيل والمحبة.

<sup>4</sup> ويضفي البوذيون هذه الصفة على بودها، وكذلك الجيانيون في كتابهم تيرثانكارا.

بالضرورة منظوية فيها، وليس هناك ما يُدهش في ذلك، والواقع أن هذه الصفة تنطبق تماماً على كريشنا الذي لم يكن شخصية مبجلة فحسب بل كذلك لأنه أفاتارا الثامن للرب فيشنو، وينظر جانباً ربانياً، إلا أن هناك أمر يستحق الاعتبار في سياقنا، فلكي نفهم ذلك لا بد من تذكر أن منظور الفيدشنييين Vaishnavite و الشيفيين Shaivite يناسب المذهبين العظيمين رغم اختلاف طبيعتهما، فهو دعامة للترقي إلى مقامات أعلى نحو المبدأ الأسمى، فكل منهما يتخذ أحد الجانبين الربانيين المتكاملين من حيث تُشتق تسميته، ويتبادلا على نحو يتماهى فيه مع المبدأ ذاته من منظور بلا تحديد فيما وراء كافة التعينات والصفات، ولذا أطلق الشيفيون على المبدأ الأسمى ماهاديفا أو ماهاشيفارا اللتان تساويا شيفا تماماً، في حين أطلق عليه الشيفيون أحد أسماء فيشنو مثل نارايانا أو بهاجافات، ويستخدم الاسم الأخير خصوصاً في فرع بعينه يسمى 'أشياح بهاجافات بهاجافاتاس، وليس هناك عناصر نقيضة في كل ذلك رغم تعدد الأسماء على الطرق التي تناظرها، لكن الطرق جميعاً تؤدي إلى الغاية ذاتها، فالمذهب الهندوسي لا ينطوي على ما يضاهاى القصر الغربى Western excgusivism، والذي يتمسك بأن طريقاً واحداً لا بد أن ينطبق بالتساوى على كافة الكائنات، ودون التحسب لاختلاف الطبائع بين كل ما وُجد.

وسوف يسهل الآن فهم أن بهاجافات يتماهى مع المبدأ الأسمى، وليس ذلك إلا تماهياً مع آتما اللامشروط، ويصدق ذلك على كل الحالات سواءً أكان آتما ينتمى إلى 'الكون الأكبر' أم 'الكون الأصغر' بالاتساق مع ما يرغب المرء في النظر إليه، والواضح أننا لانملك هنا تكرار كل ما طرحنا عن هذا الموضوع في أعمال أخرى<sup>5</sup>، وما يهمننا مباشرة تطبيق ما يسمى 'كون أكبر' على كل كائن بشخصه، وفيما تعلق بكريشنا و أرجونا فهما بمثابة 'ذات Self' و'نفس ego'، أو 'شخصية personality' و'فردية individuality'، والتي ليست إلا آتما اللامشروط و جيفاًتما، ومن المنظور الباطنى فإن التعاليم التي أملاها كريشنا على أرجونا نتاج للبصيرة الفكرية حيث تتواصل 'الذات' مع 'النفس' في حال كونها مؤهلة للتواصل عملياً.

<sup>5</sup> ونلفت انتباه القارئ إلى أن كتابنا 'الإنسان ومصيره في الفيداتانتا'، ترجمت تراث واحداً، قيد النشر. مرجع لهذه المسألة وما يتلوها.

وحيث إن هذه النقطة من أهم جوانب الموضوع المطروح فإننا نشير إلى أن كريدشنا و أرجونا كانا على عربية واحدة، وهي 'الوسيلة' التي تصور الكائن حال تجليه، وكان أرجونا يحارب لكن كريدشنا كان يقود العربية دون قتال، وعموماً فإن المعركة المذكورة ترمز إلى الفعل المتوافق مع طبيعة الكشطريا ووظيفتهم، واللذين كان الكتاب موجهاً إليهم<sup>6</sup>، كما كان اسم ميدان القتال وساحة العمل حيث تنمو القدرات الفردية هو وادي كشيظرا، لكن هذا لن يترك أثراً على الوجود المبدئي الصمدى، بل يتعلق فحسب بالروح 'الفردية الحية جيفآتما'، والاشنان اللذان يركبا العربية ذاتها كما لو كانا طائران يسكنا شجرة واحدة كما تقول الأوبانيشاد "طائران لا ينفصلا يعيشان على الشجرة يأكل أحدهما الثمار وينظر إليه الآخر ولا يأكل"<sup>7</sup>، وهنا نجد رمزية مختلفة يُمثل الفعل الأول فيهما جيفآتما والثاني آتما اللامشروط، وهو الأمر ذاته مرة أخرى مثل "الرجلان اللذان دخلا إلى الكهف" في متن آخر<sup>8</sup> وهما متوحدان تماماً لأنهما كذلك حقا، فإن جيفآتما لا يختلف عن آتما إلا على نحو وهمي فحسب.

وقد كانت الكلمة البديعة للتعبير عن هذا الاتحاد هي ناريانا، والتي لها صلة قريبة بمفهوم آتما جيتا، وتعني "الذى يمشى أو يُجْمَلُ على الماء"، وهي أحد أسماء فيشنو التي تنطبق على بارامآتما أى المبدأ الأسمى، وكما قلنا عليه إن الماء هنا يعنى القدرات الصورية أو الفردية<sup>9</sup>، ومن ناحية أخرى أن nara أو nri تعنى الكائن الفردى من جنس الإنسان، وهناك ما يدعو إلى النظر بأن اسم نارا nara يعنى الماء<sup>10</sup>، وسينوبنا تتبع هذه النقطة

<sup>6</sup> ومن الملاحظ أن هذا المعنى يناظر 'الجهاد' فى الجوانبية الإسلامية حيث تحتل حرب الجهاد الأصغر موضعاً ثانوياً بالنسبة إلى جهاد النفس، وهو الجهاد الأكبر.

<sup>7</sup> مونداكا أوبانيشاد III.1.1، شفيتاشفاراً أوبانيشاد IV.6.

<sup>8</sup> كاثا أوبانيشاد 1.3.1، وليس 'الكهف' إلا تجوبف القلب، والذى يمثل الاتحاد بين الفردى والكلى، أى بين 'الذات' وبين 'النفس'.

<sup>9</sup> ويضاهى مشى المسيح على الماء هذه الرمزية تماماً.

<sup>10</sup> وربما كان اسماً نيريوس و نيريديس اليونانيين على صلة بمصطلح نارا السنسكريتى.

عن مقصدنا، وبالتالي تصبح كلمتا نارا و نارايانا بمعنى 'النفس' و'الذات' على الترتيب، أى 'الفردى' و'الكلى'، أو الحال المتجلى للكائن ومبدأه اللامتجلى، حيث يتحدأ بلا انفصام فى نارايانا، وأحياناً ما يجرى الحديث عنهما ككاسكين فى جبل هيمالايا، ويعيدا إلى الذاكرة التعبير الذى اقتبسناه عليه من موندাকা أوبانيشاد، والذى كان الاثنان اللذان دخلا الكهف يُسمَّيان 'الساكنين على أعلى القمم'<sup>11</sup>، كما يُقال إن نارا هو آرجونا و نارايانا هو كريشنا، وكلاهما راكب فى العربة ذاتها باسم أو آخر مثل جيفاتما و باراماتما بحسب الرمزية المستخدمة.

وتدفعنا الدلائل إلى فهم المعنى الباطنى فى بهاجافاد جيتا، والذى يشكل منه الآخرون مجرد تطبيقات عَرَضِيَّة، ويصدق ذلك خاصة على المعنى الاجتماعى الحق، والذى تُكتفى فيه وظيفتى التأمل والفعل، والتي تتعلق بما فوق الفردى والفردى على الترتيب، وهما البراهمة و الكشطريا<sup>12</sup>، ويقال إن البراهمة نوع ثابت أو صمدى ستهافارا، وأن الكشطريا نوع متقلب جانجاما<sup>13</sup>، ويمكن رؤية التشاكل بين أعضاء الطبقتين من ناحية ومن ناحية أخرى بين الثبات وبين الجموح الفردى وقابلية التغير، وهو ما يصل بين هذا المعنى والمعنى السابق، كما أننا نرى أن خصائص الكشطريا ووظائفها قد صارت رمزاً للفردية عموماً، كما نرى أنها مشتبكة بالأحوال ذاتها بطبيعة وجودها، فى حين أن البراهمة بموجب معارفهم وظيفتهم التأملية يمثلون المقام الأعلى للكائنات<sup>14</sup>، وهكذا يمكن القول إن كل امرئ يحمل فى ذاته خصائص البراهمة و الكشطريا كلاهما، ولكن يسود منهما شرطاً على آخر بحسب الميول واتجاهها نحو التأمل أو الفعل، ونجد أن مجال التعاليم

<sup>11</sup> ونجد هنا إشارة إلى العلاقة الرمزية بين الكهف والجبل، والتي أشرنا إليها فى 'ملك العالم'، ترجمات تراث واحد قيد النشر.

<sup>12</sup> وقد طرحنا هذا المنظور فى كتاب 'النفوذ الروحى والسلطة الزمنية' ترجمات تراث واحد قيد النشر.

<sup>13</sup> وتسمى الكائنات أحياناً بمجمل الاثني.

<sup>14</sup> ويُطلق على البراهمي ديفيا أى ملاك على الأرض حيث إنه مثال على الحال اللاصورى رغم تجليه، وهو صحيح تماماً وإن لم يفهمه الغربيون.

التي احتوت عليها بهاجافاد جيتا لا يخص الكشطريا وحدهم، رغم أن صورة التعاليم المطروحة مقصورة عليهم، ولو كان الغربيون الذين يدعون إلى مثل الكشطريا أكثر من مثل البراهمة يفهمون الأفكار التراثية فلا شك أن نموذج الكشطريا سيكون أقرب إلى أفهامهم.

## 2. روح الهند

لو اخترنا التعارض بين الشرق والغرب إلى أبسط تعبير فهو القائم بين التأمل والفعل، وقد عالجتنا هذه المسألة عدة مرات وتناولنا وجهات النظر المختلفة في العلاقة بين المصطلحين ومدى تناقضهما، والحقيقة أنهما متكاملان أو بالحري متفقان، وهنا لا نستطيع إلا تلخيص هذا التعارض لمن أراد أن يعرف روح الشرق عموماً والهند خصوصاً.

فالمنظور الذي يضع الجانبين في تناقض هو أشدها برانية وسطحية، والواقع أن التناقض واضح من حيث المظاهر إلا أنه لا يقبل الاختزال، كما يجوز قول الشيء ذاته عن كل التناقضات، والتي يمكن أن تنتهي بمجرد التسامح إلى مقام أعلى من الحقائق، ومن يقول بالتعارض أو التباين يقول بعدم الاتساق وعدم التوازن، والذي يمكن أن يوجد من منظور ضيق، أي إن مجمل الاتزان يقوم على جماع كل حالات خلل الاتزان، وسواءً أقبلنا أم رفضنا فإن كل حالات الخلل الجزئي تجتمع في اتزان جماعي.

ولو اعتبرنا التأمل والفعل متكاملان فإننا نتخذ منظوراً أعمق مما تقدم، ذلك أن التناقض بين الطرفين يتصالح بالتكامل، ويتوازن كل منهما مع الآخر، وتصبح المسألة توازن عنصران لازمان يُكمل أحدهما الآخر، ومن ثم يشكلان عملاً مزدوجاً بين الباطن والظاهر في الكائن الفرد، وسواءً أكنّا نقصد كياناً فردياً أم مجتمعاً بكلمة فإن الجهد يقتصر على الموازنة بينهما بقدر الإمكان حتى نمنع سيطرة أحدهما على الآخر، ودائماً ما تنبثق هذه المسألة في مناقشة التعارض بين الشرق والغرب بصورة يدعى فيها الشرق أولوية التأمل على الفعل في حين يدعى الغرب أولوية الفعل على التأمل، وليست المسألة



هنا وجهة نظر، فكل منهما له مبرراته التي يجوز قبولها كحقائق نسبية، فبمجرد أن تكون العلاقة خضوع لهيمنة لا نقض لها فلا مناص من تناقض الشطرين، ومن ثم يجرى قبول أحدهما بوصفه حقيقة ورفض الآخر بوصفه زيفاً، ولا بد من الاختيار بينهما، ولم يكن هذا الاختيار أشد ضرورة وإلحاحاً منه في الأحوال الراهنة والمستقبل القريب.

وقد جاء في الأعمال التي أشرنا إليها<sup>1</sup> أن التأمل أسمى من الفعل مثلما كان الثابت أسمى من المتغير، وحيث إن عمل الكائن تعديلٌ عابرٌ ولحظيٌ فلن يكون له مبدأٌ ولا سببٌ كافٌ للوجود، وإن لم يتواصل بمبدأ فيما وراء النطاق العرَضِي للوجود لصار وهما صرفاً، أي إن المبدأ الذي يستقى منه وجوده وقدراته لا وجود له إلا في التأمل، أو لو أحببت في المعرفة، وقل مثل ذلك التغير بمعناه العام، فلا هو مفهوم ولا يخلو من التناقض دون مبدأ ينبثق عنه ويخضع له، وبالتالي لا بد أن يكون مبدأً معصوماً، ولذا كان أرسطو في الغرب القديم يؤكد على وجوب وجود 'محرك لا يتحرك' لكل الأشياء والأمور، وهكذا ثبت أن العمل ينتمي إلى عالم التغير و'الصيرورة'، والمعرفة وحدها تسمح للمرء بترك هذا العالم ومحدداته الكامنة فيه، وحينما يبلغ المقام المعصوم يصير معصوماً بدوره، فكل المعرفة بالضرورة تنهاى مع غايةها، وهذا ما يفلت من أفهام الغربيين، والذين لا تعدو المعرفة عندهم إلا أموراً عقلانية جدلية لا هي مباشرة ولا هي مكتملة، وهو ما يمكن تسميته 'معرفة منعكسة' لا تقدرُ المعرفة الأدنى إلا بمعيار منفعتها، والانخراط في العمل لدرجة إنكار كل ما هو غيره، ولا يدركون أن غياب المبدأ يؤدي إلى انحطاط وقلق وعقم بلا جدوى.

والعلاقة بين المعرفة والفعل في المؤسسات الاجتماعية الهندوسية هو أحد التطبيقات للمذهب الميتافيزيقي على النظام الإنساني، ويمثلها الطبقتين الأعلى أي البراهمة والكشطريا، حيث إن وظيفتهما التأمل والفعل على الترتيب، ويقال إن البراهمة نمط ثابت مستقر، وأن الكشطريا نمط حركي متغير، حتى إن كل كائنات العالم تنتمي إلى أحدهما أو الآخر بحسب طبيعتها، وحيث إن التناظر بين النظامين السماوي والأرضي

<sup>1</sup> 'شرق وغرب'، ترجمات تراث واحد قيد النشر، و'أزمة العالم الحديث'، ترجمات تراث واحد قيد النشر، و'نفوذ روجي وسلطة زمنية'، ترجمات تراث واحد قيد النشر.

تأمناً وقد جاء في الأعمال التي أشرنا إليها<sup>2</sup> أن التأمل أسمى من الفعل مثلما كان الثابت أسمى من المتغير، وحيث إن عمل الكائن تعديلٌ عابراً ولحظيٌ فلن يكون له مبدأ ولا سبب كافٍ للوجود، وإن لم يتواصل بمبدأ فيما وراء النطاق العرَضِي للوجود لصار وهما صرفاً، أي إن المبدأ الذي يستقى منه وجوده وقدراته لا وجود له إلا في التأمل، أو لو أحببت في المعرفة والعمل في الوظيفة الصحيحة، ويقال إن البراهمة نمط ثابت من الكائنات وأن الكشطريا من نمط حركي متغير، حتى إن كل كائنات العالم تنتمي إلى أحدهما أو الآخر بحسب طبائعها حيث إن التناظر تام بين نظام الكون ونظام الإنسان، وليس الأمر بالطبع أن العمل محرم على البراهمة أو أن المعرفة ممنوعة عن الكشطريا ولكن ذلك قد يحدث عَرَضِيًّا لا جوهرياً، فقانون الطبقات سفاد هارما يتفق مع طبيعة الكائنات، ويكمن في المعرفة عند البراهمة وفي الفعل عند الكشطريا، أي إن النفوذ الروحي أسمى من السلطة الزمنية، وبالتالي مشروعية خضوع الثانية للأولى حقاً وصدقاً، وإلا خاطرت بفصل نفسها عن مبدئها وسوف تقع في فوضى العمل حتى تؤدي إلى هلاك ذاتها.

ويمسك الكشطريا بمقاليد كافة القوى الظاهرية، فمضمار العمل هو العالم الظاهر، ولكن هذه القوى ليست شيئاً إلا بموجب مبدأ روحي باطني يجسد نفوذ البراهمة، وترى فيها الضمان الوحيد، وفي مقابل ذلك الضمان يتكفل الكشطريا بتوفير معيشة للبراهمة تمكنهم من ممارسة مهامهم المعرفية والتعليمية في سلام، وحمائهم من الاضطرابات والقلاقل، وهذا ما يمثله سكاندا رب الحرب في حمايته جانيشا رب المعرفة أثناء تأمله، وهذه هي العلاقة الطبيعية بين الطرفين الروحي والزمني، ولو جرت الأمور على هذا المنوال فلن يكون بين الطرفين ما يدعو إلى صراع، فكل منهما يحتل مكانته الصحيحة ويقوم بوظائفه المعلومة بالاتساق مع طبيعة الأمور، ونرى أن مكانة الكشطريا محفوظة في عملهم رغم خضوعهم، فسلطتهم جامعة لكل القوى البرانية سواءً أكانت عسكرية أم إدارية أم قضائية، وهي التي تشتمل عليها الوظيفة الملكية، أما البراهمة فيزاولون سلطة خفية لا يعلم العامة عنها شيئاً، إلا أنها مبدأ كل السلطات الظاهرة، فهي المفصل الذي

<sup>2</sup> 'شرق وغرب'، وأزمة العالم الحديث، و'نفوذ روحي وسلطة زمنية'، وكلها من ترجمات تراث واحد قيد النشر.

يدور حوله كل شيء، والمحور الثابت الذى تدور حوله الدنيا، والمركز الصمدى الذى يوجه حركة الكون دون أن يشارك فيها، وهو ما يرمز إليه الرمز القديم للصليب المعقوف، ولذا كان أحد صفات جانيشا.

ويحسن إضافة أن أى تطبيق مخصوص للمكانة التى يحتلها العمل بحسب الحال ينطبق على الأفراد، حيث إن بعض الناس أميل إلى التأمل وبعضهم الآخر أميل إلى العمل، وليس هناك بلاد ينتشر فيها التأمل مثل الهند، ولذا كانت ممثلاً للروح الشرقية بامتياز، أما عند الشعوب الغربية فمن المؤكد أن الميل إلى العمل يسود فى معظم الناس حتى لو لم تكن المبالغات والانحرافات التى تجرى فى أيامنا لم تظهر بعد، ولم يعد التأمل قائماً إلا بين صفة محدودة، إلا أنها كافية لاستعادة النظام، فالنفوذ الروحى لا يقوم على أعداد بأى طريق كان، لكن الغربيون الآن كائنات بلا طبقات، وليس فيهم من احتل وظيفة تناسب طبيعته، وحتى لا نخدع أنفسنا فإن هذه الفوضى تنتشر بسرعة واطراد، ويبدو أنها جامحة فى الشرق كذلك، والذى لازال حتى الآن لم يتأثر إلا على نحو سطحى لم يتصوره الذين يعرفون كيف كان الشرقيون المتغربون متهافتون لا قيمة لهم، إلا أن الخطر الحقيقى الذى يُنذر بالتضخم رغم كل شيء فى زمننا هو 'الخطر الغربى' Western peril الذى ليس شعاراً فارغاً، والغرب هو أول ضحية للغرب الذى يسوق الإنسانية إلى الدمار، ومن ثم يهددها خطؤها.

والعمل هو مصدر هذه الفوضى نظراً لحرمانه من المبدأ، وهذا العمل ذاته إنكار صرف سوف يؤدى إلى كارثة محققة، وسوف يقول البعض لو كان لهذا الشيء وجود فذلك بفضل أن الفوضى ستعود إلى النظام الكونى كعنصر من عناصرها، ومن منظور أعلى فإن ذلك صحيح منضبط، فكل الكائنات سواء عرفت أم لم تعرف أو رغبت أم كرهت تعتمد بكليتها على مبدئها فى كل ما تكون، وحتى العمل المتهافت ذاته لن يمكن إلا من خلال مبدأ كل الأعمال، ولكنها ذاهلة عن أن المبدأ لا يُقر الاعتمادية، فلا نظام لها ولا كفاءة فيها، حتى ليجوز للمرء قول إنها لا تحتكم إلا على أقل قدر من الحقيقة، وهو ما يقرب من الوهم القراح، ذلك أنه ناء عن المبدأ الذى تكمن فيه وحده الحقيقة المطلقة، فليس فى منظور المبدأ إلا النظام، أما منظور العرضية فيؤدى إلى الفوضى، وهو ما يهم الإنسانية الأرضية، فنحن فى زمن يتجلى فيه انتصار الفوضى.

ويجوز التساؤل عن المذهب الهندوسى ونظريته عن الدورات الكونية الذى يطرح  
إجابة على هذا السؤال، وهى أننا نعيش فى أواخر عصر الإنسانية مانفانتارا وآخر عصوره  
كالى يوجا أى العصر الأسود الذى تُحتزل فيه الروحانية إلى الحد الأدنى بموجب قوانين  
اضطراد الدورة الحالية، والذى يضطرب فيه كل شىء وتختلط الطبقات، ولم يعد هناك  
مجال لكى توجد الأسرة ذاتها، أليس هذا هو ما نرى حولنا بالضبط؟ فهل نستنتج من  
ذلك أن العصر الراهن يقترب من نهاية مانفانتارا؟ والمرء على وشك التصديق بذلك  
المذهب خاصة فى تسارع الحركة فى الاندفاع إلى الأمام، ولكن ربما كان على الإنسانية  
أن تخط أكثر فى تزايداتها حتى تصل الفوضى فى الحضارة المادية إلى نهايتها، وقبل أن  
تبدأ مرة أخرى فى الصعود نحو الحقائق الربانية والروحانية، ولا فارق بين أن تكون  
عاجلاً أم آجلاً إلى حد ما، فهذه الحركة الهابطة التى يسمونها 'التقدم' ستصل إلى نهايتها  
المحتومة عندما ينتشع ظلام 'العصر الأسود' ويظهر كالكى أفاتارا أو المهدي المنتظر،  
ويمتطى حصاناً أبيض ويعتمر التاج الثلاثى، أى تاج العوالم الثلاثة، وفى يده سيف  
يتوهج ناراً كما النيزك، ويحطم عالم الفوضى ويظهرها بنار آجنى، وسوف يستعيد كل شىء  
إلى كمال حاله الأولانى، فنهاية الدورة الراهنة هى بداية الدورة الجديدة، والذين يعلمون  
أن الأمر هكذا سيظلون فى سكينه ولن يتهافتوا رغم الحياة فى كل تلك المآسى، ولن تؤثر  
عليهم باطنياً فى عصر ظلام يعم العالم أجمع، وهذا ما يشكل قوة الصفوة، ولا شك أنهم  
يشكلون جماعة قليلة حتى فى الشرق، ولكنها تكفى للحفاظ على المعرفة الكاملة، وحينما  
يحين الحين سيكونون على استعداد لإنقاذ العالم الراهن وتكوين بذرة لعالم جديد.

والشرق فقط هو الذى يمكنه فى الوقت الراهن أن يقوم بدور الحفاظ على الروح  
التراثية بكل ما تعنيه وبأعمق معنى لها، ولا نقصد بهذا القول الشرق بكامله حيث إن  
الفوضى المتربصة من الغرب قد أصابت عناصر شرقية بعينها، لكن الشرق لازال موثلاً  
لصفوة حقة لازالت تحيا بكل زخمها، وما بقى منها فى المواضع الأخرى فقد تم اختزاله  
إلى صورٍ برانية لا يزيد معناها عن أمور لم تعد مفهومة، ولو تأتى إنقاذ شطر من الغرب  
بمعونة الشرق حتى يكون قاعدة وعوناً فى العالم الغربى، ولكننا لا نملك حالياً طرح  
أفكار محددة عنها.

وأياً كان الأمر فإننا نعتقد أن الهند وحدها فى الشرق بأجمعه تمتاز من حيث

موقعها كما نتصور، حيث إن التراث بدون روح الهند التراثية لا يساوى شيئاً، وليس التوحد الهندى عرقياً ولا لغوياً بل تراثياً فحسب، فالهندوس وحدهم من يتعلق بهذا المذهب عملياً، وهو ما يفسر ما قلناه سلفاً عن الميل العام للتأمل الذى ينتشر فى الهند أكثر من أى بلاد أخرى، حيث بلغوا أقصى درجات فهم المذهب، وينطوى المذهب أساساً على المعارف الميتافيزيقية حيث إنها المبدأ الميتافيزيقى الصرف، ولذا قُدر للهند أن تبلغ غاية سيادة التأمل على الفعل، وحصنت صفوتها بدرع صلد حيال اجتياح روح الغرب الحديث لى يحفظوا المعرفة الخالدة الصمدية فى عالم يفور بالتغيرات بلا توقف.

زد على ذلك أنه لا بد من فهم أن المبدأ هو وحده الصامد الباقي، وأن التطبيقات التى تجرى على هديه لا بد كذلك أن تتحسب لأحوال الزمان، فالمبدأ مطلق وتطبيقاته نسبية وعرضية على منوال العالم الذى تنتهى إليه، والتراث فحسب هو الذى يسمح بتعديلات لا تحصى صيغها، لكنها جميعاً تعديلات تلتزم بالروح التراثية، وليست إلا نمواً طبيعياً كنتائج مترتبة على المبدأ، وكل حالة ليست إلا تصريحاً بما كان ضمناً من حيث المبدأ وجوهر المذهب، وهو ما يبقى بذاته فى كل الأحوال الظاهرية المتنوعة، وقد تكون التطبيقات من كل الأنواع مثل المؤسسات الاجتماعية التى نوهنا عنها، وكذلك فى العلوم عندما تكون ما هى حقاً، ويصور ذلك الاختلاف الأساسى بين فكرتى العلوم التراثية والعلوم التى نشأت من قريحة الإنسان الغربى، ففى حين أن الأول يمتاح كل قيمته من التواصل مع المذهب الميتافيزيقى، فإن الآخر قد ادعى الاستقلال، وصار حبيساً فى ذاته لا يملك التوقف فى ضلاله، ودون أن يصل إلى خطوة واحدة نحو المعرفة الحقبة بطبيعة الأشياء، وهو فى حركة تحليلة دائبة يمكن أن تستمر بلا حدود، وقد أدى هذا العجز إلى شعور غامض أدى بالغربيين المحدثين إلى تفضيل 'البحث' على 'المعرفة'، فهل كان ذلك 'البحث' المستمر ببساطة وسيلة إلى إنجاز قلق لا يفرغ ويدعى أنه غاية لذاته؟ فما الذى يتعين على الشرقيين فعله حيال العلوم الزائفة التى يحاول الغرب حقنها فيهم، فى حين يحتكمون على علوم أخرى أوثق حقيقة وأوسع مجالاً، وهى علوم يكفى جهد قليل من التركيز الفكرى لتعلمها، وليست مثل الآراء المتشظية المبعثرة والأفكار التى تحو بعضها أثر بعض بفرضيات وهمية لا يفضل أحدها الآخر، ولا يُحاولن أحد أن يعوض قصورها بالحديث عن الإنجازات التقنية التى انبتت على تلك العلوم،

والتي لا يلاحى أحد في منفعتها على مستواها حتى لو كانت قيمتها التأملية معدومة، لكن هذا أمر لا أهمية له عند الشرقيين مطلقاً، حيث إنها لا تنطوى إلا على قدر من العملية بلا أولوية للتأمل على العمل، وليس كل ما يفنى بشيء حيال الثابت الخالدة.

وعندنا أن الهند ليست هي الحديثة ولا المتغربة التي يحلم بها بعض الشرقيون الذين يتعلمون في الجامعات الأوربية والأمريكية، ورغم نخرهم بالمعارف الظاهرية التي تعلموها فهم جاهلون تماماً بما يمثله الصفوة من المنظور الشرقي، إن الهند الحقيقية لازالت مخلصمة للتعالم التي تداولتها صفوتها طوال القرون، وهي التي تحفظ ما بقي من تعاليم سحيقة القدم من قبل الإنسانية، إنها 'هند' مانو و حكماء الريشي و شري راما و شري كريشنا، ونعلم أن الهند لم تكن دائماً هي الموقع المعروف بهذا الاسم اليوم، بل منذ الموثل القطبي الذي قالت عنه الفيدا أنه احتل مواقع جغرافية مختلفة، وربما امتد منها إلى غيرها، ولكن ذلك أمر قليل الشأن، فقد بقيت كما كانت على الدوام موثلاً وعرشاً للتراث العظيم، وحملت رسالته إلى البشر، وهو سبب وجودها وغايتها، فالسلاسل التي لم تنقطع من الحكماء والمعلمين واليوجيين ثابتة مثل جبل ميرو، وسوف تستمر طوال دوام دين الحكمة الخالدة Sanatana Dharma، والذي لن يكف عن تأمل الأشياء بعين شيفا الثالثة في سلام لحظة الحاضر الأبدية، وسوف تنخطم كل العداوات على صخرة الحقيقة الفريدة، كما أن كل السحب سوف تبتشت قبل أن ينجحوا مؤقتاً في إخفاءها عن أنظارنا، ولن يدع الزمن المدمر شيئاً ما لم يكن أسمى من الزمن، وسوف يلتهم الذين حددوا أفقهم في إطار عالم التغير ووضعوا الحقيقة بأكملها في السيرة، والذين صنعوا لأنفسهم ديناً من العرضية والفناء، فمن ضحى لصنمه سوف يكون طعاماً له، ولكن ماذا يفعل الزمن حيال من امتلك في نفسه الوعي بالخلود؟

### 3. يوجا كونداليني

لقد ذكرنا في مناسبات عدة أعمال آرثر آفالون Arther Avalon، وهو سيرجون وودروف Sir John Woodroffe، والذي كرس نفسه لدراسة التنارية، وهي أقل جوانب المذاهب الهندوسية قابلية للفهم، وهكذا سميت باسم النوع لقيامها على متون تسمى تانترات Tantarar، والواقع أن أعمال المستشرقين تركتها جانباً لصعوبتها على أفهامهم وكذلك نتيجة أحقادهم حيال الهندوسية رغم استمرارها في حلقات ضيقة، وقد كانت أحد أساسيات وودروف بعنوان 'قوة الأفعى The Serpent Power'<sup>1</sup> التي أعيد طبعها قريباً، ولا ننوي هنا تقديم طرح تحليلي يستحيل عملياً كما أن نفعه قليل، ولا نملك إلا الإفصاح عن معناها وموضوعها دون الاختصار على ترتيب المادة المطروحة.<sup>2</sup>

ولابد أولاً من قول إننا لا نتفق مع الكاتب عن المعنى الأصولى لكلمة 'يوجا'، حيث إن معناها الأصلى 'اتحاد' ولن تكون مفهومة في سياق غاية 'التحقق' الأسمى، ويحتج وودروف بأنه لن يطرأ اتحاد إلا بين كائنين مختلفين، وأن جيفاًتما لا يتميز عن بارامآتما، وهذا صحيح، رغم أن الفردى يتميز عن الكلى بصيغة وهمية، ولا ينبغى نسيان أن الفردى هو منطلق كل 'تحقق' وغايته، ونرى من هذا المنظور أن الفرد أن مظهر

<sup>1</sup> The Serpent Power, Madras, Ganish & Co, 1950، ويشتمل هذا المجلد على ترجمة لمتنين هما شادشاكر نوروبانا وبادوكا بانديشانا، بمقدمة طويلة مهمة أشرنا إليها في دراستنا.

<sup>2</sup> ولا نملك أفضل من الإشارة إلى كتابنا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'ترجمات تراث واحد، قيد النشر فى كثير من النقاط، التى لا نملك طرحها فى سياق هذه الدراس، ونفترض أنها مألوفة للقارئ.

'الاتحاد' على الحقيقة "ليس أمراً يمكن إنجازها"، لكنه الوعي "بما هو كائن"، أى الهوية الأسمى، ويعبر اصطلاح يوجا إذن عن جانب ثلبس به الأشياء فى منظور التجلى، ومن الواضح أنه أمر وهمى على منوال التجلى ذاته، ولكنه حتماً على شاكلة كل الصور اللغوية حيث إنها تنتمى إلى التجلى الفردى، ويكفى الوعي بهذا حتى لا ننزلق إلى الأخطاء الناتجة عن النقص، وألا تغرى على الظن بأن ذلك من قبيل 'الثنوية dualism'، ولكن هذه الكلمة يمكن أن تستخدم على نحو ثانوى لتعنى الوسائل المتنوعة التى توصل إلى 'التحقق'، وليست إلا استعداداً 'للاتحاد' لا يصلح لأى معنى كان، لكنه لن يؤثر على سياق الموضوع الراهن، وحالما سبقت كلمة يوجا صفة تميزها بشكل أو آخر فلا بد أنها تعنى الوسائل، وهى أمور شتى فى حين أن الغاية واحدة فى كل الأحوال.

ويرتبط معنى 'يوجا' المقصود هنا بما يسمى لايا يوجا، والذى يتكون أساساً من معنى 'الفناء dissolution لايا'، أى استعادة ما تجلى من العناصر إلى حال اللاتجلى بما فيها التجلى الفردى، وتجربى هذه الاستعادة تدريجياً بترتيب عكسى صارم للخلق سريشتى والنماء برابانكا للتجلى ذاته<sup>3</sup>، والعناصر أو المبادئ التى تهمنا هنا هى التاتفات التى عدتها سانكهيا بين منتجات براكريتى بسلطة بوروشا أى المعنى الباطن أو العقلى ماناس، والتى تندمج فى الوعي الفردى أهارة انكارا، والذى يتوسط إلى البصيرة بودهى أو ماهات، فتتكون التائمانترات الخمسة أى العناصر الجوهرية اللاصورية، ثم ملكات الحس الخمسة جنانيندريات وملكات العمل الخمسة كارميندترات<sup>4</sup>، وأخيراً الوظائف الجسدانية الخمسة

<sup>3</sup> ومن المؤسف أن الكاتب يترجم اصطلاح سريشتى بكلمة creation التى لا تناسب منظور المذهب الهندوسى، ونعلم مدى المصاعب فى ضرورة استخدام المصطلحات الغربية، والتى تناهز غيرها فى العجز عن التعبير، لكن لم ننتج لنا من قبل فرصة لاستخدامها، ولذشر فى سياق الحديث عن المصطلحات إلى أن ترجمة سامادهى بكلمة 'ecstasy' التى تصبح مزججة فى استخدامها فى اللغات الغربية لتسمية الحالات الروحية، فتبدو كما لو كانت تنتمى إلى واقع مختلف لا ينبغى الخلط فيه، ومعناها الاشتقاقى هو "الخروج من النفس"، والذى يناسب اصطلاح سامادهى، فيسميها "عودة الكائن إلى نفسه".

<sup>4</sup> وتعنى كلمة إندرىا الملكة التى تناظرها والعضو الذى ترتبط به، لكن من الأفضل عموماً ترجمتها إلى faculty، لأن ذلك متسق مع معناها الأصلى، وهو 'القوة'



بهوتات<sup>5</sup>، وكل منها تناظر تامانترا من ملكات الحس والعمل التي تنبثق عنها، ومن ثم تُستعاد إلى المرتبة التي تسبقها كما يلي، فالأرض بريثيفي مرتبطة بحاسة الشم جهرانا، ووظيفة الحركة ocomotion بادا مرتبطة بالماء آب مع حاسة الذوق راسا وحاسة الذوق راسانا، ووظيفة القبض والمسك بانى، والثالثة هي النار تيجاس وصفتها المنظورة روبا وحاسة البصر تشاكشوس ووظيفة الإخراج بايو، والرابعة الهواء فايو، حاسة اللمس سبارشا وحاسة اللمس تفاتش، ثم ملكة التناسل أوباستها، والخامس هو الأثير آكاشا وحاسة السمع شروترا وملكة الكلام فاش، والخامسة والأخيرة أن كل شيء يُستعاد في المعنى الباطن ماناس، وهكذا تحتزل كل الملكات والحواس وكافة التجليات الفردية لتجد نفسها مركزة في نقطة ينتقل منها الكائن إلى نطاق آخر، وهنا تكتمل المراحل الست التمهيدية بالذجاج في العبور لمن اتخذ طريق 'المحو' أو الفناء، ويحرر نفسه تدريجياً من شروط الأحوال الفردية قبل أن يتحقق بالحال فوق الفردى حيث يتمكن بوعيه الصرف تَشيت من الاتحاد عملياً بالذات العلية بارامآتما، وهذا هو الاتحاد الكامل اللاصورى الذى يتحقق به الخلاص الفورى موكشا.

ولكى نفهم ما يلى تماماً لا بد من التمسك بفكرة التشاكل بين 'الكون الأكبر' و'الكون الأصغر'، والتي تجلى بفضلها كل ما وجد فى الكون الكلى بما فيه الإنسان، وتعبّر فيشفاسارا تانترا عن هذا الأمر بمقوله "ما وُجد هنا وُجد هناك، وما ليس هنا ليس فى أى مكان آخر"، ولا بد أن نضيف هنا أن هذا التناظر قائم فى كافة أحوال الوجود، وكل منها ينطوى على انعكاس لكل الآخرين على نحو بعينه، والذى يسمح على سبيل المثال 'بوضع' التجليات الكثيفة فى 'مناطق' تناظر الصيغ المتنوعة للتجليات اللطيفة، أو حتى بنية بأكملها من 'العوالم' التي تمثل مراتب مختلفة من الوجود الكلى.

power، وكذلك اعتبارها 'ملكة' جوهرية بالنسبة إلى الوظائف الحيوية بموجب أولوية التجلى اللطيف على التجلى الكثيف.

<sup>5</sup> والحق إننا لم نفهم اعتراض الكاتب على استخدام كلمة elements التراثية من علم الطبيعة القديم كترجمة لكلمة بهوتات، وليس من سبب يدعو إلى الانشغال بهذه المسألة فى خضم النسيان الذى وقع فيه هذا المفهوم من التداول بين المحدثين الذين أصبح أى مصطلح كوزمولوجى غريباً عليهم على المنوال ذاته.

ويسهل بعد هذا التفصيل فهم أن هناك 'مراكز' في الكائن الإنساني تناظر كل مجموعة من التاتفات التي عدناها عاليه، وأن هذه المراكز تنتمي جوهرياً إلى الصور اللطيفة سو كاشما شاريرا قد 'تموضع' بمعنى آخر في في صور جسدانية كثيفة سهولا شاريرا، أو بتعبير آخر منسوبة إلى الأجزاء المختلفة للجسد، وهذه 'المواضع' ليست على الحقيقة إلا المراكز اللطيفة لتلك الأجزاء من البدن، وهكذا كانت المراكز الستة على العمود الفقري الذي يسمى ميرو داندا، ذلك أنه محور الجسد الإنساني، ومن منظور 'الكون الأكبر' فإن ميرو هو 'محور العالم'<sup>6</sup>، ومناطقه الخمس الأولى من أسفل إلى أعلى هي الفقرات العصصية ثم العجزية ثم البطنية ثم الصدرية ثم العنقية، والسادسة هي المخ مركز الجهاز العصبي، وليكن مفهوماً أنها ليست مراكز بالمعنى الفسيولوجي وأن على المرء اجتناب تمثيلة بالصفيرة الشمسية plexus كما حاول البعض، فليس الموضوع إلا العلاقة بين مقامات مختلفة من الوجود، وهي علاقة يبررها واقع أن المنظومة العصبية أحد مراكز الاتصال المباشر بمنظومة الجسد.<sup>7</sup>

وكذلك لم تكن تلك القنوات نادات<sup>8</sup> أعصاباً ولا عروقاً، بل يجوز القول إنها خطوطاً لمسارات القوى الحيوية، ويتميز منها ثلاثة تحتل موقعاً مركزياً هي سوشومنا المركزية وإيدا إلى اليسار و بينجالا إلى اليمين، وأولهما أنشوى قابل و ثانيهما ذكوري فاعل، وينظر الاثنان الأخيرين 'قطبية' التيارات الحيوية، وتقع سوشومنا على المحور

<sup>6</sup> من المدهش أن المؤلف لم يشر إلى الصلة بين هذا وبين رمزية صولجان براهما داندا خاصة وأنه أشار عدة مرات إلى صولجان هرمس cadoseus الذي يكافئه.

<sup>7</sup> ويشير الكاتب إلى التفسيرات الخاطئة للغريبيين الذين يخلطون بين طبقتي الوجود ويحاولون اختزال كل شيء إلى منظور تشريحي وعضوي، فالمستشرق جاهل بالتراث ويعتقد أنه وصف خيالي لأعضاء جسدية، أما الغيبيون من ناحيتهم فعندما يعترفون بوجود جسم لطيف منفصل فإنهم يتخيلون أنه نسخة من الجسد الكثيف، وهذه الملحوظة الأخيرة تبرهن على اختلاف الثيوزوفيون عن المذهب الهندوسي.

<sup>8</sup> وقد استخدم جينو اصطلاح 'الشرايين arteries' في كتاب 'الإنسان ومصيره في الفيداتا' وليس 'قنوات channels'. المحقق. ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

الدماغى الفقارى وتمتد إلى قمة الرأس براهما راندرا، أما إيدا و بينجالا فهما خارج المحور، ولكنهما يدوران حوله حلزونياً ينتهى إلى المنخارين الأيمن والأيسر<sup>9</sup>، وتقع المراكز التى ذكرناها فى طريق سوشومنا أو بالحريّ فى داخله<sup>10</sup>، وكما تموضعت سوشومنا فى القناة الرئيسية فمن الواضح عدم احتمال مشاركتها مع الأعضاء الجسدية.

وتسمى هذه المراكز 'عجلات شاكرات' وكذلك زهور اللوتس بادامات<sup>11</sup>، ولكل منها عدد من البتلات، وتقع الشاكرات الست مولادهارا بين فاجرا وتشيترا، أى على قاعدة العمود الفقارى سفادهيشتهانا وتناظر المنطقة التناسلية مانبوراً حتى السرة أنهااتا وإلى القلب فيشودها، ومن ثم منطقة الحلق آنجا حتى منطقة ما بين العينين، أى العين الثالثة، وأخيراً فى قمة اليافوخ حول براهما راندرا، وهى زهرة اللوتس السابعة ذات الألف بتلة، والتى لا تحتسب من ضمن الزهرات، فسوف نرى أن 'مركز الوعى' مرتبط بحال خارج عن نطاق الفردية، وتقول الأوصاف التى نثلى فى التأمل دهيانا أن كل زهرة تحمل فى قلبها يانترا والرموز الهندسية فاهانا للبهوتات المناظرة لها حيث يكمن كذلك كائن ربانى ديفاتا تصاحبه شاكتى، والأرباب التى تحكم الشاكرات الستة التى ليست إلا صيغاً من الوعى، يستعين بها الكائن على الرقى إلى درجة أعلى، وهى بترتيب تنازلى براهما وفيشنو ورودرا وإيشا وساداشيفا و شامبهو، والذين يقيمون فى ستة عوالم متراكبة هى بهولوكا و بهوفارلوكا و سفارلوكا و ماهالوكا و جانالوكا و تابالوكا، ويرأسها باراماشيفا

<sup>9</sup> والعصا فى رمز صولجان هرمس تناظر سوشومنا، والحيتين هما اليمنى إيدا واليسرى بينجالا، وأحياناً ما يمثلهما خطان لولبيان فى اتجاهين متعاكسين على صولجان براهما بحيث يتقاطعا عند كل من مراكز سوشومنا، وترتبط إيدا فى الرمزىة الكونية بالقمر وترتبط بينجالاً بالشمس وترتبط سوشومنا بمبدأ الاشتعال، ومن المفيد ربط هذه المراكز الثلاثة برمز 'الأنوار الثلاثة العظمى' فى الماسونية.

<sup>10</sup> كما يُقال إن سوشومنا تناظر النار بطبيعتها وترمز فاجرا إلى الشمس وترمز تشيترا إلى القمر، ويشكل باطن سوشومنا القناة الوسطى التى تسمى براهما نادى.

<sup>11</sup> وترمز النقاط السبعة لصولجان براهما زهرات اللوتس السبعة فى التمثيل الصورى لكوندالينى، كما أن العقدة الأخيرة تضاهى آجنا، ويضاهى الجناحان بتلات 'اللوتس'.

من موثله في ساهارارا من سمائه ساتيالوكا، ولكل هذه العوالم نظائر في 'مركز الوعي' الإنسانى بموجب مبدأ التشاكل، وأخيراً تحمل كل بتلة من أزهار اللوتس حرفاً من حروف السنسكريتية<sup>12</sup>، ولن يفيدنا الدخول في تفاصيل أبعد من ذلك في هذا الموضوع حالياً، فسوف تجد موضعها في الجزء الثانى من هذه الدراسة بعد أن نفسر كوندالينى.

إن كوندالينى أحد جوانب شاكى التى تُعدُّ أحد القوى الكونية، ويجوز القول إنها 'القوة' ذاتها التى تسكن الإنسان على شكل طاقة حيوية، ويدل اسم كوندالينى على

أنها ملتفة حول ذاتها مثل الثعبان، والواقع أن تجلياتها عموماً تتخذ صورة حركة لولبية حول محورها<sup>13</sup>، ويرمز الالتفاف إلى طاقة سكونية static تبدأ منها كل حركات التجلى، أو بتعبير آخر كل القوى الحيوية التى تعمل بلا هوادة فى صيغها اللطيفة والجسدانية فى الفرد الإنسانى، وهى جوانب ثانوية من شاكى التى تظل ساكنة مثل كوندالينى فى مركز الجذر مولادهارا كقاعدة ودعامة للتجليات الفردية، وحينما تكون يقظةً تمتد وتتحرك فى اتجاه متصاعد، وتجمع إليها كل الشاكات الثانوية حتى تتوحد فى النهاية مع باراماشيفا فى زهرة اللوتس ذات الألف بتلة ساهاسرارا.

وتوصف طبيعة كوندالينى بأنها مرئية جيوتراى ومسموعة مانتراماي فى آن، ونعلم أن النورانية تتوافق مع الحال اللطيف، كما أن الصوت يقوم بدور أولانى فى عمليات هيئة الكون، وهناك كثير مما يمكن قوله من المنظور الكونى ذاته عن العلاقة الحميمة بين الصوت والضوء<sup>14</sup>، ولا نملك فى هذا السياق أن نسهب عن نظرية شابدا المعقدة

<sup>12</sup> وأعداد البتلات هى 4 لمولا هارا، و 6 لسفادهي شتهانا، و 10 امانيبورا، و 12 لأنهااتا، و 16 لفيشودها و 2 لآجنا، ومجموعها 50، وهو عدد حروف الأبجدية السنسكريتية، وكل الحروف الموجودة فى ساهاسرارا مكررة 20 مرة للزهرة ذات الألف بتلة.

<sup>13</sup> راجع 'رمزية الصليب' فى موضوع الحلزون، وتذكر كذلك 'بيضة العالم براهماندا'، كما أن الكأس المقدس أو مفالوس الذى سنكتشف تساويه فيما يلى. راجع أيضاً 'ملك العالم'، والكتابان من ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

<sup>14</sup> وسوف نتذكر فى هذه النقطة التناظر المدهش مع بداية إنجيل يوحنا فى الكلمة والنور والحياة Verbum, Lux, Vita، ولكى نفهمها لابد من مضاهاتها بمصطلح هيرانياجارها. راجع Perspective on Initiation باب 47.

وصيغها المختلفة الظاهرة با شيانتي والخفية مادها ما، وينتمى كلاهما إلى النطاق اللطيف، وهى نظرية يقوم عليها علم مانترافيدا بكامله، ولكننا لا نشير إلى أنها لا تفسر وجود يجامانترا أى اللغة الطبيعية فى العناصر التى تحتوى عليها زهرات اللوتس فحسب بل كذلك رسم الحروف على بتلاتها، والواقع أنه لا بد من فهم أن الأمر هنا ليس مجرد حروف اللغة المكتوبة ولا حتى الأصوات المنطوقة التى تعيها الأذن بل كذلك الحروف كأسماء طبيعية لكل الأنشطة كريا التى تتعلق بالتاتفا التى تناظر المركز، أو كتعبير عن الأصوات المسموعة فايكهاريشآبدا التى اصدرتها القوى التى تناظر تلك الأنشطة.

وطالما بقيت كونداليني ساكنة فى موثلها فى تشاكرامولادهارا، أى فى قاعدة العمود الفقارى كما سبق القول، وهو جذر سوشومنا وكل القنوت نادات، ونجد فيه مثلاً يسمى تريبوراً<sup>15</sup>، وهو عرش شاكتى شاكيتيتها والذى يلتف ثلاث دورات ونصف دورة<sup>16</sup> حول رمز شيفا لينجا الذى يسمى سفايامبهو، ويغضى برأسه براهمادفارا أى باب سوشومنا<sup>17</sup>، وهناك اثنين آخرين من اللينجات أحدهما بانا فى تشاكراناهااتا والآخر إيتارا فى تشاكرآجنا، وينظر النقطتين الحيويتين جراتيس فيما يمكن تسميته

<sup>15</sup> ودائماً ما تظهر قاعدة مثلث يانتر شاكتى فى أعلى وقته إلى أسفل، وهو ما يشاكل عدداً من رموز المبدأ الأثوى.

<sup>16</sup> ولنتذكر فى هذه المناسبة التشاكل بين الدورات الثلاثة ونصف دورة فى حلزون كونداليني وبين الثلاثة أيام ونصف يوم فى أديان تراثية عدة، التى تظل الروح إبانها مرتبطة بالجسد بعد الموت، وهى الفترة اللازمة لحل الروابط الحيوية التى تظل فى حالة 'سبات' فى الإنسان العادى، فاليوم الواحد دورة كاملة تناظر لفة اللولب فى الحلزون، ودائماً ما تكون دورة العودة على عكس دورة البداية، ويرمز فك الحلزون إلى نهاية حياة الفرد، لكن العودة تتمثل فى الرجوع على نحو مقلوب للأحداث التى شكلت حياته، وهى الفكرة التى أدت إلى كثير من التفاسير الخيالية.

<sup>17</sup> والماندالا أو اليانتر المرتبطة بعنصر الأرض على شكل مربع يرمز إلى المكعب الذى يرمز بدوره إلى فكرتى 'الأساس' و'الاستقرار'، ويجوز القول بلغة التراث الإسلامى إننا بصدد رمزية 'الحجر الأسود'، والذى يساوى لينجا الهندوسية كما يساوى الكأس المقدس وهو أحد رموز 'مركز العالم'، راجع 'ملك العالم' الباب التاسع، ترجمت تراث واحد، قيد النشر.

'النقاط الحرجة' في عمليات يوجا كونداليني<sup>18</sup>، وأخيراً هناك بارا رابع في ساهاسرارا هو موئل باراماشيفا.

وعندما 'تستيقظ' كونداليني بالرياضات الصحيحة التي لن نصفها هنا فهي تسرى في باطن سوشومنا وتتخلل زهرات اللوتس التي تفتتح مع مرورها، وتأخذ منها المبادئ المختلفة للتجلى الفردى التي تعود إلى حال القدرة لترتبط بهذا المركز في حركتها نحو المركز الأسمى، كما أن هناك مراحل شتى في لايا يوجا ولكل منها 'قوى سيدهى'، ومن المهم مراعاة أن ذلك ليس الأمر الجوهري واجب الوجود، وهو أمر لا نملك الخوض فيه طالما انبرت ميول الغربيين إلى عزو صفات لهذه القوى 'كظواهر'، وهي أمر لا شأن له به كما يشير الكاتب مصيباً إلى أن 'اليوجى' لا يأمل في تحقيق حال مشروط أياً كان مهماً كان متميزاً أو سماوياً، بل يسعى فحسب إلى 'الخلاص'، ولذا لا يستطيع الارتباط بهذه 'القوى' التي تصدر عن عالم التجلى الظاهرى، ومن يسعى إلى التحكم في هذه القوى لذاتها ويجعل منها غاية لجهوده لا أن يعتبرها مجرد نتائج عَرَضية فلن يكون يوجيا على الحقيقة، فسوف تفرض عليه عوائق يستحيل اجتيازها تعطله عن الترقى نحو الغاية النهائية الأسمى، وسوف لا يربو 'تحققه' عن امتدادات بعينها من الفردية الإنسانية، وهي نتيجة لا قيمة لها قياساً إلى الغاية الأسمى، فالقوى المقصودة عادة ما تُعتبر علامات على أن الكائن قد وصل إلى مرحلة بعينها بجاهداته، ولذا تعتبر طريقة ظاهرية للتقويم، ولكن ما يهم على الحقيقة أن حال 'الوعى' الذى يتمثل في الكائن الربانى ديفاتا الذى تماهى معه الكائن في مراتب تحققه، وهذه الحالات ذاتها تعتبر تمهيداً تدريجياً للاتحاد الأسمى الذى لا يُعابر بمعيارها فيما بين المشروط واللامشروط.

ولن نكرر هنا تعداد ما أسلفنا في أول هذه الدراسة عن المراكز التى تناظر البهوتات الخمس و'مواضعها'<sup>19</sup>، فهى تتعلق بالدرجات المختلفة للتجلى الجسدانى، والعبور

<sup>18</sup> وهذه اللينجات الثلاثة في سياق تنامى الكائن تتعلق بمواقع لوز أو هي 'بذرة الخلود' التى طرحناها في 'ملك العالم' الباب السابع. ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

<sup>19</sup> ومن المهم ملاحظة أن أنهااتا تشير إلى منطقة القلب، ولا بد من تمييزها عن زهرة اللوتس ذات البتلات الثمانية lotus of the heart، وهى موئل بوروشا الذى يحتل القلب ذاته باعتباره 'المركز العضوى' للفرد.



من أحدها إلى الذى يليه من التاتفات التى 'تذوب' فى المجموعة التى تعلو عليها، فيذوب الكثيف فى اللطيف، وأخيراً تأتى تشاكرا آجنا حيث توجد التاتفات 'العقلية' اللطيفة التى يشكل مركزها المقطع المقدس 'أوم'، وقد اكتسب هذا المركز اسمه من اسم فعل الأمر آجنا أو 'المعلم الباطنى' باراماشيفا الذى تتماهى معه 'النفس'، ويأتى هذا الأمر من المقام الذى يعلمو النطاق الفردى<sup>20</sup>، ويرتبط موضع هذه التشاكرا 'بالعين الثالثة' وهى 'عين العرفان جنانا تشاكشوس'، والمركز الدماغى الذى يناظرها هو الغدة الصنوبرية pineal gland، والتى ليست 'عرش النفس' فى المفهوم العبثى عند ديكارت، ولكنها تقوم بدور مهم فى ربط الأعضاء بالصيغ الأسمى للكائن الإنسانى، وكما أسلفنا فى عمل آخر عن وظيفة 'العين الثالثة'، والتى تشير جوهرياً إلى 'حاسة الخلود' واستعادة 'الحال الأولانى'، وتناظر مرحلة 'التحقق' آجنا تشاكرا بما يعنى كمال الحال الإنسانى، وهى نقطة الوصل مع الأحوال الأسمى التى تكمن وراء هذه المرحلة<sup>21</sup>.

وتقع فوق آجنا اثنتين من التشاكرات الثانوية تسميان 'ماناس' و 'سوما'<sup>22</sup>، وهناك زهرة لوتس تحت غلاف ساها سرارا باثنى عشر بتلة، وتحتوى على المثلث الأعظم كاما كالا موئل شاكتى<sup>23</sup> شابدابراهما، أى حال الصوت العرّضى اللامسموع التى تمثله

<sup>20</sup> وينظر هذا الأمر 'الخلافة الربانية' فى تراث الشرق الأقصى، كما أن آجنا تشاكرا تترجم إلى 'عالم الأمر' فى العربية، وكما أن هذا الانعكاس من منظور 'الكون الأكبر' هو حالنا فى الوجود الذى يشغل مركز الفردوس الأرضى، ويمكن استنتاج بعض الاعتبارات الموجزة عن صيغ التجلى الملائكى وعلاقتها بالإنسان، لكن ذلك سينبونا عن موضوعنا.

<sup>21</sup> وترتبط رؤية 'العين الثالثة' التى يتحرر بها المرء من الحال الزمنى عن قرب بالوظيفة النبوية، وهذا ما تعنيه كلمة 'ريشى' الهندوسية، والتى تعنى 'الرأى seer'، ولها نظير تام فى العبرية هو roeh، وهو التسمية القديمة للأنبياء، والتى استبدلت بكلمة 'نبي' فيما بعد، ولنضيف إلى ذلك بدون إسهاب أن ما أشرنا إليه فى ملحوظة سابقة وارتباطه بالتفسير الجوانى لسورة القدر فى سياق الحديث عن تنزيل القرآن.

<sup>22</sup> وتمثل هاتين النقطتين زهرتا لوتس بستة واثنى عشر بتلة على التوالى.

<sup>23</sup> وقد كان أحد الأسباب التى جعلت المثلث رمزا لشاكتى هو تجليها على صورة إرادة إتشها وفعل كريا ومعرفة جنانا.

كأما كالا بجذرم ول ا من بين كل المانترات التي توجد في مثلث تريبورا مولادهارما، ولا نملك تناول التفاصيل المعقدة لهذه الأوصاف التي أسبغت على مراكز التأمل المختلفة التي تتعلق بمانترافيديا، ولا تعداد الشاكتيات اللائي تجلسن بين آجني و ساها سرارا، وختاماً فإن ساها سرارا تسمى شيفاستهانا بموجب أنها موثل باراما شيفا متوحداً مع نيرفانا شاكتي، وهي أم العوالم الثلاثة، وهي مقام الرضوان حيث تتحقق الذات العلية آتما، ومن استطاع معرفة ساها سرارا بالكامل تحرر من العود الأبدى سامسارا، فقد حطم كل الروابط التي تقيده بها بمعرفته، ومن ثم صار إنساناً خالداً جيفاموكا لساعته.

وسوف نختم حديثنا بملاحظة لم تطرأ مطلقاً من قبل، وتعلق بالاتساق بين المراكز التي تحدثنا عنها في سياق موضوع السفيروت في القبالة، فهي بدورها كأي شيء كان تمتاح من التناظر مع الوجود الإنساني، وقد يعترض البعض بأن مراتب السفيروت عشرة، في حين كانت الشاكرات الستة و ساها سرارا سبعة فحسب، لكن هذا الاعتراض مردود حينما نلاحظ أن صورة 'شجرة السفيروت' تحتوي على ثلاثة أزواج بوضع متماثل في عمودين إلى اليسار واليمين، وهكذا كان السفيروت بكامله موزعاً على سبعة مقامات تنعكس عن المحور المركزي أو 'العمود الأوسط' الذي يناظر سوشومنا، ونجد أنفسنا مرة أخرى في المنظومة السباعية<sup>24</sup>.

ولو عدنا إلى القمة فلن نجد صعوبة فيما تعلق بـ ساهاسترا التي 'وُضِعَتْ' في قمة الرأس وصلتها بـ سفيراه أو كيشير، والمذان يعني اسمهما 'تاجا'، ثم نأتى إلى مزدوج الحكمة وبيناه، والذي لا بد يناظر آجنا، حتى إن ثنويتها ممثلة في بتلتين من زهرة المولتس ذاتها، كما أنهما ينتجا 'العرفان'، وقد رأينا في 'وضع' آجنا إشارة إلى 'عين الحكمة'<sup>25</sup>، أما عن الإنسان فإن ثنوية هسيد و جيبوراه يمكن أن ترتبط بالذراعين<sup>26</sup> على

<sup>24</sup> ونلاحظ أن التشابه بين رمزيتي 'شجرة سفيروت' بصولجان هرمس بعد ما لاحظنا عليه، كما أن اختلاف 'القنوات' التي تصل بينهما ليست بلا تشاكل مع النادات.

<sup>25</sup> وفضلاً عن ذلك يمكن وضع مزدوج حكاه وبيناه في رمزية مرتبط بالعينين اليمنى واليسرى في تناظر مع الشمس والقمر.



منوال رمزية عامة للرحمة والعدل، وهكذا يوضع السفروثين على الكتف مروراً بمنطقة الرقبة فتناظراً فيشودها<sup>27</sup>، وأما تيفيريس فهي في موضع مركزي يشير بالضرورة إلى القلب، وهو ما يبين على الفور تناظرها مع أنها تاء، وينتهي ثنائى نيتساه و هود إلى العجز، ويشير إلى الطرفين السفليين مثلما كان ثنائى هيدسيد وجيبوراه ينتهى إلى الكتفين، والنقاط التي يتصل بها الفخذين بالجسد على مستوى منطقة السرّة، وهكذا مثلت مانيبورا، وأخيراً يبدو أن عمودا السفيروث يحتاجا إلى انقلاب، فإن يوسود بمرجعية اسمه 'أساس' يناظر مولادهارما، ولا بد من تمثيل الملكوت بـ سفادهيشتهانا، وهو بموجب اسمه يبرر معنى الملكوت 'كمملكة'، وتعنى سفادهيستانا حرفياً 'موئل شاكتى'.

ورغم التطويل في هذه الملحوظة إلا أننا لم نطرح إلا مخططاً لبعض من الجوانب التي لا تُحصى، ونأمل في أن نتناولها على نحو أوسع في دراسة أخرى.

-----  
26 راجع 'ملك العالم' فيما تعلق برمزية اليدين وشكيناها و'شجرة سفيروت'.

27 ونجد الكتفين في التراث الإسلامى مجلساً للملاكين اللذين يسجلا الأعمال الطيبة والحيدة، كما تمثلت الاسمين الربانيين للرحمة والعدل، ونلاحظ في سياق هذا الموضوع أن تشاكل المواضع يتبدى في رمزية الميزان التي تحدث عنها سفردى تزنيوثا.

#### 4. نظرية العناصر الخمسة الهندوسية

لقد طُرِحَت نظرية العناصر الخمسة من المنظور الكوني في فايشيشكا وكذلك في سانكهيا من جانب مختلف، فقد كانت الأخيرة تركيبية في حين كانت الأولى تحليلية، وقد اشتق اسم فايشيشكا من مصدر فيشيشا بمعنى 'تمييز الطبائع'، ويتعلق بالتالي بالأمور الفردية، وتمثل فرعاً من المذهب يتناول معرفة الأشياء على نحو فردي، وينظر هذا المنظور ما ذهب إليه اليونانيون في حقبة ما قبل سقراط، وسُميت 'الفلسفة الطبيعية'، رغم ضرورة التحسب لاختلاف صيغ الفكر عند الشعبيين، ولكن نفضل استخدام مصطلح 'علم الكون Cosmology' حتى نجتنب سوء الفهم، وكذلك لكي نشير إلى الاختلاف العميق بين ما نطرح هنا وبين علم الطبيعة الحديث، ناهيك عن أن اصطلاح 'علم الكون' كان شائعاً في القرون الوسطى في الغرب.

وتحتوي فايشيشكا على الأمور التي تتعلق بالأشياء الجسدانية المحسوسة، والتي تشكل المنظومة الفردية، كما تتناول مبادئ الأجسام في تفاصيل مسهبة أكثر من باقي فروع المذهب، ويجب مراعاة أن المرء لا بد أن يألف هذا المذهب وخاصة فيما يتعلق بـ سانكهيا حينما تكون المسألة هي أيهما أوثق كلية في مبادئها التي تنبثق عنها العناصر، ويرى المذهب الهندوسي أن هناك خمسة عناصر تسمى بهوتات في السنسكريتية، وهي كلمة مشتقة من جذر ب ه و بمعنى 'يكون to be'، ولكنها تركز على معنى 'يقيم to subsist'، أي تسمية الكائن المتجلى من حيث جوهره القابل، وبالتالي تلويح بالضرورة يتعلق بهذه الكلمة، وعلى النقيض من الجوهر الصمدى الفاعل، ويرتبط المعنى الأول بـ ا ك ر تى أو 'مادة الخلق الكلية'، والتي يمكن أن نسميها 'الطبيعة'، وهي كلمة تشتق من أصول معنى الصيرورة كما فهم اليونانيون كلمة physis، ولذا كانت العناصر بمثابة تعين للجوهر القابل، أو هي بتعبير آخر تعديلات براكريتي التي تكاد أن تكون عَرَضِيَّةً بالنسبة لها، وعلى شاكلة الوجود الجسداني ذاته باعتباره صيغة تشكلت من واقع الأحوال التي صاغتها، وليست إلا عَرَضاً في الوجود الكلي بكامله.

ولو كنا نعتبر في 'الجوهر الفاعل' في الوجود وعلاقته 'بالجوهر القابل' فإن الجانبان مكملان لآحدهما الآخر، كما يتناظر مع بوروشا وبراكريتي في هذا التجلي، ووجب أن تكون تلك التعينات القابلة أي العناصر الخمسة تناظر عدداً مساوياً من مثالاتها الجوهرية في نطاق التجلي اللطيف، والواقع أن سانكهيا تعتبر العناصر الخمسة تانمانتارات، واسمها يعني 'معيار' لتحديد النطاق الصحيح لصفة أو ماهية في الوجود الكلي، ومن نافلة القول إن تلك التانمانتارات لا تُدْرَك بالحواس من واقع انتمائها لنطاق التجلي اللطيف، وعلى عكس العناصر الجسدانية وتواليها، ولكنها تُدْرَك بالفكر فحسب، ولا يمكن أن تكتسب اسماً مخصوصاً إلا بالتشاكل مع النظم الحسية الأخرى التي تناظرها، حيث إن المسألة هنا هي الصفة بمنطوقها العرضي للجوهر الفاعل، والواقع أنها تسميات معتادة لتلك الصفات،

وهي شabda الصوتية المسموعة، و سبارشا المفهومة، و رو با بمعناها المزدوج للشكل واللون، والمذاق راسا والشم جاندها، ولكننا نقول إن التسميات لا ينبغي أن تؤخذ كدشاكلات، فنحن هنا نعتبر أن الصفات في حالتها الأولانية، أى إنها لم 'تم' بعد، وسوف نرى أنها لن يمكن أن توجد فعلاً في عالم التجلى إلا بعون البهوتات، وفكرة التانماتارات لازمة حين نرغب في وصل فكرة العناصر بمبادئها في الوجود الكلى التى لازالت تنتمى إليه، ولكنا هنا نحاول وصلها بجوهرها القابل، ومن ناحية أخرى أن الفكرة لا محل لها حين نقتصر على دراسة وجود الفرد والصفات المحسوسة بما هي، ولذا ليس هناك في فايشيشكا التى التزمت بهذا المنظور.

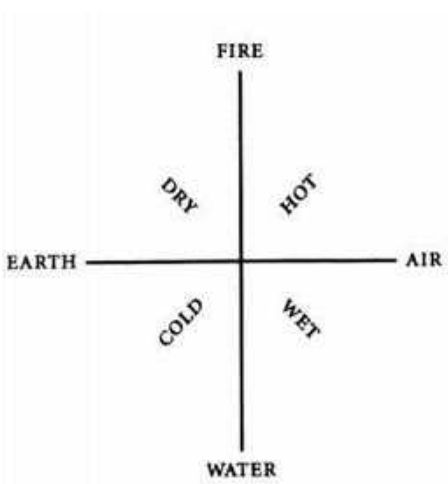
وسوف نتذكر العناصر الخمسة التى أقرها المذهب الهندوسى، وهى الأثير أكاشا، والهواء فايو، والنار تيجاس، والماء آب والأرض بريثفى، وهذا هو الترتيب الذى تفاضلت به من الأثير وهو العنصر الأولانى، وهو على الدوام كذلك في كل المتون الهندوسية، وخاصة تشاندوجيا أوبانيدشاد و تايتر يا أوبانيدشاد حيث وصف تكوينها وترتيب نهاياتها حين تعود إلى الحال اللامتجلى على نحو مقلوب لسابقه، كما أن كل عنصر يناظر صفة حسية باعتبارها صفته الصحيحة بموجب أنها تجلى طبيعته الجوهرية التى نعرفه بها، فيناظر الأثير السمع شروترا ويناظر الهواء فايو اللمس فاش وتناظر النار البصر تشاكشوس ويناظر الماء الذوق راسانا وتناظر الأرض الشم جهرانا، كما أن ترتيب تنامى الحواس هو ذاته ترتيب العناصر التى ارتبطت بها واعتمد عليها مباشرة، وهذا المسار يتفق مع النظام الذى عددناه سلفاً عن الصفات الحسية بربطها بالتانماتارات من حيث المبدأ، كما أن كل صفة تجلى في عنصر منها تجلى بالتساوى في الحالات التى تتبعها، وليس كما لو كانت تمتلك الصفات المذكورة كحق لها بل بمدى تقدمها عن العناصر الأسبق، وعلى كل سيكون من النقائص افتراض أن عملية نمو التجليات التى فُرِضت تدريجياً يمكن أن تؤدى في النهاية إلى درجة تفاضل أقل حدة، مما يمكن من العودة إلى الحال اللامتجلى.

وقبل أن نستطرد نود أن نضيف أن هناك اختلاف مهم بين النظريات اليونانية عن 'فلاسفة الطبيعة' الذين جاء ذكرهم في بداية الدراسة فيما تعلق بعدد العناصر وترتيبها واشتقاقها، وتناظراتها مع الصفات الحسية، ونبدأ أولاً بذكر أنهم قد سلخوا بوجود أربعة عناصر فحسب، ولم يسلخوا بوجود الأثير باعتباره عنصراً مختلفاً، وهى واقعة غريبة، لكنهم يتفقون مع الجيانيين والبوذيين الذين يناقضون المذهب الهندوسى، لكن هناك استثناءات على منوال أمبيدوقليس الذى اعترف بالعناصر الخمسة، لكنه رتبها على المنوال التالى، الأثير والنار والأرض والماء والهواء، والتى لا يبدو لها مبرراً، إلا أن البعض<sup>1</sup> قالوا إن هذا الفيلسوف كان يجدر به التسليم بأربعة عناصر فحسب مرتبة كما يلي، الأرض والماء والهواء والنار، وهو على عكس ترتيب أفلاطون الذى لا يجعله بحسب ميلاده بل بحسب ترتيب فنائها في بعضها البعض، لكن الأورفيون والفيثاغوريون قد سلخوا بوجود العناصر الخمسة، وهو أمر طبيعى تماماً نظراً للصبغة التراثية في مذاههما، كما أن أرسطو أقر بها كذلك، وأياً كان الأمر فإن دور الأثير لم يكن له أهمية ولا تعريفاً عند اليونانيين في المدارس البرانية على الأقل كما كان عند الهندوس، وبغض النظر عن بعض

<sup>1</sup> Struve, De Elementis Empedocles.

الفقرات في محاورتي فايدو وتيمايوس اللتان كانتا إلهاماً فيثاغورياً فقد كان أفلاطون يسلم عموماً بأربعة عناصر، وكانت النار والأرض هما الطرفان الأقصى وكان الهواء والماء في الوسط، ويختلف مع الترتيب الهندوسي في حالة الماء والنار، ونعجب ما إذا كان أفلاطون قد وقع في اضطراب بين ترتيب الميلاد ودرجات الغموض، وهو موضوع سنعود إليه لاحقاً، ويتفق أفلاطون مع المذهب الهندوسي في ربط البصر بالنار كصفة لازمة، لكنه انحرف عنه في ربط الفهم بالأرض بدلاً من الهواء، وقد كان من الصعب أن نجد عند اليونانيين تناظراً حاسماً بين العناصر والملكات الحسية، لكنه سهل الفهم لو سلمنا بأربعة عناصر فقط، وسوف نلاحظ على الفور الفجوة في تناظرها، فعدد الحواس الخمس مسلم به في كل أين.

ونجد عند أرسطو اعتبارات من نوع آخر، ورغم اهتمامه بالخصائص فإنها لم تكن حسية بصحيح القول، والواقع أن آراؤه تقوم على التمييز بين الساخن والبارد وهما مبدئاً البسط والقبض، وكذلك بين الجاف والرطب، فالنار ساخنة جافة والهواء ساخن رطب، والماء بارد رطب، والأرض باردة جافة، وهذه المجموعة من الصفات الأربع



في أزواج متضادة تتعاقب فقط بالعناصر الأربعة مع إقصاء الأثير، وهو ما يبرر ملاحظة أن الأثير عنصر أو لاني ولا بد له أن يتطوى على أزواج متضادة أو متكاملة تتواجد معاً على نحو طبيعي حيث يتوازن كل زوج قبل تفاضلها، والذي يمكن اعتباره نتيجة للصدع في التوازن الأصلي.

وهكذا لا بد للأثير أن يوضع في نقطة المركز حيث تنتفي التناقضات، ولكنها مثل نقطة المركز

في الصليب الذي تناظر أذرعته الأربعة العناصر الأربعة، وهذا التمثيل الشكلي ذاته هو ما اعتمده هرامسة العصور الوسطى، والذين أسبغوا على الأثير اسم 'الجوهر الخامس quinta essentia'، وهو ما يعني تعداد العناصر تنازلياً، أي بترتيب مقلوب لميلادها، حيث إن الأثير سيكون العنصر الأول وليس الخامس، ويجوز ملاحظة أن المسألة هنا هي 'الجوهر القابل substance' وليس 'الجوهر الفاعل essence'، وفي هذا الشأن فإن التعبير يصور الاضطراب الذي فشا في لاتينية العصور الوسطى، حيث إن الفارق بينهما لم يراعَ بوضوح مطلقاً كما حدث في الفلسفة المدرسية Scholastic<sup>2</sup> philosophy.

وحيث إننا لازلنا بصدد المقارنات يحسن أن نتحسب للتمثيلات الزائفة التي فرضتها البوذية الصينية أحياناً، فنجد فيها أمراً يسمى 'العناصر الخمسة' جاء ترتيبه كما يلي، الماء والخشب والنار والأرض والمعدن، وقد جرى الترتيب على أساس مولدها لا نهايتها، ومما يؤدي إلى الضلال أن العدد واحد في الحالين، ويحمل ثلاثة منها أسماء متساوية المعنى،

<sup>2</sup> جاء في الشكل الذي تصدر رسالة لايبنيتر De Arte Combinatoria الذي يعكس المنظور الهرمسي عن 'الجوهر واجب الوجود the Quinessence' الذي وضع في قلب صليب العناصر، أو لو أحببت في الصليب المزدوج للعناصر بزهرة خماسية البتلات، والتي تشاكل رمز الصليب الوردى، كما يتعلق تعبير Quinta Essentia بالطبيعة الخماسية للأثير كما ظن بعض المعاصرين، لكن الأثير بما هو مبدأ العناصر الأربعة، كما أن هذا هو التفسير الخيميائي للزهرة الخماسية.

ولكن ما الذى يناظر العنصرين الآخرين، وكيف يتأتى للمرء أن يجعل الترتيب هنا مناظراً للمذهب الهندوسى؟<sup>3</sup> والحق إنها مسألة منظور يختلف تماماً رغم التشابهات الواضحة، كما أن فحصها فى السياق الحالى أمر لا مبرر له، وحتى نجتنب الاضطراب من الأفضل أن نترجم من الصينية مصطلح hing بأنه معنى أمراً آخر غير 'العناصر' على منوال 'العوامل' كما سبق القول<sup>4</sup>، والذى يقارب معناها الأصلي.

وبعد هذه الملاحظات نود تلخيص فكرة العناصر، فيلزم أولاً التخلص من كثير من الأفكار الخاطئة التى انتشرت فى زماننا، فأولاً لا لزوم لقول إن العناصر هى المكونات المبدئية للأجسام، فهذا المعنى يختلف تماماً عما رأى الخيميائيون الهرامسة فى العصور الوسطى أن الأجساد قد نتجت عن توليفة من 'العناصر البسيطة' أو أمراً آخر من هذا القبيل، فمن ناحية كانت الكثرة التى تسمى 'بسيطة' تناقض هذا التمثيل، ومن ناحية أخرى لم يثبت قط وجود 'عناصر بسيطة' وهذا الاسم من وضع الخيميائيين ولا يذكرون له تفصيلاً، وعلى كلٍ فإن العناصر ليست مواد حتى لو كانت بسيطة، لكنها المبدأ القابل الذى تنشأ منه المادة بصورتها المعهودة، ولا ينبغى لنا أن نخضع بواقع أن التشاكل المسمى بأسماء يمكن استعماله فى الآن ذاته لوصف مواد بعينها، والتى لا تتماهى معها على أى نحو كان، حيث إن الأخير أياً كان هو على الحقيقة ناتج من مجموعة من خمسة عناصر، ورغم احتمال أن تكون بطبيعتها قابلة لهيمنة أحدها على العناصر الأخرى.

وقد رغب البعض مؤخراً فى التمثيل للعناصر بأحوال المادة الطبيعية من منظور علماء الطبيعة المحدثين، أى درجات التخثر من الأثير الأولانى المتجانس الذى يملأ الفضاء، وهكذا يوحد بين كافة أجزاء العالم العضوى، وعكفوا على بحث التناظر واستنتاج النتائج بدءاً من الكثيف إلى اللطيف، فقرنوا الأرض بحال الصلابة والماء بحال السيولة والهواء بحال الغازية والنار بحال التوهج، ومزیداً من الأحوال النادرة، ونجد هنا مرة أخرى نموذجاً للاهتمامات العبثية التى شاعت فى أيامنا، ومحاولة مصالحة أفكار التراث مع المفهوم العلمى الدنيوى، وليس ذلك لقول إن هذه الأمور لا تنطوى على قدر من الحقيقة، بمعنى أن المرء قد يسلم بأن كل هذه الحالات العضوية physical states قد يكون لها صلة بعنصر معين، لكن هذه تناظرات لا تمثيلات، ولا تتقاسم مع الوجود المشترك لكل العناصر فى جسد بعينه فى أى حال كان، كما ستكون الرغبة فى الذهاب إلى أبعد من تماهى العناصر مع الحواس أمر غير مشروع، ومن منظور آخر يتعلق بهذا الأمر بشكل أكثر مباشرة، فزيادة التصلب التى استقرت بين العناصر هى ذاتها التى وجدت عند أفلاطون، فهو يضع النار أمام الهواء وبعد الأثير، كما لو كانت أول العناصر التى تشكلت وتميزت عن الأثير فى قلب الوسط الكونى الأصلي، فليس على هذا المنوال نجد تبريراً للمنظومة التراثية كما طرحها المذهب الهندوسى، زد على ذلك أن على المرء أن يحذر غاية الحذر من التعلق قصراً بمنظور واحد يتزید فى النظام overly systematic، أى مقيد بأضيق الحدود والمواصفات، وإمكان من شأننا الجهل بنظرية أرسطو وتأويل الهرامسة الذين أشرنا إليهم سلفاً بدعوى أنها تثير مسألة مبدأ القبض

<sup>3</sup> وقد انتظمت العناصر الخمسة على شكل صليب مزدوج بتعاكس الماء والنار والحشب والمعدن، لكن الأرض تحتل المركز.

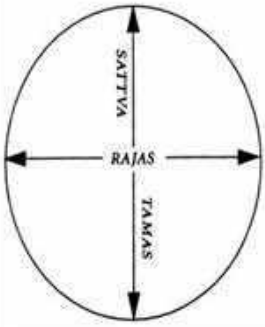
<sup>4</sup> Marcel Granet, La Pensee Chinoise, Paris, A.Michel, 1988.



والبسط، وقد سعينا إلى تفسيرها لصالح التماهي بين العناصر والأحوال الجسدية المختلفة التي تناولها حالياً.

ولو أصر المرء على البحث عن نقطة للمقارنة مع العلوم الطبيعية في خضم تيارات المعنى الحالي للكلمة فلا شك سيكون أميل إلى الصواب لو اعتبر العناصر ممثلة لصيغ متنوعة من الترددات، وهي ترددات تصبح المادة فيها مفهومة لكل من حواسنا على التابع، ونقول على التابع حيث لا بد من فهم أننا نقصد نتابعاً منطقياً فحسب<sup>5</sup>، ولكن حين يتحدث المرء عن صيغ ترددات المادة كما لو كان يتحدث عن أحوال عضوية لا بد أن يحذر من أن الهندوس لا يفهمون فكرة المادة بالمعنى الذي يطرحه علماء الطبيعة المحدثون، والدليل على ذلك كما أشرنا من قبل أن السنسكريتية ليس فيها كلمة تقاربها حتى يترجمون بها 'المادة'، ولو كان هناك مبرر للتعبير عن فكرة المادة لنقل مفهومها القديم لكان جهداً مشكوراً لجعلها أقرب إلى الفهم، وعليه أن يفعل ذلك دائماً بتحسب، إلا أن من الممكن النظر إلى ذبذبة أحوال بعينها دون استعانة بالخصائص التي أسبغها المحدثون على المادة، إلا أن مفهوماً كهذا يبدو لنا أكثر توافقاً في الإشارة بالتشاكل إلى ماهية العناصر وليس تعريفها هلى الحقيقة، وربما كان ذلك هو كل ما يلزم هو الانتباه إلى اللغة التي نحتكم عليها، ونظراً لحالة النسيان العامة التي سقطت فيها الأفكار التراثية إلى قاع العالم الغربي.

إلا أننا لا بد أن نضيف أن علاقة الفرد الإنساني بالحواس يعبر عن حالات تسم الوجود العضوى وتحدهه كصيغة خاصة من صيغ الوجود الكلى، وحيث إن هذه الصفات التي نعلمها عن الجسد باستبعاد أى شىء آخر يمكن أن نرى في العناصر تعبيراً عن الحالات ذاتها للوجود العضوى لا من منظور الإنسان بل من المنظور الكونى، ولا يمكن أن نعالج هذا الموضوع هنا بكفءه، لكن هذا على الأقل يؤدي إلى فهم كيفية انبثاق الحواس عن العناصر كترجمة لحواطر 'كون أصغر' ت تناظر مع حقائق 'الكون الأكبر' وتُعرف على أنها مجمل الأحوال المذكورة، وبالتالي تشكل بما هي بالعناصر التي أضفت عليها ماديتها، وأعتقد أن ذلك أضبط فكرة عامة عن هذه العناصر.



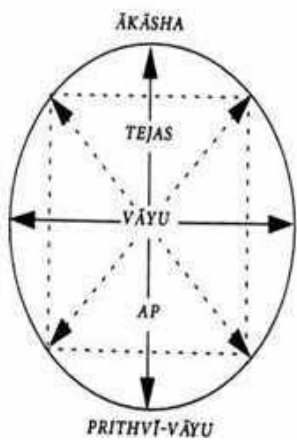
وننتقل الآن إلى اعتبارات أخرى ستبين كيف يتعلق مفهوم العناصر بالحالات الجسدية الخاصة فحسب بل كذلك بأحوال الوجود لمنظومة أكثر كلية، وعلى الأخص أحوال التجليات جميعاً.

ولكى نطرح تفسيراً منضبطاً يمكن تمثيل الاختلافات بين العناصر كعوامل فعالة داخل كرة، وتعملاً في الكرة كقوتان في اتجاه عمودى أحدهما صاعد والآخر هابط على المحور، أما التوسع الأفقى الذى يمثل الاتزان بين الميدين فسوف يحدث على السطح الأفقى من منتصف المحور الرأسى، أى إن مستواه استوائى، ولو اعتبرنا العناصر موزعة في هذه الكرة بحسب الميول التي تسود فيها، ولا بد أن تحتل الأرض أسفل موضع

<sup>5</sup> ومن نافلة القول إنه لا ينبغي وضع نتاج زمنى باستخدام معان مختلفة مثل التي توهمها كوندريك لتثيل مفهومه في كتابه الأشهر *Traite des Sensation*.

بتناقُلها بموجب أنها منطقة الظلام، وهي في الآن ذاته مستقر للماء، في حين أن خط الاستواء يحدد حدودها، وتقول رمزية عامة في كل فروع المذاهب الكونية cosmogenic doctrines، وفي أي تراث كان إن الماء يحتل النصف الأسفل من الكرة، ورغم أن الميل إلى الهبوط لازال سارياً في طبيعة هذا العنصر فإننا لا نقول إنه مقصور على اتجاه واحد، فلو اعتبرنا أي نقطة في النصف الأسفل من الكرة باستثناء المحور الرأسي فإن القطر يتخذ اتجاهًا مائلًا بين الرأسي والأفقى، فيمكن أن نرى أن اتجاهه يذوب في اتجاهين آخرين ويعمل كمحصلة لهما، وهما تاماس وراجاس، ولوربطنا هذين الفعلين بخصائص الماء فإن الكون الرأسي دالة لتاماس سينظر الكثافة، وسوف يناظر الأفقى السيولة، ويمثل خط الاستواء المنطقة الوسيطة وهي الهواء، وهو العنصر المتعادل الذي يعمل على التوازن بين الميَلين النقيضين في موضع التعادل بينهما، والذي يمتد ليتقاطع مع سطح الماء ليفصل بين منطقتي الماء والنار ويحدُّها، والواقع أن النار تحتل النصف العلوى من الكرة حيث تسيطر ساتفا، ولكن فاعلية راجاس سوف تستمر، فالميل يتوسط كل نقطة في النصف الأعلى كما أشرنا سلفاً في الحديث عن النصف الأسفل، ولكن هذه الحالة تقع بين المستويين الأفقى والرأسي، والمكون الأفقى هو دالة راجاس التي تناظر الحرارة، أما المكون الرأسي فهو دالة ساتفا أى النور، ومن المعلوم أن النور والحرارة معاً من خصائص النار الطبيعية.

ولكننا لم نتحدث بعد عن الأثير، حيث إنه أعلى العناصر وأشدّها غموضاً، ولا بد من اتخاذ مقامه في أعلى نقطة من التمثيل الشكلي، أى على قمة المحور الأسمى، وهي منطقة النور المحض النقيض لمنطقة الظلام، ويحكم الأثير الكرة بكاملها والعناصر المكونة لها، وفي الآن ذاته يتخلل كافة عناصرها ويغطي الكرة ويحكمها بموجب حال الالتميز الذي يصفه، وهو ما يمكنه من تحقيق 'حضور' المبدأ الأسمى في عالم الجسد، وكما يقول شانكارا شاريا في آتمابودها "إن الأثير في كل مكان، ويتخلل ظاهر الأشياء وباطنها"، وهكذا يمكن قول إن الأثير وحده من العناصر الذي يتسم القمة حيث تعمل ساتفا بأقصى درجة، ورغم وجوب عدم تحديد موضعها كما فعلنا في الحديث عن الأرض في النقطة المقابلة، ونعتبرها تحتل في الآن ذاته مجمل النطاق الابتدائي، وأيضاً كان التمثيل الهندسى الذى يتخذ رمزاً لمجمل النطاق أياً كان، ولو اخترنا تمثيلها بشكل كروى فذلك لأنه أسهل الطرق للتفسير وأوضحها، وكذلك لأنه يتوافق أكثر من غيره مع المبادئ العامة للرمزية الكونية في كل الأديان التراثية، وسوف تنطوى على مقارنات مثيرة لا نملك الخوض فيها بعيداً عن الدراسة الحالية.



وقبل أن نترك هذا الشرط من الدراسة لا بد من التنويه إلى أن اتخاذ العناصر بالترتيب الذى بدأنا به في الشكل الكروى من اللطيف إلى الكثيف بين القمة والقاع ويمكن أن نسمية 'بنويوا' يأخذنا مرة أخرى إلى ترتيب أفلاطون، لكن لا بد ألا نخلط بين منظورنا وبين الترتيب بدلالة إنتاج العناصر، والواقع أن الهواء في حالتنا يحتل مرتبة وسيطة إلا أنه قد نتج قبل النار، كما أن موقعيهما متساويان، فالهواء بطبيعته عنصر متعادل، وينظر حالاً أقل تفاضلاً عن حال النار والماء، فالميل البصاعدة والهابطة في

توازن تام، وهو على عكس النار حيث يختلُّ هذا التوازن لصالح الميول الصاعدة، بينما كان الماء ينحو إلى الهبوط، ويشير التناقض التام بين الميَلين إلى حال يناظر التفاضل الأقصى بينهما، ولو اتخذ المرء منظور أولوية الإنتاج فلا بد أن يفترض أن طبائعهما مفروضة من مركز الكرة، وهي النقطة الأولانية التي لا بد أن يوضع فيها عنصر الأثير كمبدأ لباقي العناصر، ومن ثم يتخذ اتجاه الهواء اتجاه التوسع الأفقى، كما تتخذ النار اتجاه التوسع الرأسى، ويتخذ الماء اتجاه التوسع الهابط مثل الأرض، وهي حدُّ التوقف والنهية لتفاضلات العناصر.

ولا بد لنا من تناول بعض التفاصيل عن خصائص كل من العناصر الخمسة، وسنبداً بإقرار أن أولها هو الأثير أكاشا، وهو حقاً عنصر مختلف عنها جميعاً كما أشرنا عليه، ولا يراها البوذيون على هذا المنوال بحجة أن مالا شكل له نيروبا يعدُّ بلا هوية، ويماهون بينه وبين الفراغ، فعندهم أن المتجانس ليس إلا فراغاً، كما أن نظرية 'الفراغ الكلى سارفا سونيا' تُطرح كنتيجة منطقية مباشرة للذرية atomism، فلو كانت الذرات لها وجود إيجابى فى العالم الجسدانى فحسب، ولو كان على تلك الذرات أن تتحرك لتتصل ببعضها بعضاً فإن تلك الحركة لا بد أن تجرى فى الفراغ، وأياً كان الأمر فإن هذا المنظور مرفوض فى مدرسة كانادا التى تعبر عن فايشيشيكا، ولكنها خرجت عن إجماع رفض الذرية، والتى انقطعت عن المنظور 'الكوزمولوجى' تماماً، وقد كانت على عكس 'فلاسفة الطبيعة' اليونانيين الذين لم يذكروا الأثير بين العناصر، وكانوا ناءون عن الذرية، ويبدو أنهم تجاهلوا هذا الموقف دون أن يدحضوه، وأياً كان الأمر فإن منظور البوذيون سهل الدحض بالإشارة إلى أن وجود 'فضاء فارغ' empty space مجرد تناقض اصطلاحى، فلا وجود لفضاء فارغ فى التجليات الكلية حيث إنه يُدرَك سلبياً، زد على ذلك أن مفهوم الفراغ سيكون حاوياً دون محتوى، وهو أمر لا معنى له، فالأثير هو ما يشغل الفضاء بأكمله، ولا ينبغى أن يختلط بالفضاء ذاته بموجب أن الفضاء حال وجود بعينه كحاوية وليس كياناً مستقلاً، ولا يمكن أن يكون من مبادئ الأجسام، ولا يلد عناصر أخرى، وليس الأثير إذن إلا محتوى الفضاء قبل أية تعيينات أولانية متفاضلة فى صور متميزة، وهو صور نسبية لكراريتى فى هذا النطاق من التجلى الكلى، أى عالم الجسد، فالأثير لا ينطوى فحسب على كافة العناصر بل كذلك على كل الأجسام، ويضفى تجانسه إمكان استيعاب كل الصور على اختلافها، حيث إنه مبدأ الأشياء المتجسدة، وله كم أصولى تشارك فيه كل الأجسام، كما أنه بالغ البساطة جوهرياً نظراً لتجانسه واستحالة تخلله بموجب أنه يتخللها جميعاً.

وعلى ذلك فإن وجود الأثير يطرح ذاته على أنه ليس فرضية بسيطة مما يبين الخلاف العميق الذى يفصل المذاهب التراثية عن النظريات العلمية الحديثة، إلا أننا لا بد أن نعتبرها من المعارضين لفكرة الأثير كعنصر حقيقى، لكن ذلك لا يكفى للبرهان على أنه عنصر متميز، أى إن الوحيد الذى يمتد فى كل شىء فى الفضاء الجسدى ليس الهواء كما يقولون، والذى يجب فى هذه الحالة اعتباره العنصر الأولانى، والرد على هذه المعارضة هو أن كلاً من حواسنا يتيح لنا إدراك خصيصة بعينها تختلف عن غيرها، لكن هذه الخصيصة تعتبر أمراً متعلقاً بموضوعها، وعليه فإن الحواس الخمس تناظر خمسة عناصر متميزة.

والمثير الحسى الذى ينتمى إلى الأثير هو الصوت، ويستدعى ذلك بعض الإيضاح،



والذى سيفهم بسهولة لو تذكرنا إنتاج الصوت بحركة الذبذبة، وليست فكرة حديثة كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، فقد عبر كانادا عن أن الصوت ينتقل بذبذبات في تموجات متعاقبة موجة إثر أخرى تنتشر في كل اتجاهات الفراغ بالتساوى، وتصدر عن أصلها بموجات كروية متراكزة، وتصور فراغاً كروياً لا محددًا ولا مُعرَّفًا، وهذه أقل الحركات اختلافًا بموجب ما نسميه 'توحد الخصائص isotropism'، ولذا يمكن أن يولد كل الحركات الأخرى، والتي تختلف عنه من حيث إنها لا تنتشر في كل الاتجاهات بالتساوى، وكذلك سيصدر عن الشكل الكروي كل الصور الصوتية المخصوصة، والتي تبدأ من أى مكان محتمل على نحو ما وصفنا في الشكل الكروي، وهكذا كان اختلاف الأثير اللأولانى المتجانس الذى ينطوى على الحركات الأخرى الناتجة فى الكون اللامحدود، وليست إلا النمط الأول لموجات الصوت، وحاسة السمع ليست إلا ما يسمح لنا باستيعاب حركة الذبذبة مباشرة، وحتى لو سلطنا بالملاحظات العامة السابقة فلا بد من الحذر حتى لا نُمَاهى عنصر الهواء المادى بالأثير كما هرع البعض إلى افتراضه، وطرحوا مقارنات من هذا النوع ذاته، ويقول كانادا بأن الهواء لا لون له، ولكن من السهل أن نرى ذلك دون أن نشير إلى خواص الهواء، فاللون خاصية للنار، وحيث إن النار منطقياً تابعة للهواء فى ترتيب تنامى العناصر فإن هذه الخاصية لم تتجلب بعد فى المرحلة التى يمثلها الهواء.

والعنصر الثالث هو النار تيجاس، والتي تقدم نفسها لحواسنا على شكل حرارة ونور، والصفة التى تنتمى إليها هى الرؤية، ونعتبر النار فى هذه الحالة من حيث خصائص النور، وهو أمر واضح لا يحتاج تفسيراً، فبالنور وحده تكتسب الأشياء صورها فى النظر، ويقول كانادا "إن النور ملون، وهو مبدأ تلون الأجسام"، واللون إذن خصيصة للضوء، والنور بذاته أبيض باهر ولكنه يتنوع ويختلط فى سقوطه على الأشياء بألوان يمكن تمييزها، ولاحظ أن الفيثاغوريين كما قال بلوتارك قد أكدوا "إن الألوان ليست إلا انعكاسات للنور بطرق مختلفة"، وسوف يقع المرء فى خطأ فاحش لو ظن أن هذا الاكتشاف من نتائج العلم الحديث، ومن ناحية أخرى أن الجانب اللونى للنار مشير لحاسة اللمس بالسخونة، فى حين أن الهواء متعادل حيث إنه سابق للنار التى تصبح الحرارة أحد جوانبها، أما البرودة فتعتبر من خصائص الماء، وهكذا يناقض الماء النار من حيث الحرارة وفعالية القوى الصاعدة والهابطة كما أسلفنا وصفها، ويفصل الهواء بينهما لتحقيق التوازن، كما أن البرودة تزيد الكثافة بتقليصها للأجسام، أما الحرارة فتخففها بتمديدها، وسوف يسهل التعرف على الرابط بين الحرارة والبرودة وبين النار والماء على الترتيب، ويعتبر ذلك تطبيقاً ذا نتائج بسيطة فى إطار نظرية الجونات الثلاث وتطبيقها على كل العناصر الأولية.

والعنصر الرابع هو الماء آب له خواص كثافة ووزن وسيولة ولزوجة، والأخيرة هى التى تميز الماء عن كافة السوائل الأخرى، وقد أشرنا سلفاً إلى الارتباط بين هذه الخواص وبين الميل إلى التصاعد تاماس والهبوط راجاس، وتناظر حاسة الذوق الماء، رغم عدم أهمية التركيز على اعتبارات من هذا النوع، ولكن لنلاحظ عرضاً أن هذا يتفق مع رأى النفسيين المحدثين، والذين يعتقدون أن الطعام 'لذيذ' بمدى ذوبانه فى اللعاب، وأن الإحساس بالطعم نتيجة السيولة.

وأخيراً نأتى إلى عنصر الأرض بريثفى، وليس لها سيولة كالماء، وتناظر أشد

العناصر كثافة، وتهبر عن ذاتها بالهبوط إلى أقصى درجة، والحاسة التي تناظرها هي الشم، ولذا كانت هذه الحاسة كامنة في المادة الصلبة، والتي تفصل شيئاً من ذاتها لتؤثر على عضو الشم، ولا زال الاتفاق جارياً بين هذا المنظور والمنظور الحديث في هذه النقطة شاحبة الأهمية، فإن كل الأخطاء تنتمي إلى العلوم الدنيوية لا إلى المذاهب التراثية.

ولكى نختم هذا الباب نذكر شيئاً عن الطريقة التي ينظر بها المذهب الهندوسي لأعضاء الحس وعلاقتها بالعناصر، وحيث إن كل صفة حسية تنتج عن العناصر التي تكمن فيها، ولا بد أن يتسق معها العضو الحسي الذي يستشعرها، أى لا بد أن يكون العضو الحسي نظيراً للعنصر الطبيعي، فهكذا يتكون الإحساس في الأعضاء الحسية، ويدفع البوذيون بعكس هذه المقولة بأن على المرء أن يميزها بالأعضاء الخارجية التي هي مركزها أذاتها، وليس عضو السمع الحقيقي هو الأذن الخارجية بل جزء من الأثر في الأذن الداخلية يتردد بموجات الصوت، ويشير كانادا إلى أنه لا الأذن الخارجية ولا الداخلية هما الوسيط لموجات الصوت بل موجة الصوت الأخيرة التي تبلغ عضو السمع، وعلى المنوال ذاته لعضو البصر ليس العين ولا الحدقة ولا حتى الشبكية، لكن المبدأ المضئ الكامن في العين هو الذي يتواصل مع الصور الظاهرة أو يعكسها، ونور العين لا يرى ولكنه يظهر في أحوال بعينها وخاصة في الحيوانات التي ترى في ظلام الليل، ويجب الانتباه كذلك إلى أن الشعاع المضئ الذي يعالجه الاستيعاب البصري ويمتد بين العين والشئ المنظور قد يكون فعالاً في الحالين كما لو كان صادراً من العين ومن الشئ المنظور إلى حدقة العين في الآن ذاته، ونجد عند الفيثاغوريين نظرية شبيهة، وتنفق مع منظور أرسطو للحواس باعتبارها "فعل مشترك بين الناظر والمنظور أو بين المدرك والمدرك"، ويجوز دراسة أعضاء الحس الأخرى على المنوال ذاته، ونعتقد أننا قلنا ما فيه الكفاية في هذا الموضوع.

وهكذا كان المذهب الهندوسي عن العناصر قادر على طرح المنظور 'الكوني' للمذاهب التراثية فضلاً عن تفسير الكوامن الباطنه.

## 5. دهارما

يبدو أن كلمة 'دهارما' من الكلمات السنسكريتية التي تستعصى على الترجمة، حيث إن معانيها الشتي لا تنصاع دائماً للترجمة بكلمة واحدة إلى لغة أخرى، وربما كان من الأفضل أن نتركها بلا ترجمة شرط تفسيرها في حاشية، وقد كان ميسس Gualtherus H.Mees هو الذي وضع كتاباً مؤخراً عن هذا الموضوع<sup>1</sup>، ورغم أنه اقتصر على المنظور الاجتماعي إلا أنه أبدى فهماً أعمق مما نلاقية بين الغربيين في هذا الصدد، فقد كانت حواشيه مصيبة، وحتى لو صادفنا اصطلاحاً يبدو معناه غير مؤكد إلا أنه ليس غامضاً، وأن القدماء لا يفتقدون الفصاحة، أو أنهم عاجزون عن التمييز بين الجوانب المختلفة للمعنى المقصود، وهذا ما يسمى الغموض الذي نجد منه صنوفاً شتى، بل يبرهن على أن القدماء كانوا أوسع أفقاً من المحدثين، وبدلاً من أن نكون تحليليين على شاكلتهم فلنكن تركيبيين على منوال القدماء، وقد ظهر شيء من ذلك الغموض في كلمة 'قانون' law بمعانيها المختلفة، وترافقها كلمة 'نظام'، وربما كانت 'قانون' أقلها عجزاً في كثير من حالات التعبير عن دهارما.

ونعلم أن دهارما مشتقة من جذر د ه ر ي بمعنى 'يحمل' أو 'يدعم' أو 'يحفظ'<sup>2</sup>، ولذا كانت المسألة مبدأ 'الحفاظ' على الكائنات لاستقرار الأمة بمدى ما تتقاسم مع أحوال التجلي، فكافة تطبيقات دهارما تتعلق بعالم التجلي، ولذا يستحيل أن يكون هذا التعبير بديلاً عن كلمة آتما حتى لو أضفنا إليه خاصية الحركة كما فعل الكاتب، فإن آتما صمدى خالد لا يتجلى، وهي أحد التعبيرات التي تعكس معنى صمدية المبدأ في عالم التجلي، وهي حركية بمدى ما يعنى التجلي 'الصيرورة'، ولكنها كذلك تجعل من هذه الصيرورة شيئاً آخر غير الصمدية الصرف، ويحافظ دائماً على استقرار نسبي في خضم التغيرات، وبهذا الصدد من المهم أن نلاحظ معنى الجذر د ه ر ي يكاد يتماهى مع جذر د ه ر و المشتق من د ه ر و ف بمعنى 'القطب'، والواقع أن المرء لو أراد أن يفهم فكرة دهارما فلا بد أن يرجع إلى فكرة 'قطب' عالم التجلي أو 'محوره'، فالقطب هو كل ما يبقى ثابتاً في مركز دوران الأشياء وينظم مسار التغيير بموجب أنه لا يشارك في الحركة، ولا بد أن نتذكر أن السمة التركيبية للفكر تحمل مزيداً من المعاني التي عاجلناها فيما تقدم، واللغة هنا أقرب إلى الرمزية من اللغات الحديثة، وربما استطعنا توضيح أن مفهوم دهارما مرتبط بالمحور في 'شجرة الحياة'.

<sup>1</sup> Dharma and Society, London, Luzac, 1935، إن أعظم شطر من هذا الكتاب هو ما يتعلق بمسألة فارنا أو الطبقات، لكن هذه النقطة لا بد أن تفسر في مفاصل منفصل.

<sup>2</sup> وأياً كان ما يقول الكاتب فإن صلة هذا الجذر بكلمة form أى صورة تبدو بعيد المنال، وعلى كل فنحن لا نرى النتائج التي يمكن أن تنتج عنها.

ومن جانب آخر يشير ميبس مصيباً إلى أن فكرة دهارما ترتبط بفكرة ريتا التي تعنى 'الاستقامة'، وهو ما يستعيد معنى المحور الذي لا يتغير اتجاهه، وفي الآن ذاته تتهامى فكرة ريتا مع الاصطلاح 'شعيرة' أو 'طقس'، ويمكن أن نقول إنها على الأقل تنطوي أصلاً على كل ما يلزم للاتساق مع 'النظام'، وقد جاءت من معنى محدود نتيجة هيمنة العمل الدنيوى فى أى مجال كان، ولا بد من فهم أن 'الشعيرة' دائماً ما تحافظ على سمة 'اللافعال' الذى يعتبر انحرافاً بشكل ما، وليس هناك من 'مواضعة' أو 'عادة' تفتقد سبباً عميقاً لوجودها، لكن الشعائر التراثية لا علاقة لها بتلك الأمور، والتي لا يمكن أن تربو على زيف أو فكاهاة كاريكاتورية، لكن هناك ما هو أكثر حينما نتحدث عن الاتساق مع النظام order، فهذه الفكرة لاتعنى النظام الإنسانى فحسب بل كذلك النظام الكونى، فكل مفهوم تراثى يحمل العلاقة بين النظامين، والشعيرة هى الوحيدة التى تحفظ هذه العلاقة بوعى، وتعنى إسهام الإنسان فى العالم الذى يعمل يعمل فيه مع النظام الكونى ذاته.

وكذلك ليست فكرة دهارما مقصورة على الإنسان بل تمتد إلى كل أحوال الوجود، ولذا كان المفهوم الاجتماعى لم يكفٍ لاستتبار فهمها، فليست إلا تطبيقاً لا ينفصل عن القانون والنظام، ولا عن 'المعايير' لا تعدى ترجمة إلى صيغة إنسانية، ولاشك أن المرء يمكن أن يقولها بمعنى ارتباطها بالكائنات الفردية سفادهارما أو بجماعة، ولكن ذلك لن يعدو تخصيصاً لدهارما فى حال بعينه للأفراد أو الجماعات، والذين تنتمى طبيعتهم وتركيبهم إلى الكل الذى يشكلون جزءاً منه، وسواءً أكان ذلك حال من الوجود أم كان عالم التجلى بأجمعه، فداًئماً ما ينطبق التشاكل فى كل الأحوال والمقامات، وبذلك نبتعد عن مفاهيم 'الأخلاقية'، ولو كان معنى 'العدالة' مناسباً فى بعض الأحوال لتسميتها دهارما فذلك فحسب بتعبير إنسانى عن الاتزان أو الاتساق، أى كجانب من جوانب 'حفظ' استقرار الكون، ولكن فكرة 'الفضيلة' لا تصلح للتطبيق هنا إلا كمقياس يشير إلى أن أعمال الفرد تتسق مع طبيعته ومن ثم مع المنظومة الكلية التى تنعكس فى طبيعة كل فرد، فلو تناولنا مجمل الإنسانية لا الفردية المنعزلة فإن فكرة 'التشريع' فحسب هى تدخل فى نطاق دهارما، ذلك أن التشريع لا بد أن تكون تطويعاً لمنظومة الكون لتطبيقها على المجتمع، وهذه الخصيصة واضحة فى نظام الطبقات كما سنرى فى الباب السادس، وبهذا نكون قد تناولنا كل المعانى الثانوية لدهارما، وهى صعوبة تنجم عن الرغبة فى تناول كل معنى على انفراد، وعدم إدراك كيقية اشتقاقها من مبدأ مشترك للوحدة الأصولية للكثرة والتنوع<sup>3</sup>.

وحتى نضع فكرة دهارما فى موضعها قبل أن نترك هذا الباب لا بد من الإشارة إلى المقام الذى تحتله من غايات المتون الهندوسية التى تتناول الحياة الإنسانية، وهذه الغايات أربعة هى آرثا و كاما و دهارما و موكشا، والأخيرة بمعنى 'الخلاص' هى الغاية الأسمى، وحيث إنها خارج نطاق التجلى فهى من مقام يختلف تماماً عن الثلاثة الأول، ولا تشاركهم فى شىء، مثلها كان المطلق لا يشارك النسبى فى شىء، أما الغايات الثلاث

<sup>3</sup> من السهل كذلك فهم كيف كان التطبيق الاجتماعى لدهارما دائماً بمعنى 'واجب' فى اللغة الحديثة وليس 'قانون'، فإن دهارما الكائن لا تعبر إلا عن فعلها ذاته، وليس بما يقول الآخرون بوجوده الذى ينشأ فى أذهانهم.

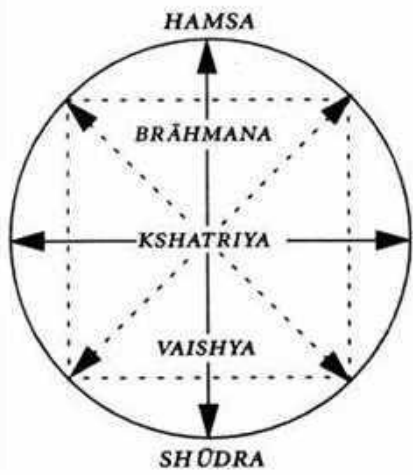
الأولى فكلها متعلقة بعالم التجلي، وأولها آرتها التي تشتمل على كل ما كان حسناً في المنظومة العضوية، و كما هي الرغبة التي يكون إرضائها حسناً للمنظومة النفسية، أما دهارما فهي أسمى من كما فلا بد أن يكون لها تحقق يستقي مباشرة من المنظومة الروحية، وهو ما يتفق مع الصبغة الكلية التي تحققت، ومن الواضح أن هذه الغايات بما فيها دهارما عَرَضِيَّةٌ على الدوام شأنها شأن التجلي التي لن تخرج عنه، ولا تملك إلا أن تكون تابعة للغاية الأسمى، والتي لا تمثل إلا وسائل بسيطة لتحقيقها، كما أن كلاً من هذه الغايات خاضعة لها حتى في حال نسبيتها، ولكن لو حذفنا موكشا وعددنا الثلاثة الأول فحسب فذلك لأن المنظور مقصورٌ على ما يتجلى، وتبدو دهارما كما لو كانت الغاية الأسمى للإنسان، وسوف نتناول لاحقاً كيف تتناظر هذه الغايات الثلاث مع الثارنات المختلفة<sup>4</sup>، ويمكن قول إن هذا التناظر يقوم أساساً على نظرية الجونات الثلاثة التي تبين أن المنظومة الإنسانية تبدو مرتبطة بلا انفصام بالنظام الكوني ككل.

---

<sup>4</sup> راجع الباب التالي.

## 6. قارنا

لقد أولى ميس عناية خاصة لمسألة الطبقات classes في كتابه المذكور *Dharma and Society*، كما أنه لم يقبل هذه الكلمة بالمعنى الذي نفهمه بل يفضل تعبير 'الطبقات الطبيعية' natural classes واحتفظ بالكلمة السنسكريتية قارنا دون ترجمة، والذي يُعرّف القضية المطروحة على خير وجه، حيث إنها متسقة مع الطبيعة التي تميز كل منها، إلا أننا نخشى أن تضاهي أمرًا مثل مفهوم الطبقات الاجتماعية في الغرب، والذي لا يعدو اصطلاحاً محضاً، وليس فيها ما يُقارن بالبنية التراثية التي يطرحونها على نحو كاريكاتورى، ومن ناحيتنا نفضل استخدام كلمة casts بمعنى 'مراتب' التي صكّت للتعبير عن قيمة عرزية لتسمية المصیغة الاجتماعية الهندوسية، إلا أن ميس يحتفظ بها لتسمية الطبقات الشتي في الهند اليوم، والتي يرى فيها شيئاً مختلفاً تماماً عن قارنا الأصلية، ولا نملك مشاركته منظوره للطبقات اليوم والتي ليست إلا تقسيمات ثانوية عرزية نتيجة تعقيد الذسيج الاجتماعي أياً كان تعددها، إلا أنها في النهاية تقع في إطار الفارانات الأربع الأصلية، وهي فحسب التي تشكل البنية الطبقيّة الأصلية التي بقيت لتعبّر عن المبادئ التراثية وانعكاس منظومة الكون على منظومة الإنسان.



ورغم أنعدام المراجع عنها فإنها تبدو لنا فكرة وراء التمايزات التي أراد ميس تمييز التراتب بين الطبقات على أساسها، وهي مستلهمة من نظرية بيرجسون عن 'المجتمع المفتوح' و'المجتمع المغلق'، ويحاول التمييز بين خصيصتين في دهارما، وتناظر أحدهما قارنا على وجه التقريب، وتعلق الأخرى بالمراتب castes، وتسود أحدهما بالتبادل فيما سماه 'فترات الحياة' periods of life و'فترات الصور' periods of form، ويصفهما بالحركية 'dynamic' و'السكونية static' على الترتيب، ولا ننوى مناقشة أي من مفاهيم الفلسفات التاريخية التي لا تعتمد على البراهين التراثية، فإن اهتمامنا يدور حول سوء فهم كلمة جاتي، والتي اعتقد الكاتب أنها تسمية لما يسميه 'طبقة'، والحقيقة أنها مرادفة لقارنا أو بديلاً عنها، وتعني جاتي حرفياً 'ميلاد birth'، لكنها لا ينبغي أن تُفهم بمعنى 'ميراث heredity' لا قصراً ولا من حيث المبدأ على الأقل، فهي تسمية للخصائص الفردية التي أسبغت على الكائن من لحظة ميلاده بشكل 'طبيعي'، والتي تنطوي على مجمل الإمكانيات التي ستتمو في سياق وجوده، وتنتج هذه الطبيعة عن الفرد ذاته أساساً، وهنا تقوم مسألة الوراثة، ومن ثم نتعدل على نحو ثانوي بالبيئة التي تحيط به بموجب قانون التماهي حتى ثبت بقدر الإمكان مع الميول المناسبة للفرد الذي وُلد بها، ونقول 'طبيعياً' لإمكان

وجود استثناءات شتى في حقبة مضطربة مثل العصر الأسود كالى يوجا، وحيث كان ذلك فإننا لا نرى المعنى المقصود في تعبير "الطبقة المفتوحة open caste" فماذا تعنى إن لم تكن تعنى أن إنساناً يمكن أن يغير طبقته في زمن ما بما فيها طبيعته؟ وهو ما لا يمكن فهمه على منوال تغير النوع الإنسانى فجأة إلى نوع الحيوان أو النبات، إلا أن تغير الطبقة يجوز أن يكون تصحيحاً لخطأ أسبغت عليه طبقة ليست طبقته الطبيعية، لكن حقيقة احتمال ورود هذا الخطأ لا يستلزم ولا يشترط الإمكانية العامة للطبقة الحقيقية عند الميلاد، ولو كان ميبس يظن أن الوراثة فحسب هى العامل الصحيح فى هذه الحالة فلا شك أنه ذاهل عن معنى هذه التسمية فى علوم تراثية بعينها، حتى لو كانت 'علم التنجيم astrology'، وهو بالطبع أمر يختلف تماماً عما يسمى scientific astrology عند بعض الغربيين المحدثين، ولا علاقة له بفنى الرقيا والذبؤة ولا حتى الإحصاءات التجريدية وحساب الاحتمالات.

ولنعد الآن إلى فكرة قارنا، وهى كلمة تعنى 'اللون' بشكل عام، لكنها تمتد كذلك إلى 'الجودة' الكيفية، والتي يمكن أن تسمى 'طبيعة فردية'، ويرفض ميبس مُحققاً التفسير الغريب الذى طلع به الذين يرغبون فى إثبات أن 'اللون' برهان على أن المعنى الحقيقى لقارنا يقوم أصلاً على اختلاف الجنس race، وهو أمر يستحيل وجود ما يؤيده فى أى مكان كان، والحقيقة أنه لو كان اللون يُعزى إلى قارنا فإن ذلك على سبيل الرمز فحسب، ومفتاح هذه الرمزية هو التناظر مع الجونات الثلاث، وتذكر فيشنو بورانا هذا التناظر بوضوح فى العبارة "حينما أراد براهما أن يخلق العالم فإنه خلق من فمه الكائنات التى تميل إلى التسامى ساتفا، أما الذين يطغى عليهم الميل إلى التسافل راجاس فقد خلقهم من صدره، وأما الذين كانت تاماس و راجاس قويتان فيهم فقد خلقهم من نغذيه، وخلق من قدميه كل ما عدا ذلك من الذين كانت ميولهم نحو تاماس فحسب وصارت سمتهم الرئيسية" وقد تكونت قارنا من هذه الطبقات الأربعة البراهمة والكشطريا والفايشا والشودرا من فمه وصدره ونغذيه وقدمية على الترتيب، ويمثل اللون الأحمر الكشاطريا، وترتبط فايشا بأشياء الحياة العضوية آرتها، أما كما أو الدافع إلى العمل فتمثل الكشطريا والبراهمة، وهما ممثلى سدنة دهارما الحقيقين، أما موكشا فلهم غاية أسمى من نوع مختلف عن الثلاث طبقات المذكورة ولا تُقارن بهم من أية ناحية، وهكذا كانت فيما وراء التناظرات والخصائص والوظائف والمهام العرضية والغايات التى تعمل فيها طبقات قارنا فى وجودها المشروط الذى يُعتبر تحراً من الجونات، والتي نتعلق فقط بحالات التجلى الكلى.

وتبين هذه الاعترافات القليلة أن المنظور 'الاجتماعى sociological' الذى يُطبق على ما تعلق بالمؤسسات التراثية يفتقد العمق اللازم لسبر أعماق الأمور، حيث إن أساسها الحقيقى هو المنظومة الكونية cosmological، لكن من نافلة القول أن هناك ثغرة بعينها فى جدارة ميبس فى كتابه، إلا أنها لا تمنعنا من الشهادة بأنه من أفضل أعمال الغربيين ببون شاسع.

## 7. التننارية و السحر

صار من عادات الغربين إضفاء سمة 'السحر' على التننارية، أو يعتقدون على الأقل أن السحري يقوم في حياتهم بدور سائد، وهذا الخطأ ناتج عن سوء تفسير التننارية، وربما كان كذلك اهتماماً بالسحر كموضوع مضطرب شائع بين الغربين رغم شحوب أفكارهم عنه، وسوف نعالج فيما يلي هذه المسألة، ولكننا سوف نطرحه بمعناه المنضبط، ولافترض أننا نفهمه على هذا النحو فندسألکم عن ماذا في التننارية يمكنه تأييد هذا التفسير الخاطيء؟ فمن الأفيء أن نفسر الخطأ من أن نشير إليه فحسب.

فلنتذكر أولاً بصرف النظر عن انحطاطه أنه فرع تراثي أصلي ولذا لا بد أن يأخذ موقعه بين العلوم التراثية الأخرى بشكل مشروع كأحد تطبيقات العلم التراثي، وبشرط أن يتخذ مرتبة ثانوية تناسب عرضيته، ومن ناحية أخرى باقتراض أن تطور علوم تراثية بعينها مفروضة على حقبة زمنية بالذات، ومن الطبيعي أن يكون أوغلبها عَرَضِيَّة هو أشدها تطوراً من غيره من العلوم الفكرية في العصر الأسود كالي يوجا، وأنها قد اكتسبت في هذا العصر ما لم تحظ بطبيعتها في أي عصر آخر، فهذه العلوم أياً كانت يمكنها دائماً أن تعمل كدعامات لتحصيل معارف أسمى، وهو ما يضمن عليه أهمية مذهبية أكثر من أي شيء آخر بما فيه السحر بما هو، لكن هذه الدعامات تصير مع الزمن أكثر عرضية حتى تنجز 'الانحطاط' الدوري المقدر، وهكذا كان تعاضم العلوم التراثية الثانوية لا يربو في الواقع عن أحد التبرُّات المادية التي ذكرناها سلفاً، لكنها في الآن ذاته أحد مخاطر الانحراف التي تتعاضم كلها تقدمنا في الزمن، ولذا كانت العلوم التي تنتهي إلى مرتبة السحر ضالعة في إنتاج كل أنواع التشوهات باستخدامها غير المشروع، والتي تُعزى إلى حال 'الغموض' الذي يكتنف العصر الذي يسمى العصر الأسود كالي يوجا.

ومن السهل فهم الصلة المباشرة بين هذه الاعتبارات وبين التننارية، وهو صورة مذهبية مُطَوَّعة لدراسة أحوال كالي يوجا، ولو أضفنا إلى ذلك أن التننارية كما أسلفنا تهتم 'بالقوى' كوسيلة أو حتى كأساس للتحقق فلا مجال للدهشة من أنها تُقدِّم أهمية إلى أقصاها في حدود نسبتها على العلوم التي تسهم في حفز هذه القوى بطريق أو آخر في أي مجال كان، ومن الواضح أن السحر هو أحد تلك العلوم، ولا مجال لإنكار أنه يتخذ موقعه في الأحوال التي نعيشها، لكن لا بد من قول إنه لا يشكل التننارية جوهرياً، ولا تربو دراسة السحر كغاية من أجل ذاته لإنتاج 'ظواهر' من أي نوع كان يعني أن يحبس المرء ذاته في نطاق الوهم لا أن يحاول التحرر منه، ولا يمكن لذلك إلا أن يكون انحرافاً، وبالتالي ليس التننارية، وهي أحد جوانب المذهب الرشيد و'طريق' إلى الاستنارة و'التحقق' الحق.

ومن المسلم به أن هناك تعميم تنناري، ولكن ليس هناك ما يعبر عما يعني واقعياً، ولا حاجة بنا إلى الاسترسال في هذه النقطة مرة أخرى حيث تناولناها سلفاً في سياق



دراسة الغايات الروحية التي تشترك فيها كل الأديان بلا استثناء، والسحر بما هو يعنى قصراً نطاق 'نفسى psychic' من واقع تعريفه، وليس فيه ما يجوز أن يكون تعميدياً، وحتى لو حدث أن احتوى طقس تعميدي على شيء من العناصر 'السحرية' فإنه يقوم على الغاية المُكْرَس لها في حدود الاتفاق مع هذه الغاية، ألا وهي 'تحويلها transformation' إلى شيء مختلف تماماً، ويصير 'النفسى' دعامة للروحي، وهكذا لا يصبح سحراً في الواقع، أى في هندسة طقس يانترها ذاتها، و'الدعم' الذي يصف 'ماديتها' لا ينبغى أن يختلط بالطبيعة الأسمى لغايتها الجوهرية، ولن يحدث هذا الاضطراب إلا عند الذين لا يرون من الأمور إلا 'ظاهرها' الكثيف، وهو حقاً حال كل من ينتمى إلى الغرب الحديث والذين انشغلوا بهذه الأمور، حيث يتناولونه بالعقلية الدنيوية والغباء الكامن فيها، ولنا لاحظ في سياقنا أن هذا الاضطراب ذاته في هذا المنطق 'الطبيعي' أنهم حاولوا تطبيق الرمزية التراثية بأكملها.

ونضيف إلى هذه الملحوظات القليلة أمراً له طبيعة مختلفة بعض الشيء، فنحن نعلم أن أهمية العناصر التنترية التي تخلت بعض صور البوذية تحت عباءة ماهايانا، أى الطريق الواسع، ولكن فضلاً عن أنها بوذية 'فاسدة' كما جرى تسميتها في الغرب حالياً فإن هذه الصور تمثل نتائج التطويع التراثي للبوذية، حتى إننا في حالات بعينها لا نتمكن من كشف أستار الشخصية البوذية الحقة، وهو أمر ثانوي يشهد على مدى التحول الحادث<sup>1</sup>، وندساءل إذن كيف يتأتى أن يكون له صلة بالتنترية غير السحر؟ وهنا نصطدم باستحالة أمام من يعرف أقل قدر من حقائق التراث الأصولية غير أن المنحط سوف يسود الأسمى، أو أن الأعظم لا بد أن يستقى من الأحقر، لكن أليس ذلك سوى العبث الذي تفشى في كل 'التطوريين' عن طريق الغربيين المحدثين، والذي يسهم في حفز الزيف في مفاهيمهم بدرجة لا علاج منها؟

1 راجع الباب الرابع 'نظرية العناصر الخمسة الهندوسية'<sup>1</sup>.

## 8. الفيدا الخامسة

وقد كان من بين الأخطاء الحديثة التي تصدنا لها خطأ يناقض صحيح الفهم للمذاهب التراثية، وهو ما نسميه 'التاريخية historicism'، وليس إلا أحد منتجات العقلية التطورية التي تفترض أن كل شيء بدأ من حال غفل، ومن ثم سار في تقدم مطرد إلى حال أعلى، وبتنويهات تشير إلى أن "كل الأشياء ناتجة عن حضارة أسبق" كما تناولها تعبير أصبح يتردد تلقائياً وآلياً حتى بين الذين يحاولون دحض هذه العقلية، لكن نواياهم 'التراثية' تفتقد مبادئ المعرفة التراثية، ولا بد لنا من التصريح بأن كل ما ينتمى إلى النطاق الروحي والفكري موجود بكامله الأول، والذي هبط الإنسان منه تدريجياً إلى 'الغموض' الذي يرافق مرحلة من كل من دورات التجلي، ونرضى الآن بذكر هذا القانون الأصولي دونما تطرق إلى نتائجه، ويكفي لاختزال ما يسمى 'النقد التاريخي' إلى هباء، ويجدر ذكر أنه متحيز لأفكار مسبقة تناقض المذاهب التراثية وكذلك الفكر الإنساني، والذي يضاهي الفلسفة الدنيوية والعلوم الدنيوية، ولا مجال للتأمر في هذا المنظور الدنيوي إلا ما جرى مؤخراً من ظهور أصبح ممكناً بفضل "انحطاط سابق لها"، ذلك لو قلبناه إلى 'مناهض للتراث' في معنى العبارة المذكورة.

ويمكن القول إن تطبيق هذه الاعتبارات العامة على التراث الهندوسي نقيض لما قاله المستشرقون عما يدعى فيديوية Vidism وبراهمية Brahmanism و هندوسية Hinduism، فلم توجد هذه المصطلحات مطلقاً لو كنا نعني بها مذاهب خرجت إلى النور لتقفو بعضها أثر بعض، ويتميز كل منها بمفاهيم تختلف عن سابقتها إن لم تناقضها، وقد تكونت عن تأمل فلسفي بسيط، ولو أصررنا على جمع مصطلحاتها لصارت تسمية لحضارة واحدة تجتمع فيها وترجع إليها، وكل ما يمكن قوله إن كلاً منها يمثل جانباً بعينه من هذا التراث، ولا يستطيع أيها الفكك منه أو الانفصال عنه نظراً للصلات بينهما، وينتج ذلك مباشرة عن واقع أن المبدأ التراثي المقصود بكامله موجود في الفيدا، حتى إن كل ما يناقض الفيدا أو ما ينبثق عنها على نحو غير مشروع يُستبعد من تراث الفيدا من أي منظور كان، وهكذا أمكن ضمان الوحدة الجوهرية للمذهب وثباته أيّاً كانت تعديلاته بما يتفق مع احتياجات زمن أو آخر.

ولابد من قول إن عصمة المذهب بذاتها تمنع النمو أو التعديل ما لم يكن متفقاً مع المبادئ التي لا تسمح بالمحدثات، حيث إنها على كل حال لا يمكن أن تكون إلا 'تفسيراً' لما ورد فيها في كافة الأزمنة، أو إنها صياغات للحقائق ذاتها حتى تصلح لعقلية الزمن 'الأسود'، فالمبادئ التي كانت تُفهم من فورها أصبحت عويصة على عقل إنسان العصر الأخير، وبصرف النظر عن حالات استثنائية فلم تعد تُرى، ومن الضروري التعويض عن هذا العجز العام عن الفهم بطرح مفصل وتفسيرات لم تكن لازمة من قبل، وحيث إن الميل إلى الوصول إلى المعرفة على نحو مباشر أصبح نادراً فلا بد من فتح

'طرق' إمداد لوسائل عَرَضِيَّةٍ لعلاج 'الانحطاط' المتفاقم من جيل لآخر في سياق دورة الإنسانية الأرضية، ويجوز القول إن وسائل الوصول إلى غايات روحية وفكرية متعالية للإنسانية قد سقطت، تلك الوسائل التي احتاطت للأحوال المقدره بقانون الدورات حتى يمكن نجاته من لازل قابلاً للنجاته.

وفي ضوء هذه الاعبارات يمكن للمرء فهم المكانة التي يحتلها التراث الهندوسى بما يسميه 'التنارية' عادة بمدى ما تطرح من تعاليم 'التحقق' ووسائله، والتي تتفق مع أحوال العصر الأسود كالى يوجا، ويكون من الخطأ البالغ رؤية انفصال فى المذهب أو حتى 'نظام' كما يسميه الغربيون، والحق إنها مسألة 'روح' لو أردنا التعبير عنها، والتي تتخلل التراث الهندوسى بكامله فى صورته الحالية، حتى ليستحيل مقابستها للحدود الواضحة، ولو تذكرنا أن بدايات كالى يوجا قد سبقت التاريخ بما لا يحصى من القرون فلا بد من الاعتراف بأن أصل التنارية أبعد مما يدعى، وتشير إلى الوسائل المتهافة المتاحة للبحث الدنيوى، وأخيراً حينما نتحدث هنا عن الأصل بحيث يوافق كالى يوجا ذاتها فليس ذلك إلا نصف الحقيقة، فهى تصدق بالتحديد بشرط القول إنها مسألة التنارية بما هى، وبمعنى التنارية بمدى ما كانت تعبيراً برانياً أو تجلياً لأمر فى الفيدا شأنها شأن غيرها من المذاهب التراثية، فلم تكن تطبيقاتها مصوغة بصراحة كما ينبغى بقدر ما سمحت به الأحوال، ونرى إذن وجهتى نظريتين يحسن اعتبارهما، فمن ناحية نجد أن التنارية فى الفيدا، ومن ناحية أخرى يجوز أن تسمى جانباً مخصوصاً من المذهب منذ اللحظة التي أعلنت فيها صراحة للأسباب المذكورة، ولا مناص من الاعتراف فى كالى يوجا.

إن التسمية للمسألة المطروحة هنا تشتق من صنف من الأعمال يسمى تنترات، ويتعلق برمزىة النسيج التي طرحناها فى أعمال أسبق، فكلمة تانتر تعنى السداة فى النسيج، كما أشرنا إلى أن المعنى ذاته ينطبق على الكتب المقدسة، وتشكل هذه التانترات ما يعرف باسم 'الفيدا الخامسة'، والتي قُدرت خصيصاً لإنسان عصر كالى يوجا، وما يبرر وجوده تماماً هو اشتقاقه من الفيدا بمعناها الصارم باعتبارها انصياعاً لأحوال زمن بعينه، كما أن من المهم تذكر واقع أن الفيدا واحدة من حيث المبدأ، كما أنها خارجة عن سلطة الزمن intemporal قبل أن تنقسم إلى ثلاثة قبل أن تصبح أربعة ثم خمسة فى العصر الراهن نظراً للنمو المرافق اللازم للملكات الفهم الضيقة ولا تملك أن تعمل مباشرة فى نطاق الفكر الصرف، ومن الواضح أن ذلك لا تأثير له على الوحدة الأصلية، وهى بالضرورة خالدة سناتاناومن ثم منبته عن الأحوال فى كل زمان ومكان.

ومذهب تانتر فى نهاية المطاف لا يمكن أن يكون إلا نمواً طبيعياً يتبع وجهات نظر بعينها عما انطوت عليه الفيدا، حيث إنها على هذا الطريق فحسب من التراث الهندوسى، أما فيما تعلق بوسائل التحقق سادهاانا التي وصفها التانترات فيجوز قول إنها مشتقة من الفيدا بشكل مشروع حيث إنها ليست إلا تطبيقاً للمذهب ذاته وفعاليتها، ولو كانت هذه الوسائل التي لا بد أن نفهم أنها شعائر من أنواع شتى، وسواءً أكانت رئيسية أم ثانوية، وتبدو كما لو كانت تم عن سمة من 'الجدة' بالنسبة لما سبقها، وذلك لعدم وجود حاجة إليها فيما مضى ربما إلا كممكنات، حيث إن أناسى ذلك العصر كانوا قادرين على استخدام وسائل تناسب طبيعتهم، وفى ذلك أمر يضاهى نمو العلوم التراثية التي تخلو من أية 'الأعيب' أو 'تجديدات'، فلا يرد فى هذه الحالة أمر إلا تطبيق المبادئ، وهو إذن أمر موجود ضمناً على الأقل، ويمكن التصريح به فى أية لحظة باقتراض وجود

سبب يدعو إلى ذلك، وهذه الأسباب عادة ما تكون أموراً عَرَضِيَّةً تتعلق بأحوال زمن بعينه.

ولم تعد الشعائر الفيديّة في بداياتها صالحة للتطبيق في أيّامنا، ذلك أن سوما التي تقوم بدور رئيسي فيها قد فُقدت منذ زمن يستحيل تحديده 'تاريخياً'، ويجب فهم أننا حين نتحدث عن سوما فلا بد من اعتبارها ممثلاً لطائفة بأكملها من الأمور التي كانت معرفتها متاحة للكافة وقد ظلت في الخفاء في سياق الدورة الزمنية، وعلى الأقل للإنسانبة المعتادة، وكان لا بد من إيجاد بدائل لها، والتي لا تربو عن قول إن 'الدعم' الذي يلزم 'التحقق' أصبح بالتدرج أشد 'مادية' من مرحلة إلى أخرى اتساقاً مع المسار الهابط للدورة، وهي علاقة تشاكل تناول رحيق سوما رمزياً في طقس، وهذه المادية لا ينبغي أن تُفهم ببساطة بالمعنى المحدود للكلمة، فالواقع أن منظورنا يبدأ من اللحظة التي بدأ فيها المرء ترك المعرفة الصرف التي هي روحانية صرف، والانكباب على العناصر العاطفية والإرادية، ليست أقل الأمور التي تؤدي إلى 'المادية' حتى لو كانت تستخدم بشكل مشروع كوسائل خاضعة لغاية هي المعرفة دائماً، ولو كانت لغير ذلك فلن يتمكن المرء من الحديث عن أي 'تحقق' كان، ولكنه سيصير انحرافاً فحسب نتيجة التشابهات التي استبعدها الرشد التراثي بأى صورة كانت، وأياً كان المقام التي تُمارَس فيه.

وقد أشرنا تَوّاً إلى النقطة التي تنطبق فيها على التنتارية، والتي تبدو فيها الميول إلى 'الفعل' أكثر من 'التأمل'، أو بتعبير آخر الميل إلى 'القوة' أكثر من الميل إلى المعرفة، ومن هنا جاء اهتمامها "بطريق الأبطال *viramarga*"، وهو أمر ذو مغزى، ومن الواضح أن فيريا مرادف للكلمة اللاتينية *virtus* الذي انحرف إلى الأخلاقية عند الرواقين، والذي يعبر عن الصفات الجوهرية 'النمطية'، وليس للبراهمة بل للكشطريا، وقد تميزت فيريا عن باشو، أى عن الارتباط بالوجود المشترك بأقل معرفة فعالة وأكثر منها التوكيد الطوعي 'بالاستقلال' الذي يعنى في هذه المرحلة انحرافاً سهلاً عن الغاية منه بحسب استعمالها، وتكمن مخاطر تلك 'القوة' من أجل ذاتها ومن ثم تصير عائقاً بدلاً من أن تكون عوناً يتخذه الفرد لغايته، ولكن من نافلة القول أنه ليس إلا انحراف وسوء استخدام ناتج عن سوء الفهم، وهو أمر لا يمكن أن يكون للمذهب مسئولية فيه، كما أن ما ذكرنا عن 'الطريق' بما هو وليس الغاية منه هو الأمر ذاته دائماً الذي ليس إلا المعرفة، وحيث إنها في باطن من 'تحقق' بها بكافة إمكاناتها، ورغم أنها ليست أقل حقيقية من الوسائل المتاحة إلى هذه الغاية كما ينبغي لها بالخصائص التي يميز بها العصر الأسود كالي يووجا، ولنتذكر في هذا السياق أن الدور الأساسي 'للبطل' في كل أين يمثله 'كمسعى *quest*' قد ينتهى بالبطولة أو الفشل، كما أن 'المسعى' لو قُدِّر له النجاح قد يفشل بدوره باقتراض أن علامة ظهور 'البطل' تعنى أن شيئاً ما قد فُقد، وهو شيء لن يمكن استعادته، وفي إبان محاولة السعى تتحول فيريا إلى ديفيا، ويمكن تشبيهها بالبحث عن سوما أو 'رحيق الخلود آمريتاً' والتي هي من المنظور الرمزي المرادف التام لما عُرِف في الغرب باسم 'غاية الجريل *the Grail Quest*'، وعندما توجد سوما مرة أخرى فسوف فسوف تبلغ نهاية الدورة بدايتها في 'اللازمي'.

## 9. ناماروبا

من المعلوم أن التراث الهندوسي يعتبر الفردية ناتجة عن اتحاد عنصرين أو بالحريّ مجموعتين من العناصر، وتسميا على التوالي ناما و روبا بمعنى 'الاسم' و'الصورة'، وعادة ما تتوحد في التعبير المركب ناماروبا الذي يغطي كل جوانب الفردية، وينظر الاسم ناما الجانب الجوهرى القابل substantial للفرد حتى يصبح كلاهما مرادفاً للمصطلحين اليونانيين إيدوس و هايلي عند أرسطو، أو ما سماه المدرسيون 'الصورة form' و'المادة matter'، وهنا لا بد من الحذر من النقص البأس في اصطلاحات الغربيين، فالصورة روبا على الحقيقة مساوية للاسم ناما، ولكن لو اتخذنا كلمة 'صورة' بمعناها المعتاد لوجدنا أنها لا بد أن تترجم إليها<sup>1</sup>، وبموجب ما فسرناه في مواضع أخرى الذي لا نملك تكراره هنا<sup>2</sup>، كما أن كلمة 'مادة' لم تسلم من النقص، ونرى ضرورة ترجمتهما إلى 'الجوهر الفاعل essence' و'الجوهر القابل substance' بمعناهما النسبي لكي تنطبق على الفردية.

و من ناحية أخرى تختلف بعض الشيء فإن ناما تناظر الشطر اللطيف من الشخصية، وتناظر روبا الشطر الجسداني الكثيف منها، ولكن في نهاية المطاف فإن التمايز بينهما يتفق جوهرياً مع التمايز السابق، فهذان الجانبان اللطيف والكثيف يقومان بدور 'الجوهرين' الفاعل والقابل في مجمل تركيب الفردية، ويمكن القول في كل الأحوال عندما يتحرر الكائن من الأحوال الفردية فإن استنارته تبلغ ما وراء الاسم والصورة، فهذين الجانبين المتكاملين ينطويا على الفردية بما هي، وهنا بالطبع ينصب اهتمامنا على الكائن الذي عبر إلى الحال فوق الفردى الذي لازال صورياً، ويلزم أن نساوى بين ناما و روبا، رغم أن الصورة قد لا تكون جسدية كما هي الحال الإنساني.

كما ينبغي قول أن الاسم ناما رهين استبدال لا يصبح فيه مرتبطاً مع روبا، ويبدو ذلك واضحاً حينما نتحدث عن رجل مات وبقي اسمه ناما<sup>3</sup>، والحقيقة أن المرء في أول الأمر يمكن أن يظن أن ذلك من قبيل التمديد فوق المستوى الجسداني للفردية الإنسانية، وهذه الطريقة في رؤية الأشياء مقبولة في معنى روبا التي تماهت مع الجسد، ولن يكون في هذه الحالة استبدالاً بالمعنى المنضبط، ولكن الشطر الجسداني الذي لازال يسمى ناما يقال إنه "لا نهاية له"، فذلك المفهوم يشير إلى الدورة "التي لا تنتهي" بموجب أنها تشكل

<sup>1</sup> قد يمكن في الإنجليزية تجنب ازدواجية معنى كلمة 'صورة' عند المدرسين بكلمة form بالمعنى المعتاد أو حتى shape، لكننا لا نجد في الفرنسية كلمتين تسمحان بهذا التمييز.

<sup>2</sup> راجع 'هيمنة الكمّ وعلامات الزمان' بابا 1 و 3، ترجمات تراث واحد قيد النشر.

<sup>3</sup> بريهادارانياكا أوبانيشاد. 111.2.12

الدورة السنوية سامفادسارا<sup>4</sup>، وأن نهايتها تلتقى ببداياتها كما نرى في الدورة السنوية، وليس الحال هو ذاته حينما يُقال إن الاسم ناما قد انتقل إلى عالم الملائكة devas<sup>5</sup>، أو هي الأحوال فوق الفردية supraindividual states، وحيث إن هذه الحال ليست صورية فلا مجال للحديث عن روبا، في حين أن ناما قد انتقل إلى نطاق أسمى بفضل طبيعة ما يفوق الحس التي ارتبط به إلى حد القبول حتى في أحواله العادية، وفي هذه الحالة لازال الكائن فيما وراء الصور وكذلك فيما وراء الأسماء، ما لم يكن قد اجتاز إلى الحال اللامشروط، وليست مجرد حال مهما تعالت فلازالت رهينة الوجود المتجلى، ويجدر ملاحظة أن ذلك لا شك ما يعنيه اللاهوتيون الغربيون بفكرة أن الطبيعة الملائكية ديفاتفا هي صورة محض، أي القول إنه شكل لا يتوحد بمادة، ولو اعتبرنا فيما سلف عن اصطلاحات المدرسين فسيكون ذلك بمثابة قول إنها مسألة تسمى "حالا لاشكليا"<sup>6</sup>.

وتساوى ناما الكلمة اليونانية إيدوس، لكن ذلك يفهمهم بالمعنى الأفلاطوني لا الأرسطي، وهو 'الفكرة' لا بالفكر السيكولوجي 'الذاتي' عند المحدثين بل بالمعنى المتعالى 'للمثال' أو الأعيان الثابتة، أي حقيقة 'العالم المدرك'، والتي يعكس عنها العالم المحسوس أطيافا باهتة<sup>7</sup>، وبهذا الصدد يجوز أن يتخذ المرء 'العالم المحسوس' رمزاً لنطاق التجلي اللطيف بكامله في عالم الملائكة الديفات، وعلى هذا المنوال يجب فهم تطبيقات مصطلح ناما على 'النموذج' الذي صنعه الفنان لكي يتأمل فيه باطنياً، ومن ثم يحقق عمله الذي اكتمل في نموذج محسوس روبا، ويجرى ذلك حينما تندمج الفكرة في العمل الفني، وكذلك يمكن اعتبار الشخص العادي مزيجاً من ناما وروبا<sup>8</sup>، وهكذا يحدث نوع من 'التنزيل' آفاتارانا لفكرة في النطاق الصوري، وليس بالطبع لأن الفكرة بما هي لم تتأثر على أي نحو كان، بل إنها عكستها بصيغة حسية أضفت عليها شكلاً وحياء، وفي هذا المقام يمكن قول إن الفكرة بذاتها تناظر جانباً من الروح، والذي يناظر الروح بدوره، وأنه 'منطوق' في جانب من النفس، وهذا التشابه بعمل فني يسمح لنا بفهمها على نحو أدق في العلاقة بين 'المثال' والفرد، وبالتالي بمعنى مصطلح ناما المزدوج بمقدار ما إذا كان ينطبق في النطاق الملائكي أم النطاق البشري، فهو يسمى المبدأ الروحي اللاصوري للوجود من ناحية، ومن ناحية أخرى الشطر اللطيف من الفردية، ويسمى كذلك 'الجوهر المحض' بمعنى نسبي فحسب، وفي العلاقة بينه وبين الشطر الجسداني، والذي يمثل 'جوهر' للفرد، ولذا يمكن اعتباره انعكاساً مادياً للجوهر الحق المتعالى.

4 جايمينيا براهمانا أوبانيشاد، 1.35.

5 المرجع السابق 111.9

6 ويصدق ذلك أيضاً على الطبيعة الملائكية التي تتجلى بالضرورة في 'الفعل act' و'القدرة potency'، لكن البعض قد ترجمهما إلى 'الصورة' و'المادة'، واللذان تناظرهما حقاً رغم قبولهما المحدود، وهذه الاختلافات الاصطلاحية قد أدت إلى بعض الاضطراب.

7 وتذكر هنا رمزية أفلاطون في استعارة 'الكهف'.

8 راجع أناندا كوماراسومي 'The part of Art in Indian life'، في الطبعة التذكارية لمؤي شري رامما كريشنا بعنوان "Cultural Heritage of India"، Vol. iii, pp 485-513.

ولا يبقى لدينا إلا تفسير الرمزية الكامنة في مصطلحي ناما وروبا، وهو ما سوف يسمح لنا بالعبور من معناهما الحرفي إلى تطبيقهما الذي نوهنا عنه، فالنظرة الأولى تبين العلاقة بين 'الصورة' و'الاسم'، وربما كان ذلك راجع إلى أن الصورة لم تترك محلها من النطاق المحسوس الذي ترتبط به بالمعنى المعتاد، وبالدرجة التي نهتم بها بالوجود الإنساني، ولو كان لدينا حالة فرد آخر فسوف يكفى الاعتبار في وجوب وجود نوع من التناظر بين مكونات الكائن التي تجلّت في تلك الحال والحال الإنساني بجملة من واقع أن الفرد دائماً في حال 'صوري'، كما أن فهم المعنى الحق لاسم ناما يستلزم عوناً من معارف أضيق تداولاً، وتذكر أن 'اسم' الكائن حتى بالمعنى الحرفي تعبير عن 'جوهره'، كما أن هذا الاسم 'عدد' كذلك بالمعنى الفيثاغوري والقبالي، ونعلم أن الصورة من المنظور البسيط للعلاقة التاريخية بين مفهوم الفكرة الأفلاطونية والأعداد الفيثاغورية.

لكن لدينا المزيد، فمن المهم ملاحظة أن 'الاسم' صوت ينتمي إلى حاسة السمع، في حين أن 'الصورة' تنتمي إلى حاسة البصر، وتتخذ 'العين' هنا رمزاً للتجربة الحسية، وتتخذ 'الأذن' رمزاً للحضور الملائكي أو البصيرة<sup>9</sup>، وعلى المثل ذاته يتخذ 'الإلهام' أو البصيرة المباشرة للحق المعلوم كعنصر سمعي، ومن هنا جاء تعبير شروتي التراثي<sup>10</sup>، ولا حاجة لقول إن السمع والبصر كلاهما يعتمدان على نطاق الحواس، أما اتقاهما الرمزي عندما يوضع في مواجهة أحدهما الآخر فلا بد من تقويمهما في بذية تقوم على تنامي العناصر، وبالتالي للملكات الحسية التي ترتبط بها، فحاسة السمع تشير ترتبط بالأثير، وهو أول العناصر وأكثرها قدماً، وسابق للنظر الذي يرتبط بالنار، والتي نرى فيها أحد معاني اسم ناما على نحو مباشر، كما أن هناك بعض الأفكار التراثية التي تنسم بصبغة هندوسية حقة عن أولوية الصوت وخلود الفيدا.

<sup>9</sup> بريهادارانياكا أوبانيشاد. 4.17.I.

<sup>10</sup> ويحسن إضافة أن البصر والعين يرمزا كذلك إلى البصيرة الفكرية، لكنهما في هذه الحالة جانب آخر من رمزية النور، وبالتالي 'الرؤية'، ويختلفان عن التي نقصدها في هذا السياق، فما يهم في هذه الرمزية هي العلاقة بين البصر والسمع في الحواس، ويحسن أن نتذكر أن الرمزية ليست منظومية.



لاحظ كوماراسوامي مؤخراً أن من الأفضل ترجمة مايا إلى 'فن' لا إلى 'وهم' كما جرت العادة، وتناظر هذه الترجمة حقاً منظوراً مبدئياً،

إن من ينتج تجلياً بفنّه هو مهندس الكون الأعظم، والعالم هو هذا العمل الفني، فالعالم ليس أقل ولا أكثر حقيقية من أعمالنا الفنية، والتي يجعلها دوامها النسبي وهماً قياساً إلى 'الفن' الكامن في الفنان"<sup>1</sup>.

والخطر الرئيس الكامن في كلمة 'وهم' أن المرء يجازف أحياناً بجعله مرادفاً للعدم من منظور مطلق، أى اعتبار الأشياء وهمية كالفراغ المحض، في حين أنها مسألة درجات مختلفة من الوجود، ولكننا سنعود إلى هذه المسألة لاحقاً، أما الآن فسوف نضيف بهذه الخصوص ظاهرة ترجمة مايا بمعنى 'السحر'، وهي راجعة إلى التشابه اللفظي أو 'الجناس الناقص'، وهو سبب ظاهري تماماً بلا أى اشتقاقات ثبتت القرابة، إلا أنه اكتسب شيوعاً في الغرب نظراً لتحيزاته، رغم أنه وهمي تماماً وبلا أساس في الحقيقة، وهو ما يربو إلى الخطأ ذاته، وعلى كلٍ فحتى الذين يعلمون حقيقة الظواهر التي يصنعها السحر في نطاقهم النسبي فليس هناك ما يدعو إلى عزو كلمة 'فن' رباني إليها وخصوصاً فن السحر بأكثر من تحديد أفق الرمزية التي تترجمها إلى 'أعمال فنية' بمعناها العام.<sup>2</sup>

"إن مايا هي 'القوة' الأموية، أى شاكتي، والتي يعمل بها الذكاء الرباني"<sup>3</sup>، وهي على وجه الدقة كريا شاكتي، أى الفعل الرباني، وهي كامنة في براهما ذاته، وهو المبدأ الأسمى، والتي تعلقو بما لا يُقاس من المقامات عن براكريتي، والتي تسمى مايا كذلك في متن سانكهيا، فذلك لأن حقيقتها لا تعدو انعكاساً لشاكتي في المنظومة الكونية<sup>4</sup>، زد على ذلك أننا نلاحظ التطبيقات بمعناها المقلوب في التشاكل، فالفعل الرباني ينعكس على القابلية المحض، وتحلُّ 'القدرة' المبدئية في المادة الأولى *materia prima*، كما أن مايا تتماهى مع الحكمة *Sophia* بالمعنى السائد في الدين اليهودي المسيحي، وهي أم الأنبياء

<sup>1</sup> From review of the posthumous book of Heinrich Zimmer *Myth and Symbols in Indian Religion*, March, 1947, issue p 286.

<sup>2</sup> من المفهوم أن هذا المعنى لا بد أن يتسق مع المفاهيم التراثية للفن وليس مع 'الجماليات' *aesthetics* النظرى عند المحدثين.

<sup>3</sup> A.K. Comaraswamy.

<sup>4</sup> ويجوز من حيث الاصطلاح الغربي القول بضرورة التمييز بين *Natura naturans* أى الطبيعة المطبوعة وبين *Natura Naturance* أى الطبيعة الطابعة ورغم اشتراكهما في اسم *Natura*.



أفكاراً، ذلك أنها تُلد إلى الأبد كما تفعل شاكتي بالمبدأ، وهو ذاته متوحد بالمبدأ التي ليست له إلا الجانب 'الأمومي'<sup>5</sup>، كما أن بالنظر إلى ميلادها في العالم المتجلى بصفتها براكريتي، فذلك تصوير أوضح للعلاقة بين الجانبين المتسامي والخبيث لمايا.

وفيما تعلق بما ذكرنا عن 'الفن الرباني' نضيف أن معنى 'حجاب مايا' ليس إلا نسيج التجلي، ورغم أن ذلك قد أفلت من انتباه معظم الناس فإن هذا المعنى واضح في بعض التمثيلات حيث تتجلى صور الكائنات التي تنتمي إلى عالم التجلي على هذا الحجاب، ويبدو أن الحجاب يحاول إخفاء المبدأ بموجب أن انتشار التجلي يجبهه عن البصر، وهذا المنظور عند الكائنات المتجلية انعكاس مقلوب للمنظور المبدئي، فهو يجعل التجلي ظاهراً بالقياس إلى المبدأ الخفي، ولكنه على الحقيقة 'باطنياً'، فما من شيء يخرج عن المبدأ، فالمبدأ لانهائي وينطوي كل شيء في ذاته.

ويعيدنا ذلك إلى مسألة الوهم، والوهم على الحقيقة هو المنظور الذي يؤدي بنا إلى اعتبار التجلي ظاهراً بالنسبة إلى المبدأ، ويعنى التجلي بهذا المعنى 'الجهل آفدياً'، وهو عكس الحكمة المقصودة أو مقلوبها، ويجوز القول إن هذا هو وجه مايا الآخر، ولكن شرط ذكر أن هذا الوجه موجود فحسب نتيجة طريقتنا الخاطئة في النظر إلى الخليفة، فالخليفة ليست ما تبدو عليه، فكما يعبر كل عمل فني عن جانب من الفنان فكذلك تعبر المخلوقات عن جوانب لا تحصى من المبدأ، والذي تكمن حقيقتها فيه فحسب، وهكذا كانت حقيقتها معتمدة على واقع منتفى قياساً إلى المبدأ<sup>6</sup>، لكنه لذلك أقل حقيقية، ويمكن فهم الوهم إذن بمعنيين مختلفين، إما عن مظهر زائف تتخذه الأشياء عندنا وأما كان حقيقة صغرى للأشياء ذاتها بالنسبة إلى المبدأ، لكن الأساس الحق موجود في الحالين حتى لا يمثّل الوهم بالاشياء المحض.

<sup>5</sup> قال كريدشنا "رغم أنني ولدت بلا مولد... فإنني ولدت من مايا التي تخصني"، بهاجافاد جيتا 4.6. ترجمات تراث واحد قيد النشر.

<sup>6</sup>

## 11. سناتانا دهارما

ليس في الغرب مصطلح يرادف سناتانا دهارما، حتى ليبدو من المستحيل أن نجد اصطلاحاً ولا تعبيراً صالحاً لاحتواء معناها كاملاً بكل جوانبها، وأية ترجمة لها أما أن تكون زيفاً وإما أن تكون مبتسرة بلا كفاءة، وقد رأى كومارا سوامي أن التعبير التقريبي لها هو "الحكمة الخالدة Philosophia Perennis" بالمعنى المفهوم في العصر الوسيط، والحق إن هذا صحيح من جوانب بعينها رغم أن هناك فوارقاً مهمة بينهما، وسوف يكون النظر فيها مفيداً فيها نظراً لأن هناك من يعتقدون بسهولة في إمكان التماثل بين الفكرتين.

ونلاحظ في أول الأمر أن الصعوبة ليست في ترجمة سناتانا، والتي كانت الكلمة اللاتينية perennis تساويها تماماً، لكن المسألة هنا هي الاستدامة perennality وليس الخلود كما يُظنّ أحياناً، والواقع أن مصطلح سناتانا يعني الدوام في حين يعني الأبد "عدم الدوام"، وليست الاستدامة المقصودة محددة، أو هي بالحريّ دورية كما في المصطلح اليوناني aionios، والذي لا يعني الخلود، لكن الاضطراب المؤسف في الحداثة جعل المحدثين يعزونه إليه، والمستديم هو ما يبقى من أول الدورة إلى آخرها، ويرى التراث الهندوسي أن الفترة المقصودة لدورة سناتانا دهارما هي المانفانتارا، أي دورة التجلي الأرضي للإنسانية، ولا بد أن نضيف من فورنا أن سناتانا تحمل كذلك معنى الأولانية، ومن السهل أن نفهم صلتها المباشرة بالاستدامة حيث إننا نتحدث عن أول الدورة، وأخيراً لا بد أن نفهم معنى الاستدامة وما تستلزم من الاستقرار في حين لا ينبغي خلطها بأمر لا شأن لها بها، وهو نوع من التأمل في عالمنا وفي عالم الخلود والصمدية التي تصف المبادئ التي أقرتها سناتانا دهارما، وهي التعبير بامتياز عن عالمنا.

أما كلمة perennis فتنتوي على كل ما ذكرنا، ولكن سوف يصعب قول ما إذا كان المدرسيون في العصور الوسطى والذين صكوا مصطلح Philosophia Perennis واعون بها، ومن الواضح أنهم تراثيون إلا أن منظورهم محدود يمتد في نطاق العالم الظاهر فحسب، وأيا كان الأمر فإننا مسقلون عن كافة الاعتبارات التاريخية ويمكن أن نستعيد لهذه الكلمة معانيها الشتى، ولكن ما بقي هو تحفظ لازم يتعلق بالتمثيلات التي ذكرناها عاليه عن اصطلاح Philosophia Perennis الذي يضاهاى محددات منظور المدرسيين، فأولاً لأنها كلمة حمالة لمعاني يسهل فيها الخلط، وخاصة بين المحدثين الذين تعودوا استخدامها، وربما استطعنا فك اشتباكها لو أننا أوضحنا أنها ليست فلسفة بمعنى أن لها مفهوماً منظومياً محددًا، بقلم كاتب أو آخر، لكنها الأساس المشترك الذي انبنى عليه كل ما تلاها في فكر المدرسيين، لكن هناك هفوة هنا، فلو كانت تعبيراً عن الحقيقة فالأجدر بنا أن نسميها Sophia لا Philosophia، فلا ينبغي للحكمة أن تخالط الأمانى التي تؤدي إليها، وربما سعى المرء إليها وظن أنه وجدها، وهذا كل ما تعنيه كلمة 'فلسفة' بحسب

اشتقاقها، فربما أمكن قول إن الكلمة تعرّضت لانتقال دلالي، ورغم أننا نرى أن هذا الاصطلاح أمر يمكن الاستغناء عنه، ولا رغبة لدينا في ملاحظة هذا الاحتمال، ولكنها على أفضل الأحوال نائية عن أن تكون مشروعة للتساوي مع دهارما، فلا سبيل لها لأن تحتوى على أكثر من مذهب واحد، ومهما كان أفق مجاله فسوف يظل نظرياً فحسب، ومن ثم لن تستطع التناظر مع المنظور التراثي بأكمله، أما المنظور التراثي فلا يراها نظرية بسيطة مكتفية بذاتها بل كمعرفة تتحقق بشكل فعّال، ولها تطبيقات تمتد إلى كافة صيغ الحياة بلا استثناء.

وينتج هذا الامتداد من تعدد معاني كلمة دهارما ذاتها، والتي لا يمكن ترجمتها بكلمة واحدة في أية لغة غربية، لكن جذرها ده رى الذى يعنى أساسا الحمل والمعونة، وأهمها الحفاظ على الخلق وبالتالي الاستقرار بمدى ما يقاس أحوال التجلي على الأقل، ومن المهم مراعاة أن هناك جذر آخر ده روى الذى اشتقت من دهورى فبمعنى 'القطب'، وينبغى الانتباه إلى فكرة 'قطب' أو 'محور' العالم المتجلى بأعمق معانيها، فهو ما يبقى ثابتاً في مركز دوران كل الأشياء حاكماً لمسار التغيير بموجب أنه لا يشارك فيه، كما ينبغى ألا ننسى أن هذه اللغة تركيبية بطبيعة الأمور التي تعبر عنها وارتباطها بالرمزية على نحو أوثق من اللغات الحديثة التي اختفى منها هذا البعد بموجب اشتقاقها النائية، ولولا أن طرح فكرة دهارما سينبونا عن موضوعنا لبرهننا على أنها متصلة برمزية المحور في 'شجرة الحياة'<sup>1</sup>.

ويمكن القول من حيث المبدأ إن دهارما هي سناتانا جوهرية، وبمعنى أوسع مما طرحناه عليه، فبدلاً من أن تكون مقصورة على دورة بعينها والمخلوقات التي تجلت فيها فإنها تنطبق على كافة المخلوقات وكل أحوال التجلي، والحق إننا نجد فيها فكرة الاستدامة والاستقرار مرة أخرى، ولكن من نافلة القول إن بدونهما لن يكون هناك حاجة إلى دهارما، والتي يمكن أن تنطبق على نحو نسبي على مستويات متباينة في مجالات محددة، وهو ما يبرر وجود هذا البعد الثانوي 'المتخصص' في هذا الاصطلاح، وتحتوى دهارما هذه المخلوقات على دهارما مخصوصة بكل كائن على حدة بحسب طبيعته بموجب أنها مبدأ الحفاظ ومدده، ويمكن بهذا المعنى الحديث عن دهارما بمصطلح سافادهارما لكل صنف من الكائنات، وكذلك عن عالم أو عن حال وجود بعينه أو حتى شطراً من العالم أو شعباً بعينه في فترة بعينها، وحينما نتحدث عن سناتانا دهارما فهي مسألة مجمل الإنسانية طوال دورة تجليها الحالية مانفانتارا، كما يجوز قول إن 'القانون' أو 'المعيار' المناسب لهذه الدورة منذ أولها الذي صاغه مانو، أي الذكاء الكوني الذي يعكس الإرادة الربانية ويعبر عن النظام الكلي، وهذا هو معنى مانافا دهارما ناهيك عن التعديلات اشتقت منها بشكل مشروع، وقد اكتسبت هذه التعبيرات الاسم ذاته في نهاية المطاف بواقع اختلاف الزمان والمكان، ونضيف إلى ذلك أن فكرة 'القانون' ذاتها يعترها بعض التحديد في هذه الحالات، رغم إمكان تطبيقها على كافة محتويات المتون المقدسة، وهو ما يصدق على مثيلتها التوراة العبرية، وما يذكرنا بالجانب 'التشريعي' الذي لا يشكل مجمل التراث رغم أنه شرط متكامل من أي حضارة طبيعية، وهذا الجانب التشريعي ليس إلا تطبيقاً للمبادئ على المنظومة الاجتماعية، وبفترض شأنه شأن كل

التطبيقات التراثية أولوية المذهب الميتافيزيقي الذي هو جوهر التراث وأساسه، وهو المعرفة الأولية للمعرفة التي يعتمد عليها باقي أوجه التراث، وبدونها لن يكون هناك ما يسمى تراثياً.

وقد ذكرنا أن المنظومة الكلية تعبير عن المشيئة الربانية في عالم التجلي، إلا أنها تتسم بصيغ الأحوال التي تسرى بموجب أنها ملائمة لهذا الحال، ويجوز تعريف دهارما من جوانب بعينها على الأقل بأنها "الاتساق مع النظام"، وهو ما يبين العلاقة الوثيقة بينها وبين ريتا التي تعنى النظام اشتقاقياً بدورها، وهي أقرب إلى فكرة 'الاستقامة' على منوال المصطلح تي في طاوتي تشينج في الشرق الأقصى، والتي تشترك معه دهارما في كثير من الجوانب، ويعيد ذلك إلى الذهن فكرة 'المحور' الثابت الاتجاه، كما أن ريتا تتماهى مع كلمة rite أى شعيرة، والتي تعنى في الأصل تسمية لكل ما جرى بحسب النظام، والتي ترتبط جميعاً في حضارة تراثية وخاصة في أول ظهورها، حينما كانت تمثل على نحو شعائري، وقد بدأت الشعائر في التهافت عندما ولد الانحطاط الدنيوية في كل أين، وأصبح التمييز بين 'المقدس' و'الدنيوي' يعنى بداية وجود أمور خارجة عن المنظور التراثي، بدلاً من أن يُقال إنه ينطبق على كل شيء كان بموجب أنها سُميت 'دنيوية'، والتي أصبحت نقيضة دهارما أى أدهارما والشعائر ريتا أى أتريتا، وعلى العكس لا بد من فهم أن الشعائر دائماً تناظر المقدس بالمحافظة غلى تناظرها مع دهارما وطرح مالا زال باقياً مما سبق الانحطاط، والحق إن العمل بلا شعائر هو الذي انحرف خاصة في 'المتواضعات' و'العادات' التي تفتقد إلى أي سبب عميق حيث إنه اختراع إنساني لم يوجد سلفاً، لكنه قام بالانحرف أياً كان ما يظن البعض، أما المنظور التراثي إلى الشعائر فلا علاقة له مطلقاً بذلك الزيف والتهريج، كما أن الاستقامة مع النظام لا ينبغي أن تُفهم بقصد بقصد النظام الإنساني وحده، بل كذلك النظام الكوني قبل أي شيء آخر، ففي كل المفاهيم التراثية تتناظر صارم مع بعضها بعضاً، والشعيرة هي التي تحفظ بوعى بالعلاقة بالكون ذاته بموجب أنه الوجود الذي يزاول فيه عمله.

ومما تقدم نرى أن سناتانا دهارما تراث متكامل، فهي تنطوي مبدئياً على كل فروع النشاط الإنساني، والتي "تتحول" بها بموجب هذا التكامل لتشارك في الطبيعة فوق الإنسانية الكامنة في التراث بما هو، وهي النقيض التام 'للإنسانية' التي تحاول اختزال كل شيء إلى النطاق الإنساني قصراً، وهو ذاته المفهوم الدنيوي 'للعلوم والآداب'، والذي يختلف بمدى شاسع عن المنظور التراثي 'للعلوم والفنون'، حتى ليجوز قول إن بينهما مفارقة لا عبور لها، فمن المنظور التراثي أن العلوم والفنون أمر مشروع فحسب بمدى التزامها بالمبدأ الكلي، أي إنها تبدو بلا مبالغة تطبيقات للمذهب الأصولي في منظومة عَرَضِيَّة مثل التشريعات والتنظيمات في مجالات مختلفة، ويشارك العلم والفن في جوهر التراث بكل الصيغ الممكنة للعمل، والتي لا يُحرم فيها أمر طالما كان ذاته بما هو، ونضيف إلى ذلك من المنظور ذاته أنه لا تمايز بين الفنون والصنائع، واللذان هما حقاً شيء واحد فحسب في التراث، ولا نملك الإسهاب في هذه الاعتبارات أبعد من ذلك حيث إنها وردت في أعمالنا السابقة، لكننا نعتقد أننا قلنا ما يكفي للبرهان على أن سناتانا دهارما فيما وراء الفلسفة أياً كان مفهومها.

ولاشك أن من السهل فهم أن سناتانا دهارما ليست إلا التراث الأولاني، والذي يبقى وحده بلا تغير عبر زمن الإنسان على الأرض مانفانتارا، ومن ثم تحميها أولانيتها من

صروف الأزمنة الهادرة، فهذا التراث وحده يمكن اعتباره متكاملًا على الحقيقة، كما أن المسار الهابط لدورة الإنسان على الأرض وما نتج عنها من غموض روى أدى إلى خفاء التراث الأولانى عن الإنسانية المعتادة، فهو المبدأ الأول والأساس المشترك لكل الأديان والصور التراثية، والتي انبثقت عنها بتعديلات تناسب الأحوال المتعينة المختلفة للناس والزمن كما تُعدُّ تعبيراً عنها، ولكن لن يضاهى أيها سناتانا دهارما ولن تعتبر تعبيراً كفتاً عنها رغم أنها ليست إلا صوراً محجبة منها، فكل دين تراثى لا يعدو انعكاساً أو 'استبدالاً' للتراث الأولانى بمدى ما تسمح الظروف العرضية، فلو لم تكن هي سناتانا دهارما ذاتها إلا أنها تمثيل لها للذين يتبعونها ويشاركون فيها فعلاً، ولا طريق لهم غيرها حيث إنهم لا يصلون إليها إلا من خلال كمالها وتعبيرها عما يخصهم مباشرة على الأقل، وبالصورة التي تناسب طبائعهم الفردية بقدر الإمكان، وبمعنى ما فإن كل الأديان التراثية المتنوعة منطوية مبدئياً في سناتانا دهارما، فليست أيها إلا تعديلاً مشروعاً لها، وليست إلا أحد التطبيقات التي تخضع لها في سياق الزمن، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، ومن منظور مقلوب ومتكامل في آن فإنها جميعاً تنطوى على سناتانا دهارما في أعماقها و'مركز' كيانها، وتصبح في اختلافاتها البرانية أشبه بأوشحة لا تحصى تستر بها، ولا تظهرها إلا على منوال مقصود وعلى نحو مخفف.

ويصدق ذلك على كافة الصور التراثية، وسوف تكون الرغبة في التمثيل لسناتانا دهارما كواحدة من بينها خطأ فاحشاً، حتى لو كان التراث الهندوسى المعاصر، ولو أن هذا الخطأ قد حدث منذ فترة فلا بد أن يكون بفعل من ضاق أفقهم وبضغط الأحوال التي يجدون فيها أنفسهم، ولو كان هذا التمثيل مشروعاً في حدود بعينها كما سبق القول فإن المؤمنين بأديان أخرى يمكن أن يقولوا إن ديننا هو سناتانا دهارما، ويظل هذا القول صحيحاً نسبياً لكنه زائف بالمعنى المطلق، إلا أن هناك سبباً يجعل سناتانا دهارما لصيقة بالتراث الهندوسى، فهو الوحيد من بين كل الصور التراثية الحية الذى يستقى من التراث الأولانى مباشرة، وي طرحها في الظاهر بما يتسق مع أحوال العصر الذى يتفتح من دورة الإنسان على الأرض، ومن ثم يشارك في دوامها بدرجة أكبر، ومن المفيد كذلك ملاحظة أن التراثين الهندوسى والإسلامى يذهبا إلى الإقرار بمشروعية كل الأديان الرشيدة الأخرى، ولو كان الأمر كذلك من أول مانفانتارا إلى آخرها فلا بد أن تتكامل رغم اختلافاتها الصورية وتفاوتها الزمنى حتى يمكن "العودة إلى الأصل" بوصول آخر مانفانتارا بأولها، حيث إن سناتانا دهارما سوف تتجلى في الظاهر عند نقطة البداية.

ولا مناص من أن نشير إلى خطأين آخرين شاعا في زمننا، ويشهدا على ابتسار الفهم على نحو أخطر من فهم سناتانا دهارما في صور تراثية بعينها، ويسمى أحدها 'الإصلاحيون reformers' الذى تفشى حتى في الهند ذاتها، والذين يظنون أنهم قادرون على طرح تبسيط لسناتانا دهارما، والذى لا يربو عن حالات اعتباطية ربما ناظرت ميولهم الشخصية، وغالباً ما عكست الأحقاد والتحيزات التي تنتفها الروح الغربية الحديثة، والذين يستهدفون محور المعنى الأعمق أما لأنهم لم يفقهوا المعنى تماماً وإما لأنه يؤدي إلى عكس ما تصبو إليه أفكارهم المسبقة، وهو موقف يضاهى موقف 'النقاد critics' الذين يصفون كل شيء بالزيف والإحجام إن لم يتفق مع أهوائهم أو مع المعانى التي يرغبون في إحكامها، وعندما نتحدث عن "العودة إلى المبدأ" كما فعلنا لتونا فلا شك أنها مسألة تختلف تماماً عما يدعى هؤلاء، كما أننا لا نرى لماذا كان التراث الأولانى عندهم

ساذجاً كما يقولون ما لم يكن العجز الفكري يريدها على هذا النحو، ولماذا ينصاع الحق لالخطاط ملكة الفهم عند الإنسان المعتاد في زمننا؟ ولكي نعلم أن الحال ليس كما يدعون يكفي تذكر أن سناتانا دهارما تنطوي على كل شيء كان بلا استثناء، كما أن هذا وارد في كافة الأديان التراثية حيث إنه يتعلق بالحقائق الأسمى والنظم الأعمق، والتي صارت أبعد مطالاً في زمننا نظراً للغموض الروحي والفكري الذي اكتنفنا في سياق الهبوط الدوري، وفي هذه الأحوال فإن 'البساطة' العزيزة على قلوب المحدثين من كل صوب نائية عن المذهب التراثي القديم نظراً لأولانيتها.

والخطأ الآخر الذي نود لفت النظر إليه يتعلق بما يسمى 'غيبية occultism' في المدارس المعاصرة، والقاعدة عندهم أن 'يوجدوا syncretise' بين الأديان المتنوعة حتى يفقهونها على نحو براني سطحي، ودوم أن يحاولوا استنتاج أي شيء منها إلا الاستعارات التي تداولتها الأديان بين بعضها البعض، والنتائج لا تتقاسم نظراً لاختلاف التخيلات التي تنتجها عن سناتانا دهارما، إلا أنها تعبر عن الغشاء الذي تحتوى عليه مدارسها، ومن نافلة القول إن كل ذلك مهما كانت ادعاءاته لن يمكن أن يكون له أدنى قيمة، ولا يناظر إلا وجهات النظر الدنيوية، زد على ذلك أنه فاتهم إدراك كنهه الروحانية لضرورة الالتحق بدين، ولا بد في هذا الصدد فهم أننا نتحدث عن الاعتناق الفعال للدين بكل ما يتطلبه من الشعائر، وليس 'الشعور' الغامض بالتواصل الذي أدى بالغربيين إلى الالتحاق بالهندوسية أو البوذية دون معرفة كافية بماهيتهما، وبدون التفكير في تأسيس ارتباط مشروع بهذه الأديان، رغم أن ذلك الارتباط لا غنى عنه كمنطلق لسبرها، فليس المطلوب تأملات فارغة بل معرفة لا بد أن تُسبغ عليهم حتى يبلغوا التحقق الروحي بها، وهذا الطريق فحسب هو ما يؤدي إلى الوصول إلى مركز الصورة التراثية المقصودة لو تحققوا بها على الحقيقة، ومن ثم معرفة مغزى سناتانا دهارما.

## 12. الميتافيزيقا الشرقية

لقد اتخذنا 'الميتافيزيقا الشرقية' عنواناً لهذا الباب، وربما بدا من الأيسر أن نسميه 'الميتافيزيقا' بلا لاحقة، فالحق إن الميتافيزيقا الصرفة ليست شرقية ولا غربية، بل هي كلية بمعنى أنها جوهرياً فوق وفيما وراء كل الصور وكل العوارض، وليست إلا المقدار البراني الظاهر اللازم للمطارحة، وبحيث تعبر عن كل ما يقبل التعبير، والذي قد يكون شرقياً أو غربياً، ولكن تنوعها دائماً وفي كل أين يقوم على الأساس ذاته، وعلى الأقل حيثما وجدت ميتافيزيقا حقة، ذلك لأن الحق واحد.

وحيث إن الأمر كذلك فهل بنا حاجة للحديث عن الميتافيزيقا الشرقية؟ والسبب في ذلك أن الميتافيزيقا في الغرب قد أقيمت في غياهب النسيان ولم تعد تُعرف عموماً، أو بالحرى قد فقدت تماماً، في حين أن الشرق لازال مناط المعرفة الفعالة، ولو أراد المرء أن يعرف الميتافيزيقا فعليه الاتجاه إلى الشرق حتى لو رغب في استعادة بعض الميتافيزيقا من ماضى الغرب، والذي كان أقرب إلى الشرق منه اليوم، فقد كانت معونة المذاهب الشرقية ومقارنتها هي التي تصلب بالتعاليم التي لازالت مرجعاً مباشراً للدراسة حتى الآن، وكان من الواضح أن علينا أن ندرسها كما يتداولها الشرقيين أنفسهم، وليس بالاستسلام للفرضيات الوهمية والتفاسير المغلوطة، وغالباً ما ينسى أن الحضارات الشرقية لازالت قائمة ولديها ثقافتها المؤهلين الذين يمكن التوجه إليهم عند الحاجة حتى يعرف طبيعة الموضوع.

وقد قلت 'الميتافيزيقا الشرقية' ولم أقل الهندوسية، فالمذاهب من هذا المقام لا توجد في الهند وحدها على عكس ما يظن البعض، والذين لا يعلمون عن طبيعتها الحقة غير صورة شاحبة نائية، وليست حالة الهند استثناءً من هذه القاعدة، فهي تصح على كافة الحضارات التراثية، وما كان استثنائياً وغير طبيعي هي الحضارات التي تفتقد هذا الأساس، والحضارة الوحيدة التي وجدناها على هذا المنوال هي الحضارة الغربية الحديثة، ولو اقتصرنا على الحضارات التراثية الشرقية لوجدنا في الصين ما يضاهي الميتافيزيقا الهندوسية في الطاوية، كما أنها وجدت في مدارس بعينها في الجوانية الإسلامية، والاختلاف الوحيد هو اقتصار هذه المذاهب على صفة محدودة فيما عدا الهند، وكان هذا هو الحال في الغرب إبان العصر الوسيط، فهذه الجوانية تشبه الإسلام في كثير من الجوانب، كما أنها ميتافيزيقية صرفاً، والتي لم يخطر وجودها على بال أحد من المحدثين، ولا يجوز في الهند الحديث عن الجوانية بمعناها الصحيح حيث لا نجد مثيلاً للجوانية برانية، لكن يمكن الحديث عن الجوانية الطبيعية، بمعنى أنها اتجاه فردي للوصول إلى الأعماق أو التبحر في المذهب بقدر ما تسمح قدرته الفكرية، فبين الناس من لا تسمح قريحتهم بتجاوز حدودها التي يستحيل التغلب عليها.

وبالطبع تختلف الصور من حضارة إلى أخرى حيث إنها لا بد أن تتسق مع

أحوالها المختلفة، ورغم أنني أشد ألفة بصور التراث الهندوسى فلمست متوجساً من استخدام الأخرى لو تطلب الأمر، ولو كانت تحفز فهم نقاط بعينها، وليس فى ذلك ما يُشكل حيث إنها جميعاً ليست إلا تعبيراً عن الأمر ذاته، ونقول مرة أخرى "إن الحقيقة واحدة"، وهى الأمر ذاته عند الذين يعرفونها.

وبعد هذا المقال سيسهل معرفة معنى كلمة 'ميتافيزيقا'، وخاصة بعدما لاحظت أن كل امرئ لا يفهمها على منوال واحد، وأعتقد أن أفضل طريق للتعامل مع الكلمات التى قد تؤدى إلى التباس هو الرجوع إلى معنى الحال الأولانى والاشتقاق اللغوى للمعنى، وكلمة 'ميتافيزيقا' تعنى حرفياً "ما وراء الطبيعة"، ولو أخذنا كلمة 'الطبيعة' بمعناها المقبول عند القدماء فإنها تعنى 'معرفة الطبيعة' بمعناها الأعرض، فالفيزياء هى دراسة كل ما تعلق بالطبيعة، فى حين أن الميتافيزيقا هى دراسة ما وراء الطبيعة، فكيف إذن يدعى البعض أن المعرفة الميتافيزيقية معرفة طبيعية سواءً أكان بموجب غايتها أم بعلاقتها بالملكات التى تحصلت عنها؟ وهنا نواجه عدم فهم تام أو تناقض اصطلاحى، وما يثير الدهشة أن هذا الاضطراب قد فعل فعله فى الذين وجب عليهم الحفاظ على فكرة الميتافيزيقا الحققة، ويميزونها عن 'الميتافيزيقا الزائفة' عند الفلاسفة المحدثين.

ولكن ربما استطعنا أن نقول كلمة عنها حيث إنها قد أثارت كل هذا اللغط، وألم يكن تركها أسهل لو وجدنا كلمة أخرى توفى بمعناها؟ والواقع أن هذه الكلمة سببت مشاكلاً، وحيث إن تكوينها مناسب تماماً لما نتناوله فسيكون من المستحيل فى إطار اللغات الغربية أن نجد كلمة أخرى تتفق مع هذا الاستخدام، فلا مجال لاستخدام كلمة 'معرفة' بدساسة كما جرى فى الهند، حيث إنها 'المعرفة بامتياز'، والأمر الوحيد الذى يستحق الاسم، وذلك لمجرد أنها تبدو للغربيين الذن تعودوا على ربط المعرفة بما لا يخرج عن حدود الطبيعة فى نطاق العلم والعقل، وعلى كل أليس من اللازم أن نلتفت لسوء استخدامها؟ ولو كان مقدراً لهذه الكلمات أن تُرفض فماذا يبقى فى أيدينا؟ وألا يكفى اتخاذ احتياطات لاجتناب سوء فهمها؟ ولو سلّمنا بترك الارتباط بكلمة 'ميتافيزيقا' فسوف نبقى على استخدامها كما فعلنا دائماً حتى يظهر لها بديلاً أفضل.

ومن سوء الطالع أن الذين يعتقدون أنهم قادرين على 'الحكم' على أمر مجهول كنهه والذين يطلقون اسم 'ميتافيزيقا' على المعرفة العقلية يتصورون أن الميتافيزيقا الشرقية ليست أكثر ولا أقل من ذلك، ومن ثم ينكبون على استنتاج عقلانية لن يكون لها أية نتائج على الحقيقة، إلا أن لها عندهم نتائج بموجب أنها أمر غير ما افترضوا، وما يرون لا علاقة له بالميتافيزيقا حيث إنه من نطاق الطبيعة، وهى معرفة دنيوية سطحية، وليس هذا بالطبع ما نود طرحه، فهل نبادر بقول إن الميتافيزيقا ترادف ما يفوق الطبيعة supernatural؟ ونقبل هذا التمثيل حيث إننا لن نذهب إلى ما وراء الطبيعة، أى العالم المتجلى بكافة امتداداته فى العالم الطبيعى المدرك، أما الأمر الميتافيزيقى فهو ما يكمن وراء الطبيعة وفيما فوقها.

ولكن قد نلتقى اعتراضاً، فهل يمكن الذهاب إلى ما وراء الطبيعة؟ ولا نتردد فى الجواب بأن ذلك ليس ممكناً فحسب بل إنه كذلك قد حدث، ولكن هذا كلام فحسب، فسوف يُقال ما هى البراهين لديك على إمكانية من هذا النوع من المعرفة؟ بدلاً من محاولة التحقق بها بأنفسهم ويتجشموا المجاهدات اللازمة لها، أما الذين تحققوا بهذه



المعرفة فلن يلتفتوا إلى هذه المطارحة، فأى شأن لهم بها؟ وربما كانت 'نظرية المعرفة' من أجل المعرفة أكبر اعتراف بالعجز في الفلسفة الحديثة.

زد على ذلك أن اليقين ينطوي على أمر لا يمكن التعبير عنه، وليس هناك من يدعى المعرفة بجهد شخصي، وكل ما يمكننا عمله لأحد لا يعدو فرصة للإشارة إلى وسائل ومجاهدات تحققها، ولذا كان من العبث محاولة فرض اعتقاد في عالم الفكر، وفي هذا الصدد لن تصلح أعظم مقولة في العالم لاحتلال موقع المعرفة المباشرة الفعالة.

والآن، فهل يمكن تعريف الميتافيزيقا كما نفهمها؟ مطلقاً، فتعريفها يحددها دائماً، وما نعتبر فيه لا حدود له ولا يمكن حشره في أية صيغة أو أية منظومة كانت، فعلى سبيل المثال تتميز الميتافيزيقا جزئياً بأنها "معرفة المبادئ الكلية"، لكن ذلك لا يفنى بالتعريف بالمعنى الحق، وعلى كل فهو لا يعبر حتى عن فكرة غامضة، ويجوز إضافة عامل آخر أن أفق مسألة المبادئ أعظم مما يمكن لمعظم الغربيين أن يدركه، وحتى الذين يدرسون الميتافيزيقا يتناولونها بشكل ناقص متشظى، فحينما عكف أرسطو على الاعتبار في الميتافيزيقا كمعرفة للوجود بما هو وجود، فقد ماهى بينها وبين الأنطولوجيا، وهو بمثابة اتخاذ جزء بديلاً عن كل، وليس الوجود المحض في الميتافيزيقا الشرقية أول المبادئ الكلية فهي لا تربو عن تعيينات الوجود، ولذا تلزم العودة إلى ما وراء الوجود، وهو أعظم أمر في المسألة، ولذا كانت المفاهيم الميتافيزيقية الحقة تسمح دائماً باحتواء ما لا يقبل التعبير عنه، وأياً كان ما يعبر عنه فليس شيئاً بالقياس إلى ما لا يقبل التعبير، وهكذا كان المحدود لا يقاس باللامحدود، ولا ما يقال حرفياً يقاس بما لا يقال، فقد يمكن للمرء أن يفكر في أكثر عما يعبر، وهذا هو الدور الملقى على الصور الظاهرية، وسواءً أكانت كلمات أم رموز، وليست إلا دعوات ومواضع قدم يخطو عليها ليرتفع عن المفاهيم المتعالية عليه بما لا يقاس، وسوف نعود إلى هذه النقطة مرة أخرى.

إننا نتحدث عن المفاهيم الميتافيزيقية نظراً لافتقار مصطلح نفهم به، ولكن لا ينبغي فهم ذلك بالمعنى الذي تتخذه المفاهيم العلمية أو الفلسفية، فليست المسألة نوعاً من التجريد بل تحقق المعرفة المباشرة بالحقيقة، فالعلم دائماً جدلي عقلاني أما المعرفة المباشرة فهي بصيرة فوق عقلانية بلا وساطة، كما أن البصيرة الفكرية شرط لوجود الميتافيزيقا، وليس لها صلة بالبصيرة التي يتحدث عنها فلاسفة معاصرين بعينهم، والتي تعدُّ على عكسها 'تحت عقلانية'، فهناك بصيرة فكرية وبصيرة حسية، والأولى فيما وراء العقل والثانية في العقل، وتستطيع الأخيرة تناول عالم الصيرورة، أي الطبيعة، أو بالحري شطر دقيق منها، أما نطاق البصيرة فيتناول المبادئ الخالدة والمعصومة في إطار الميتافيزيقا.

ولكى نفهم المبادئ الكلية مباشرة لا مناص من أن تكون القريحة ذاتها في المقام الكوني، فلم تعد ملكة شخصية، واعتبارها كذلك من قبيل التناقض، ذلك أنها ليست خاضعة لفرد حتى. يذهب إلى ما وراء حدودها ولا أن يخرج على شروطها المفروضة بفرديته، أما العقل فملكاة إنسانية، ولكن ما وراءها يفوق الإنسانية، فهي ما يجعل الميتافيزيقا أمراً ممكناً، وهذه المعرفة ليست إنسانية، وبتعبير آخر أنها ليست مما يستطيع الإنسان بلوغه كإنسان، بل كائننا أحد جوانبه إنساني، لكنه في الآن ذاته أكثر من إنسان، وهو تحقق فعال للأحوال فوق الإنسانية، وهي غاية الميتافيزيقا الحقة، أو بالحري المعرفة الميتافيزيقية ذاتها، وهكذا نصل إلى نقطة جوهرية، والتي لا بد من توكيدها، فلو

كان الفرد كاملاً يشكل منظومة مغلقة على شاكلة موندات لا يبنيتز فلن يمكن أن يتحقق بالميتافيزيقا ويظل مغلقاً على ذاته بلا رجعة، ومثل ذلك الشخص لن يعي مرتبته في الوجود، ولكن ذلك ليس الحال، فالواقع أن الفرد لا يمثل إلا تجلياً عَرَضِيّاً موقوتاً من الوجود الحقيقي، وليس هذا الكائن إلا حالة بعينها بين حالات لا تحصى من الكائن ذاته منبئة عن كافة تجلياتها في الصور الشتى التي تعكسها، مثلما يقول المثل الهندوسى "إن الشمس مستقلة تماماً عن الصور التي تتجلى بها"، وهذا هو الاختلاف الأصولى لبن 'الذات' و'الأنا'، أو الشخصية والفردية، وكما تتصل الصور بأشعة مضيئة من مصدر شمسي لن يكون لها بدونه وجود ولا حقيقة، وكذلك الفردية سواءً أكانت فردية إنسانية أم أى حال من أحوال التجلى مرهونة بالشخصية وثبات المركز المبدئى لوجوده بفعل البصيرة المتعالية التي ذكرناها تواً، ويستحيل فى حدود هذا الموضوع الإسهام باعتبارات تفصيلية حتى نطرح على وجه أكمل فكرة تعدد أحوال الوجود، لكننى أعتقد أننا قد أوفينا بما يعطى فكرة عن أهمية نظرية المذهب الميتافيزيقى.

وقد قلت 'نظرية' ولكنها ليست كذلك فحسب بل هناك نقطة يحسن تفسيرها، فالمعرفة النظرية لازالت غير مباشرة على نحو رمزى، فهى رغم ضرورتها مجرد إعداد للمعرفة الحقة، كما أنها المعرفة الوحيدة القابلة للتعبير، ولذا كان أى طرح كان وسيلة للاقتراب من المعرفة، ولو كانت افتراضية فى أول الأمر إلا أنها لا بد أن تتحقق فعليا، ونجد هنا اختلافاً آخر عن الميتافيزيقا المحدودة التي أشرنا إليها عاليه مثل ميتافيزيقا أرسطو، والتي ستبقى نظرية مبتسرة فى حد ذاتها، والتي يبقى طرحها مكتفياً بذاته لا يرتبط بتحقيق مناظر علة منوال المذاهب الشرقية جميعاً، ونصادف أحياناً حتى فى تلك الميتافيزيقا الناقصة التي يحسن تسميتها نصف ميتافيزيقا demi-metaphysics، نجد عبارات لو فهمت على وجهها الصحيح لكان لها نتائج مختلفة، ألم يصرح أرسطو بأن "الإنسان هو ما يعرف"؟ وهذا التوكيد لتمامه الإنسان مع المعرفة هو مبدأ التحقق الميتافيزيقى، لكن المبدأ يظل منفصلاً، ولا تربو قيمته عن مقولة نظرية لا ثقل لها، ويبدو أنها بعد نشرها تسقط فى الذسيان، فكيف فات على أرسطو ذاته وتلامذته ألا يلاحظوا كل ما تعلق بها؟ ونقر بأن الأمر ذاته يسرى على كثير من القضايا الجوهرية الأخرى على منوال التمايز بين البصيرة والعقل حتى بعد تعريفهما بصراحة، والحق إن هذه الكبوات غريبة الشأن، فهل نرى فى ذلك قصوراً كاملاً فى العقلية الغربية باستثناءات نادرة لكنها كذلك ممكنة؟ ويجوز أن يكون ذلك صحيحاً إلى حد ما ولكن لا ضرورة للاعتقاد بأن الفكر الغربى كان على الدوام محدوداً لدرجة ضيقه فى العصر الراهن، لكن هذه المذاهب برانية فحسب رغم أنها أسمى من كثير غيرها، فهى تنطوى على شطر من الميتافيزيقا الحقة حتى لو كانت متصلة باعتبارات أخرى ونظام آخر لاعلاقة له بالميتافيزيقا، ونحن على يقين بأن المذهب الميتافيزيقى كان مطروحاً على الصفوة فى الزمن القديم والعصور الوسطى بكامله بما فيه التحقق، والذي لا يكاد يفقه عنه غالبية الغربيين شيئاً، فلو كان الغرب قد أسقط هذه التعاليم من ذاكرته فقد كان ذلك من أسباب انحرافه عن طبيعته.

ولو كانت غاية المعرفة النظرية هى المعرفة لذاتها، ولو كانت الميتافيزيقا قد تجمدت فلا زالت تستحق شيئاً، لكنه لن يكفى مطلقاً، فرغم اليقين الذى يناهز اليقين الرياضى الذى يسم هذه المعرفة فسوف يبقى مُشاكلاً لليقين الدنيوى الذى يسم تحرصات الإنسان

والعلم والفلسفة رغم مقامه الأسمى بما لا يُقارن، وليس ذلك ما ينبغي أن تكون الميتافيزيقا عليه، وليكدح الآخرون في 'الرياضات الذهنية' أو ما يسمى بذلك، فهذا شأنهم، ولكنها لا أهمية لها عندنا، كما نعتقد أن حب الاستطلاع عند النفسيين غريب تماماً عن الميتافيزيقيين، فهم لا يأبهون لمعرفة "إن الإنسان هو ما يعرف" حيث إنهم يطبقونها عملياً.

أما عن وسائل التحقق الميتافيزيقي فإننا نعلم الاعتراضات التي يدفع بها واجب الذين يلاحون في هذا التحقق، ولا بد أن تكون هذه الوسائل في متناول الإنسان، فلا مناص في الفترة الأولى على الأقل أن يتلاءم مع الحال الإنساني، فهذا الحال هو ما يجد فيه الإنسان نفسه، والذي لا بد أن يبدأ منه في محاولة التسامى إلى مقامات أعلى، أي الصور التي تنتمي إلى هذا العالم وتنطوي على التجلي الحالى، ويعتمد عليها ليرتفع بنفسه على هذا العالم ذاته، والكلمات والعلامات الرمزية والشعائر ومجاهدات الإعداد لا سبب لها ولا لوظيفتها، فليست إلا دعوات ولا غير، ولكن سيأصل البعض "كيف يمكن أن تؤدي الوسائل العرّضية إلى آثار تتجاوزها بما لا يُقاس في مرتبة مختلفة تماماً عن التي ينتمون إليها؟"، ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن هذه الأمور جميعاً عرّضية، وأن النتائج التي لا تتمخض عنها تساعد على الوصول إلى الغاية على نحو أسهل، حيث تضع المرء في الصورة الذهنية المطلوبة لتحقيق النتائج النهائية في الحالة المقصودة، وسوف الشعائر الدينية والأصحيات التثام الطريق بين الوسيلة والغاية، والتي تخرج عن التناسب بدورها، وربما لم يعتبر بعض المعترضين فيها بما يكفي، أما نحن فلا نخلط بين الوسائل البسيطة وبين الغاية بالمعنى الصحيح، ولا نعتبر التحقق الميتافيزيقي نتيجة شيء على الإطلاق، حيث إنها لم تنتج عن شيء لم يوجد بعد، لكنه الوعي بال دائم المعصوم فيما وراء أي نتاج زمني كان أم غير ذلك، وحيث إن كل حالات الكائن مرصودة في مبدئه فسوف يعيش في لحظة الحاضر الدائمة.

وهكذا لا نرى صعوبة في معرفة عدم وجود قاسم مشترك بين التحقق الميتافيزيقي وبين الوسائل التي تُعدُّ له أو تؤدي إليه، كما أنه السبب الذي جعل كل هذه الوسائل لا لزوم لها جوهرياً، لكن هناك أمر واحد ضروري هو المعرفة النظرية، لكنها لن تذهب بعيداً بدون وسيلة دائمة تقوم بأهم دور في التحقق، ألا وهي التركيز، وهو أمر أصبح غريباً في الغرب الحديث، حيث تميل كل الأشياء إلى التبعثر وسرعة التغير، لكن كل الوسائل الأخرى ثانوية بالنسبة إليه، لكنها تساعد على حفز التركيز وتنسيق العناصر المختلفة في الفردية الإنسانية وتسهيل التواصل مع الحالات الأعلى للكائن.

وهذه الوسائل قد تنوع بلا حدود، فلا بد من تطويعها للطبائع الفردية المخصوصة، وبالتالي لميوله وقدراته، ومن ذم تتلاشى الفوارق تدريجياً، في حالة تتضافر فيها عدة طرق تؤدي جميعاً إلى غاية واحدة، وفي مرحلة بعينها تختلف كل هذه الكثرة، ويكون الفرد والعوارض قد أكمل دورهما، وهذا الدور الذي لا داعي للإسهاب فيه يضاهي ما جاء في أدبيات هندوسية بعينها عن حصان يعين المرء على قطع مرحلة من رحلته بسرعة وسهولة، ولكنه يستطيع أن يصل إلى غايته بدون الحصان لو لزم الأمر، فالشعائر والوسائل الأخرى تشير إلى طريق التحقق الميتافيزيقي، لكن المرء يجوز أن يتركها لو استطاع تسخير عقله وكل ملكاته وقواه بمباشرة لا تكمل نحو التحقق، ومن ثم يصل إلى غايته الأسمى، ولكن لو كان هناك وسائل تخفف من عناء المجاهدة فلماذا نتجاهلها؟ فما

يصيب بالاضطراب بين العارض والمطلق أن نحسب للأحوال التي تعترى حالنا الإنساني العَرَضِي، والتي لا بد لنا من حشدنا للعبور إلى حالات أُسْمِي، وأخيراً إلى الحال الأسمى اللامشروط.

وبعد أن أوجزنا التعاليم العامة في كل المذاهب التراثية فلنتناول المرحلة الرئيسية للتحقق الميتافيزيقي، وبدايتها التي تعتبر تمهيدية وتعمل في النطاق الإنساني لا تخرج عن حدود الفردية، وهي امتدادات لا تُحصى لهذه الفردية بصيغتها الجسدانية، وهي الصيغة الوحيدة المكتملة في الإنسان العادي، إلا أنها أصغر شطر منه، لكن الواقع أن البداية لا بد أن تكون جسدانية من النطاق الحسي، وهو استخدام الوسائل المستعارة من النطاق المحسوس، وبما يعني تردد أصدائها في كافة الصيغ، واختصاراً فإن المرحلة المقصودة في التحقق أو حشد كافة الإمكانيات التي ينطوي عليها الفرد افتراضياً بامتداداتها المتعددة في اتجاهات شتى فيما وراء الوجود الحسي الجسدي، ومن ثم التواصل مع الحالات الأخرى.

وقد وصفت الأديان التراثية هذا التحقق للفردية المكتملة بما يسمى 'الحال الأولاني primordial state'، وهي ما يُعتبر حال 'الإنسان الحق true man'، وهو ما يفلت من المحددات التي تسم الحالات العادية التي نتجت عن الحال الزمني، ومن وصل إلى هذه الحال لازال فرداً لا يحتكم على حال فوق فردي، إلا أنه تحرر من محددات الزمن بفضل التتابع الواضح للأشياء الذي تحول transmuted عنده إلى تزامن، وأصبح واعياً بحاسة لا يشعر بها الإنسان العادي، والتي يمكن أن تسمى 'حاسة الأبدية'، ولها أهمية عظيمة للذين لا يملكون الارتفاع على نقطة التتابع الزمني، ويرون كل الأشياء في معية واحدة، ولا يقدرّون على إدراك أقل المفاهيم الميتافيزيقية، وأول عمل للذين يرغبون في معرفة الميتافيزيقا الحقة هو الخروج على الزمن، ولنقل أنه 'اللازمي non time' ما لم يكن هذا التعبير غريباً، ويمكن لمعرفة اللازمي يمكن أن تتحقق بمقدار حقيقي حتى إن لم تكتمل بوصول المرء إلى الحال الأولاني الذي تحدثنا عنه.

وربما سأل أحد عن مغزى تسمية 'الحال الأولاني'، وهو أن كل الأديان التراثية بما فيها الغربية متفقة في تعاليمها على أن الحال الأول كان أكمل حال للإنسانية، وأن الزمن الراهن للإنسان لا يعدو نتيجة للانحطاط عنه، وقد نتج عن تحوّل مادي مطّرد وتصلب أصاب الإنسان في هدير الزمن إبان اكتمال دورة بعينها، ونحن لا تسلّم بالتطور evolution بالمعنى المقصود في الحداثة، وما يسمى 'الفرضيات العلمية' التي اخترعوها على نحو لا يناظر الواقع، وعلى كل ليس من الممكن طرح نظرية الدورات الكونية التي فسرتها المذاهب الهندوسية، وهو ما سيأخذنا بعيداً عن موضوعنا، فعلم الكون cosmology تطبيق للميتافيزيقا على منظومة الكون، والتي نتج عنها القوانين الطبيعية في النطاق النسبي والمبادئ الجوهرية.

ولكن لنعد إلى التحقق الميتافيزيقي، فتناظر المرحلة الثانية منه الأحوال فوق الفردية التي لازالت مشروطة، إلا أن أحوالها مختلفة تماماً عن الحال الإنساني، فهنا ينتهي العالم الذي عشنا فيه المراحل السابقة وقد تركناه وراء ظهورنا تماماً، ويجب إضافة أن ما تركناه من عالم الصور بمعناه العام يشتمل على كل الأحوال الفردية الممكنة، فالصورة هي الحال الذي تشترك فيه كافة الأحوال التي عرّفت الفردية بما هي، ويتحرر

الكائن الذى لم يعد إنساناً من 'تيار الصور' بمصطلح الشرق الأقصى، كما أن هناك تميزات أخرى فى هذه المرحلة التى لازالت قيد الوجود المتجلى، ويمكن تقسيم هذه المرحلة، التى هى على الحقيقة عدة مراحل نتجت عن اتخاذ حالات أخرى، ورغم أنها لاصورية إلا أنها لازالت تنتمى إلى عالم التجلى، حتى تصل إلى مرحلة الكلية والوجود المحض.

إلا أن هذه الأحوال مهما تعالت عن الحال الإنسانى ومهما ابتعدت عنه فإنها لازالت نسبية، ويصدق ذلك على أعلاها فلازالت تناظر مبدأ كل التجليات، والتلبس بها ليس إلا نتيجة عابرة لا ينبغى أن تختلط بغاية التحقق الميتافيزيقى التى تكمن فيما وراء الوجود، وكافة المراحل بالنسبة إليها لا تعدو رحلة أو إعداداً، فهذا الهدف الأسمى لاشروط له مطلقاً ولا يكتنفه تحديد من أية ناحية، ولذلك لا يمكن التعبير عنه مطلقاً، وكل ما يمكن قوله عنه لا بد أن يكون بصيغة النفى، التى تنفى كافة الحدود التى تحدد الوجود واقعياً فى نيته المشروطة، وبلوغ هذا الحال هو ما يسميه الهندوس 'الذجاة أو الخلاص deliverance' حينما يضاهاونه بالأحوال المشروطة، كما يسمونه 'الاتحاد' بالنظر إلى علاقته بالمبدأ الأسمى.

زد على ذلك أن كل الحالات الأخرى للكائن فى هذا الحال اللامشروط يمكن من حيث المبدأ أن تكون حالات خاصة، ولا يبقى منها إلا كل ما كان إيجابياً فى واقع الوجود حيث كان لكل شىء مبدأه، والكائن 'الناجى' حقاً يحتكم على مجمل القدرات، وما اختفى منه ليس إلا الأحوال المشروطة السلبية، التى ليست إلا حرماناً privation بالمعنى الأرسطى، وليس هذه الحال من قبيل 'الفناء annihilation' كما يتوهم الغربيين، فهذه الحال النهائية هى النقيض التام للفناء، فهى الرضوان المطلق التى يصبح فيها كل شىء وهماً قياساً إلى إلى الحال المتعالى.

ولنُصِفَ أن كل نتيجة حتى لو كانت جزئية فى سياق التحقق الميتافيزيقى قد اكتسبت فعلاً على نحو تام، فالنتائج عند هذا الكائن حيازة دائمة لن يحوها شىء أياً كان، ويبقى العمل الذى أنجز فى بلوغ التحقق حتى لو كان ناقصاً بواقع أنه خارج الزمن، ويصدق ذلك حتى على المعرفة النظرية البسيطة، فكل المعارف تحمل فضائلها التى تختلف تماماً عن نتائج الفعل، والذى ليس إلا تعديلاً لحظياً للكائن ودائماً ما ينفصل عن نتائجه، كما أن تلك النتائج تنتمى إلى نطاق الوجود الذى أنتجها، ويستحيل أن يتحرر العمل بالعمل، فلن تصل نتائجه إلى ما وراء حدود الفردية حتى بأوسع معنى ممكن، فالعمل من أى نوع لا يناقض الجهل الذى هو جذر كافة المحددات، ولن يقدر على صرف الجهل، فالمعرفة فحسب تصرفه مثلما تصرف الشمس الظلال، وعند هذه النقطة تتجلى 'الذات Self' الخالدة الصمدية بجلالها، فهى مبدأ كل الحالات الكثيفة واللطيفة.

وبعد هذا العرض الناقص الذى لا يعدو رسماً باهتاً لأفكار التحقق الميتافيزيقى لا بد أن نؤكد على نقطة لاجتناب الخطأ الفادح وسوء فهم التفسير، فلا شىء مما تقدم له صلة بأية ظواهر مهما كانت غريبة أو فائقة للعادة، فكافة المظاهر تنتمى إلى نطاق الطبيعة، أما الميتافيزيقىا فهى وراء الظواهر بأوسع معنى للكلمة، ومما تقدم نعلم أن الحالات التى أشرنا إليها ليست 'نفسية' على أى نحو كان، ولا بد من التصريح بذلك نظراً للاضطراب الغريب السائد بهذا الصدد، فعلم النفس لا يملك إلا النظر فى الحالات

الإنسانية كما يفهم اليوم، ولا يتوصل إلا إلى قدر محدود للغاية من قدرات الفرد، والتي تشمل على أكثر مما يتوهم الممارسون للطب النفسى، والواقع أن الفرد أكثر كثيراً وأقل كثيراً مما يفترض عادة في الغرب بموجب أن لقدراته امتدادات لا تُحصى فيما وراء الصيغة الجسدانية، والتي ينتمى إليها كل شئ يُطرح للدراسة، ولكنه كذلك أقل كثيراً حيث إنه مجرد مظهر عابر يتخذ الفرد، وليس كائناً كاملاً مكتفياً بذاته، لكن ذلك لا تأثير له على جوهره الخالد.

ولا بد من توكيد أن النطاق الميتافيزيقى فيما وراء عالم الظاهر تماماً، فلا يكاد الغربيون يدركون بحكم العادة إلا الظواهر والتجريب العلمى التى تشغل كل اهتمامهم، وهو ما يشهد عليه عدم قابليتهم للميتافيزيقا للسبب ذاته، ولا شك أن ظاهرة بعينها قد تصادف أثناء مجاهدات التحقق الميتافيزيقى ولكن على نحو عَرَضى، وهى نتيجة مؤسفة حيث إن ذلك يصدُّ الذين يرون لها أهمية، والذين يسمحون لأنفسهم بالنكوص بفعل الظواهر وخاصة من يستغرق منهم فى 'القوى' الفائقة، وبالتالي فقدوا فرصتهم الشاحبة فى التحقق قبل أن يخرفوا.

وتؤدى هذه الملحوظة إلى تصحيح تفاسير مغلوطة عن أمور مثل 'يوجا'، ألم يدعى البعض أن الهندوس يقصدون بهذه الكلمة "استنفار قوى كامنة فى الإنسان"؟ وما قلنا تَوّاً يكفى للبرهان على أن هذا التعريف مرفوض، والحقيقة إن 'يوجا' هى التى ترجمناها سلفاً إلى 'اتحاد'، وهو الغاية الأسمى للتحقق الميتافيزيقى، و'اليوجى' هو الذى بلغ غايته، إلا أن من الصحيح أنه يُطلق على المجاهدات الأولية، وكذلك على المراحل والتعاليم التى تؤدى إليها، ولكن كيف يمكن الدفع بأن كلمة تعنى 'اتحاد' هى تسمية للتطبيق الأصيل لتمارين التنفس وغيرها من النوع ذاته؟ فهذه التمارين وغيرها يقوم على 'علم الإيقاع'، والحق إنه يحتل مكاناً سامياً فى كل ما يمارس لحفز التحقق، ولكن لا يصح الخلط باعتقاد أن أن وسيلة عَرَضية هى الغاية ذاتها، كما لا يصح خلط المعنى الأصيل بقبول ثانوى شائه.

ففى الإشارة إلى المعنى الأصيل ليوجا وقول إن هذه الكلمة كانت ماهى جوهرياً تعنيا الأمر ذاته، ويكاد يغرينا وضع سؤال فى ذلك لم تنطرق إليه من قبل، فما هو أصلها الذى استعرنا منه كل أفكارنا الأصولية؟ والإجابة بسيطة، ذلك رغم أنها تخاطر بإثارة اعتراض كل من يعتمد فى بحثه على المنظور التاريخى قصراً، والإجابة أنه ليس لها أصل، والذى نعنى به أصل لا إنسانى، ولا يمكن إسناده إلى أى زمن فى تاريخ الإنسانية، وما قلنا عن 'الحال الأولانى' وعن 'الطبيعة اللازمية' لكل ما تعلق بالميتافيزيقا يكفى لفهم هذه النقطة بلا صعوبة، شرط التسليم بأن هناك أموراً لا ينطبق عليها المنظور التاريخى، فالحق الميتافيزيقى أزلّى، وعليه فإنه وجد على الدوام واستطاع دائماً أن يعرف حقاً وصدقاً، فما يتغير لا يربو عن صورة ظاهرية ووسيلة عَرَضية، وليس التغير هو ما يعتبره الناس 'تطوراً'، فلا يزيد عن تلاؤم مع ظروف جنس أو عصر بعينه، وقد أدى ذلك إلى تكاثر الصور، لكن أساس المذهب لم يتغير أو يتأثر بها أكثر مما تأثر بتكاثر صور التجلى.

وحتى تكون المعرفة الميتافيزيقية والتحقق الذى تنطوى عليه ما هى حقاً، فتصبح ممكنة فى أى مكان وزمان من حيث المبدأ على الأقل عندما تُعتبر هذه الإمكانية بالمعنى

شبه المطلق، لكن هل يمكن ذلك واقعياً وعملياً وبشكل نسبي وبدون احتياطات لأية عرضية؟ وسوف نكون أقل توكيداً في هذه النقطة فيما تعلق بالتحقق، من واقع أن بداية هذا التحقق لا بد أن تعتمد على عالم العرضية، وقد لا تكون الأحوال مواتية مثل التي يطرحها الغرب المعاصر، حتى إن العمل يستحيل ويزداد خطورة في مناخ يُحبط أو يدمر الجهود التي تُبذل في هذا الصدد، ومن جهة أخرى فإن الحضارات التي نسميها تراثية أو أصلية يمكن أن تكون عوناً فعالاً، وليس ذلك أمراً لا غنى عنه ولا شك، شأنه في ذلك شأن كل المظاهر البرانية، ولكن سوف يصعب بدونه الوصول إلى نتائج فعالة، فهو أمر يفوق قدرات الإنسان الفرد المنفصل، وحتى لو كان لديه المؤهلات المطلوبة في نواح أخرى، ولذا لا نشجع أحداً في الأحوال الراهنة على الاندفاع بلا حذر في هذه المهمة، ويصل بنا ذلك إلى الاستنتاجات.

وعندنا أن الاختلاف العظيم بين الشرق والغرب الحديث في جوهرهما وليس غيره إلا اشتقاق ثانوي، وهو الحفاظ على التراث وكل ما يعنيه في الشرق، ومن جهة أخرى بين حظر المعرفة الميتافيزيقية والجهل التام بها في الغرب وبين حضارات تفتح لصفوتها إمكانات مثل التي حاولنا معرفتها، وتقدم أفضل الوسائل لتحقيقها واقعياً، وفي حالة بعض القلائل تحقيقها بكاملها، فكيف يمكن وجود معيار مشترك بينها وبين حضارة تطورت على المادة قصراً؟ وكذلك الذين أعمتهم أحقاد لا نعلم كنهها، ويدعون إن التفوق المادي يعوض الانحطاط الفكري؟ وحينما نقول 'فكرياً' فنحن نقصد الفكر الحق الذي لا يحيط به الإنسان ولا النظام الطبيعي، وهو الذي يجعل المعرفة الميتافيزيقية المحض بتعاليتها المطلق أمراً ممكناً، ويبدو لي أن لحظة تفكير في الاعتبارات المذكورة تكفي لدحض الشك والتردد للإجابة على السؤال.

ولا شك في تفوق الغرب المادي الذي لا ينكره أحد، لكنها ليست سبباً للحسد، فهذا التفوق يهدد بتدمير الغرب إن لم ينقذ نفسه 'بالعودة إلى المنبع' كما تقول بعض مدارس الجوانية الإسلامية، ونسمع اليوم 'دفاع عن الغرب' من جهات متنوعة، لكن لسوء الحظ لم يفهموا أن الغرب بحاجة إلى الدفاع عن نفسه ضد الغرب ذاته، وأن أعظم المخاطر نابعة من ميوله الحالية، ومن الحكمة أن يتأمل في ذلك بتعمق، ولا نملك الدفع بذلك إلا للذين لازالوا قادرين على التأمل، وبذلك نختم هذه الدراسة، وسيسعدني أن تنجح بمعنى ما إن لم يكن بالمعنى الكامل في فهم الفكر الشرقي الذي لم يبق في الغرب ما يناهزه، ولو كنت قد استطعت كشف بصيص من نور الميتافيزيقا مهما كان عجزه، فإن الميتافيزيقا هي المعرفة بامتياز، وهي كما تقول المتون الهندوسية "حقيقة متعالية تامة مطلقة لا محدودة".





## مسرد الأعلام والمصطلحات

المبدأ الأسمى, 5, 7, 34, 54	17, Avalon Arther
المذاهب الهندوسية, 17, 67	4, Bhagavat
المعرفة, 10, 12, 14, 15, 46, 47, 48, 58,	18, dissolution
61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70	18, dualism
المهدى المنتظر, 13	5, Shaivite
المؤسسات الاجتماعية, 10, 15	17, Sir John Woodroffe
النفوذ الروحي, 4, 8, 11	17, Tantarar
الهند, 9, 12, 14, 15, 42, 60, 61, 62	5, Vaishnavite
الهوية الأسمى, 18	5, Western excgusivism
أهارانكارا, 19	آب, 19, 30, 37
أوباستها, 19	آتما, 4, 5, 6, 7, 27, 39
بادا, 19	آتما جيتا, 4, 7
بارامآتما, 7, 18, 20	آجنى, 13, 27
بانى, 19	آرثر آفالون, 17
بايو, 19	آرجونا, 6, 7
برابانكا, 18	أرسطو, 10, 31, 33, 37, 50, 63, 64
براكيتى, 18, 29, 54	أفاتارا, 5, 55
بريثنفى, 19, 30	آكاشا, 19, 30, 35
بهاجافات, 4, 5	الأوبانيشاد, 6
بهاجافات جيتا, 4	البراهمة, 8, 10, 11, 43
بهاجافاتاس, 5	البهاكتية, 4
بهاجافاد جيتا, 7	التاتفات, 18, 20, 26
بهوتات, 19, 29	التأمل, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 22, 27, 48,
بودها, 5	70, 56
بودهى, 19	التامانترات الخمسة, 19
بوروشا, 19, 29	التنتارية, 17, 44, 45, 47, 48
تانترات, 17	الثوية, 18
تامانترا, 19	الدورات الكونية, 13, 67
تشاكشوس, 19, 26, 30	الروحانية, 13, 60
تفاتش, 19	السلطة الزمنية, 11
تيجاس, 19, 30, 36	الشرقيون المتغربون, 12
تيرثانكارا, 5	الشفيين, 5
جانجاما, 8	العصر الأسود, 13, 43, 44, 47, 49
جانيشا, 12	الفناء, 18, 67
جبل ميرو, 16	الفيشنويين, 5
جدلية, 10	الكشطريا, 6, 8, 11, 43

فیشفاسارا تانترا, 20	جنائندریات, 19
فیشنو, 5, 7, 22, 43	جھرانا, 19, 30
کارمیندرا, 19	جیفآتما, 6, 7, 18
کالکی آفاتارا, 13	حکماء الریشی, 16
کالی یوجا, 13, 44, 47, 49	راسا, 19, 30
کریشنا, 5, 6, 7	راسانا, 19, 30
لایا, 18, 25	روبا, 19, 30, 50, 51, 52
لایا یوجا, 18	سانکھیا, 18, 29, 54
ماناس, 19, 26	سبارشا, 19, 30
مانفانتارا, 13, 57, 59	ستہافارا, 8
مانو, 16, 57	ستہولا شاریرا, 20
ماہابھاراتا, 4	سریشتی, 18
ماہات, 19	سفاد ہارما, 11
ماہادیفا, 5	سکاندا, 12
ماہاشیفارا, 5	سوکشما شاریرا, 20
مونداکا اوبانشاد, 6, 7	سیر جون وودروف, 17
میرو, 20	شروترا, 19, 30
میرو داندا, 20	شری رام, 16
نارا, 7	شری کریشنا, 16
ناریانا, 5, 7	شفیتاشفارا اوبانشاد, 6
ہیمالایا, 7	شیفا, 5, 16, 24
وادی کشیطرا, 6	عقلانیة, 10, 62, 63
یوجا, 17, 18, 24, 25, 43, 44, 68	فاش, 19, 30
	فیو, 19, 30