

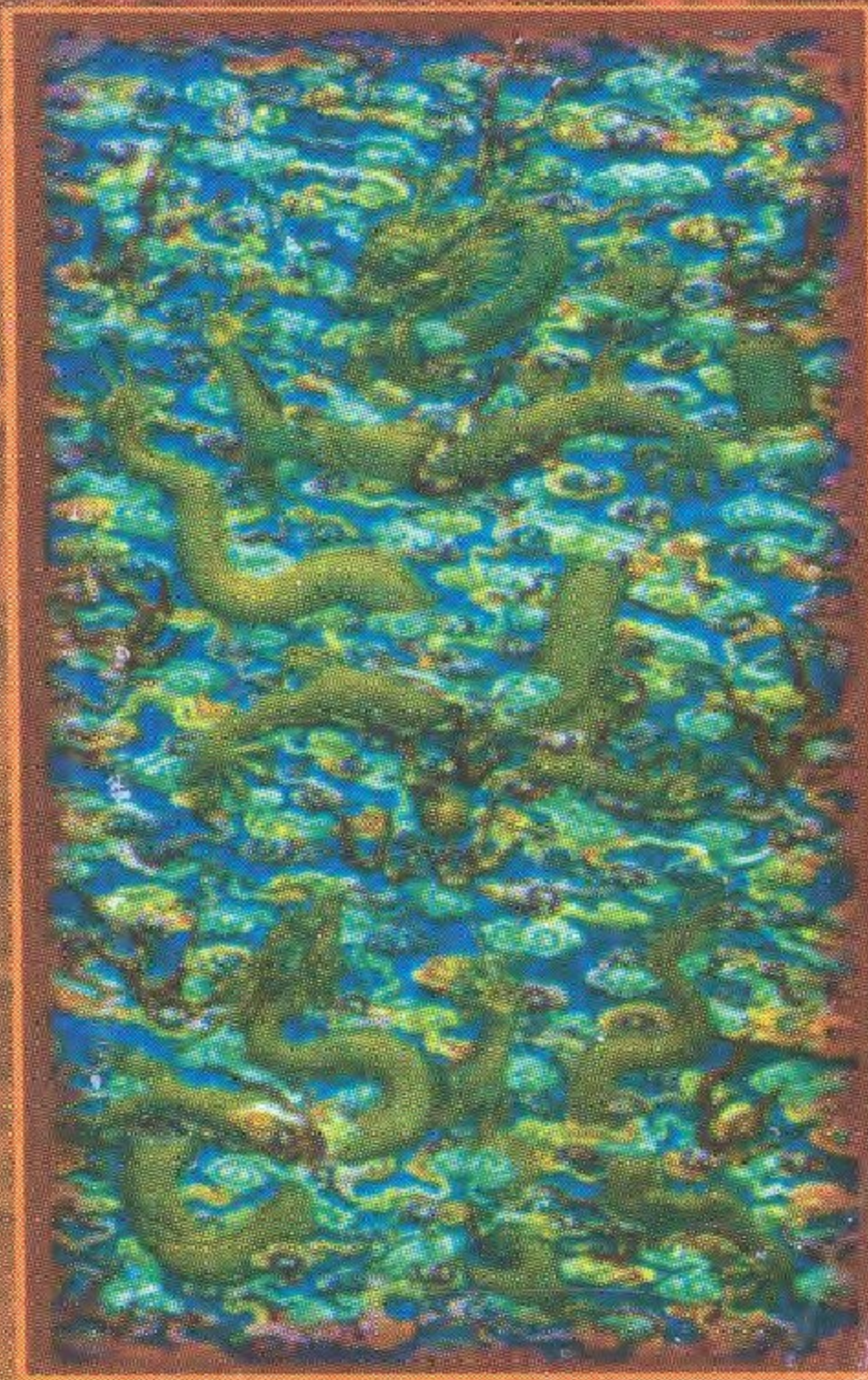
مدخل عام إلى فهم

النظريات التراثية

(والهندوسية بوجه خاص)

تأليف: رينيه جينو

(العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيى)



ترجمة: عمر القاروق عمر

مراجعة وتقديم: سعد الموجي



المجلس
الأعلى
للثقافة



المشروع القومي للترجمة

530

مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية

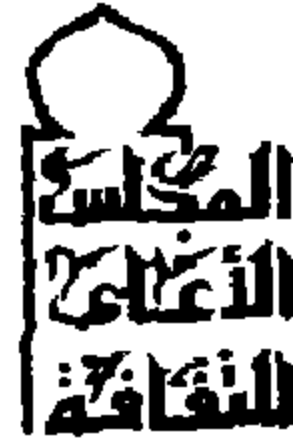
(والهندوسية بوجه خاص)

تأليف : رينيه جينو

(العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيى)

ترجمة : عمر الفاروق عمر

مراجعة وتقديم: سعد الموجي



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد: ٥٢٠

- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية

- رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيى)

- عمر الفاروق عمر

- سعد الموجي

- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

**Rene Guenon, Introduction Generale a l'Etude des Doctrines Hindoues,
l'Editions Traditionnelles, 11 Quai Saint-Michel, 1921, Paris.**

والترجمة الإنجليزية :

**Rene Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines,
Translated by Marco Pallis, Luzac & Co, 1945, London.**

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

9 تقديم المراجع
13 كلمة المترجم
17 تنويه
19 تمهيد
25 الجزء الاول : مسائل مبدئية
27 الباب الاول : شرق وغرب
31 الباب الثانى : الفرقة
37 الباب الثالث : التحيز الكلاسيكى
43 الباب الرابع : العلاقات بين شعوب العالم القديم
47 الباب الخامس : مشكلة التأريخ
53 الباب السادس : صعوبات لغوية
59 الجزء الثانى : السمات العامة للفكر الشرقى
61 الباب الاول : الأقسام الرئيسية للعالم الشرقى
65 الباب الثانى : مبادئ وحدة الحضارات الشرقية
67 الباب الثالث : ماذا نعى بالتراث؟

75	الباب الرابع : التراث والدين
85	الباب الخامس : الخصائص الجوهرية للميتافيزيقا
93	الباب السادس : العلاقة بين الميتافيزيقا واللاهوتيات ...
99	الباب السابع : الرمزية والأنسنة
	الباب الثامن : مقارنة بين الفكر الميتافيزيقي
105	والفكر الفلسفي
117	الباب التاسع : الجوانبية والبرانية
123	الباب العاشر : التحقق الميتافيزيقي
127	الجزء الثالث : النظريات الهندوسية
129	الباب الأول : عن المعنى الصحيح لكلمة هندوسى ...
135	الباب الثانى : عن خلود الفيدا
139	الباب الثالث : عن الأصولية والهرطقة
143	الباب الرابع : عن البوذية
153	الباب الخامس : قانون مانو
157	الباب السادس : المبدأ النظرى لقيام الطبقات الاجتماعية ...
163	الباب السابع : الشيفاوية والفيشناوية
169	الباب الثامن : وجهات نظر من داخل النظرية
175	الباب التاسع : عن نايايا
181	الباب العاشر : عن فايشيشيكا

189 الباب الحادى عشر : عن سانخيا
193 الباب الثانى عشر : عن يوجا
197 الباب الثالث عشر : عن ميمآنسا
203 الباب الرابع عشر : عن فيدانتا
209 الباب الخامس عشر : حواش إضافية عن النظرية ككل ..
213 الباب السادس عشر : التعليم التراثى
217 الجزء الرابع : تفسيرات غريبة
219 الباب الأول : الإستشراق الرسمى
223 الباب الثانى : علم الأديان
229 الباب الثالث : النزعة الروحانية (التيوزوفية)
237 الباب الرابع : الفيدانتا المستغربة
241 الباب الخامس : ملحوظات إضافية
245 خاتمة
257 ملاحق
259 (١) معجم المصطلحات
289 (٢) أعمال الكاتب

تقديم المراجع

سلام على قارئ وقارئة هذه السطور، التي تقدم لسطور من نور، كتبتها يد مباركة، وأملتها روح هي ينبوع حكمة صافية نافذة، ملهمة وملهمة، تفتح أمام الفهم آفاقاً، ماتفتاً تزداد اتساعاً ورحابة، وتضع أمام العمل مدارج ومراقى، بل قل سلماً مايفتأ يزداد سموً وعلوً.

نعم، فكاتب هذا الكتاب شمس معرفة باهرة، لو أسعد الحظ إنساناً، ووجد نفسه تحت أشعتها، فربما عشى بصره من وهج الضياء الأول، لكن، حالما يآلف النور الجديد؛ فسوف يرى عالماً يكاد ينطق بحقيقته، وسوف يدخل إلى عوالم ربما لم تخطر على باله من قبل.

وأخطر من ذلك كله، أن توجيه هذا النور إلى النفس الإنسانية، سوف ينعكس على الفرد؛ فيشعر بأنه أقرب إلى ذاته الحقيقية أكثر من أى وقت مضى، وسوف يشعر بغبطة الحياة مع الأفكار العالية الكاشفة المبهجة. أهذا هو الملاء الأعلى؟
يكاد الأمر أن يكون هكذا.

فمن هو إذن مؤلف هذا السفر الجليل؟

إنه رينيه جينو (1886-1951) **Rene Guenon**، ولد بمدينة بلوا على نهر اللوار، وكان والده مهندساً معمارياً، وكانت نشأته فى أسرة موسرة محافظة تدين بالكاثوليكية، وقد أبدى من صغر سنه نبوغاً لافتاً فى الرياضيات والفلسفة، وانتقل إلى باريس للدراسة فى مطلع شبابه الباكر، ولم يكتف بالدراسة الجامعية؛ فراح ينهل من العلم فى باريس الزاخرة بالمعلمين والمرشدين من الشرق والغرب، وأسعده الحظ بأن يتلقى من مرشد (جورو) هندی بدايات الطريق، فانفتحت أمام بصيرته كنوز الحكمة الشرقية، وكان هذا الكتاب.

عاش جينو حياة بسيطة خالية من الأحداث الكبرى، لكنه خلف للبشرية ثروة هائلة، هي ثمانية وعشرون كتابا لا نظير لها.

عندما قرأ الكاتب الفرنسي الأشهر أندريه جيد **Andre Gide** كتب جينو قال: إن آراء هذا الرجل لاتنقض.

ووصفه البعض بأنه: البوصلة المعصومة.

وآخرون بأنه: الدرع الحصين.

وكتب عنه د. عبد الحليم محمود:

"... من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، بجوار الإمام الغزالي، وبجوار أفلوطين. ... حرمت الكنيسة الكاثوليكية قراءة كتبه، وقد وضعت به ذلك مع عباقرة الفكر، ولكنها رأت في رينيه جينو، خطرا يكبر كل خطر سابق، فحرمت حتى الحديث عنه".

وأما عن إسلامه، فليس غريبا من رجل هتف مع ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنني توجهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

ورغم تواضع "جينو"، أو الشيخ "عبد الواحد يحيى" (الاسم الذي اختاره بعد إسلامه) ورغم عزوفه عن الصيت والشهرة، فقد عاش في القاهرة من ١٩٢١ حتى توفاه الله في يوم ٧ يناير ١٩٥١. والدنيا كلها تبحث عنه فلا تجده، وكم حضر إلى القاهرة مفكرون وسياسيون وصحفيون للقائه، ولم يتمكنوا من ذلك؛ لقد كان الرجل عاكفا على إتمام رسالته.

ومن مظاهر تقدير الشيخ عبد الواحد يحيى، أن هذا الكثيرون حنوه، فألفوا جمعيات في فرنسا وسويسرا وغيرهما، وتسمى هذه الجمعيات "بالأكبرية"، نسبة إلى الإمام الأكبر "محيى الدين بن عربي".

وبرغم الحظر الكنسى، والتعتيم الإعلامى المقصود من نواثر النفوذ فى عالمنا المعاصر؛ فقد ترجمت كتبه إلى العديد من اللغات، ولاقت رواجاً، وقراء متعطشين، ومع مرور مايقرب من قرن على نشر كتبه؛ فما يزال قراؤها يكتشفون عمق وصدق أفكاره.

وبعد،

فالقول يطول عن أهمية "جينو"، وسوف يجد القارئ الكثير عن كتبه وآرائه، لكن ما أود أن أقوله هو أن هذا الرجل الغربى النشأة يعد أعظم من دافع عن الحضارات الشرقية، وأبان علو شأنها، وهو فى الوقت نفسه أذكى من حلل أسباب القساد فى فكر الغرب؛ إذ أرجعه إلى قصور العقلية الغربية عن إدراك الحقائق الميتافيزيقية.

وأعرف أن كلمة "ميتافيزيقا" فى العصر الحاضر قد تعرضت لكثير من التشويه، ويتمثل ذلك فى القول الشائع: "إن الميتافيزيقا هى مثل البحث عن قطة سوداء فى غرفة مظلمة"، بل وصل الأمر إلى حد إنكار البعض لها واعتبارها خرافة.

والحق أن الكلمة أصلها يونانى، وتعنى "مابعد الطبيعة" أو "ما وراء الطبيعة"، فإذا كانت الفيزيقا (التي تخفف على السمع الآن فيطلق عليها "الفيزياء") هى علم الطبيعة، فالميتافيزيقا هى البحث فيما وراء الطبيعة، وهو البحث الذى أتقن الشرقيون وسائله، فوصلوا إلى نرى لا يستطيع أهل الغرب مجرد تصورهما. هذا هو الموضوع الأساسى لكتابنا هذا. وحتى نحن أهل المشرق، لم يعد من السهل على أحدنا أن يتخلص من الأطر الفكرية التى فرضها الغرب على عقولنا. وربما يفسر هذا تلك الصدمة الأولى التى يعانىها قارئ "جينو" فى البداية، ذلك لأن قراءته هى بمثابة خلخلة لهذه الأطر، أو قل هى رفع للحجب التى أسدلها الغرب على العقول، وهى فى الوقت نفسه لقاء مع نور الفطرة، مع نور العقل المتعالى فوق أوهام النزعات الفردية والحسية والصورية، العقل القادر على حدس الحقيقة الكلية؛ أى إدراكها مباشرة بون وسائله، بل وله القدرة أيضاً - عندما تتوافر الشروط - على أن يتحقق بها.

ويتمثل هذا التحقق فى "يوجا" الهندوس، و"نيرفانا" البوذيين، و"خلاص" المسيحيين، والوصول إلى "مقام الذات العلية" بلغة الصوفية، ضرباً للمثل، وليس حصراً وتعداداً.

إن هذا العمل الثقافى الخطير غير المسبوق، وهو قيام "جينو" باكتشاف وصياغة الحقائق الميتافيزيقية التى هى أساس التراث الأولانى الواحد - التراث الذى تشترك فيه الحضارات الكبرى: الهندوسية والصينية والإسلامية. أقول: إن هذا العمل ليثير فى الروح الأمل فى أن يظهر ذلك الرجل الذى لا يجيد الهيروغليفية فحسب، بل يجيد الغوص فى روحها، واستنطاق أسرارها، حتى تتجلى الحقيقة الكبرى - على حسب الطاقة- عبر الرموز المقدسة التى حفرها الأجداد فى قلب الصخر، وبذروا معانيها فى قلب ابن مصر.

معان تركت عليها الأزمنة الرديئة أدرانها وغشاواتها، وأن الأوان لمن يجلو هذه المعانى؛ فتشرق، وتهدى، وتثير دروب الحياة.

ويسعدنا بهذه المناسبة أن نرف إلى قارئ "جينو" أن العزم قد استقر على تكوين جماعة "أكبرية" فى مصر لأول مرة، هدفها التعمق فى دراسة وطرح أفكار "ابن عربى" و "جينو" وأضرابهما، والنشر والحوار وعقد الحلقات والندوات والمؤتمرات.

وختاماً، أقول للقارئ السعيد الحظ، الذى جاء إلى الدنيا غريباً، وعاش فيها ضيفاً، ويرجو أن يتركها صديقاً؛ أقول له: نحن أصدقاؤك، ومرحباً بك.

سعد الموجى

سبتمبر ٢٠٠٢

كلمة المترجم

بدأت ترجمة هذا الكتاب بالنسبة لي كما لو كانت قدرا؛ فمن حيث موضوعه العام فقد أرسى أسئلة تائهة في مراهنات السنين الطوال على مرفأ الإجابات، ولئن بدأ ارتحالي في الأسئلة من عالم الفعل (في الفن والحرف)، فقد كانت الأفكار التي تعين على معاناتها (في الأنوات والعمليات والنتائج) تنتمي فكريا إلى مجال يكاد أن يكون غامضا تماما بالنسبة إلى نظم التدريس، ويكاد كل ما قيل في النقد وعلم الجمال غريبا عما عانته من أفكار، لولا اتساق تلك الأفكار مع منطق فطري، أصر - رغما عني - على الإطلال هازئا من المذاهب المحكمة التي سيطرت على الحياة الثقافية المنعزلة الغامضة في عثرات السنين الطوال، وقد جاءت نتائجها - شبه الإحصائية - بفشل مؤكد لتلك النظم في صنع حياة فاضلة، أو جميلة، أو حتى مريحة. ولم يدع لي هذا القدر الباهر من النتائج الكلية أدنى فرصة لإنكار الفشل المنظومي الذي أفسد نتائج التعليم -مثلا- إلى هذا الحد المخجل، وأفسد الحياة إلى هذا الحد الفاضح. ويكفي في ذلك إحصاء حالات الذين يعيشون بيننا، وقد أنفقوا سنوات شبابهم في تعليم رسمي، لأمر لم يمارسوها في حياتهم العملية، واختاروا غيرها لبناء حياتهم، ثم حالات من مارس ما تعلمه بشكل تعسفي غبي حتى يستشعر تسلطه على خلق الله، وكلها جوانب مختلفة لحال واحد من الفشل العام.

ولقد لمحت قبسا من تلك الإجابات حين حاولت في شبابي - المغامرة في استكشاف مفهوم الفن في التصوف التبتى فحملتني إلى مفهوم واضح بسيط في مسألة التواصل، والذي يشكل الفن منه مستوى الفعل، ولكني لم أستطع أبدا أن أحل لغز إمكانية اتساق هذه الحقائق الجوهرية المعقولة، مع تلك النظم الغربية المقبولة في

الفكر والثقافة ، والتي تبينها بملكية أكثر من الملك ، والتي استولت على خيالنا في الصغر، ثم إنها أفسدت حياتنا في الشيخوخة؛ فلم يكن هناك أى قدر من الأرض المشتركة بينهما.

وحيث ألهبت "متون هيرميس" خيالي في السنوات القليلة الماضية، وبعد عودة أستاذنا "سعد الموجي" من بلاد الغربية، وقد ترجم للشيخ الجزء الأول من كتابه "شرق وغرب"، وجدت فيه صدى قويا لمشاعري تجاه الغرب الذي افتتنت به طوال أكثر من نصف حياتي الواعية، ودحضا غير مسبوق ولا ملحق "لنظوميته" و"تقدمه" و"تطوره"، ومفهوما بلوريا للتراث الذي أهملناه.

ثم إننى استغرقت في ترجمة "متون هيرميس" بمنظور تراثي واضح، ودفع لى الأستاذ الموجي بهذا الكتاب الذى بين يديك؛ فشعرت أنه استمرار لمتون الحكمة القديمة التى ضاعت بانقطاعها، وبلغه أهل هذا العصر الغربى الذى نعيشه.

وقد أضفنا إلى المتن ملحق ١: معجم المصطلحات، وملحق ٢: فهرس المصطلحات والأعلام، لتسهيل قراءة الكتاب، والملحق ٣ قائمة لأعمال الكاتب، والتي تبدو ككتاب واحد استغرق عمره المبارك، ويجب التنويه إلى أن الملحق الأول، لم يلجأ فى شرح المصطلحات سوى بما ورد فى النص لعدم ضرورة الرجوع إلى مصادر أخرى، ومبتعدين ما أمكن عن الاستغراق فى الأجرومية واختلاف الدلالات؛ فالمسائل محسومة من ناحية الاصطلاحات الهندوسية التى عُرِضت على ثقافتها، والاصطلاحات الغربية والعامية المستخدمة تدخل فى باب الاصطلاحات الإجرائية لفكر الشيخ (مثل تقسيم الشرق إلى أدنى وأوسط وأقصى، وقد كانت أقرب إلى تقسيمات بداية القرن العشرين عنها إلى التقسيم الحالى)، وقد قام الأستاذ ماركو باليس خير قيام فى هوامشه القيمة بطرح مسائل مهمة يتصل بعضها بالمفاهيم.

أما عن مواضع تدوين الهوامش فقد رأينا أن تظل هوامش الشيخ باللاتينية، وتذيل هوامش الأستاذ ماركو باليس بحرفى (MP)، وهوامش المراجع بكلمة "المراجع"، وهوامش المترجم بكلمة "المترجم".

وأدين بالشكر لاكتمال هذا العمل إلى الأساتذة بسعد الموجي لرعايته وتشجيعه
ومراجعتة الدقيقة للمفاهيم الفكرية والفلسفية، وعبد المنعم عبد القادر لتصويباته اللغوية
والإملائية، والدكتور محمد العيسوي ، والدكتورة شهرة العالم لعنايتهما ورعايتهما ،
والأستاذ طلعت الشايب ، والأستاذ عبد الرحمن حجازي ، ولكل من سعى في إخراج
هذا المتن ، والله وليّ الشاكرين .

تنويه

عندما ترجم الأستاذ ماركو باليس - وهو من تلامذة الشيخ - ^(١) هذا الكتاب إلى الإنجليزية، أضاف بضعة هوامش قيمة، وبضع عبارات إلى المتن بغرض توضيح المعنى للقارئ الإنجليزي، وقد راجعها الشيخ بنفسه، وقال إنه تمنى لو أضافها إلى المتن الفرنسي أيضا، وقد كان استخدام النسختين في الترجمة والمراجعة الحاليتين مصادفة أدت إلى اكتمال مصادر المتن العربي.

وقد رأينا أن الموضوع العام للكتاب ليس مقصورا على النظريات الهندوسية، بقدر ما يتخذ منها الشيخ مثلا لكل النظريات الشرقية التي تميز الشرق عن الغرب، بالإضافة إلى المعنى المتخصص، والبعيد إلى حد ما عن اهتمامات القارئ العربي، والذي يوحى به العنوان الأصلي للكتاب، وهو حرفيا **مدخل عام إلى دراسة النظريات الهندوسية**، وربما كان لذلك ضرورة في زمان إصداره الأول، ثم إننا نقدر فكر الشيخ في مسألة الفارق البين بين **الفهم والدراسة**، والتي سوف يلتقى بها القارئ في سياق قراءة هذا الكتاب؛ ولذلك غيرنا عنوانه إلى **مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية**، ونحسب بذلك أننا قد أوفينا هذا العمل الجليل حقه في عين القارئ العربي المعاصر، وأننا لم نحد في الوقت نفسه عن فكر الشيخ. والله من وراء القصد، وله الشكر والحمد.

المترجم

(١) راجع د. عبد الطيم محمود ، المدرسة الشاذلية الحديثة. (المترجم)

تمهيد

تقف عدة عوائق كبرى فى وجه أية محاولة جادة فى الغرب لدراسة النظريات الشرقية عموماً، والهندية منها على وجه التخصيص، وربما لم تكن أعظم العوائق هى تلك التى نبعت فى الشرق من الشرقيين أنفسهم. ومن الواضح أن الشرط الأول لمثل تلك الدراسة هو امتلاك القدرة الذهنية لفهمها، ونعنى بذلك فهمها فهماً حقيقياً دقيقاً، وهذه هى الملكة التى يفتقدها الغربيون عموماً وبإستثناءات نادرة. والواقع أن استيفاء هذا الشرط الحيوى - فى حد ذاته - هو المؤهل الكافى بالنسبة للشرقيين؛ فبمجرد تعرفهم إياه لا يألون جهداً فى بذل كل طاقتهم من أجل توصيل أفكارهم بون تحفظ.

ولكن إذا لم تكن هناك أية عوائق جادة بخلاف هذا الشرط لدراسة النظريات الشرقية؛ فكيف تأتى للمستشرقين - أى الغربيين الذين كرسوا أنفسهم لدراسة الشرقيات - عدم تخطى هذه العقبة؟ وبدون كثيرمبالغة، يستطيع المرء أن يقرر أنهم لم يستطيعوا تجاوزها على الإطلاق؛ حيث إنهم حتى الآن^(١) لم ينتجوا إلا كتباً تعليمية، ربما كانت ذات قيمة من بعض الجوانب، ولكن لا قيمة لها على الإطلاق حين نأتى إلى مسألة الفهم، وحتى إلى فهم أبسط المسائل عن الأفكار الحقيقية. والواقع أن فهم أجرومية اللغة، والقدرة على الترجمة الحرفية كلمة بكلمة، ليست كافية لتمكين المرء من هضم أفكار الشعوب التى تكتب وتقرأ بتلك اللغة. ويمكن أن نؤكد أنه كلما كانت الترجمة حرفية، قلت قدرتها على كشف الطبيعة الحقيقية للأفكار الأصلية، ذلك أن المقابلة بين التعابير فى اللغتين بعيدة عن الدقة. وفى حالتنا هذه على الأخص، حينما تكون اللغتان منفصلتين تماماً، ليس من ناحية تطور اللغة (الفيلولوجى) فحسب،

(١) حوالى ١٩٢٠م. (المترجم)

ولكن أيضا تفصلهما اختلافات شتى فى خصائص الفهم لكلا الشعبين المتحدثين بهما، وليس هناك أى قدر من التعلم فى الكتب بقادر على رآب الصدع بين الاختلافات التى من هذا النوع. ونحن بحاجة إلى أمر آخر غير مجرد النقد النصى لهذا الغرض، والذي يفقد هدفه فى مآهات التفاصيل التى لاتنتهى؛ فالفهم الحقيقى أمر ليس حتى بمقدور النُحاة والدارسين، ولا هو بمقدور ما يقال له المنهج التاريخى، الذى يطبق بلا هوادة على كل المسائل فى كل الأنحاء. ولا شك أن المعاجم وغيرها لها منافعها النسبية التى لا يريد أحد أن ينكرها، كما لا يمكن القول بضرورة التخلص من هذه الأعمال، خاصة حين نتذكر أن الذين أنتجوها - فى غالب الأحيان - هم أشخاص لا قدرة لديهم على مزاولة دراسات من نوع آخر، ولسوء الحظ؛ فبمجرد أن يستحيل التعليم إلى تخصص، يصبح غاية فى حد ذاته، لا أداة كما ينبغى له أن يكون. والخطر الحقيقى كامن فى ذلك الغزو الذى اجتاح الفكر بالتعليم ومناهجه؛ حيث إنه يهدد بامتصاص انتباه الناس الذين كان يمكن أن يكرسوا أنفسهم لعمل من نوع آخر، كما أن العادات التى تنمو مع استخدام تلك المناهج، من شأنها أن تحد الأفق الفكرى، وتتسبب فى ضرر مزمن لأولئك الذين يخضعون لها.

ولكن ليس هذا كل شىء، حيث إننا لم نتطرق بعد إلى أكثر جوانب المشكلة خطورة، فمن بين منتجات المستشرقين العديدة، ليست الأعمال الدراسية هى أكثرها ضررا، ولو أنها عائق فى حد ذاتها، فحين ذكرنا أن دراساتهم لا قيمة لها حين نأتى إلى مسألة الفهم، لم نقصد أكثر من ذلك. إلا أن بعضهم حاول أن يستطرد فى مجال التفسير، فى حال استمراره على ذات المنهج، والذي لا سبيل إليه فى الإسهام بأى شىء فى ذلك المجال، وفى الوقت نفسه يقومون بطرح كافة الأفكار الثابتة التى تشكل ذهنهم الخاص، وذلك بهدف واضح هو حشر النظريات الشرقية التى يدرسونها فى قالب الفكر الأوروبى. ولو نحينا مسائل المنهج جانبا؛ فإن الخطأ المحورى لهؤلاء المستشرقين، هو أنهم ينظرون إلى كل شىء من زاوية نظرهم الغربية، ومن خلال مآياهم الخاصة، بينما كان الشرط الأساسى لصحة تفسير أية نظرية هو بذل جهد لهضما وتمثلها بأن يضع المرء ذاته فى أقرب وضع ممكن لوجهة نظر من يعتنقونها. وقد قلنا أقرب وضع ممكن حيث تختلف قدرة الناس فى ذلك، ولكن كل الناس

يستطيعون أن يحاولوا، وعلى العكس من ذلك؛ فإن المستشرقين الذين أشرنا إليهم، وغرامهم الزائد بالنظم^(١) قد جعلهم يعتقدون - نتيجة انحراف غريب - أنهم قادرون على تفهم الشرق أكثر من الشرقيين أنفسهم، وهو ادعاء قد لا يستحق إلا السخرية، لولا ارتباطه بتصميم جازم قاطع على إرساء نوع من الاحتكار للدراسات المذكورة. وفيما عدا أولئك الأخصائيين؛ فليس في أوروبا (الغرب) بالكاد إلا قلة من المغرقيين في الأحلام، وبعض المغامرین المهرجين، الذين يمكن تجاهلهم، ما لم يكونوا سادرين في نشر أكثر من نفوذ فكري واحد سيء، وسنأتى إلى ذلك في حينه بتوسع أكثر^(٢).

وسوف نقتصر في نقدنا حاليا على أولئك المستشرقين الذين يعتبرون رسميين، وغرضنا هو أن نلفت النظر، في عجالة مختصرة، إلى أحد المثالب الناشئة - في الأغلب الأعم - عن تطبيق ما يدعى بالمنهج التاريخي الذي سبقت الإشارة إليه، وهو الخطأ الناشئ عن دراسة النظريات الشرقية باعتبارها حضارات بائدة منذ زمان سحيق، ولو كان الأمر كذلك؛ فقد يرضى المرء - مضطرا حيث لا بديل - بإنشاء تصور للماضي كأقرب ما يكون، ذلك لئلا يكون متأكدا أبدا من صحة تصوراتها عما كان، فليس هنالك مجال لأي برهان مباشر. وينسى هؤلاء أن الحضارات الشرقية، أو على الأقل تلك التي نتناولها هنا، قد استمرت في الوجود بلا انقطاع حتى يومنا هذا، وأنه ما يزال لديها ثقافتها الذين يمثلونها، والذين تعتبر نصابهم ذات قيمة عظيمة لفهم تلك الحضارات، أكثر من كل تلك الدراسات الأكاديمية في العالم أجمع، إلا أن استشارة هؤلاء الثقافة يجب ألا تبدأ بأن يتصور الدارس أنه أعلم منهم - بالمعنى الحقيقي للعلم - بأفكارهم ذاتها.

ومن ناحية أخرى، يجب أن ننوه إلى أن هؤلاء الشرقيين، وقد كونوا - لسوء الحظ - رأيا سلبيا عن الفكر الأوروبي، وهو موقف مفهوم؛ فإنهم قليلا ما يأبهون لما يعتقدوه الغربيون عامة عنهم أو ما لا يعتقدونه، ولهذا لا يحاولون تنويرهم، بل هم على

(١) الأفكار المرتبة، في مجال فكري أو إجرائي بناء على منطق وضعي . (الترجم)

(٢) راجع الجزء الرابع : الباب الثالث : النزعة الروحانية (التيوزوفية). (الترجم)

العكس يحاولون التعامل معهم بأدب متعال، ويحتمون بالصمت الذي يفهمه الغرور الغربي على أنه قبول ورضا. والحقيقة هي أن "البروزيليتية"^(١) غير معروفة في الشرق واقعياً، حيث لا تنفع فيها، وينظر إليها ببساطة على أنها علامة على الجهل، وقلة الفهم، وهذا البيان سوف يجرى شرحه في حينه. وذلك الصمت الذي يُلَام عليه الشرقيون، وهو أمرٌ مبررٌ، يمكن أن ينكسر في مناسبات نادرة؛ بحيث يفيد منه أفراد منعزلون عن نظام التعليم المذكور، وموهوبون بالمؤهلات المطلوبة، والسلوك الفكري المنضبط. أما أولئك الذين ينتهجون غير ذلك الأساس أياً ما كان؛ فليس هناك إلا أمر واحد يقال عنهم: وهو أنهم يمثلون عناصر لا مصلحة لها في الحقيقة، وأنهم أشخاص أخذوا على عاتقهم ترويج مذاهب أفسدوها بوازع تطويعها للذهن الغربي، وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الأمر في حينه. والنقطة التي نود أن نركز عليها الآن - وقد سبقت إشارتنا إليها من أول الأمر - هي أن العقلية الغربية وحدها هي المسئولة عن الموقف الحالي، والذي يتكفل تلقائياً بوضع أعظم العقبات أمام كل من نجح - في ظروف استثنائية - في هضم أفكار معينة، ويرغب في الحديث عنها بصورة أقرب إلى الفهم بون تبسيط مخل، وبنون أن يشغل نفسه بمحاولة التأثير في عقائد الغير^(٢).

لقد قلنا ما يكفي لإعلان نوايانا بوضوح؛ فلا نرغب هنا في أن ننتج كتاباً تعليمياً؛ حيث إن المنظور الذي اتخذناه يحملنا إلى أبعد من ذلك بكثير. وحيث إن الحقيقة ليست في حسابنا مجرد وقائع تاريخية، فيبدو من غير الضروري أن ننسب مصادر فكرة أو أخرى إلى أصحابها؛ فالفكرة تثير اهتمامنا في حدود أننا فهمناها، وعلمنا أنها حقيقية، ومجرد ذكر بعض الملحوظات عن طبيعة الفكر الشرقي، قد تعمل على أن يبدأ بعض الأفراد القلائل في التفكير، وقد يكون لهذه النتيجة البسيطة - في ذاتها - أهمية أعظم مما قد يبدو في أول الأمر. والأهم من ذلك - حتى لو لم يتحقق الهدف الأول - هو

(١) Prosélytisme نزعة تحويل الآخرين عن معتقداتهم عند الداخل حديثاً إلى دين جديد ومحاولته

فرضه على الآخرين قسراً . وهو تعصب ذميم . (المراجع)

(٢) أى لوجه الله في مفهومنا الإسلامى . (المراجع)

أن هناك هدفا جيدا آخر لإنجاز مثل هذه الدراسة؛ فقد يرى الشرقيون أنها اعتراف من جانبنا بكل ما ندين لهم به فكريا، فليس هناك من غربى واحد سبق إلى تقديم عمل من هذا النوع، حتى لو كان بشكل جزئى أو ناقص.

وسوف نبدأ إذن بعد الانتهاء من إجابة عدة تساؤلات قليلة، ولكنها ضرورية، وفي وضوح بقدر الإمكان، فى بيان الفروق الأساسية بين أساليب التفكير العامة، فى الفكرين الشرقى والغربى. وبعد ذلك سوف نركز -بشكل خاص- على شرح المسائل التى تتعلق بالنظريات الهندوسية، وفيما يميزها عن باقى النظريات الشرقية، ذلك بالرغم من أن كل هذه النظريات تجمعها سمات كافية، تبرر التناقض بين الشرق والغرب بشكل عام. وختاما، سوف نلفت النظر إلى عدم كفاءة التفاسير الحالية عن النظريات الهندية فى الغرب، ويمكننا القول حتى بخطل بعضها، وسوف نبين فى الاستنتاجات النهائية للمسح الذى قمنا به: الشروط التى لم تُستوفَ من جانب الغرب، متخذين كافة الاحتياطات اللازمة، وهى الشروط الضرورية لإعادة الاتزان الفكرى بين الشرق والغرب، والتى هى بعيدة عن التحقق من جانب الغرب كما هو واضح للعيان، ولكنها مجرد إمكانية نرغب فى ذكرها، ولفت الأنظار إليها، دون أن يكون ذلك بشكل إنجاز فورى ملح، ولا حتى فى المستقبل القريب.

الجزء الأول

مسائل مبدئية

الباب الأول

شرق وغرب

إن أول أمر يجب تناوله في الدراسة التي أزمعنا القيام بها، هو تحديد طبيعة التناقض الذي يفصل الشرق عن الغرب، ثم تعريف المعنى الذي يجب أن ينسحب على كل منهما، واضعين نصب أعيننا، تحديد طبيعة التناقض. ويمكن أن يقال - كتقريب أولى جاهز - إن الشرق هو بالضرورة آسيا، وأن الغرب هو بالضرورة أوروبا، ولكن هذا في حد ذاته يستلزم بعض الشرح.

فعندما نتحدث مثلا عن العقلية الغربية أو الأوروبية مستخدمين أيا من الصفتين بون تحديد؛ فنحن نعني العقلية التي تعتبر لصيقة بالجنس الأوروبي ككل. وسوف نصف إذن كل ما يرتبط بهذا الجنس بصفة أوروبية، وسوف نثبت هذا القاسم المشترك على كل من نبت من ذلك الجنس أيا كان موقعه في العالم، وهكذا ينتمي الأمريكيون والأستراليون - لو اقتصرنا على ذكر حالتين فقط - إلى الجنس الأوروبي من وجهة نظرنا، مثلهم في ذلك مثل من ظل يعيش منهم في أوروبا. ومن الواضح بالطبع أن مجرد انتقال الشخص إلى منطقة أخرى أو حتى ميلاده في منطقة أخرى لا يمكن أن يغير الجنس، وبالتالي لا يمكن أن يغير العقلية المرتبطة به، وحتى لو أدى اختلاف البيئة عاجلا أو آجلا إلى تعديلات معينة؛ فسوف تكون تلك التعديلات ذات طبيعة ثانوية، ولن تغير من الخصائص الأساسية للجنس، وعلى العكس من ذلك؛ فقد تؤدي إلى المبالغة في بعض تلك الخصائص. وهكذا يمكن أن نرى ببساطة أن بعض تلك الميول التي تكون العقلية الأوروبية الحديثة قد اندفعت إلى حدها الأقصى عند الأمريكيين.

إلا أننا نواجه بسؤال يبرز عند هذه النقطة لا يسعنا أن نتجاهله تماما: لقد كنا نتحدث عن جنس أوروبي وعقليته الخاصة، ولكن هل يوجد حقا جنس أوروبي؟ فإذا كان ما نعنيه بالجنس هنا أنه جنس قديم، يتمتع بالوحدة والتجانس، فالجواب بالسلب، ولا مجال لدحض حقيقة أن سكان أوروبا الحاليين هم أخلاط من عرقيات شتى، ومن أجناس مختلفة، وما تزال توجد اختلافات عنصرية بين بلد وآخر حتى الآن، وتوجد حتى بين بطون وأفخاذ مختلفة داخل الأمة الواحدة، إلا أن هذا لا يمنع أن تتصف الشعوب الأوروبية بملامح مشتركة كافية لتمييزها بسهولة عن بقية الشعوب كافة، وبالرغم من أن هذه الوحدة مكتسبة أكثر مما هي بدائية، إلا أن ذلك ظاهر بما يكفي ليسمح لنا بالحديث - كما نفعل حاليا - عن جنس أوروبي، وبالرغم من أن هذا الجنس أقل تحديداً وأقل ثباتاً من الجنس النقي، فالعناصر الأوروبية التي تختلط بأجناس أخرى تمتص بسهولة أكبر، وينطبق ذلك فحسب في حالة الزيجات المختلطة، أما حين لا يكون هناك إلا التجاور، فإن الخصائص العقلية التي تثير اهتمامنا بشكل أعمق تبدو أكثر حدة ووضوحاً، كما أن تلك الخصائص العقلية التي تميز الوحدة الأوروبية بما هي: أي كانت الاختلافات الأصلية في هذا الشأن، هي عقلية مشتركة بين الشعوب الأوروبية قد تكونت شيئاً فشيئاً على مجرى التاريخ. وهذا لا يعنى عدم وجود عقلية خاصة لكل شعب على حدة، إلا أن الخصوصيات التي تُفرق بينهم، هي ذات أهمية ثانوية عندما تقارن بالأساس المشترك الذي تستقر عليه؛ فهي باختصار سلالات عدة من نوع واحد مشترك. وهناك من يشك في أن من الأمور المشروعة التحدث عن جنس أوروبي، ولكنه يتحدث في العبارة نفسها عن حضارة أوروبية، وليست الحضارة المختلفة إلا تعبيراً عن عقليات مختلفة.

ولن نحاول من فورنا تعريف السمات المميزة للعقلية الأوروبية؛ لأنها سوف تكشف عن نفسها بوضوح خلال هذا الكتاب، ولكننا سوف نقرر ببساطة أن عدداً من المؤثرات قد ساهم في تكوينها، وأكثرها تسلطاً هو النفوذ اليوناني بلا شك، أو بالأحرى، النفوذ اليوناني الروماني. وفيما يتصل بالنفوذ الفلسفي والعلمي، فلا شك أن التأثير اليوناني هو صاحب السيادة، وذلك بالرغم من بعض الميول التي تبدو حديثة تماماً، والتي سوف نأتى إلى ذكرها فيما بعد. أما عن النفوذ الروماني؛ فهو اجتماعي أكثر منه فكري،

ويبرز في مفاهيم الدولة والقانون والمؤسسات، وأما ما طرأ منه على الجوانب الفكرية، فهو آثار من النفوذ اليونانى الذى استعاره الرومان، حين استعاروا من اليونانيين كل شىء، ويكون من الأرجح إذن وجود نفوذ يونانى قد عبر عن نفسه من خلال الرومان. ولا بد من ملاحظة أهمية النفوذ العبرانى من الناحية الدينية، وهو وارد أيضا فى قطاع من الشرق، ونحن هنا نتعامل مع أمر هو خارج عن أوروبا من حيث أصوله، إلا أن بعضه يشكل العقلية الأوروبية الحالية.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى الشرق، فلن يمكننا الحديث عنه بالطريقة نفسها كجنس شرقى أو آسيوى، حتى لو كان ذلك باتخاذ كافة الاحتياطات التى أوردناها فى الحديث عن الجنس الأوروبى؛ فنحن نتعامل فى هذه الحالة مع كل أكثر اتساعا، ويحتوى على تعداد أضخم، ويشتمل على اختلافات عرقية أعظم، وفى هذا الكُل المترامى، يمكننا تمييز عدة أجناس نقية، ما تزال تميزها سمات واضحة تختص بها، وكل منها له حضارة تختلف بشكل بىّن عن غيرها؛ فلا يمكن القول بأن الحضارة الشرقية توجد بالمعنى نفسه الذى توجد به الحضارة الغربية، فالواقع أن هناك عدة حضارات شرقية. وسوف يتسع المجال إذن لعدة ملاحظات خاصة عن كل من تلك الحضارات، وسوف نشير فى سياق بحثنا إلى التقسيمات العريضة التى يمكن إرساؤها، ولكن بالرغم من كل شىء، فإننا لو اهتمنا بالمعنى أكثر من اهتمامنا بالشكل، فسوف نجد عناصر مشتركة، أو هى بالأحرى مبادئ، تكفى بحيث يصبح الحديث عن العقلية الشرقية أمرا ممكنا فى مواجهة العقلية الغربية.

فحين نقول إن لكل جنس شرقى حضارة خاصة، فليس ذلك دقيقا على إطلاقه، ولا يصح تماما إلا فى الحديث عن الجنس الصينى، والذى يكمن أساس حضارته فى وحدته العرقية. أما فى حالة الحضارات الآسيوية الأخرى؛ فمبادئ الوحدة التى يرتكزون عليها هى ذات طبيعة مختلفة تماما كما سوف يتبين فيما بعد، وهذا هو ما يسمح لهم بتبني عناصر فى هذه الوحدة تنتمى فى أصولها إلى أجناس بيّنة الاختلاف. ونحن نتحدث عن حضارات آسيوية؛ لأن تلك الحضارات التى نتناولها هى ذات أصول آسيوية، ذلك بالرغم من كونها قد انتشرت فى مناطق أخرى كما حدث

بشكل رئيس في الحضارة الإسلامية، ولكن لا بد من توضيح أننا يمكن أن نصف سكان شرق أوروبا أو حتى بعض المناطق المجاورة لأوروبا بالشرقيين فيما عدا العناصر الإسلامية؛ فلا يصح الخلط بين الرجل المشرقي^(١) من سكان بلاد وجزر البحر المتوسط والرجل الشرقي، الذي هو على عكسه تماما؛ فالمشرقي فيما يتصل بخصائصه بعقليته أقرب إلى النموذج الغربي النمطي.

وعند النظرة الأولى، لا يملك المرء سوى العجب من عدم التناسب بين الكيانين اللذين أسميناها الشرق والغرب، ذلك بالرغم من أنهما قد يتناقضان معا، فليس بينهما شبهة من تماثل ولا حتى ظل من تعاكس. واختلافهما شبيه بالاختلاف بينهما بالمعنى الجغرافي بين آسيا وأوروبا، حين تبدو أوروبا مجرد استطالة ممتدة لآسيا، وبالطريقة نفسها بشكل أساسي: يبدو الغرب بالنسبة للشرق كفرع نما من ساق، وسوف يتعين علينا أن نشرح تلك النقطة بتوسع أكبر.

(١) Levantines : سكان شرق البحر المتوسط - معجم المغنى الأكبر . (الترجم)

الباب الثاني

الفُرقة

لو أننا قارنا ما يشار إليه عادة باسم العصور الكلاسيكية القديمة بالحضارة الشرقية، فسوف نجد - للوهلة الأولى - أن هناك بعض الجوانب - على الأقل - تتميز بعناصر مشتركة بين الحضارتين، وأن العصور الكلاسيكية أكثر شبها بالحضارة الشرقية منها بأوروبا الحديثة. ويبدو أن الاختلافات بين الشرق والغرب كانت مطردة الزيادة مع الزمن، ولكن تلك الاختلافات كانت من جانب واحد؛ بمعنى أن الغرب هو الذي تغير، بينما ظل الشرق بشكل عام على حاله - أو يكاد - منذ العصور التي تعودنا أن نصفها بالعصور لقديمة، ولكنها بالرغم من ذلك حديثة نسبيا. والاستقرار - ونكاد نقول عدم القابلية على التغير - هي صفة لصيقة بالحضارات الشرقية، وعلى الأخص بالنسبة للصينيين، ولكن ربما نشأت بعض الصعوبات حول تقييم هذه الصفة؛ فالأوروبيون يزعمون أنهم يرون في عدم التغير صفة لونية منذ بدأوا في الاعتقاد بالتقدم والتطور، منذ ما يربو على قرن من الزمان^(١)، بينما تراها من جانبنا حالة متزنة، فشل الغرب في تحقيقها. ثم إن ذلك الاستقرار يُعبرُ عنه في أشياء صغيرة كما يتجلى في الأمور الكبيرة، وكمثل بارز على ذلك فإن الموضحة بتغييراتها التي لا تنقطع، هي مشكلة في الغرب فقط. وباختصار؛ يبدو أن الغربيين - وخاصة المحدثين منهم - قد تلبستهم طبيعة متغيرة غير مستقرة، ورغبة جارفة في الحركة والإثارة، في حين لا تبدو من الشرقيين إلا الصفات العكسية.

(١) أي منذ قبيل منتصف القرن التاسع عشر . (المترجم)

ولو أننا أردنا أن نمثل للفرقة التي نتحدث عنها بشكل بياني؛ فسوف يكون من الخطأ رسم خطين يتحركان في اتجاهين متعاكسين مبتعدين عن الإحداثي؛ فالشرق هو الإحداثي ذاته، والغرب يمثله خط يبدأ من قاعدة الإحداثي، ويتحرك مبتعداً عنه بإطراد، كما لو كان فرعاً نامياً من ساق شجرة كما أشرنا سلفاً. ونحن في حل من استخدام هذه الرمزية؛ حيث إن الغرب قد عاش أساساً بالاقتران من الشرق بشكل مباشر وغير مباشر، وذلك على الأقل منذ العهود التي نسميها تاريخية، وفيما يتصل بأية حياة فكرية على الإطلاق. فالحضارة اليونانية ذاتها بعيدة كل البعد عن امتلاك الأصالة التي يعزوها إليها أناس نوو رؤية محدودة، والذين لا يتورعون عن ادعاء أن اليونانيين قد فضحوا أنفسهم حين اعترفوا بدينهم للمصريين أو الفينيقيين أو الكلدانيين أو الفرس، أو حتى للهند. وكل هذه الحضارات أقدم بما لا يقاس من اليونانيين، ولكن ذلك لم يمنع بعض الناس الذين أعماهم ما يمكن أن يسمى بالتحيز الكلاسيكي من الزعم بالنظرية التي تقول إن تلك الحضارات هي التي تدين للحضارة اليونانية بالفضل، وإنها قد تأثرت بها ذلك رغم كل البراهين والشواهد العكسية، ومن الصعوبة بمكان أن تجرى مناقشة هؤلاء الناس؛ حيث إن آراءهم قد بنيت على أفكار سلفية متجذرة، ولكننا سوف نعود إلى هذا الموضوع لنعالجه بتوسع^(١)، إلا أنه من الحقيقي أن اليونانيين قد امتلكوا قدراً من الأصالة، ولكنها ليست من النوع المفترض على وجه التعميم، فقد كانت مقصورة إلى حد كبير على الشكل الذي عرضوا به الأفكار التي استعاروها، وقد طوعوها بأشكال يتفاوت حظها من التوفيق حتى تناسب عقلياتهم، وهي على حالها من الاختلاف عن عقليات الشرقيين، وهي حتى على تضاد مباشر معها من عدة جوانب.

وقبل أن نستترسل؛ نود أن نوضح أننا لا نرغب هنا في نحض أصالة الحضارة اليونانية في بعض ما يبدو لنا ثانوياً كالفن على سبيل المثال؛ فنحن نختلف على أصالتها فقط من الناحية الفكرية، والتي كانت أكثر محدودية بمراحل بين اليونانيين عنها بين الشرقيين، وهذه المحدودية، أو يجوز لنا قول: ذلك التعويق للفكر، هو أمر

(١) الجزء الأول: الباب الثالث: التحيز الكلاسيكي .

ناصرع الوضوح لو أننا قارنا الفكر الإغريقي بالفكر الشرقى الذى نعرفه بشكل مباشر، وسوف يصدق الحكم نفسه لو أننا أجرينا المقارنة مع فكر الحضارات الشرقىة البائدة، وذلك بناء على كل ما هو معروف عنها، والحكم - قبل كل شىء - بناء على الخصائص الكامنة فيها، والمشاركة مع حضارات أخرى باقىة وبائدة. والحق يقال إن دراسة الشرق، كما نعرفه اليوم لو جرت بشكل مباشر؛ سيكون لها نفع عظيم فى تفهم الحضارات الماضىة، اعتمادا على خصىصة الثبات والاستقرار التى نوهنا عنها، وسوف تُسهل حتى تفهم الحضارة اليونانىة، حيث لا نملك حىالها براهين مباشرة؛ إذ إننا نتعامل مع حضارة مئىة بالفعل، ولا يستطيع اليونانىون المحدثون أن يمثّلوا الحضارة اليونانىة القدىمة بأىة درجة كانت، وهى التى ربما لا ينتسبون إليها حتى بصلة الرحم.

ولكن يجب أن نتذكر، على كل حال، أن الفكر اليونانى قد كان وبالرغم من كل شىء - غربىا فى جوهره، وأنه احتوى بين خصائصه على أصل ونطفة معظم تلك الميول التى تطورت فيما بعد حتى نالت من الغربىين المحدثين. ولهذا يجب ألا نبالغ فى استقراء تلك التشاكلات بين حضارتى اليونانىين والشرقىين، ولو أنها بقيت فى حجمها المناسب، فإنها يمكن أن تكون ذات نفع لأولئك الذين يشعرون برغبة حقيقىة فى تفهم الحضارات الماضىة وتفسيرها بالحد الأدنى من التخمين. وعلى كل؛ فليست هناك خطورة لو أننا راعينا أن نأخذ فى حساباتنا كل ما عُرف على وجه التأكيد عن خصائص العقلىة اليونانىة؛ فكل الميول الجدىمة التى قد نجدها فى العالم اليونانى الرومانى، تكاد حقا أن تكون ذات طابع معوق ومُحدّد، والتحفظات التى تدعو إليها حين نُجرى المقارنات مع الشرق لابد أن تتبع فقط من وازع التحسب من استنتاج أن الغربىين القدامى كانوا يتمتعون بخصائص فكرىة لم تكن حقا لديهم، وذلك كلما وجدنا أنهم قد أخذوا شىئا من الشرق، ولا يجب أن نتخيل أنهم قد هضموه حقا بكامله، ولا أن يعتقد المرء فى أن ذلك الاقتباس دليل على التشابه العقلى. وهناك بعض الأمور المثيرة التى تتشابه مع الشرق لىون أن يكون هناك ما يوازىها فى الغرب الحديث، ومن الصحيح أيضا أن النمط الشرقى الأصلى مختلف بشكل ملحوظ، وإن فلما ناص من أن يتحرر عقل المرء من النظرة الغربىة حتى فى صورتها القدىمة، وإلا أهمل المرء

وأخطأ في الحكم على الجوانب الأساسية من الفكر الشرقي، والتي هي الأكثر تشخيصاً له والأشد أهمية في تفهمه. وحيث إنه من الواضح أن الأكثر لا يمكن أن يستخرج من الأقل، فهذا التمييز وحده في غياب كافة الاعتبارات الأخرى كفيل بأن يثبت المرتبة التي حققتها تلك الحضارة التي تستعير من الآخرين.

وإذ نعود إلى الصورة البيانية التي استخدمناها منذ هنيهة (صورة الشجرة وفرعها المنحرف)؛ فلا بد أن نشير إلى أن عيبها - وهو عيب كامن في كل وسائل الإيضاح بالصور والتشبيهات^(١) - يكمن في أنها تبسط الأمور إلى حد مخل؛ بحيث تبين افتراقاً مطرد التزايد منذ الأزمنة القديمة وحتى الآن. والواقع أنه كان هناك انقطاع في الفرقة؛ ففي أزمنة أقرب إلينا، تلقى الغرب ثانية من تأثير الشرق مباشرة في الحقبة السكندرية، ثم تلقى الإضافات إلى الفكر الغربي التي تكفل بها العرب في العصور الوسطى، والتي كان بعضها من حضارة العرب ذاتها، والباقي مستقى من الهند - ونفوذها في تطور الرياضيات أمر معروف - ولكن التأثير لم يتوقف عند ذلك. ثم إن الفرقة استمرت في الحقبة التي عاصرت النهضة، ومنذ ذلك الحين ازداد الصدع اتساعاً بين الغرب والماضي، والحقيقة أن ما سمي بعصر "الميلاد من جديد" (عصر النهضة) قد قضى على كثير من الأمور، بما فيها الفنون، ولكن أثره السلبي - قبل كل شيء - كان على الفكر، ومن الصعب على الإنسان الحديث تفهم مدى ونطاق ما ضيعته تلك الفترة؛ فقد كان اختزال الفكر هو النتيجة لمحاولة العودة إلى الفترة الكلاسيكية القديمة^(٢)، وهي ظاهرة تضاهي تلك التي حدثت بالفعل في زمن أسبق، واليونانيين أنفسهم، وبفارق رئيسي هو أن تلك الظاهرة الأسبق كانت تحدث لذات الجنس ونحو حدوده، ولم تحدث أثناء عبور الأفكار من شعب إلى آخر. ويبدو الأمر كما لو أن الإغريق في لحظة كانوا فيها على وشك الزوال من التاريخ قد تملكهم الرغبة في الانتقام لغبائهم بفرض قصور أفقهم العقلي على قطاع كامل من البشرية. وحين أتى

(١) التمثيلات الهيكلية. (المترجم)

(٢) وهي الفترة المعروفة في تاريخ الفن باسم النيوكلاسيكية (أو الكلاسيكية المحدثة)، وهي التي امتدت من أوائل القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، وما زالت تظل من حين إلى آخر، خاصة في العمارة؛ لتعبر عن الحنين الغربي للفن اليوناني الروماني. (المترجم)

الإصلاح ' أيضا ليضيف إلى آثار النهضة، والتي ربما لم يكن له بها صلة أصلا، حينذاك اتخذت الميول الأساسية للفكر الغربي سميتها المؤكد؛ فالثورة الفرنسية كانت بمثابة رفض كامل لكل التراث، وتبعتها نتائجها في كافة المجالات، والتي كان لابد لها أن تتبع تطورا منطقيا لتلك الميول، ولكن ليست هذه هي اللحظة المناسبة لمناقشة هذه القضية بتفاصيلها، ومخاطرة الانجراف بعيدا عن موضوعنا، فليس غرضنا الحالي أن نكتب عن العقلية الغربية، ولكننا نقول ما يكفي بالكاد لبيان حدة اختلافها عن العقلية الشرقية. وقبل أن نستكمل مقولتنا عن المحدثين فيما يتصل بهذه المسألة؛ فلنا عودة إلى اليونانيين؛ حيث تناقش الأمور التي أشرنا إليها من قبل ببعض التفصيل، وهذه الإيضاحات سوف تعين على إخلاء الطريق واختزال الاعتراضات المختلفة التي يسهل التنبؤ بها.

ولنا كلمة واحدة نضيفها عما يتصل بالفرقة بين الشرق والغرب: هل تستمر تلك الفرقة إلى الأبد؟ إن المظاهر تدفع إلى الاعتقاد بهذا الاتجاه، وفي الحالة الراهنة للأمور في العالم؛ فالسؤال بلا شك مطروح للنقاش، إلا أننا من جانبنا نرى أن هذا الأمر غير ممكن، وسوف نوضح أسبابنا لذلك في نهاية البحث.

الباب الثالث

التحيز الكلاسيكي

لقد أشرنا من قبل إلى ما نعنيه بالتحيز الكلاسيكي، وهو أساسا النزوع إلى إرجاع أصول كل الحضارات إلى اليونانيين والرومان، ويبدو أنه يكاد يستحيل تفسير هذا المسلك إلا كما يلي؛ حيث إن حضارة الغربيين لا تنتمي إلى ما هو أسبق من الفترة اليونانية الرومانية، وتنهل منها فقط في الغالب الأعم؛ فقد اعتقدوا أن كل الأمور لها ذات المرجعية، وهم يعانون من صعوبة فهم مسألة وجود حضارة أخرى تامة الاختلاف، وأكثر إيغالاً في الماضي عن حضارتهم، حتى يمكن القول بأنهم غير قادرين ذهنياً على عبور البحر المتوسط، ثم إن عادة التحدث عن الحضارة مطلقاً، تساهم في الحفاظ على ذلك التحيز. وفهم كهذا للحضارة على أنها كيان واحد، هو أمر ليس له وجود في الواقع. وعلى مستوى الممارسة فقد كان هناك دائماً وما يزال حتى الآن حضارات كثيرة. والحضارة الغربية بسماتها الخاصة، هي ببساطة حضارة واحدة ضمن حضارات أخرى، وما يروج له بفخار عن تطور الحضارة، لا يزيد على كونه تطور تلك الحضارة بعينها فقط من أصولها القريبة نسبياً، ولقد أورثهم هذا الأمر تخلفاً فكرياً، ثم إن هذا التطور، لم يسبقه أبداً تقدم منتظم منهجي، والملاحظات التي ألقيناها في سياق ما يدعى بالنهضة ونتائجها، يمكن أن تكون تصويراً بيّناً لها، ثم إنه استمر في الاستفحال منذ ذلك الحين حتى زمننا هذا.

والشاهد المحايد قمين بأن يرى للوهلة الأولى أن اليونانيين قد استعاروا بتوسع من الشرقيين، وخاصة فيما يتعلق بالجانب العقلي، وكثيراً ما اعترفوا بأنفسهم بهذا، ومهما كانت أمانتهم في هذه المسألة، فلا يمكن أن يكونوا قد كذبوا؛ حيث لا مصلحة

لهم فى ذلك، بل إن العكس هو الصحيح. وكما ذكرنا سلفاً؛ فإن أصالتهم كامنة فى طريقة التعبير عن الأمور، فكانوا يتمتعون بملكة فى الاقتباس لا يصح إنكارها عليهم، ولكنها كانت بطبيعتها محدودة بمدى قدراتهم على الفهم، وباختصار؛ فقد كانت أصالتهم ذات طبيعة جدلية. وحيث إن سمات تفكير اليونانيين والشرقيين قد اختلفت، فلا مناص من اختلاف طرق الاستنباط التى استخدموها، ولا بد من وضع هذا دائماً نصب أعيننا حينما نشير إلى بعض القياسات، مهما كانت واقعية، مثل القياس المنطقى الهندوسى الصحيح، وما يدعى بالقياس اليونانى. ولا يمكن حتى القول بأن القياس المنطقى اليونانى يتميز باستقامة غير عادية، ولكنه يبدو فقط أكثر استقامة من بعض طرق الاستنباط فى أعين الذين أدمنوا استخدامه وحده، وهذا الوهم ناتج عن محدودية مجال هذا المنطق، وهو بالتالى أكثر سهولة فى التعريف. والواقع أن الملكة التى يتسم بها اليونانيون - وهى أبعد من أن تكون فى صالحهم - هى رهافة جدلية معينة، تمثلها محاورات أفلاطون خير تمثيل؛ حيث تبدو فيها رغبة ملحة فى تعقب كل سؤال إلى منتهاه، ومن كل جوانبه ودقائقه، حتى يصل فى النهاية إلى استنتاج ما لا لزوم له، ويبدو أن محدثى الغرب لم يكونوا أول من يصاب بقصر النظر العقلى هذا.

وربما لا يستحق اليونانيون اللوم بقسوة لتحديدهم مجال الفكر الإنسانى، فقد كان ذلك نتيجة حتمية لتكوينهم العقلى - الذى لا يتحملون مسئوليته تماماً - من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد وجدوا فى متناول يدهم عدة معارف كان يمكن أن تظل غريبة عنهم. ومن السهل معرفة هذه الحقيقة، لو أننا قدرنا ما يفعله الغربيون اليوم حينما يتماسون مباشرة مع مفاهيم شرقية معينة، ثم يبدأون فى تفسيرها بطريقة تتماهى مع عقلياتهم الخاصة؛ حيث يتوه منهم تماماً كل ما لا يستطيعون وصله بالمصطلح الكلاسيكى، ويختفى معه عنوة كل ما يمكن رصده من التفاصيل، والتى تهترئ بدورها حتى لا يمكن معرفتها.

وباختصار، فإن ما يدعى بالمعجزة اليونانية - كما يسميها المفتونون بها - تُختزل إلى شىء قليل الأهمية نسبياً، وحينما تشير توجهاتها إلى مسار جديد، فغالبا ما يؤدي ذلك المسار إلى الانحطاط؛ إذ يتجه إلى إعلاء قدر المفاهيم والتصورات الفردية على ما هو عقلى بحت، وإلى ما هو علمى وفلسفى مع التخلي عن المنظور الميتافيزيقى الأهم.

و قليلا ما يهتم ما إذا كان اليونانيون أكثر نجاحا من غيرهم في تطويع معارف معينة لاستخدامات عملية، أو ما إذا كانوا قد استنتجوا نتائج من هذا القبيل في حين لم يفعل ذلك من سبقهم، ويمكن حتى القول إنهم قد أناطوا بالمعرفة غائية أقل نقاءً وتجرداً، حيث لم تسمح عقولهم إلا باعتقالهم في نطاق المبادئ بصعوبة، كما لو كان ذلك استثناءً. وذلك النزوع إلى ما هو عملي - بمعنى الكلمة الشائع - هو أحد العوامل التي قدر لها أن تكون ملمحا متزايد الوجود في سياق الحضارة الغربية، حتى سيطرت بوضوح في العصر الحديث. ولم ينبج منها إلا العصر الوسيط الذي كان ميالا إلى الحدس البحت.

والغربيون - كقاعدة عامة - لديهم قدرة قليلة على التعامل مع الميتافيزيقا، ويكفي لإثبات هذه النقطة مقارنة لغتهم بإحدى اللغات الشرقية، ذلك بشرط أن يكون اللغويون قادرين حقا على فهم روح اللغات التي يدرسونها. ومن الجانب الآخر، يُظهر الشرقيون ميلا لعدم الاهتمام بالتطبيقات. وهذا مفهوم تماما؛ حيث إن الذي ينزع إلى مبادئ المعرفة الكونية لا يبقى عنده إلا اهتمام فاتر بالعلوم الخاصة، وجل ما يمكن أن يكرس لها من وقت لآخر، هو ما يكفي لمجرد استطلاع عابر، ليس من شأنه أن يؤدي إلى عدد كبير من الاكتشافات في هذا المستوى من الأفكار. فحين يعلم المرء كحقيقة رياضية مؤكدة - ويمكن أن نقول إنها حقيقة فوق رياضية - أن الأمور لا يمكن أن تكون إلا على ما هي عليه، فإن المرء يصبح بشكل اعتيادي كارها للتجربة؛ حيث إن التدقيق في حقيقة معينة، مهما كانت طبيعتها، لن يبرهن على شيء أبعد، أو على شيء مغاير أكثر من مجرد وجود تلك الحقيقة المعينة، وجل ما يمكن أن تؤدي إليه ملاحظة الحقائق هو أنها تصور النظرية، ولكنها لا تؤدي إلى إثباتها بأي شكل كان، وأي اعتقاد يخالف ذلك هو عناء رديء حول أوهاام جامحة. وحيث إن الأمر كذلك، فلا مجال للقول بأي هدف معقول للجري وراء العلوم التجريبية من أجل ذاتها، فمن المنظور الميتافيزيقي لا قيمة لتلك العلوم إلا بكونها عوارض ذات أهمية طارئة، مثلها مثل الغرض الذي طبقت من أجله، والغالب الأعم في الواقع، ألا يشعر أحد بالاحتياج إلى ضرورة استنباط قوانين يمكن استنتاجها من المبادئ في حد ذاتها كتطبيقات في مجال متخصص، ذلك إذا كانت يستحق الجهد المبذول فيها. وهكذا تتضح بجلاء ضخامة الهوة التي تفصل

المعرفة الشرقية عن البحث الغربي، ورغم ذلك سوف يبقى مثيرا للدهشة كيف أن البحث قد صار -في نظر الغربيين- غاية في حد ذاته مستقلا عن النتائج التي قد يؤدي إليها.

وهناك نقطة أخرى لا يصح تجاهلها، وتبدو كنتيجة فرعية لما تقدم، هي أنه ليس هناك في العالم أجمع إلا الشرقيون ممن تعفف عن اتباع المذهب الطبيعي كما جرى شيوعه في الحقبة اليونانية الرومانية؛ حيث إن الطبيعة في نظرهم هي مجرد عالم الظواهر، والتي لا شك في حقيقتها بما هي ظواهر، إلا أنها أمور عابرة عارضة، وفانية بطبيعتها، وليست قاعدة عامة. ولهذا تحتم على الذين كانوا ميتافيزيقيين بطبيعتهم^(١٢)، أن يروا المذهب الطبيعي في أشكاله الكثيرة التي يمكن أن يتخذها، على أنه فساد يعترى العقل، وحتى على أنه وحشية فكرية.

ولابد من الاعتراف بأن اليونانيين بالرغم من ميلهم إلى المذهب الطبيعي لم يذهبوا إطلاقا إلى ما ذهب إليه المحدثون من أهمية التجريب القصوى، ويجد المرء في العصور القديمة حتى في الغرب ذاته نوعا من الاحتقار للتجريب، والذي يصعب تفسيره إلا في ضوء أنه يبين قبسا من النفوذ الشرقي، ومن الصعب البرهنة على أن ذلك ناتج عن اليونانيين أنفسهم، والذين لم تشغلهم الميتافيزيقا كثيرا، وحلت الاعتبارات الجمالية لديهم محل الأسباب الأعمق التي لم ينتبهوا إليها. وعادة ما يأتي ذكر هذه الاعتبارات الجمالية لتفسير عدم اهتمامهم بالتجريب، في حين أننا نؤمن أنه كانت لديهم أسباب أكثر فعالية، خاصة في العصور المبكرة. ولا يغير ذلك بطبيعة الحال حقيقة أنه يمكن للمرء أن يلاحظ - بمعنى خاص - عند الإغريق: بداية انطلاق العلوم التجريبية كما يفهمها المحدثون؛ حيث ترتبط النزعة العملية بالنزعة الطبيعية، ولا يمكن لأيهما أن يصل إلى النضوج الكامل إلا على حساب الفكر البحث والمعرفة غير المنحازة. وهكذا، لا يمكن اعتبار حقيقة عدم تكريس الشرقيين أنفسهم لفروع معينة من العلوم الخاصة دليلا على الضعة بأي شكل؛ فليس هذا من المنظور الفكري إلا العكس تماما، واتجاه

(١) وينطبق هذا الوصف على الفطريين البسطاء، والمتدينين الأتقياء أيضا إلى جانب العارفين المتمرسين في الميتافيزيقا. (الترجم)

معظم نشاطهم إلى وجهة أخرى ونحو أهداف مختلفة ليس إلا نتيجة طبيعية لذلك. وما يطبع الحضارات بسماتها الخاصة هو الطرق المختلفة التي يتشعب فيها النشاط العقلي للإنسان، وذلك بتحديد توجهات تطورها الرئيسية، وهنا أيضا يكمن تفسير وهم التقدم بين أولئك الذين قد تعودوا على نوع واحد من الحضارة فقط؛ حيث لا يفقهون إلا طريقهم هم نون غيره، معتقدين أنه الطريق الأوحى الممكن، ولا يأنهون لحقيقة أن التقدم فى اتجاه ما، سوف يتوازن مع تخلف فى اتجاه آخر.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا نهج التفكير العقلى الخالص، والذى هو وحده النهج الأساسى للحضارات الشرقية؛ فسوف نتبين أن هناك على الأقل سببين للاعتقاد بأن اليونانيين قد استعاروا كل شىء يتصل بهذا الجانب تقريبا من تلك الحضارات، ونعنى بذلك كل شىء ذى قيمة حقيقية من مفاهيمهم، وأول هذين السببين هو ما تقدم ذكره عن ملكة اليونانيين المحدودة فى التفكير فى هذا النطاق، والآخر هو أن الحضارة اليونانية تنتمى إلى زمن أحدث من الحضارات الشرقية الرئيسية، ويصدق هذا بشكل خاص على الهند، بالرغم من أنه كلما تم تحقيق صلة بين الحضارتين، خرج علينا أحد المصابين بمرض **التحيز الكلاسيكى** ليعلم أن تلك الصلة لا بد أنها نابعة من تأثير اليونانيين. ولو أن ذلك التأثير قد حدث فعلا على الحضارة الهندية؛ فلا بد وأنه كان فى زمن متأخر جدا، وأن النتائج بالتالى كان من شأنها أن تكون سطحية للغاية، وعلى سبيل المثال يمكن أن نعترف بوجود تأثيرات فنية عابرة، ولكن المفاهيم الهندية حتى من هذه الناحية الخاصة، ظلت مختلفة تماما عن مفاهيم اليونانيين، ولكن على كل حال؛ فإن آثارا بينة على ذلك التأثير كانت واضحة من خلال الحضارة البوذية، وفى نطاق مكان وزمان محدودين، كما أنه لا يصح خلط هذه الحضارة بالحضارة الهندية القحة. وهذا يقودنا إلى الحديث باختصار عن الصلات التى كان يمكن أن تقوم بين الشعوب المختلفة فى العالم القديم، والتى كانت تعيش على أبعاد سحيقة من بعضها البعض، ثم ليمتد حديثنا قليلا - وبشكل عام - عن بعض الأمور التاريخية، والتى يعتز بها المتحيزون من دعاة **المنهج التاريخى** سبب السمعة.

الباب الرابع

العلاقات بين شعوب العالم القديم

هناك اعتقاد عام بأن العلاقات بين اليونان والهند لم تبدأ، أو بالأحرى لم تبلغ أهمية كبيرة إلى أن حدثت فتوحات الإسكندر، وما يرجع إلى تاريخ أقدم سوف يُؤوّل بالتشابه العابر بين الحضارتين، فى حين سوف يوضع فى حكم دائرة النفوذ اليونانى المحتمل كل ما قام، أو يفترض أنه قام فى تاريخ أحدث، وذلك لإرضاء متطلبات المنطق الغريب للتحيز الكلاسيكى. ويعترضنا هنا ثانية رأى يخلو من أى أساس جدى مثله فى ذلك مثل باقى الآراء حيث إن التفاعل بين شعوب العالم القديم - حتى وهم يعيشون على مسافات شاسعة - كان أكثر شمولاً مما يعتقد عادة. وعلى كل؛ فإن المواصلات لم تكن تزيد صعوبة عن حالها منذ قرن أو قرنين من الزمان، أو على وجه الدقة منذ اختراع السفن البخارية والقطارات، ولا شك أن السفر فى الماضى كان أقل شيوفاً وأقل سرعة منه فى زمننا، ولكن الناس كانوا يسافرون من أجل فائدة أكبر؛ حيث كان لديهم الوقت لدراسة أحوال البلاد التى يمرون بها، وغالباً ما كان السفر يتم بناءً على هذا الغرض فقط بهدف المكاسب الفكرية التى يحصلونها. وحيث كان الحال هكذا، فليس هناك من سبب معقول لاعتبار أن الرحلات التى قام بها الفلاسفة اليونانيون هى من قبيل الأساطير، والواقع أنها كانت على العكس من ذلك؛ حيث إنها أدت إلى تفسير كثير من الأمور التى لولاها لظلت غير مفهومة. والحق أن وسائل المواصلات قبل الفلسفة اليونانية بزمان سحيق لابد وأنها قد وصلت إلى مرحلة من التطور لم يكون عنها المحدثون صورة صحيحة، وقد كانت هذه الأمور طبيعية ومنتظمة، وذلك غير الهجرات الجماعية التى كانت تحدث بشكل نادر وفى ظروف استثنائية.

وسوف نقصر محاولة البرهنة على ما تقدم بذكر برهان واحد من كثير من البراهين، يتصل بالعلاقات بين شعوب البحر المتوسط، وذلك لأن هذه الحقيقة قليلا ما تُعرف، وقليلا ما يُشار إليها، ولم تحظ بالانتباه الذي تستحقه، وقد كانت - على كل حال - تُفسر تفسيراً خاطئاً. والحقيقة التي نشير إليها هي تبنى عملة أساسية واحدة بين كافة شعوب حوض البحر المتوسط منذ أزمنة سحيقة، وذلك مع وجود تنويعات ثانوية، تستخدم فيها عملة محلية عادة لتأكيد شعار محلي خاص، ولا بد أن هذا الأمر قد تم في أزمنة بالغة القدم بالرغم من عدم إمكانية التأكد من التاريخ الصحيح لها، وهو على الأقل مما نعتبره عادة من العصور القديمة. وقد حاول بعض الناس أن يفسروا هذه الحقيقة على أنها تقليد للعملة اليونانية، وقد تسلل إلى البلاد البعيدة، وهو مثال آخر على مبالغتهم في أهمية اليونانيين، كما أنها مثال على ميلهم إلى تفسير كل ما لا يستطيعون فهمه باعتباره صدفة، وكما لو كانت تلك الكلمة تعنى أمراً آخر غير إخفاء جهلهم بالأسباب الحقيقية. وما يبدو مؤكداً هو أن النمط النقدي المذكور - وهو العملة التي يسم أحد وجهيها رأس آدمي ويسم الوجه الآخر حصان أو عربة حربية - ليس بالضرورة يونانياً أكثر منه إيطالياً أو قرطاجنياً، أو أنه قد يكون غالباً أو أيبيرياً، ولا بد أن تبنيه قد تطلب اتفاقاً واضحاً بين شعوب البحر المتوسط المختلفة، حتى إنه لم تصل إلينا كيفيات هذا الاتفاق. وما يصح في مسألة النمط النقدي هذه يصح أيضاً في رموز وتقاليد أخرى وجدت مرارا وتكرارا بلا اختلاف في مناطق شاسعة الأبعاد، وإذا لم ينكر أحد أن العلاقات كانت مستمرة وسارية بين المستعمرات اليونانية ومدنها الرئيسية، فلماذا يحيط الشك بعلاقات اليونان بالبلاد الأخرى؟ ثم إنه حتى لو لم يعقد الاتفاق المذكور أصلاً لأسباب بالغة التنوع فلا داعي للخوض فيها حيث يصعب إثباتها؛ فإن ذلك لا يثبت عدم تأسيس التبادل المنتظم بين تلك البلاد، ولا شك أن الوسائل كانت متنوعة نظراً لضرورة التأقلم على تنوع كبير من الظروف.

ومن أجل قياس معنى الحقائق التي أشرنا إليها - بالرغم من أننا استخدمناها على سبيل التمثيل - فلا بد أن نضيف أن العلاقات التجارية لم يكن لها أن تستمر بانتظام نون أن يرافقها أجلا أو عاجلا تبادل من نوع آخر تماما، وبتحديد أكثر التبادل العقلي. وفي ظروف معينة؛ كان يمكن أن تكون العلاقات الاقتصادية أبعد من

أن تحتل أولوية التبادل كما يحدث حالياً بين الشعوب الحديثة، ولكنها كانت ذات أهمية ثانوية. والميل إلى إرجاع كل الأمور إلى المنظور الاقتصادي سواء أكانت تخص الحياة الداخلية للبلاد أم تخص علاقاتها الدولية، هو ميل حديث تماماً، فالشعوب القديمة حتى في الغرب - باستثناء الفينيقيين - لم يكونوا ينظرون إلى الأمور هذه النظرة، ولا ينظر الشرقيون المحدثون أيضاً إليها على هذا المنوال. وسوف ننتهز الفرصة الحالية لننوه عن خطورة محاولة الوصول إلى أحكام بناء على آراء شخصية عن الإنسان الذي تختلف ظروفه وعقليته، حيث هو في مكان وزمان مختلفين، والذي لم يسبق له بالتأكيد تبني ذلك المنظور، ولم يكن ليقدّر له أن يفعل ذلك، إلا أن هذا الخطأ غالباً ما يقع فيه دارسو التاريخ القديم، كما لا يتوانى المستشرقون عن الوقوع فيه.

ونعود إلى بدايتنا، وهي حقيقة أن أقدم الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبل الإسكندر بعدة قرون، لم يفوضونا بأي شكل في التصريح بأنهم لم يكونوا يعلمون شيئاً عن النظريات الهندية. وأحد الأمثلة على ذلك نظرية الذرات التي كانت شائعة في الهند أيام مدرسة كانادا للفلك، وقبل وصولها إلى اليونان بأمدة طویل، ثم اعتنقها الجينيون والبوذيون، ومن الممكن أن يكون قد حملها الفينيقيون إلى الغرب كما توحى بذلك بعض التقاليد، بل إن ديموكريتوس، الذي كان أول يونانيين ذكرا للنظرية، من ناحية أخرى، قد سافر إلى مصر وفارس والهند. وربما كان قدامى فلاسفة اليونان على علم بالنظريات الهندية والبوذية؛ إذ إنهم لم يعيشوا قبل زمان بداية البوذية. ثم إن البوذية قد انتشرت بسرعة خارج الهند إلى المناطق الآسيوية المتاخمة لليونان، وقد كانت أقرب إليهم، وتدعم هذه الظروف من البرهان على المقولة التالية، وهي مقولة مقبولة للغاية، مؤداها أن الاستعارات قد تمت بشكل شامل، وليست مقصورة على الحضارة البوذية. والعجيب - على كل حال - أن أوجه التشابه مع النظريات الهندية التي أمكن تحديدها هي أكثر جلاءً وتعدداً، وتعزى إلى حقبة ما قبل سقراط، أكثر مما تُعزى إلى الحقبة التي تلتها؛ فماذا كان الدور الذي لعبته فتوحات الإسكندر في العلاقات الفكرية بين الشعبين؟ ويبدو أنها في الواقع لم تقدم من الفكر الهندوسي أكثر مما ورد بالفعل في أعمال أرسطو، والذي أشرنا سلفاً إلى منطقته، كما أن أعمال هذا الفيلسوف الميتافيزيقية يمكن أن تشير إلى قرابات واضحة مع الفكر الهندوسي، لا يمكن أن تعزى إلى المصادفات وحدها.

وفى سبيل الدفاع عن أصالة الفكر اليونانى أيا كان الثمن؛ فإنهم يقولون إن هناك رصيذا من المعرفة متاحاً لكافة البشر، ولكن مما يصح أيضاً أن وجود ذلك الرصيذ أمر شديد العمومية والإبهام بحيث لا يستطيع - بشكل مرض - تفسير تشابهات قريبة ومحددة، ثم إن اختلافات العقليات فى حالات كثيرة تعود إلى أصل أبعد مما قد يفترضه أولئك الذين لم يعرفوا إلا نوعاً واحداً من الناس، وقد كانت الاختلافات من هذا النوع جسيمة ما بين اليونانيين والهنود على وجه الخصوص. ومثل هذا التفسير لا يصح إلا فى حال كون الحضارتين قد تطورتا مستقلةً فى اتجاه واحد، تنتجان مفاهيم أساسية من النوع نفسه، مهما كان اختلافهما البرأنى، وهذه هى الحال فى النظريات الميتافيزيقية فى الهند والصين، ولكن ربما يبدو أكثر إقناعاً - حتى فى هذه الحدود - أن نتعرف فى هذا التوافق على تراث أولانى مغرق فى القدم، ذلك - على سبيل المثال - كما يفعل المرء مضطراً حين يكون هناك حفاظ على استخدام ذات الرموز، مما يعنى وجود علاقة قد تعود إلى أزمنة أكثر إيغالاً فى الماضى مما يسمونه الحقبة التاريخية، ولكن مناقشة هذا الموضوع قد تحملنا إلى أبعد مما يلزمنا هنا.

ونجد من بعد أرسطو تضاملاً فى التأثيرات الهندوسية فى الفلسفة اليونانية شيئاً فشيئاً، حتى تنعدم تماماً بسبب انغلاق هذه الفلسفة على نفسها، فى مجال ما يقتضى يزداد ضيقاً وعرضية، مبتعدة بذلك عن كل نزعة عقلية حقيقية، وهذا المجال فى معظمه هو مجال 'علم الأخلاق' الذى يتعلق باهتمامات كانت دائماً غريبة على الشرقيين، ولا نجد التأثيرات الشرقية تعاود الظهور؛ اللهم إلا مع الأفلاطونيين المحدثين (فى مذهب وحدة الوجود عند الفيلسوف المصرى اليونانى أفلوطين من أسبوط). وهنا نلتقى للمرة الأولى بأفكار ميتافيزيقية معينة عند الإغريق، مثل فكرة اللامتناهى، فحتى ذلك الوقت لم تكن لدى الفلسفة اليونانية إلا فكرة اللامحدّد، وكانوا يعتبرون المنتهى 'أو التام' مرادفاً للكامل، وهذه سمة مميزة لتفكيرهم، أما الشرقيون فقد كانوا - على العكس - يوحّدون بين مفهوم اللامتناهى ومفهوم الكمال، وهذا هو الفارق العميق بين الفكر الفلسفى بالمعنى الأوروبى للكلمة والفكر الميتافيزيقى، وسوف نتاح لنا فرصة العودة للإفاضة فى هذا المعنى فيما بعد، ونحسب أن هذه التوضيحات كافية حالياً؛ لأننا لا نهتم هنا بعقد مقارنات بين المفاهيم الهندوسية واليونانية، وهى مقارنات تونها صعوبات جمة لا تخطر على بال أولئك الذين ينظرون إليها بصورة سطحية.

الباب الخامس

مشكلة التأريخ

يبدو أن المشاكل التأريخية هي من ضمن الأمور التي تحير المستشرقين، وليست حيرتهم بلا مبرر، ولكن خطأهم الأول راجع إلى أنهم يعلقون تلك الأهمية الكبرى على هذا الأمر، والخطأ الآخر راجع إلى أنهم يعتقدون أنهم يستطيعون حل هذا الإشكال بوسائلهم المعتادة، والحقيقة الواقعة هي أن النتائج التي يستنبطونها لاتزيد أو تقل عن فرضيات وهمية، وقد فشلوا حتى في الاتفاق عليها بين بعضهم البعض، ولكن هناك بعض الحالات التي لاتمثل إشكالا جديا، ذلك لو تخلوا عن طرح الأطروحات الحرجة، والأطروحات فرق الحرجة، والمعميات التي لانفع منها. ومن ضمن هذه الحالات - على سبيل المثال - وثائق الحوليات الصينية القديمة، والتي تقدم وصفا دقيقا لحالة السماء في الزمن الذي يشيرون إليه بالحساب الذي يحدد التاريخ المضبوط بالبيانات الفلكية، ولا تترك مجالاً للشك في صحتها. وليس هذا حظ كل الأمور من الدقة، والواقع أنها تعتبر استثنائية في بابها، أما الحوليات الهندية على وجه الخصوص فلا تقدم لنا أية بيانات من هذا القبيل لتساعدنا على البحث، وهو أمر يوضح فقط أن كاتبها لم يكونوا مهتمين أقل اهتمام بالتأريخ لأنفسهم، ولا هم مهتمون بتأسيس أولوية لأشخاصهم من نوع أو آخر.

وادعاء الأصالة الفكرية الذي لعب دورا مهما في وجود المدارس الفلسفية - بين الغربيين - هو ميل حديث تماما، ولم يكن معروفا حتى في القرون الوسطى، فالأفكار البحتة والمذاهب التراثية لم تكن - في يوم ما - ملكا لشخص أو آخر، وتراجع السير الشخصية لأولئك الذين عرضوا هذه الأفكار والنظريات التراثية أو فسروها أمر قليل

الأهمية، ثم إن حالة الصين، التي ذكرناها توا، لا تتناول سوى ما هو وثائق تاريخية، وهذه بدورها ليست إلا تفاصيل زمنية تهم التاريخ فقط دون غيره. وما زاد من تعقيد الأمر هو طريقة الهنود الرمزية في حساب الزمن، والتي لا بد أنها وجدت في كثير من الحضارات البائدة، وهي قائمة على الأرقام الرمزية، والتي يجب ألا تؤخذ بمدلولها الحسابي الحرفي لتدل على عدد السنين، وليست حتى حالة يمكن مقارنتها بالتأريخ التوراتي. وقد كان المقصود من هذه الحوليات هو تعريف فترات كونية وليست تاريخية، والخلط بينهما أمر مستحيل، ما لم يصدر عن جهل مدهش، إلا أنه يجب أن نقرر أن المستشرقين قد وقعوا في هذا الخلط بلا هوادة.

ويبدو بين أولئك المستشرقين ميل جارف إلى إسقاط كل الحضارات القديمة من الحسابان كلما أمكن، وغالبا ما يقدمون على هذا رغم أنف أي منطق، كما لو كانوا يشعرون بالخرج من حقيقة استطاعة تلك الحضارات في أزمان غابرة أن تعيش في أوجها، وقبل ظهور أقدم الشواهد التي يمكن ادعاؤها لحضارتنا الحالية، والتي استقت منها مباشرة، ويبدو أن هذه هي الأعذار الوحيدة لأفكارهم المسبقة العرجاء عن المسألة، ثم إن هذا التحيز ذاته كان وراء تلبيس الأمور بشكل يبدو أقرب إلى الغرب منه إلى الهند أو الصين، وحتى أقرب منه إلى مصر وفارس وآشور، وهكذا مثلا جرت محاولة تقديم تاريخ القبالة اليهودية بطريقة توحى بأن النفوذ السكندري والأفلاطوني الجديد قد أثر فيها، ولكن العكس هو الصحيح بكل المقاييس. والسبب وراء هذا الاضطراب كامن في اتفاق مسبق أن كل شيء يجب أن يعود إلى اليونانيين، باعتبار أن اليونانيين هم أصحاب احتكار المعرفة في العالم القديم، كما يتخيل الأوروبيون المعاصرون أن المعرفة حكر عليهم اليوم، وأنهم هم المعلمون المرسلون إلى الإنسانية، ويعتقدون أنهم منبع إلهامها، إلا أن أفلاطون - وشهادته لا يشك فيها في هذا المقام - لم يفتقد الشجاعة ليسجل في كتابه «التيمايوس» أن المصريين كانوا ينظرون إلى اليونانيين نظرتهم إلى الأطفال. والشرقيون اليوم لديهم ما يبرر المقولة نفسها عن الغربيين، لولا حياء زائد يمنعهم من قولها، إلا أننا نتذكر مناسبة قيلت فيها، عندما استمع هندي لأول مرة إلى أفكار فلاسفة غربيين، فلم يعجب بها، ولم يتمالك نفسه من قول إنها تصلح أفكارا لطفل في الثامنة من عمره.

وعلى كل من يشعر بأننا نهضم اليونانيين حقهم في الدور الذي لعبوه بتقديمهم في صورة مقتبسين أن يدعى أن هناك من أفكارهم ما لم نحط به علما. وهذا صحيح من منظور معين، وخاصة ما لم يصلنا من التعاليم الشفاهية للفلاسفة، ولكن ألا يصلح ما وصلنا من أفكارهم ليفصح عما بقى منها؟ والمضاهاة^(١) هي وسيلتنا الوحيدة المتاحة لاستنتاج غير المعلوم من المعلوم، ولا بد لها من أن تدلنا، ثم إن التعاليم المكتوبة التي في حوزتنا تحتوى على أسباب قوية لافتراض أن التعاليم الشفاهية التي كانت مواكبة لها كانت ذات طبيعة خاصة وجوانية، أى أنها كانت تتجه إلى الباطن، وهو أمر يشير على الفور إلى أنها مستوحاة من الشرق، وأنها متصلة به من عدة جهات. والواقع أن مجرد جوانية تلك التعاليم لا يمكن أن تدل سوى على أنها ظلت أقرب إلى أصولها، ولم تصبها التشوهات التي أصابت غيرها من تعاليم ذلك الزمان؛ حيث إنها لم تكن طيبة للعقلية العامة لليونانيين، وإلا استلزم فهمها تدريبا خاصا يستغرق زمنا وجهدا كالذي كانت تقوم به المدرسة الفيثاغورية.

ثم إن الأثريين والمستشرقين لن يستطيعوا معارضتنا باستخراج تعاليم شفاهية أو حتى أعمال مفقودة؛ حيث إن مدرستهم التي يغرمون بها في المنهج التاريخي لا تعترف إلا بالآثار التي يمكن أن تُرى، وبالنصوص التي يمكن أن تُقرأ، وهنا بالضبط يكمن عجز المنهج التاريخي. وفي هذا الشأن نلفت النظر إلى نقطة عادة ما تغيب عن الأبصار؛ فعندما تكتشف مخطوطة معينة، ويتأكد تاريخها بطريقة أو بأخرى، فإن ذلك يثبت فقط أن هذه المخطوطة لم تكتب في تاريخ لاحق، ولكنه لا يثبت أنها لا تعود إلى أصل سابق، ولا يمكن التثبت بأي شكل من أشكالها لم تُنسخ أصلا عن مُنونة لعمل أقدم. ويحدث أحيانا أن تكتشف بعدها مخطوطات أقدم للعمل نفسه، وحتى إذا لم تكتشف أمور من هذا النوع فإن ذلك لا يثبت أنها لم توجد أصلا. وحضارة ما زالت مستمرة في الحياة حتى يومنا هذا لن تترك ما بيدها من متون باقية انتظارا لمصادفات اكتشافات أثرية مثلما يحدث في الحضارات الميتة، وليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأن حفظتها سوف يتخلون عنها من أجل خاطر المتعلمين الغربيين، حتى ولو زينوا أفكارهم

(١) Analogy ولها من ظلال المعانى: التشابه والاستعارة والتماثل والاتفاق. (الترجم)

بصفة العلمية، فما زالت تلك الأفكار ذات شأن قليل في تقدير الشرقيين. أما من ناحية الحضارات التي انتهت، فنعتقد أن هناك عددا ضخما من الوثائق التي دمرتها المصادفات، ولن تعود الضوء ثانية بالرغم من البحوث التي لا تتوانى، والاكتشافات التي لا تتوقف. فإن من المحتمل أن أمورا من النوع نفسه قد حدثت في حالة الحضارات التي استمرت باقية حتى اليوم، كما تتزامن مصادفات تلك الأحداث مع حياة الحضارة ذاتها، وليس بالضرورة بعد اختفائها، كما تحدث مصادفات شبيهة حولنا اليوم، والأرجح أن تكون قد حدثت على مسار قرون طويلة من بدايتها، ولكن هناك نقطة أخرى نلاحظها، وهي أن المخطوطات قد تختفى - بشكل طبيعي - نتيجة للاستهلاك في التداول والتداول، وفي هذه الحالة سوف تستبدل بغيرها، والتي لا بد ستحمل تاريخا أحدث، والتي سوف تكون هي فقط الباقية، والتي ثبت بقاؤها مع الزمن. ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة بوضوح في العالم الإسلامي اليوم؛ فالمتن يتم تداوله حسب حظه بين مراكز العلم المختلفة، والتي قد تكون نائية تماما عن بعضها البعض، حتى تهترئ من الاستعمال، وتصبح غير صالحة للتداول، فتتسخ منها نسخة جديدة بكل دقة وعناية، تأخذ محل النسخة القديمة، وتستخدم الاستخدام نفسه، ويدورها سوف تتسخ بغيرها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد تعد هذه الاستبدالات المتتالية عقبة أمام البحوث الخاصة للمستشرقين، ولكن الذين يعكفون على هذه البحوث لا يفكرون في هذه الاعتبارات، حتى لو كانوا واعين بها، فلن يوافقوا على تغيير عاداتهم لسبب هين كهذا. وكل هذه الملاحظات واضحة للغاية، حتى إن اعتبارها يسقط من الحساب،؛ فالتحيز الذي أشرنا إليه يعمى المستشرقين تماما حتى يخفى هذه البراهين عن أعينهم.

وهناك حقيقة أخرى، لا يستطيع أنصار المنهج التاريخي أخذها في اعتبارهم دون أن يتعرضوا لمخالفة عقيدتهم هم أنفسهم، وهي أن التعاليم الشفاهية في كل مكان تقريبا، هي التي سبقت التعاليم المكتوبة، وأنها كانت الطريقة الوحيدة للتعليم لفترات يحتمل أن تطول للغاية، حتى يصعب تحديد فترة نوامها، وعموما فإن المتن التراثي ليس سوى تسجيل أحدث نسبيا لتعاليم ورثت شفاهيا، ولا يمكن تحديد كاتبها، حتى لو كان المرء متأكدا تماما أن بحوزته النسخة الأصلية بعينها، ذلك بالرغم من أن هذه الحالة لم ترد سلفا؛ فسوف يكون من اللازم أن نعلم طول الفترة التي مورست فيها هذه التعاليم شفاهيا، ومن أكثر الأمور احتمالا أن يظل هذا التساؤل بلا جواب.

وتفضيل التعاليم الشفاهية المتجذر هذا قد يكون نتيجة أسباب مختلفة، وليس مجرد عدم إمكانية الكتابة، والتي يرجع تاريخها هي الأخرى إلى زمن سحيق القدم، على الأقل في شكلها الإيديوجرافى، والذي يعتبر شكل الكتابة الصوتى له مجرد انحطاط أدت إليه الرغبة فى التبسيط. ومن المعروف - على سبيل المثال - أن تعاليم الدرويديين^(١) بقيت شفاهية بكاملها، ذلك فى الوقت الذى كان الغاليون فيه متمرسين فى الكتابة، بعد أن استخدموا الأبجدية اليونانية بطريقتهم الخاصة فى تسجيل تعاملاتهم التجارية، ثم إن التعاليم الدرويدية لم تخلف آثارا أصلية، وغاية ما يمكن الحصول عليه هو مجموعة من بعض الشذرات الهزيلة. ومن الخطأ الاعتقاد بأن من شأن تداول اللغة الشفاهية أن يؤدى إلى تغيير التعاليم مع الزمن، ولكن العكس هو الصحيح؛ حيث اتخذت كل الاحتياطات اللازمة للحفاظ عليها متكاملة غير قابلة للفساد، ليس فقط من ناحية معانيها، بل حتى من ناحية الشكل، ويمكن أن ندرك أيضا كيف كان الحفاظ عليها ممكنا بالنظر إلى ما يحدث حاليا بين الشعوب الشرقية، ولم يمنع تداول المتون المكتوبة من استظهارها؛ حيث لا يعتبرون المتون المكتوبة بديلا كفوًا للمتون المنطوقة. ومن العجيب أن من المعلوم عامة أن هناك أعمالا معينة لم تكتب ساعة إنشائها، وهذا مسلم به على الأخص فى حالة التراث الهوميرى فى العصر الكلاسيكى، وقصائد الملاحم البطولية فى العصور الوسطى؛ فلماذا لا يعترف الناس بهذا حين يتعلق الأمر بالمستوى العقلى البحت؛ حيث تعتمد التقاليد الشفاهية على أهداف أعمق، وليس على مجرد القيمة الأدبية؟ وليست هناك ضرورة للخوض أكثر من هذا فى هذه المسألة، أما اللواعى الأعمق التى نوهنا عنها، فليس الحاضر زمانا مناسباً لمعالجتها، وسوف تكون لنا عودة عابرة إليها فيما بعد.

بقيت نقطة نود الحديث عنها فى الباب الحالى، وهى أن من الصعب تعيين فترة معينة من حضارة قديمة فى الزمن، كما أنه من الصعب أيضا تحديد موضعها بدقة فى المكان، رغم غرابة هذا الأمر، ونعنى بذلك أن شعوبا معينة قد تكون هاجرت فى

(١) شعب من أقدم شعوب الهند، طاردهم الآريون من الشمال فاستقروا فى الجنوب، ولهم لغتهم الخاصة. المنجد فى اللغة والإعلام. (المترجم)

أزمنة مختلفة من مكان إلى آخر، وليس هناك ما يثبت مثلا أن الأعمال التي ورثها الهنود أو الفرس، قد نشأت في المواضع التي يعيش فيها خلفاؤهم اليوم. ويمكن أن نستطرد بقول إن المسألة ليست محسومة حتى لو احتوت المتون على أسماء أنهار أو جبال مازلنا نعرفها بأسمائها حتى اليوم؛ فهذه الأسماء ذاتها يمكن أن تكون قد أطلقت بالتتابع على عدة أنهار أو جبال في مسار هجرة الشعوب. وليس هناك غرابة في هذا، ألم يعتد الغربيون المحدثون على إطلاق أسماء استعاروها من مدنهم أو من ملامح بلادهم الجغرافية على المدن والمواقع التي أسسوها في مستعمراتهم؟ وقد جرت مناظرات من قبل عما إذا كانت "هيلاس" المذكورة في الملاحم الهوميرية هي اليونان الحديثة، أو إذا كانت فلسطين التوراتية هي ذاتها الأرض التي نطلق عليها الاسم نفسه حاليا، وليست المناظرات من هذا القبيل عديمة الفائدة كما يفترض البعض، فعلى الأقل يبدو توجيه السؤال مشروعاً، حتى لو كان الجواب غالبا بالإيجاب، كما في حالة المثالين السابقين، أما في حالة الهند الفيديانتية فهناك أسباب كثيرة ترجح الجواب بالنفي لأسئلة من النوع نفسه. إن أجداد الهنود لا بد قد سكنوا في زمان مبكر غير معروف في مناطق شمالية نحو القطب؛ ففي نصوص معينة ورد وصف أماكن تدور فيها الشمس في السماء نون أن تغرب، ولكن متى هجروا موطنهم الأول؟ أو بعد كم من المراحل وصلوا إلى الهند التي يسكنونها اليوم؟ وكل هذه مجالات لتكهنات مثيرة من وجهة نظر خاصة، ولكن يجب أن نكتفي بذكرها نون الخوض فيها حيث لا تدخل ضمن موضوعنا. والمسائل التي نفحصها ليست إلا ديباجة، بدت لنا لازمة قبل الدخول في الموضوعات التي تتصل مباشرة بالنظريات الشرقية، وتتصل بالتساؤلات التي أثارت مؤخرا، وهي الأمور الرئيسية في دراستنا، ويتعين علينا هنا أن نلقت النظر إلى نوع آخر من الصعوبات.

الباب السادس

صعوبات لغوية

إن أكبر العقبات صعوبة فى طريق أى تفسير صحيح للنظريات الشرقية هى تلك التى تنشأ من الاختلافات الجوهرية بين طريقتى التفكير الشرقية والغربية، وقد عرضنا سلفاً لهذا الأمر بشكل عابر، ونعالجه بشكل أكثر تفصيلاً فى الباب الحالى. ويظهر الاختلاف أولاً بشكل طبيعى بين اللغتين المقدر لهما أن يعبرا عن طريقتى التفكير المتقابلتين، ثم تنشأ عقبة أخرى مشتقة من الأولى عندما نأتى إلى ترجمة أفكار معينة إلى اللغة الغربية التى تنقصها الاصطلاحات المناسبة، كما أنها لا تستطيع التعامل مع الأفكار الميتافيزيقية إلا بدرجة سطحية للغاية. ويصبح ذلك مصدراً لتفاقم الصعوبات التى تعترض كل محاولة للترجمة، وبدرجة أقل عندما نحاول الترجمة من لغة غربية إلى أخرى قريبة منها؛ إلا فيما يتصل بالمناحي الفلسفية والجغرافية، وحتى فى تلك الحالة الأخيرة؛ فإن الاصطلاحات التى يفترض أنها مترادفة، وعادة ما يكون اشتقاقها من أصل واحد - تصبح - فى كثير من الحالات - بعيدة عن التعبير عن معنيين متساويين فعلاً. وهذا مفهوم تماماً؛ حيث من الثابت أن كل لغة لابد، وأن تلائم العقلية الخاصة للشعب الذى يتحدث بها، وكل شعب له سمات عقلية نخصه، وتختلف بالضرورة عن سمات الشعوب الأخرى.

وهذا التنوع فى العقلية العرقية يقل عندما نتعامل مع شعبين ينتميان إلى الجنس ذاته، أو يرتبطان بالحضارة نفسها. وفى هذه الحالة فإن السمات العقلية المشتركة بينهما هى السمات الجوهرية فقط، ولكن السمات الثانوية التى تصبغها قد تنتج اختلافات كبيرة، ويمكن أن يتساءل شخصان يتحدثان ذات اللغة عما إذا كانت

اصطلاحات تلك اللغة تحمل ظلال معان مختلفة بين إقليم وآخر في إطار الشعب نفسه؛ المكون من عرقيات مختلفة - وهي بالضرورة كذلك - حيث إن محاولات التوحيد القومى واللغوى حديثة نسبيا، ومفتعلة إلى حد كبير. ولن يكون هناك سبب للدهشة لو أننا وجدنا أن اللغة العامة قد احتوت على خصائص معينة ورثها كل إقليم عن لغته الأصلية التي جرى استبدالها تماما، ويصح هذا الاستنتاج سواء في معنى اللغة أو مبنائها. وعلى العموم فإن الاختلافات التي نتحدث عنها هي أكثر وضوحا بين شعب وآخر، فإذا كانت هناك طرق عدة للتحدث باللغة نفسها؛ أى عدة طرق للتفكير باستخدام اللغة نفسها؛ فإن هناك ولا بد طرقا مشتركة للتفكير يجرى التعبير عنها في كل لغة، وهذا الفارق سوف يصل إلى مداه بين اللغات التي تختلف كافة سماتها، أو حتى بين اللغات التي تقاربت على المستوى اللغوى، ولكنها طوّعت لعقليات وحضارات مختلفة؛ حيث إن التجانس اللغوى لا يعين على تقديم أسس لتساوى المعنى أكثر مما يعين عليه التجانس العقلى. ولهذا السبب - كما نوهنا في البداية - فإن الترجمات المفرقة في الحرفية ليست هي أكثر الترجمات أمانة من ناحية الأفكار، وهذا أيضا هو السبب في أن المعرفة الأجرومية البحتة ليست بكافية لفهم الأفكار فهما حقيقيا.

وعندما نتحدث عن الفواصل بين الشعوب، وبالتالي عن لغاتها، فلا بد أن نتفهم تلك الفواصل زمانيا ومكانيا حتى تنطبق الملحوظات السابقة بالقوة نفسها لفهم اللغات القديمة. والواقع أنه لو حدثت تحولات كبيرة في التوجهات العقلية لشعب واحد في سياق تاريخه، فإن الاصطلاحات الجديدة تأتي لتحل محل القديمة في لغته، حتى تلك الاصطلاحات التي بقيت، تختلف معانيها اطرادا مع التغير العقلى الحادث، وهذا حقيق بأن يجعل اللغة التي لم تتغير من ناحية المبنى البرائى أن يكف اصطلاحها عن الدلالة على ذات المفاهيم، حتى إننا نحتاج إلى ترجمة حقيقية لاستعادة المعنى باستبدال كلمات مازالت قيد الاستخدام بكلمات مختلفة، والمقارنة بين فرنسية القرن السابع عشر وفرنسية اليوم سوف تمدنا بكثير من الأمثلة. ونضيف أن ذلك صحيح بشكل حاسم فيما يتصل بالشعوب الأوروبية كما شرحنا سلفا، والتي تتميز بالتغير الشديد وعدم الاستقرار، ذلك إلى جانب سبب أكثر حسما هو "لماذا لا تنشأ هذه الصعوبات في الشرق؟" أو بالأحرى يقل تأثيرها إلى الحد الأدنى؛ فقد جرى في الشرق وضع

حدود واضحة تفصل بين اللهجات العامية التي عليها أن تختلف بعض الشيء لتواجه الاحتياجات المباشرة، وبين اللغة التي تستخدم في الأغراض النظرية، وهي لغة ثابتة لا تتزعزع، ومحمية من كافة الاختلافات العارضة من واقع هدفها، وهي حقيقة من شأنها التقليل من أهمية التاريخ.

وقد حدث أمر مشابه إلى حد ما في أوروبا حين استخدموا اللاتينية في التعليم وفي الحوار العقلي، ولغة هذا شأنها لا تعتبر مية بحال، ولكنها لغة ثابتة، وهذه في الحقيقة هي فضيلتها الأساسية لو تجاوزنا عن فوائدها في العلاقات الدولية، وهو الأمر الذي فشلت فيه اللغات الفرعية التي ينصح بها المحدثون. وإذا كان لدينا المقدرة على الحديث عن الثبات الذي لا يتغير في الشرق خصوصا، وفي اللغات التي تستخدم في التعبير عن النظريات التي هي ميتافيزيقية بحتة في جوهرها؛ فالسبب هو أن تلك النظريات لا يعترها التطور بالمفهوم الغربي للكلمة، وهي حقيقة تفترض الاعتماد مسبقا على منهج تاريخي ما في دراستهم. ومهما كانت غرابة هذا الأمر في أعين الغربيين المحدثين الذين يؤمنون بالتقدم ويطبقونه بلا هوادة على كل شيء، فالحقيقة هي أن كل من فشل في التعرف على هذا الأمر قد حكم على نفسه نهائيا بعدم القدرة على فهم أي شيء عن الشرق. وليس هناك مجال لتغيير مبادئ النظريات الميتافيزيقية أو حتى إيصالها إلى الكمال، ويمكن أن تتطور فقط حين تتخذ مبنى التعبيرات التي تكون أكثر صلاحية لكل من وجهات النظر التي تستخدم فيها، ولكن تبقى كل صياغة منها أمينة تماما للروح التراثية. وفي ظروف استثنائية قد يحدث انحراف عقلي في إطار قطاع محدود من المجتمع، ولو كان انحرافا صارما فإنه يتسبب قبل مضي وقت طويل في هجر اللغة التراثية للمجتمع، واستبدال تعبيرات عامية تدريجيا بتعبيراتها، وتتخذ بدورها ثباتا نسبيا؛ حيث إن المعرفة المنشقة تنحو من جانبها إلى تأكيد ذاتها كتراث مستقل، ولكنها بالتأكيد سوف تكون خلوا من السلطة الفكرية. والشرقي، حتى لو انحرف عن الطريق المعتاد للفكر السائد، لا يستطيع أن يعيش دون تراث يحل محله، وسوف نحاول فيما بعد أن نبين ماذا تعني كلمة التراث بالنسبة له، وهذا هو ما يعتبر أعمق الأسباب التي تجعله يأنف من الغربيين، والذين يبدوون بالنسبة له كائنات لا تراث لها على الإطلاق.

وسوف نتناول الآن المصاعب التي أزمعنا الحديث عنها في هذا الباب من وجهة نظر أخرى، ومن حيث المبادئ. ويجوز القول بأن أى تعبير عن فكرة هو بالضرورة ناقص في حد ذاته؛ حيث إنه يحد المفاهيم ويحشرها بتعبئتها في أشكال محددة، والتي لا أمل منها في أن تكون كافية تماما؛ حيث إن المفاهيم دائما ما تحتوى على شيء هو أكبر من مجرد التعبير عنها، وهذا ينطبق بقوة أكثر على المفاهيم الميتافيزيقية، والتي دائما ما تحتاج إلى مراعاة ما لا يعبر عنه، حيث إن من خصائصها الجوهرية فتح الباب إلى إمكانات غير محدودة. ويؤدى عبور المفاهيم من لغة إلى لغة أخرى - ذات طبيعة أقل قابلية لأداء تلك الأغراض - إلى تضخيم العيب الأصلي، ولكن بمجرد أن ينجح المرء في التوحد مع النسق الفكرى للشخص أو الأشخاص الذين يعتقدون بها كلما أمكن معالجتها، فمن الثابت أن المرء يستطيع أن يرأب هذا الصدع إلى حد كبير، وذلك بأن يلجأ إلى تفسير لو قدر له أن يكون مفهوما؛ فسوف يكون على شكل حواش أكثر منه على شكل ترجمة حرفية بحتة. وفي أساس الأمر إذن فإن الصعوبة تكمن في التمثل العقلى المطلوب للوصول إلى هذه النتيجة، وهناك بالضرورة عقول شتى غير قادرة على هذا التمثل، ومن السهولة بمكان قياس الحد الذى يتعالى فيه هذا الجهد عن مجرد الأعمال التعليمية. وهناك طريق نافع واحد لاغير لدراسة النظريات، هو أن تدرس من داخلها حتى تفهم، فى حين أن المستشرقين قد قصرُوا أنفسهم على البحث عنها من خارجها.

ودراسة النظريات التى تم تداولها بانتظام بين الأجيال حتى أيامنا هذه ومايزال يوجد ثقافتها ومفسروها هى أسهل من تلك التعاليم التى وصلت إلينا مكتوبة بشكل رمزى، غير مصحوبة بالتعاليم الشفاهية التى اندثرت مع الزمن. ومن المؤسف أن المستشرقين دائما ما يصرون على تجاهل ذلك العون المتاح لهم، وعلى الأقل أولئك الذين يدرسون الحضارات الحية - إن لم يكن الذين يدرسون الحضارات الميتة - نتيجة تحيز قد يكون لا إراديا، وهو لهذا لا يقهر. وبالرغم من ذلك فإن دارسى الحضارتين المصرية والآشورية - على سبيل المثال - يستطيعون بالتأكيد أن يوفروا على أنفسهم كثيرا من سوء الفهم إذا هم امتلكوا ناصية معرفة أوسع بالعقل الإنسانى وبالحالات المختلفة التى يتقمصها، وهذه المعرفة بالذات لا يمكن تحصيلها إلا من

النظريات الشرقية، والتي تستطيع أن تفيد دراسات الحضارات القديمة بكل فروعها، وعلى الأقل بشكل غير مباشر، إلا أن هذا الغرض (وهو غرض لا يبدو لنا جليل الأهمية) يستلزم شيئاً أكثر من مجرد أن يدفن المرء نفسه في أكوام الكتب التعليمية، والتي تقدم بالكاد أموراً قليلة الأهمية، ولكن مما لاشك فيه أن الحقل الوحيد الذي يجده الذين يريدون أن يهربوا من ضيق أفق العقلية الغربية الحديثة، هو أن يمارسوا نشاطهم بون أن يعترضهم كثير من المصاعب. وأكرر مرة أخرى أن هذا هو أساس عجز وتهافت أعمال المستشرقين في معالجة أية فكرة كانت، فهي لا تنفع إذا لم تضر في بعض الحالات، على الأقل بوصفها وسيطاً في إطار ترقية التفاهم الفكري بين الشرق والغرب.

الجزء الثاني

السمات العامة للفكر الشرقي

الباب الأول

الأقسام الرئيسية للعالم الشرقى

ذكرنا سلفاً أن من الممكن أن نعتبر العقلية الشرقية نقيضاً تاماً للعقلية الغربية، ولا يصح لنا بالرغم من ذلك أن نتحدث عن حضارة شرقية بالطريقة نفسها التي نتحدث بها عن حضارة غربية. إن هناك كثيراً من الحضارات الشرقية المتميزة، وكل منها لها أسس وحدة خاصة بها تختلف عن الأسس المناظرة التي تحكم كلا من الحضارات الأخرى كما سوف تبين فيما يلى، ومهما كانت درجة وضوح هذه الاختلافات؛ فإن الحضارات الشرقية عموماً تتجلى فيها خصائص مشتركة، يبرز منها بشكل رئيسى طرق التفكير، وهذه الحقيقة هي التي فرضت بشكل عام مقولة إن هناك عقلية شرقية مخصوصة.

ويحسن دائماً عند الشروع فى دراسة من أى نوع أن نجعل الأمور أكثر وضوحاً بأن نبدأ بتصنيف قائم على التقسيم الطبيعى الذى يقع فى إطاره موضوع الدراسة، ولهذا سوف نبدأ - قبل أى شئ - دراستنا الحالية بشرح ضرورى لتجاور الحضارات الشرقية المختلفة وصلاتها مع بعضها البعض، ملتزمين بالتقسيمات العريضة بما يعتبر كافياً لتقريب أولى؛ حيث إننا لا نتوخى هنا مسحاً مفصلاً عن كل منها على حدة.

والشرق يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أقاليم كبرى من حيث وصفه الجغرافى بالنسبة إلى أوروبا، مثل: الشرق الأدنى، والشرق الأوسط، والشرق الأقصى. والشرق الأدنى - من وجهة نظرنا الحالية - يتكون من العالم الإسلامى ككل، والشرق الأوسط يتكون أساساً من الهند، أما الشرق الأقصى فيتكون من الصين والهند الصينية. ويمكن بنظرة سريعة أن ندرك أن هذه الأقسام الثلاثة بشكل عام تناظر ثلاث حضارات

متميزة مستقلة، وحتى لو لم تكن هذه الحضارات وحدها في تلك المناطق من الشرق؛ فهي على أية حال أكثرها أهمية، وتغطي أكبر مساحة منها. وفي داخل كل من هذه الحضارات أقسام فرعية واضحة، ذات اختلافات يمكن مضاهاتها بما بين الدول المختلفة في الحضارة الأوروبية، إلا أن هذه الحالة لا يمكن أن نحدها بحدود وطنية؛ حيث إن مفهوم الوطنية ذاته غريب عن الشرق.

والشرق الأدنى يبدأ قرب حدود أوروبا ويمتد في آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى في الواقع على بلاد تقع في اتجاه الغرب الذي تقع فيه أوروبا ذاتها، ولكن الحضارة الإسلامية التي انتشرت في أنحاء شتى قد حافظت دائما على خصائصها الجوهرية التي استقتها من الشرق، وقد طبعت بسماتها المميزة كثيرا من الناس بالغى الاختلاف، ولكن ليس إلى الحد الذي تحرمهم فيه من كل أصالة، فالبربر في شمال أفريقيا لم ينصهروا أبدا مع العرب الذين يسكنون البلاد نفسها، ومن السهل تمييزهم عن بعضهم البعض، وليس ذلك فقط من حيث العادات الخاصة التي حافظوا عليها ومن حيث الملامح التي يتميزون بها؛ فهم أقرب إلى الأوروبيين منهم إلى العرب من عدة أوجه، ولكن يصح القول - بالرغم من ذلك - إن حضارة غرب أفريقيا، من حيث إنها تحتكم على وحدة خاصة بها، ليست فقط إسلامية، ولكنها عربية في جوهرها، كما يجب الإشارة هنا إلى أن ما يمكن أن تسمى بالمجموعة العربية، تحتل المكانة الأهم في العالم الإسلامي، وليس ذلك لمجرد أن الإسلام نشأ بينها، ولكن لأن لغتهم هي اللغة التراثية لكل المسلمين، بصرف النظر عن أصولهم وأعراقهم.

وإلى جانب المجموعة العربية يمكن تمييز مجموعتين هما: التركية والفارسية، بالرغم من أن هذا ليس دقيقا تمام الدقة. والأولى منهما تضم شعوب الجنس المنغولى كالترك والتتار، والذين تميزهم سمات عقلية وجسدية عن العرب بدرجة ملحوظة، ولكنهم معتمدون أساسا على الفكر العربى؛ حيث تنقصهم الأصالة الفكرية، ثم إنهم - حتى من ناحية الطقوس الدينية والتراث الفقهى - يكونون كلا واحدا مناقضا للمجموعة الفارسية. وهنا نأتى إلى أعماق انشقاق في العالم الإسلامى، وهو الانقسام الذى يُعبر عنه عادة بقول إن العرب والترك سنيون في حين أن الفرس شيعة، ولنا بعض التحفظات على هذه الأوصاف، ولكن المقام هنا لا يتسع لها.

ويمكن القول - مما تقدم - إن التقسيمات الجغرافية لا تتفق دائما وبالضبط مع نطاق توسع الحضارة التي تعيش فيها، ولكنها تتفق فقط في مواضع النشأة والمراكز الرئيسية. والجاليات الإسلامية منتشرة في الهند كلها تقريبا، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الصين، ولكن لا داعي لأخذهم في الحسبان عندما نتحدث عن حضارتي هذين البلدين؛ حيث إن الحضارة الإسلامية ليست بنت هذه الأماكن. ومن ناحية أخرى نجد أن فارس حقيقة بأن تنضم إلى ما دعوناها هنا بالشرق الأوسط، وإذا كنا لم نضمها إليه فلأن سكانها الحاليين جميعهم مسلمون، ويجب تعرف حضارتين متميزتين فقط في الشرق الأوسط قد نبعتا من المصدر نفسه، وهما حضارة الهند وحضارة قدماء الإيرانيين، ولكن الحضارة الهندية هي الممثل الوحيد الباقي منهما، أما الأخرى فقد بقي منها البارسيون الذين يعيشون في مجموعات صغيرة مبعثرة حول بومباي، ويعيش بعضهم في القوقاز، ونكتفي هنا بلفت النظر إلى استمرارية وجودهم.

وما يبقى في صلب دراستنا في الشرق الأوسط - إذن - هو الحضارة الهندية أو الهندوسية لو تحرينا الدقة، وهي تضم في وحدتها عدة أجناس مختلفة، تعيش ما بين الشمال والجنوب، وفيها من الاختلافات العرقية بعدد ما يوجد في أوروبا تقريبا، وبالرغم من ذلك يشترك كل هؤلاء في حضارة واحدة، وكذلك في لغة تراثية عامة هي السنسكريتية. وقد انتشرت الحضارة الهندية في فترات زمنية متباعدة نحو الشرق، وتركت آثارا واضحة في مناطق مختلفة من الهند الصينية مثل بورما وسيلان وكمبوديا، وحتى في بعض جزر المحيط، وخاصة في جاوة. ومن ناحية أخرى؛ فقد أنجبت هذه الحضارة الهندوسية الحضارة البوذية، والتي انتشرت في أشكالها المختلفة عبر شطر شاسع من وسط وشرق آسيا، ومسألة البوذية تحتاج إلى بعض الشروح الإضافية التي سوف نعالجها فيما بعد.

أما عن حضارة الشرق الأقصى - وهي الوحيدة التي ينتمي كافة أعضائها إلى الجنس نفسه - فيمكن أن يطلق عليها بحق اسم الحضارة الصينية، وهي تمتد كما رأينا إلى الهند الصينية وخاصة تونكينج وأنام، ولكن سكان هذه المناطق من أصل صيني سواء بشكل نقي أو مختلط بعناصر معينة من الملايو، وليست سائدة فيها بحال. ولا بد من تأكيد أن اللغة التراثية المرتبطة بتلك الحضارة هي اللغة الصينية المكتوبة،

وهي محصنة من اختلافات لغة الحديث، وسواء أكانت تلك الاختلافات حادثة في زمان أم مكان، فصيني من الشمال وآخر من الجنوب وثالث من أنام قد لا يستطيعون التفاهم معا بالحديث، ولكن استخدام الحروف الإيبوجرافية^(١) نفسها يرسى بينهم رابطة لا يشك الأوروبيون في صلابتها.

أما اليابان التي أسقطناها من تصنيفنا العام، فهي ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التي تأثرت فيها بالحضارة الصينية بالرغم من أن لها تراثها الخاص في حضارة الشينتو، وهو تراث نو طبيعة مختلفة تماما في سماته عن الحضارة الصينية. وقد يكون من المثير أن نعلم المدى الذي نجحت به هذه العناصر التراثية في الحفاظ على حضاراتها في مواجهة التحديث، أي التغريب، والذي فرض على الشعب الياباني من قبل حكامه، ولكن هذه مسألة خاصة لن نتوسع في بحثها هنا.

ولنخرج لحظة إلى اتجاه آخر، فسوف يلاحظ القارئ أننا أهملنا ، عمدا في مسحنا السابق، الحديث عن الحضارة التبتية، ذلك بالرغم من قيمتها التي لا يصح معها ذلك الإهمال، وبالأخص من المنظور الذي يهمنا، فهذه الحضارة متصلة في أوجه معينة بالهند والصين^(٢)، في حين أن لها بعض السمات التي تخصها تماما، ولن يمكن مناقشتها بشكل مثمر دون الدخول في شروح سوف تخرجنا من سياقنا في العمل الحالي.

ونظرا لما ذكرنا من تحفظات؛ فلن يكون أمامنا إلا اعتبار ثلاث حضارات شرقية تناظر التقسيم الجغرافي الذي أشرنا إليه سلفا، وهي الإسلامية والهندية والصينية. وحتى نبين المسائل الجوهرية التي تختلف فيها هذه الحضارات عن بعضها البعض نون الدخول في تفاصيل، فأكثر الأمور فائدة هي أن نتناول المبادئ التي تعتمد عليها وحدة كل منها.

(١) تقال عن اللغات المكتوبة بالرسوم الدالة على المعاني الكلية المركبة مثل: اللغة المصرية القديمة واللغة الصينية الحية. (المترجم).

(٢) يغطي النفوذ الهندوسي فيها المجالات الفكرية بالكامل، بالإضافة إلى كافة العلوم والفنون المنبثقة منها، أما الإسهام الصيني فهو أكثر سطحية؛ إذ يؤثر فقط في المؤسسات الاجتماعية وبعض الفنون إلى درجة بسيطة.

الباب الثاني

مبادئ وحدة الحضارات الشرقية

يكاد يستحيل في الزمن الحالي أن نكتشف المبدأ الذي يوحد الحضارة الغربية، ويمكن حتى القول بأن وحدتها تستقر بشكل طبيعي على بعض الميول المشتركة التي تضافرت لتكوين عقلية عامة، وهي وحدة حول الحقائق البسيطة، وتفتقد وحدة المبادئ، شأنها شأن الحضارة ذاتها. وقد كان هذا حالها منذ زمن انقطاع الصلة بالتراث المستمد من الدين، في عصرى النهضة والإصلاح، والتي كانت منبع توحيد المبادئ الجوهرية التي نضعها في اعتبارنا، وأسبغت على الحضارة الغربية في العصر الوسيط سميتها المميزة كعالم المسيحية. ولم تستطع القدرات الفكرية الغربية أن تجد بديلا لهذا السميت، نظرا لمحدوية مجال نشاطها، ونعنى بهذا أن التراث لم يمكن فهمه إلا على أنه الدين، ذلك مع بعض استثناءات لن تتمكن من تعميم عقيدتها في البيئة الحالية، أما الجنس الأوروبي فإن وحدته نسبية للغاية كما أشرنا، كما أنها غامضة بدرجة لا تسمح لها بأن تكون أساسا لحضارة. ومع الانقطاع عن الوحدة الأساسية لعالم المسيحية، أصبحت أوروبا في خطر من احتمال ظهور عدة حضارات أوروبية، بون أية رابطة توحيدها، والواقع أنه تكونت منذ تلك اللحظة ويعد كثير من الصروف والجهود العشوائية - أنواع من الوحدات الثانوية، متشظية ومختزلة، مثلتها عدة شعوب مختلفة. وبالرغم من انحراف أوروبا العقلي ورغما عنها؛ فقد حافظت على آثار من القالب الوحيد الذي خبرته، ونهلت منه في القرون السابقة، وقد كان التفوذ الذي أدى إلى التغير فاعلا في كل مكان بطريقة مشابهة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، حتى تكونت حضارة يشترك فيها الجميع بالرغم من الانقسامات بينها، ولكن هذه الحضارة الجديدة كانت مكرسة لنفى المبادئ، نظرا لافتقارها إلى أى مبدأ مشروع في أساسها،

وهذا ما حكم عليها بأن تكون حالة ميؤسا منها للانحطاط العقلى. ويمكن الدفع بأن هذا كان ثمنا للتقدم المادى الذى اندفع العالم الغربى نحوه، ونحوه فقط منذ ذلك الحين؛ حيث إن هناك عدة اتجاهات فى التطور لن تتصالح مع بعضها البعض، ولكننا نرى - على كل حال - أن ذلك الانحطاط كان ثمنا باهظا لذلك التقدم الذى يتباهون به.

والمسح المختصر التالى سوف يبين لماذا لن يحدث فى الشرق ما حدث للشعوب الأوروبية، والسبب هو أن تمايز الشعوب داخل الحضارات علامة على تفكك جزئى لغياب العنصر الذى يشكل الوحدة الأساسية بينها. ومفهوم الشعوب مفهوم حديث نسبيا حتى فى الغرب ذاته، وليس له مثيل فى الأزمنة السابقة، سواء أكان ذلك فى المدن اليونانية أم الامبراطورية الرومانية، التى نشأت نتيجة امتدادات متتابعة للمدينة الأصلية، ولا هى حدثت فى امتدادها غير المباشر فى العصر الوسيط، كما لم تحدث أيضا فى نموذج الكونفدراليات القبلية، ولا فى الولايات التى انتظمتها هياكل فى النموذج الإقطاعى.

ومن ناحية أخرى فإن ما ذكرناه عن وحدة عالم المسيحية التراثى المفهوم؛ خاصة فى الصيغة الدينية، ينطبق أيضا على العالم الإسلامى. والإسلام أكثر الحضارات الشرقية اقترابا من الغرب، ويمكن وصفه بأنه يحتل مركزا وسيطا بين الشرق والغرب سواء من ناحية سماته المميزة أو موقعه الجغرافى، ثم إن تراثه يمكن أن يعتبر واقعا بين صيغتين متميزتين؛ إحداهما الصيغة الشرقية البحتة، والأخرى هى الصيغة الدينية، وهى مشتركة بين الإسلام و الحضارة الغربية، ثم إن اليهودية والمسيحية و الإسلام يبدون كفروع متكاملة لتراث واحد، يصعب خارج إطاره استخدام اصطلاح دين تماما، ذلك إذا كان المرء يرغب فى الحفاظ على معنى محدد ودقيق للكلمة، ولكن هذا الجانب الدينى فى الإسلام يعتبر المظهر البرانى له فقط كما سوف نبين فيما بعد، وأيا كان الأمر فسوف نأخذ فى اعتبارنا الجانب الخارجى منه فقط مؤقتا، وسوف نجد أن النظام الإسلامى ككل قائم على تراث دينى، وليس حاله فى ذلك حال أوروبا اليوم، والتى تعتبر الدين عنصرا واحدا من عناصر النظام الاجتماعى؛ فالعكس هو الصحيح فى الإسلام؛ حيث النظام الاجتماعى بالكامل جزء جوهرى من الدين، ولا تتفصل عنه كافة التشريعات، حيث تجد فيه المبدأ والمبرر. وهذه النقطة - لسوء الحظ - لم تتجلى

للأوروبيين الذين اتصلوا بالشعوب الإسلامية، وقد أدى غياب ذلك المبدأ عنهم إلى ارتكاب أفظع الأخطاء السياسية، ولا ننوي أن نستطرد في هذه الأمور، ونحن نذكرها فقط بشكل عابر، ولكننا يمكن أن نساهم هنا بملحوظتين إضافيتين: أولاً، أن مفهوم الخلافة، وهو الوحيد الذي يمكن أن يكون أساساً لأي اتحاد إسلامي بين الشعوب، لا يمكن أن يترجم إلى أية صورة من صور الحكومات الشعبية، وهو أيضاً محسوب جيداً ليوقع الأوروبيين في حيرة نظراً لاعتيادهم الفصل المطلق، أو حتى الصراع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ وثانياً، إقامة مجموعات سياسية داخل الإسلام استغل فيها غرور وجهل بعض الشباب المسلم؛ كما وصفوا أنفسهم للدعاية لحدثهم ببساطة؛ بعد أن دُمّرت تماماً حاستهم التراثية في الجامعات الغربية.

وهناك أمر آخر عن الإسلام لا بد من ذكره هنا، ألا وهو وحدة اللغة التراثية، وقد قلنا سلفاً إنها اللغة العربية، ولكن يجب أن نوضح أننا نعني بذلك عربية القرآن، والتي تختلف عن العربية العامية بدرجة ما، حيث تمثل الأخرى بنية مختلفة وأجرومية مبسطة من الأولى. ونرى في هذا اختلافاً يذكرنا بعض الشيء بالفارق بين لغة الحديث ولغة الكتابة الصينيتين، ولغة القرآن فقط هي التي تتميز بالثبات المطلوب حتى تفعل فعلها كلغة تراثية، في حين تذهب اللغة العامية العربية مذاهب شتى مع مرور الزمن وتغير المكان، شأن كافة اللغات، إلا أن هذه الاختلافات ليست بالاتساع الذي يفترضونه في أوروبا، وتتصل بشكل رئيسي بطريقة النطق واستخدام بعض المصطلحات المتخصصة، وهي أمور ليست كافية للحكم عليها بتعدد اللغات؛ حيث إن كل الشعوب العربية قادرة على فهم بعضها البعض، وحتى من حيث اللغة العامية؛ فليس هناك إلا لغة واحدة تمتد من المغرب حتى الخليج الفارسي، وما يدعى باللغات العربية باختلافاتها الكبرى والصغرى، هي من اختراع المستشرقين. أما اللغة الفارسية فليس لها نور أساسي في التراث الإسلامي، ولكنها استخدمت في كثير من الأدبيات الصوفية، وهذا يمنحها - بلا شك - أهمية فكرية في ذلك الجزء من الإسلام المنعزل في أقصى الشرق.

وننتقل الآن إلى الحضارة الهندوسية لنجد أن وحدتها هي الأخرى من مستوى تراثي بحت ولا غير، والواقع أنها تنتمي إلى أجناس وأعراق مختلفة، وجميعها تنتمي بالتساوي إلى الهندوسية في أوضح معانيها، باستثناء عدة عناصر معينة أخرى تنتمي

إلى الأجناس نفسها، أو على الأقل إلى بعضها البعض. وهناك من يدفعون بأن الحال لم يكن كذلك أول الأمر، لكن رأيهم لا يعتمد على أفضل من نظريتهم التي تفترض أنه كان هناك جنس آري، وهو خيال بالغ الخصب عند المستشرقين؛ فالاصطلاح السنسكريتي آريا^(١) الذي اشتق منه اسم هذا الجنس الافتراضي، لم يكن في الحقيقة أكثر من صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لذلك الجنس، وليس هذا على كل حال هو همنا في السياق الحالي. والحقيقة أن مسألة الطبقات؛ شأنها شأن كثير من الأمور، قد ساء فهمها في الغرب بإصرار، وليس من المستغرب أن يقع الغرب في اضطراب من هذا النوع، ولكننا سوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. وما يهمنا الآن هو أن نفهم أن وحدة الهندوس تقوم أساساً على الاعتراف بتراث معين، يحتضن بدوره النظام الاجتماعي ككل، ولكنه في هذه الحالة تطبيق مباشر لوضع عارض، وقد ذكرنا هذا التحفظ الأخير لأن التراث موضوع البحث ليس دينياً بأي حال كما هو شأن التراث الإسلامي، ولكنه عقلي صرف، وميتافيزيقي بالضرورة. وما حدث من استقطاب أشرنا إليه في الحديث عن الإسلام لا يوجد في الهند. وهذا يعفينا في الحالة الأخيرة من عقد مقارنات مع الغرب - كما ذكرنا - عن الصيغة المتدنية في الإسلام، فليس أمامنا هنا إطلاقاً ما يمكن أن يتشابه مع الأديان الغربية، ولن يعارض ذلك غير المراقبين السطحيين ليثبتوا جهلهم التام بصيغ الفكر الشرقي، وحيث إننا سوف نعالج حضارة الهند ببعض التفصيل فيما بعد، فلا داعي لمناقشة هذه النقطة أكثر من ذلك.

والحضارة الصينية - كما أشرنا - هي الوحيدة التي تعتمد وحدتها جوهرية وبطبيعتها على وحدة الجنس، وسماتها السائدة في هذا تتضح فيما يسميه الصينيون جين "jen"، ويمكن ترجمتها - بدون كثير شطط - إلى تضامن الجنس. ويقصد بهذا التضامن معنى الدوام، ومعنى وجود المجتمع، ثم إنه يتوحد مع فكرة الحياة، التي هي تطبيق للمبدأ الميتافيزيقي السبب الأول لوجود الإنسان، وهي بدورها تشاكل الواقع الاجتماعي، وهذا يوفر للمؤسسات الصينية استقرارها الاستثنائي، وهذا المفهوم ذاته

(١) المختار أو الممتاز. (المترجم)

يوضح أيضا لماذا يعتمد مجمل الهيكل الاجتماعي على الأسرة، وهي النموذج الجوهري للجنس، وقد وجد في الغرب شيء من هذا القبيل في إطار دولة المدينة، والتي كان عمادها الأسرة أيضا، وقد لعبت فيها عبادة السلف - وما تعنيه - دورا يصعب تقييمه اليوم، إلا أننا لا نعتقد أن الناس في أي مكان آخر غير الصين، قد ذهبوا في اتجاه وحدة الأسرة إلى الحد الذي يناقض كل أنواع الفردية، حتى إنها تجعل الحياة شبه مستحيلة لمن يجد نفسه معزولا عن أسرته بسواء أكان ذلك برضاه أم رغما عنه. وتلعب الأسرة في الصين الدور الذي تقوم به الطبقات في المجتمع الهندي، وتضاهي الطبقة من عدة مناح، ذلك بالرغم من أن مبادئها مختلفة. بالإضافة إلى ذلك؛ فإن الجانب الميتافيزيقي للتراث مفصول بحدّة عما عداه، أي عن تطبيقاته على نظم الأمور النسبية، وبالرغم من أن هذا الفصل قد يكون عميقا، إلا أنه لا يبلغ مبلغ الانقطاع المطلق؛ حيث إن ذلك سوف يؤدي إلى حرمان الشكليات الخارجية من أي مبدأ حقيقي. وهذا ما يتضح بجلاء في الغرب الحديث، حيث تقوم المؤسسات المدنية بعد أن أفرغت من تراثها، ولكنها استمرت حاملة معها بعض بقايا الماضي التي لم يعد يفهمها أحد، وأحيانا ما يمارسون طقوسا مهرجانية خالية من المعنى إلى درجة تصل بها إلى الخزعبلات.

وقد قلنا ما يكفي لإثبات أن وحدة كل من الحضارات الشرقية هي من نوع مختلف تماما عن الحضارة الغربية الحديث، وتعتمد على مبادئ أكثر عمقا بكثير، ولأنها أقل اعتمادا على العوارض التاريخية؛ فهي أنسب لضمان الثبات والاستمرار لتلك الحضارات.

الباب الثالث

ماذا نعنى بالتراث؟

لقد تحدثنا فى الصفحات السابقة عن التراث، عن النظريات التراثية، والمفاهيم التراثية، واللغة التراثية، ولم يكن ذلك مما يمكن اجتنابه حين حاولنا أن نصف السمات الجوهرية للفكر الشرقى فى صيفه المختلفة، ولكن ما هو التراث لو تحرينا الدقة؟ ولكى نتجنب أحد أبواب سوء الفهم المحتمل؛ فلنقل من البداية إننا لا نعنى بكلمة التراث ما يقصد بها تحديدا فى الفكر الدينى الغربى بمعنى التراث المتداول شفاهيا فقط، حينما يضعونه عكسا للنص المكتوب. ونحن من جانبنا نعتبر التراث كلا واحدا، سواء أكان مكتوبا أم شفاهيا، بالرغم من أنه غالبا -إن لم يكن دائما- ما يسبق التراث الشفاهي التراث المكتوب، سواء أكان تراثا دينيا أم غير ذلك. ولا غضاضة فى أن نستخدم اصطلاح التراث المكتوب، والذي سوف يبدو متناقضا لو أعطينا كلمة التراث معناها المتخصص الضيق، ثم إنه من ناحية الاشتقاق فإن كلمة التراث تعنى ببساطة ما يخلفه المتوفى لورثته^(١)، ثم إننا نجد من الضرورى أن نضمّنها معنى ثانويا مشتقا لاستكمال الصورة، وهو كل المؤسسات التى تعتمد مبادئها على النظرية التراثية ذاتها.

وإذا نحن نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإن التراث قد لا يتميز عن الحضارة، والتى تعنى عند بعض علماء الاجتماع كل ما يشترك فيه جماعة من الناس من تقنيات ومؤسسات وعقائد فى فترة زمنية محددة^(٢)، ولكن ماذا يساوى هذا التعريف بالضبط؟

(١) وسواء كان ذلك ممتلكات أو عادات أو أفكار. (المترجم)

(٢) E. Doutte, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Introduction, p 5.

الحقيقة أننا لا نعتقد أن الحضارة يمكن أن تشخص بمعادلة من هذا النوع، والتي ستكون دائماً، إما أكثر اتساعاً أو أكثر ضيقاً عن الجوانب المختلفة لموضوع البحث، ناهيك عن مخاطرة حذف العناصر المشتركة بين جميع الحضارات، أو أن العناصر التي تنتمي إلى حضارة معينة هي فقط تلك التي سوف تكون محل الاعتبار. وهذا يعني أن التعريف المذكور لا يأخذ في حسبانها العناصر الفكرية الجوهرية التي توجد في كل الحضارات؛ حيث إن ذلك أمر لا يصح اعتباره من قبيل التقنيات، والتي قيل لنا إنها "الممارسات المصممة لتعديل البيئة الطبيعية"، ومن ناحية أخرى فحين يتحدث هؤلاء العلماء عن العقائد، ويضيفون "أنها يجب أن تفهم بمعناها المعتاد"؛ فهم يشيرون إلى أمر يفترض وجود وجهة نظر دينية، وهو أمر قاصر على بعض حضارات، ولا يوجد في أخرى. وقد أدت رغبتنا في تجنب هذا النوع من سوء الفهم إلى أن نصف الحضارة ببساطة على أنها "مجملة المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس"، وهكذا نتمكن من معالجة كل حالة على حدة فيما يتصل بالعناصر التي تكونها.

إلا أنه يظل صحيحاً فيما يتصل بالشرق أن ربط التراث بالحضارة ككل هو أمر له ما يبرره. فكل حضارة شرقية في مجملها تراثية بالضرورة، كما يستنتج مباشرة من التفسير المذكور في الباب السابق. أما الحضارة الغربية فنحن نرى أنها خلو من أية سمات تراثية، فيما عدا العنصر الديني الذي احتفظ بهذه السمات. ولكي نعتبر المؤسسات الاجتماعية مؤسسات تراثية، فلا بد لها من أن تخضع فعلاً لنظرية تراثية، سواء أكانت ميتافيزيقية أم دينية أم من أي نوع آخر. وبطريقة أخرى؛ نستطيع أن نقول: إن المؤسسات تجد مبرر وجودها الأسمى في اعتمادها الواعي المباشر على نظريات، وذلك حسب طبيعة النظريات الأصلية، والتي تنتمي إلى مستوى عقلي خالص، إما في حالة نقية، كما هو حال النظريات الميتافيزيقية البحتة، أو مختلطة بعدة عناصر مغايرة كما في حالة المؤسسات الدينية أو في أية صيغة أخرى تستطيع النظرية التراثية أن تتقمصها.

وقد رأينا أن التراث في الإسلام عاش في ظل صيغتين مختلفتين: إحداهما دينية، وهي الصيغة التي يعتمد عليها هيكل المؤسسات الاجتماعية، بينما الأخرى شرقية نقية

و ميتافيزيقية صرف. وقد حدث في أوروبا - بقدرٍ ما - أمر له الطبيعة نفسها في النظريات المدرسية الذي ساعد النفوذ العربي على بلورتها إلى درجة كبيرة، ولكن حتى لاندفع بالتشاكل بعيدا عن غرضنا، لابد من إضافة أن ما هو ميتافيزيقي لم يُعرّف بشكل واضح أبدا حتى يتميز عن الفكر اللاهوتي، أي من ناحية تطبيقه الخاص على الصيغة الدينية للفكر، ثم إن الشطر الميتافيزيقي الأصلي الذي يوجد في هذه الصيغة ناقص، ويبقى معرضا للقصور الكامن في كل الفكر الغربي، ومما لاشك فيه أن هذين النقصين يجب أن يعتبرا نتيجة الإرث المشترك للعقليات اليهودية واليونانية.

أما في الهند، فنجد أنفسنا في حضرة تراث ميتافيزيقي نقي الجوهر، يرتبط به كثير من الامتدادات التي تعتمد عليه، والتطبيقات المختلفة التي تنمو منه، سواء كفروع ثانوية من النظرية ذاتها -مثل ما يتصل بالصورة الكونية، أو بالنظام الاجتماعي، والذي تحكمه التشاكلات التي تربط الوجود الكوني بالوجود الإنساني. وهذه حقيقة تتضح في الهند بصورة أجلى من التراث الإسلامي، وذلك يرجع إلى غياب المنظور الديني في الأولى، ووجود بعض العناصر المجاوزة للعقل، التي يمثلها الدين بالضرورة في الثانية، بالإضافة إلى الخضوع المطلق للنظم المختلفة والخاصة التي تنتسب إلى الميتافيزيقا، أي تتعلق نسبيا بعالم الحقائق الكونية.

ويسمح لنا الفصل الحاد الذي تحدثنا عنه سلفا في الصين (فصل الجانب الميتافيزيقي للتراث عن تطبيقاته) بملاحظة التراث الميتافيزيقي من ناحية، والتراث الاجتماعي من ناحية أخرى، ويبدو أن من النظرة الأولى متميزين أحدهما عن الآخر، والحق أنهما كذلك، وهما حتى مستقلين نسبيا أحدهما عن الآخر؛ حيث إن التراث الميتافيزيقي قد ظل دائما مسئولية نخبة فكرية من واقع طبيعته، أما التراث الاجتماعي، ومن واقع طبيعته هو الآخر، فقد فرض نفسه على الجميع بلا تفرقة، وطالبهم بالمشاركة الفعالة بالتساوي. ومن المهم أن نتذكر أن التراث الميتافيزيقي الذي تمثله الطاوية قد نبع من تراث أقدم تبلور في كتاب يي كنج^(١)، ومنه انبثقت المؤسسات الاجتماعية المعروفة باسم الكونفوشية بشكل أقل مباشرة، وكتطبيق على ظروف عرضية. وهكذا تم

(١) كتاب التحولات - (الترجم)

الحفاظ على الاستمرارية بين الجانبين الرئيسيين من حضارة الشرق الأقصى، واتضحت العلاقة الحقيقية بينهما، ولكن الاستمرارية كانت ستقطع لا محالة، لولا ما أمكن من تتبع أصولهما حتى منبعهما المشترك، أى أن ذلك التراث السحيق القدم قد ثبت فى الكتابة الإيدوجرافية ، وحافظوا عليه طيلة ما يقرب من خمسين قرناً من الزمان.

ولابد الآن من متابعة هذا المسح العام ببعض الاعتبارات التفصيلية عن مكونات ذلك التراث الخاص الذى يعرف بالدين، كما يلزم أن نشرح أيضاً كيف أن الفكر الميتافيزيقى الصرف يجب أن يتميز عن الفكر اللاهوتى، أى عن المفاهيم التى تخص الصيغة الدينية، ثم كيف يختلف عن الفكر الفلسفى بالمعنى الغربى للكلمة. وسوف نكتشف من هذه الفروق الأساسية، السمات العامة لصيغ الفكر الشرقى، وتباينها عن المفاهيم العقلية - أو بالأحرى شبه العقلية - السائدة فى العالم الغربى.

الباب الرابع

التراث والدين

يبدو أنه من الصعب الوصول إلى اتفاق على تعريف دقيق مضبوط للدين وعناصره الأساسية واشتقاقه، وبالرغم من أن هذه الأمور عادة ما تكون بالغة القيمة - في شأن كهذا - فإنها لا تساعد كثيرا في هذه الحالة، والإشارات المتحصلة منها مبهمة للغاية. وكلمة الدين تعنى من حيث اشتقاقها ما يربط^(١)، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وإذا نحن وضعنا في اعتبارنا العصر اليوناني الروماني حيث جاءت كلمة دين إلينا بالرغم من أنها لا تمثل كل ما تعنيه هذه الكلمة حاليا، فقد كانت تعنى كلا الأمرين المذكورين، ولكن المعنى الثانى قد لعب دورا أكثر أهمية. والواقع أن الدين، أو ما عرف بهذا الاسم في ذلك الزمان، كان ملتحما بشكل لا ينفصم في هيكل المؤسسات، والتي كان الاعتراف بألها المدينة وطاعة القوانين المفروضة للشعائر قد لعب كل منهما دورا مهما في تحديد مدلوله، وأمدت الناس بضمان للاستقرار، وكان هذا هو ما أسبغ على هذه المؤسسات سمات تراثية. ومنذ ذلك الحين - وطوال الحقبة الكلاسيكية - لم يعن الناس بالانتباه تماما إلى المبدأ العقلى الذى يقوم عليه تراثهم، وفي هذا الأمر يظهر أحد الأعراض التي تدل على العجز عن فهم الميتافيزيقا بين الغربيين، وهو عجز يصيب الفكر بالتشوش بنتائجه المدمرة. وقد فقدت الطقوس والرموز التي ورثها اليونانيون من تراث سحيق القدم - أصبح الآن منسيا - معناها الدقيق، وقد لعب خيال هذا الشعب الفنان بحرية،

(١) يتناول هذا الباب معنى الدين واشتقاقه في اللغات اللاتينية الأصل وليس العربية - (المترجم).

من خلال أوهام شعرائه الفردية، على طمس هذه الرموز بحجاب لا يتزحزح، ولهذا أعلن الفلاسفة على لسان أفلاطون من أنهم لا يستطيعون تفسير أقدم المتون التي ألت إليهم عن طبيعة الرموز. وهكذا انحطت الرموز إلى مجرد تشبيهات، ثم إن ميولهم التي لا تقهر في أنسنة آلهتهم (أى صبغهم بصبغة إنسانية)، حولت هذه الآلهة إلى أساطير يستطيع كل امرئ أن يفسرها كما شاء، طالما استمر في ممارسة السلوك التقليدي الثابت في القوانين.

وفى ظل هذه الأحوال لم يكن من السهل أن يعيش أى تراث، فيما عدا الشكليات التي غدت أكثر سطحية كلما ازداد افتقارها إلى المعنى، حتى فى نظر أولئك القائمين على الحفاظ عليها حسب القوانين الموضوعية، وهكذا لم يعد الدين قادرا إلا على أن يكون أمرا اجتماعيا، بعد أن أهدر معناه العميق. وهذا يفسر لماذا كان على الرجل أن يغير دينه كلما غير مدينته، وكان يفعل ذلك دون أى إحساس بالتحريم، فقد كان عليه أن يتبنى عادات القوم الذين سوف يستقر معهم، ويطيع قوانينهم، ومن بين هذه القوانين، كان الدين قانونا مستقرا، مثله فى ذلك مثل القوانين الحكومية والقضائية والعسكرية وباقى المؤسسات الاجتماعية. وبالإضافة إلى هذا المفهوم عن الدين كرابطة اجتماعية بين سكان المدينة نفسها، كان هناك دين أكثر عمومية ينأى عن الاختلافات المحلية، وتشارك فيه كل الشعوب اليونانية، ليمدهم بالصلة الوحيدة الفعالة، ولم يكن هذا المفهوم مناظرا لدين الدولة بالمعنى الذى فسر به فى تاريخ لاحق، وكان يشير إلى علاقة واضحة بالفكرة الأخيرة، أى ما يربط الإنسان بالإنسان، وكان مقدر له حتى أن يسهم فى تشكيلها.

وقد فشا بين الرومان ما أصاب اليونانيين بفارق واحد هو أن عدم فهمهم للأشكال الرمزية التي استعاروها من تراث الإيتروسكيين والشعوب الأخرى، لم تنشأ من ميول جمالية تجتاح عالم الفكر، حتى مع أولئك الذين كانوا على صلة وثيقة به، ولكنها كانت نتيجة عجز كامل عن القيام بأى جهد على المستوى العقلى. وقد أدى هذا العجز المتجذر فى العقلية الرومانية إلى أن تلتفت كلية نحو الأمور العملية بشكل واضح مُعترف به، وبحيث أصبح من الضرورى أن نعالجه هنا، وقد أثر النفوذ اليونانى عليه فيما بعد، ولكنه لم يستطع أن يعالج منه إلا النذر اليسير. ففى روما أيضا احتلت آلهة

المدينة المركز الرئيسي للعبادة العامة، وهو اعتقاد انطبع على اعتقاد الأسرة التي دائما ما وجدت معه جنبا إلى جنب، ولكن نون أى فهم لغزاه العميق، ثم إن آلهة المدينة قد أصبحت آلهة الإمبراطورية، نتيجة امتدادات إقليمية متتابعة. ومن الواضح أن اعتقاد الأباطرة هذا - على سبيل المثال - قابل للتطبيق على النظام الاجتماعى فقط، ونحن نعلم أن المسيحية قد اضطهدت فى الوقت الذى انضوت فيه كثير من العناصر الأخرى فى الدين الرومانى نون صعوية تذكر، وذلك لأن المسيحية وحدها هى التى تضمنت رفضا لآلهة الإمبراطورية سواء فى الممارسة أو فى النظرية، وضربت فى جنود المؤسسات القائمة. ولم يكن هذا الاضطهاد ليصبح محتوما لو أن نطاق الطقوس الاجتماعية كان معرّفا بوضوح، ولكنه كان حتميا نتيجة الاضطرابات المختلفة التى فشلت فى معظم المجالات، وقد نشأت هذه الاضطرابات من عناصر تضمنتها تلك الطقوس، والتى جاء بعضها من مصادر بعيدة للغاية، وأضفت على الطقوس سمات الخزعبلات باستخدام المعنى الكامل للاصطلاح الذى سبق لنا ذكره.

وغيرضنا من هذه الحواشى لم يكن مجرد بيان مفهوم الدين فى الحضارة اليونانية الرومانية، والذى يبدو فى حد ذاته موضوعا جانبيا إلى حد ما، ولكننا رغبتنا فى أن نبين مدى عمق اختلاف هذا المفهوم عن المفهوم السائد حاليا فى الحضارة الغربية بالرغم من هوية التعبير المستخدم فى الحالتين. ويمكن القول بأن التراث المسيحى - أو بالأحرى اليهودى المسيحى - حين تبنى كلمة الدين مع أصولها اللاتينية التى اشتقت منها، قد أضفى عليها معنى جديدا تماما، وهناك أمثلة أخرى على تغيرات فى المعنى من هذا النوع، وأحد هذه الأمثلة كلمة الخلق التى سوف نشير إليها فيما بعد. والفكرة التى سادت منذ ذلك الوقت هى الصلة بمبدأ أعلى، وليست مجرد الرابطة الاجتماعية، بالرغم من أن الفكرة الثانية قد استمرت موجودة إلى حد ما، إلا أن رتبته قد اختزلت إلى أهمية ثانوية. وحتى الآن فإن ما ذكرنا لا يدعو أن يكون تقريبا أوليا كى نحدد المعنى المضبوط للدين حسب مفهومه السائد حاليا، والذى سوف نقصده ابتداء من هذه النقطة وفيما يلى، ولن تكون المرجعية فيه بالتأكيد للاشتقاق اللغوى؛ حيث إن الاستعمال العام قد ترك الأصول اللغوية مهجورة تماما، وهى مجرد فحص مباشر لما هو موجود بالفعل، حيث يجب جمع كافة المعلومات المتعلقة بالمسألة.

ويجب التنويه في البداية إلى أن معظم التعاريف، أو بالأحرى محاولات التعريف التي طرأت على كلمة الدين تعاني من عيب عام في انطباقها على أمور ذات طبائع مختلفة، وبعضها لا يتسم بأية صفة دينية. فعلى سبيل المثال خرج علينا بعض علماء الاجتماع الذين يدعون أن "ما يميز الظاهرة الدينية هو قوة قهرها"^(١). ويمكن أن نشير إلى أن السمة القهرية تلك لا تنتمي إلى أي من المؤسسات الدينية، ويجوز أن تتراوح في الحدّة سواء أكان ذلك من ناحية الشعائر والعقائد في الدين نفسه، أم بين دين وآخر، ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بأن هذه الصفة تكاد أن تكون مشتركة بين الظواهر الدينية، فليست خاصية في الدين، والمنطق الأولى يعلمنا أن التعريف "يجب أن يشتمل على كلية الشيء المعرف"، كما أنه أيضاً "يجب ألا يشتمل إلا على الشيء المعرف". والواقع أن القهر المفروض من قبل أية سلطة أو قوة من نوع أو آخر هو عنصر يوجد أينما وجدت المؤسسات الاجتماعية، وعلى سبيل المثال؛ فهل هناك أمر يفرض نفسه بالقوة التي تفرض بها فكرة القانون نفسها؟ وسواء أكان التشريع مرتبطاً مباشرة بالدين كما في الإسلام، أم كان على العكس منفصلاً ومستقلاً عنه كما في الدول الأوروبية المعاصرة، فما زال للقانون قوته القاهرة، ولا زال عليه أن يقهر؛ لأنه جانب لا يستغنى عنه في أي شكل من أشكال المؤسسات الاجتماعية، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يصرح جدياً بأن المؤسسة القضائية في أوروبا الحديثة ماتزال تشوبها سمات دينية؟ ولا شك أن هذا اقتراح سخيف، وإذا كنا قد أعطيناها اهتماماً أكثر مما يستحق فذلك لأننا نناقش الآن نظريات معينة قد اتخذت في بعض الدوائر وجوداً متضخماً كما أنه ليس صحيحاً. وليس في المجتمعات التي يطلق عليها - بشكل تقليدي - بدائية، وهي تسمية خطأ في رأينا؛ لأن "كافة الظواهر الاجتماعية تنهل من ذات السمات المحددة بدرجة صغرت أو كبرت"، وهي ملحوظة تهيمن على علمائنا الاجتماعيين حين يتحدثون عما يسمونه مجتمعات بدائية، ويغرمون بالدفع بها كبرهان (خاصة لصعوبة إثباتها) لتأكيد أن "الدين فيها يتضمن كل شيء ما لم يفضل المرء أن يقول إنه غير موجود"^(٢). والواقع أن البديل الثاني هو الذي يبدو لنا صحيحاً، ولكنهم

E. Durkhiem, De la définition des phénomènes religieux. (١)

E. Doutte, Magie et religion dan l'Afrique du Nord, Introduction, p. 7. (٢)

يسارعون بإضافة " ...ذلك إذا كان المرء مستعدا أن يعتبر أن الدين هو وظيفة خاصة"، ولكن إذا لم يكن الدين وظيفة خاصة فليس بدين على الإطلاق في نظرهم.

ولم نفرغ بعد من عرض أوهام الاجتماعيين؛ فهناك نظرية محببة إليهم تقول إن الدين يتميز بالضرورة بوجود عنصر شعائري، وهذا يعنى أنه أينما وجدت الشعائر من أى نوع؛ فعلى المرء أن يدرك أنه فى حضرة ظاهرة دينية. صحيح أن كل الأديان لها شعائر، ولكن هذا العنصر لا يكفى وحده لتمييز الدين، والتعريف المقترح فى هذه الحالة مثل سابقه فضفاض للغاية، حيث توجد شعائر من أكثر من نوع وليست دينية بأية درجة.

ففى المقام الأول؛ هناك شعائر تنهل من سمات اجتماعية، ولها شخصية مدنية. وهذه هى حالة الحضارة اليونانية الرومانية، لولا الاضطرابات التى ذكرناها سلفا، وهى الحال أيضا فى الصين؛ حيث لم يحدث اضطرابات من ذلك النوع، وحيث تعتبر الاحتفالات الكونفوشية شعائر اجتماعية خالية من أية سمات دينية، وهذه هى السمة التى تجعلها مسموحا بها رسميا، وهو أمر يستحيل حدوثه فى الصين تحت أى ظروف أخرى. وقد كان هذا أمرا مفهوما لدى الجيزويت الذين استقروا فى الصين فى القرن السابع عشر، والذين لم يشعروا بأى تناقض حينما اشتركوا فى هذه الاحتفالات، بدعوى أنها لم تكن تعنى شيئا يخرج عن نطاق المسيحية، وقد كانوا بالتأكيد مصيبين فى هذا الرأى؛ حيث إن الكونفوشية تتخذ موقفا خارج إطار الدين تماما، وتهتم فقط بالأمر التى يقبلها كافة أعضاء المجتمع لكون تمييز بشكل طبيعى، وهى لهذا تتصلح مع أى دين كان، كما تتصلح أيضا مع غياب الدين تماما. واجتماعيو اليوم يقعون فى الخطأ نفسه الذى وقع فيه أسلافهم معارضو الجيزويت، والذين اتهموهم بالخضوع لممارسات دينية غريبة على المسيحية، بعد أن لاحظوا اشتراكهم فى الشعائر، فكان من الطبيعى أن يعتقدوا أن هذه الشعائر ذات طبيعة دينية، مثل تلك التى تعوبوا عليها فى البيئة الأوروبية.

وتمدنا حضارة الشرق الأقصى أيضا بأمثلة من الشعائر اللادينية من نوع آخر تماما؛ فالطالوية - كما ذكرنا - نظرية ميتافيزيقية بحتة، ولها شعائر تخصصها،

وهذا يعنى أن هناك شعائر ذات غرض ميتافيزيقى بالضرورة، مهما كان ذلك غريباً على الغربيين. وحيث إننا لا نرغب فى التمسك بهذه النقطة حالياً، فسوف نضيف ببساطة نون الذهاب بعيداً إلى الهند أو الصين، أن مثل هذه الشعائر توجد فى بعض فروع الإسلام، ذلك بالرغم من أن التراث الإسلامى كتاب مغلق أمام الأوروبيين، شأنه شأن باقى التراث الشرقى، وذلك راجع إلى خطأ الأوروبيين فى المقام الأول. وعلى العموم يمكن أن يغتفر لهؤلاء الاجتماعيين خطوهم؛ حيث إنهم خدعوا فى الأمور التى كانت غريبة عليهم تماماً، وقد يعتقدون بشيء من التعقل أن كل الشعائر دينية فى جوهرها، ولو أن العالم الغربى ذاته لا يقدم أمثلة غير شعائر من هذا النوع، ولكن بالرغم من أننا لا نقترح البحث فى طبائعهم هنا، فمن المشروع أن نتساءل - على سبيل المثال - عما إذا كانت الشعائر الماسونية لها سمات دينية من أى نوع كان، ذلك بالرغم من كونها شعائر؟

وسوف ننتهز الفرصة ونحن نفحص هذه المسألة كى نشير إلى أن غياب المنظور الدينى بالكامل بين الصينيين كان مصدراً لسوء فهم آخر، وهو عكس سوء الفهم السابق، ويرجع فى هذه الحالة إلى سوء فهم متبادل من ناحية الصينيين أنفسهم. فالصينى الذى يشعر باحترام عميق - أو فلتقل احترام طبيعى - لكل ما ينتمى للتراث عموماً، هو دائماً على استعداد، عندما ينتقل إلى بيئة أجنبية لتبنى كل ما يعتقد أنه عنصر من تراثها، وحيث إن الدين فقط هو الذى يتمتع بهذه الصفة فى الغرب، فقد يتبناه بطريقة سطحية ومؤقتة. وحين يعود إلى بلاده التى لم تثبت صلته بها أبداً؛ حيث إن تضامن الجنس أقوى من قدرته على الانفصال، فسوف يتوقف عن إزعاج قريحته - بأية درجة - بالدين أو التراث الذى اتبعه بشكل مؤقت، والسبب هو أنه لا يمكن أن يستوعب دين الآخرين بهذه الطريقة؛ حيث إن فكرة الدين ذاتها غريبة عن عقليته، ثم إنه لن يجد فى الغرب شيئاً له طبيعة ميتافيزيقية بأية درجة، فلا مناص من أن يعتبر أن الدين هو المناظر الطبيعى لتراث اجتماعى على الطراز الكونفوشى. وسوف يكون الأوروبيون مخطئين تماماً حين يعتبرون سلوكه هذا من قبيل النفاق كما يحدث فى بعض الأحيان؛ إذ إن الصينى بطبعه مجامل، ومن قبيل حسن الأدب - عنده - أن يتسق كلما أمكن مع عادات البلد الذى يعيش فيه، وقد كان جيزويت القرن السابع عشر على

حق حينما اتخذوا موقعا رسميا في مجلس العلماء^(١) أثناء إقامتهم في الصين، وقدموا للأسلاف والحكماء طقوس التكريم التي يستحقونها.

وهناك حقيقة مثيرة أخرى من المستوى الفكري نفسه نلاحظها في حالة اليابان، فتراث الشينتو له الطبيعة نفسها، ويلعب الدور نفسه الذي تقوم به الكونفوشية في الصين، وبالرغم من أن لهذا التراث بعض السمات التي لم تعرف بوضوح، إلا أنه أساسا مؤسسة احتفالية للدولة ووزرائها، الذين لا يعتبرون كهنة بأية درجة، وهم أحرار في اعتناق الدين الذي يناسبهم، أو في عدم اعتناق أى دين على الإطلاق. وتذكر فقرة وردت في دليل للتاريخ الديني تضمنت مقولة لافتة عن أن اليابان شأنها شأن الصين، حيث لا يجب الإيمان بديانة ما، الإيمان بغيرها^(٢)، وفي الواقع أن النظريات المختلفة يمكن أن تتفق إحداها مع الأخرى، بشرط ألا يغطيا المساحة نفسها، وهو ما ينطبق على هذه الحالة، وهذا كاف لإثبات أنها ليست مسألة دين. وبعيدا عن استيراد نظريات أجنبية لا يمكن أن يكون لها نفوذ عميق أو ممتد، فإن المنظور الديني غير معروف لليابانيين ولا للصينيين، وهذه إحدى السمات القليلة المشتركة بينهما.

ونحن لم نتعامل حتى الآن إلا مع الجوانب السلبية لمسألتنا الأصلية، وقد أشرنا - بشكل رئيسي - إلى عدم كفاءة بعض التعريفات، وهو أمر يهبط بها إلى درجة الزيف الصرف، والآن علينا أن نسهم بتعريف يكون على الأقل إيجابيا للعناصر التي يمكن أن تكون الدين؛ فيمكن القول إن الدين يتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمي إلى نظم مختلفة وهي: العقيدة، والقانون الأخلاقي، والعبادة، وحينما ينتقص أحدها فلا مجال للقول بأن هناك دينا بمعنى الكلمة. وسوف نضيف أن العنصر الأول هو الجزء العقلي من الدين، والثاني هو الجزء الاجتماعي، والثالث عنصر شعائري يشترك في كلتا الوظيفتين، ولكن هذا يستلزم إسهابا في الشرح.

إن كلمة عقيدة تنطبق تماما على النظرية الدينية، وبدون الخوض كثيرا في السمات الخاصة لهذه النظرية، نستطيع القول إنه بالرغم من كونها فكرية فيما يتصل

(١) Literati

(٢) Cristus, Ch. V, p.198

بمغزاها العميق، فهي لا تنتمي إلى المستوى العقلي؛ حيث إنها لو كانت كذلك فلن تصبح دينية بل ميتافيزيقية. وينبنى على ذلك أنها عندما اتخذت الشكل الخاص الذي يتسق مع وجهة نظرها؛ فلا بد لها أن تخضع لعناصر فوق-فكرية، تنتمي في معظمها للمستوى الوجداني، وكلمة المعتقدات التي تستخدم للتعبير عن المفاهيم الدينية توضح هذه الطبيعة؛ حيث إنها - في أكثر معانيها دقة - تعبر عن حالة نفسية أولية، باعتبارها انعكاسا لليقين، والذي هو حالة فكرية صرفة، وهي ظاهرة تلعب فيها العواطف نورا جوهريا، وتعنى نوعا من التعلق أو التعاطف مع فكرة، بالإضافة إلى أنها تفترض أن تلك الفكرة في حد ذاتها قد فهمت بمسحة واضحة من الوجدانية. وبالرغم من أن العامل الوجداني ثانوي فيما يتصل بالنظرية، فإنه يصبح سائدا، وبشكل مبالغ فيه. أما في الأخلاق التي تعتمد في مبادئها الأساسية على العقيدة، فإنها تؤكد نظري لها، وهذا هو الجانب الأخلاقي من الدين، وله مبرر لا يمكن أن يكون إلا اجتماعيا بحتا ويمكن أن يعتبر نوعا من التشريع، وهو البعد الذي يبقى في نطاق الدين بمجرد تحرر المؤسسات المدنية منه.

وأخيرا نصل إلى العبادة، وهي تمثل الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية من حيث رمزياتها وتعبيرها المقبول عن النظرية، كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها ممارسات تستلزم اشتراك كافة أعضاء المجتمع الديني فيها، وبطريقة ملزمة. وكلمة عبادة يجب أن تقتصر على الشعائر الدينية فقط، إلا أنها في الممارسة الواقعية، كثيرا ما تستخدم للتعبير عن شعائر قد لا تكون كذلك، مثل الشعائر الاجتماعية الصرف، ولو أن هذا عادة ما يستخدم على سبيل الإساءة؛ مثلما يتحدث الناس عن عبادة السلف في الصين. ويجب مراعاة أن الدين الذي تسود فيه العناصر الاجتماعية والوجدانية على العناصر الفكرية، تُختزل العقيدة والعبادة فيه أكثر فأكثر حتى ينحط ذلك الدين إلى نوع من ادعاء الأخلاقية البحت، كما هو الحال في البروتستانتية، وقد وصلت إلى مداها في أيامنا هذه إلى ليبرالية بروتستانتية، وما بقي منها لم يعد دينا بالمرّة؛ حيث إنها احتفظت بواحد فقط من العوامل الضرورية، ولم تعد إلا نوعا من الفكر الفلسفي المتخصص. ويجب أن نشير إلى أن الأخلاق يمكن أن تُفهم بطريقتين مختلفتين: الأولى حسب الصيغة الدينية حيث ترتبط بالعقيدة وتخضع لها من حيث المبدأ، والثانية أن

ترتبط بالصيغة الفلسفية حيث تعامل مستقلة في حد ذاتها، وسوف نعود إلى هذه النقطة الأخيرة فيما بعد.

وسوف يتضح الآن - السبب الذي ذكرنا من أجله سلفا - أن اصطلاح الدين من الصعب أن ينطبق على ما يخرج عن المجموعة التي تشكلها اليهودية والمسيحية والإسلام، والتي تثبت الأصل اليهودي لهذا المصطلح، الذي يعبر عن مفهوم الدين حاليا. والسبب هو أنه لا توجد حالات أخرى من المفاهيم التراثية تلتحم فيها العناصر الثلاثة التي وصفناها، فنحن نجد في الصين وجهتي النظر الفكرية والاجتماعية، ويمثلها هيكلان متميزان من التراث، في حين أن المنظور الأخلاقي غائب تماما حتى عن التراث الاجتماعي، ثم إنه يغيب أيضا في الهند، وإذا لم يكن التشريع في هذه الحالة دينيا كما في الإسلام، فذلك لغياب العنصر الوجداني الذي يستطيع وحده أن يضفي سمات خاصة على صيغة القانون الأخلاقي، أما بالنسبة للنظرية، فهي فكرية صرف، أي ميتافيزيقية بون أية آثار من المستوى الوجداني اللازم لإضفاء صفة العقيدة الدينية عليها، وبدونها يصبح الارتباط بقانون أخلاقي لمبدأ نظري أمرا غير وارد.

وهكذا نرى أن المنظور الأخلاقي والديني يعنيان بالضرورة وجود عنصر وجداني، وهو أمر بالغ التطور لدى الغربيين على حساب العنصر العقلي. ونحن إذن نتناول أمرا هو في الحقيقة خاص بالغربيين كما يرتبط به المسلمون أيضا، ولكن بفارق عظيم هو أنه في حالتهم تبقى الأخلاق في المرتبة الثانوية التي يجدر بها أن تنتمي إليها، ولم يحدث أن اعتبروها موجودة من أجلهم فقط. وهذا صحيح بصرف النظر عن الجانب فوق الديني في النظرية الإسلامية؛ فالعقلية الإسلامية غير قادرة على قبول فكرة الأخلاقية المستقلة، أي الفلسفة الأخلاقية، وهي فكرة سبق وجودها لدى اليونانيين والرومان، وقد أصبحت مرة أخرى مقبولة في الغرب في أيامنا هذه.

وهناك ملحوظة أخيرة لازمة هنا؛ فنحن لا نقبل - بأية درجة - الاعتراف بالرأي الذي يقول به علماء الاجتماع بأن الدين - ببساطة - هو حقيقة اجتماعية بحتة، ولكننا نقول إنه يحتوى على عناصر مكونة له، تنتمي إلى النظام الاجتماعي، وهذا ليس الشيء نفسه على الإطلاق؛ حيث إن تلك العناصر ذات مرتبة ثانوية بالنسبة للنظرية، وبالتالي

فهى تنتمى إلى نظام مختلف، وبالرغم من أن الدين اجتماعى من أحد جوانبه؛ فإنه أكبر من ذلك بكثير. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك حالات من الممارسة ينتمى فيها كل ما يرتبط بالنظام الاجتماعى بالدين، ويعتمد عليه، وهذه هى الحالة فى الإسلام كما سبق أن نوهنا، كما أنها كذلك فى اليهودية حيث التشريع دينى بالضرورة، ولكن بفارق أساسى هو أن ذلك التشريع يخص فقط جماعة مخصوصة، ويصح الأمر نفسه فى واحد من المفاهيم عن المسيحية، ذلك الذى يمكن أن يسمى متكاملًا، والذى تحقق فيما سبق بشكل فعال.

ورأى الاجتماعيين يناظر الحالة الحاضرة فى أوروبا، وهو تجاهل كل الاعتبارات التى تتصل بالنظريات التى فقدت أهميتها بين الشعوب البروتستانتية، ومن الغريب أن هذه النظرية قد استخدمت لتبرير مفهوم دين الدولة، أى دين أصبح بشكل شبه تام مجرد مؤسسة من مؤسسات الدولة، وهو بالتالى فى خطر من الانقلاب إلى أداة سياسية. وهذا المفهوم يعود بنا بشكل ما إلى الدين اليونانى الرومانى حسب الوصف الذى أوردناه سلفًا. وهذه الفكرة على النقيض التام لفكرة العالم المسيحى، والتى هى فكرة سابقة على تكون الشعوب، ولا يمكن لها أن تستمر فى الوجود، أو أن يعاد تأسيسها، سوى بشرط أن تكون بالضرورة فوق وطنية، ومن ناحية أخرى فإن دين الدولة يعتبر دائمًا وطنيا، سواء أكان مستقلا أم كان يعترف بالصلة مع مؤسسات شبيهة عن طريق رابطة فيدرالية، وهى على أية حال سوف تتخلى عن كثير من سلطاتها للسلطة الأكبر. وأول هذين المفهومين وهو عالم المسيحية مرتبط أساسا بالكاثوليكية، من واقع اشتقاق الكلمة، والمفهوم الثانى - وهو دين الدولة - يجد ما يجسده منطقيا: إما فى النزعة الغالية (الانتماء إلى جنس الغالين) على طريقة لويس الرابع عشر، أو فى الإنجيلية وبعض أشكال الدين البروتستانتى، والتى لا ترى جميعها فى ذلك الانحطاط ما يشين. وفى الختام نضيف إلى ذلك أن الأولى من بين هذين الطريقتين الغربيتين فى تفهم الدين قادرة على تحقيق الشروط اللازمة لترات حقيقى كما يفهمه العقل الشرقى، لو أنها اتخذت السمات الخاصة التى تنتمى إلى الصيغة الدينية محل الاعتبار.

الباب الخامس

الخصائص الجوهرية للميتافيزيقا

فى حين يعنى المنظور الدينى بالضرورة دخول عنصر مشتق من مستوى وجدانى عاطفى؛ فإن المنظور الميتافيزيقي عقلى فحسب، وبالرغم من أننا نرى أن هذه الملحوظة واضحة بما يكفى، فقد يرى كثير من الناس أنها لاتصف المنظور الميتافيزيقي بكفاءة نتيجة غرابته بالنسبة للغربيين، ولا بأس من ذكر بعض الملحوظات الإضافية. فالعلم والفلسفة - كما يوجدان فى الغرب - يزعمان أنهما ينحوان نحو العقلى، وإذا لم نعترف بأن هذا الادعاء قائم على أساس متين، وادعينا أن هناك هوة تفصل كل المزايم التى من هذا النوع عن الميتافيزيقا؛ فذلك لأن العقل البحت - كما نفهمه - هو شىء مختلف تماما عن الأفكار المبهمة التى تدعى هذه الصفة.

ويجب أولا أن نفسر - قبل كل شىء - أننا فى تبيننا لاصطلاح الميتافيزيقا لسنا مهتمين بالأصل التاريخى للكلمة؛ حيث إنه عرضة للشكوك، والذى لامناص من اعتباره أمرا عارضا، إذا كان المرء مستعدا للاعتراف بالرأى التالى - وهو أمر غير محتمل كما نعتقد، والذى يقول: إن هذه الكلمة قد ظهرت أول مرة بمعنى: الكتاب الذى جاء بعد كتاب "الطبيعة"، ومن ثم سمي "ما بعد الطبيعة" أو "ما وراء الطبيعة" فى الأعمال الكاملة لأرسطو، كما أننا أيضا لا يصح أن نشغل أنفسنا بالتفاسير الأخرى غير المعقولة التى رأى بعض الكتاب إصاقها بالكلمة فى أزمنة مختلفة، وبالرغم من ذلك فليست كل هذه أسباب تستدعى إسقاطها من الاستخدام؛ فهى على حالتها هذه مناسبة تماما للتعبير عما يقصد بها، وذلك على الأقل بالقدر الذى يوفره أى اصطلاح مستعار من اللغات الغربية. والواقع أن الكلمة المذكورة فى معناها الطبيعى - وحتى

فى اشتقاقها - تفصح عن كل ما يقع وراء الطبيعة، وكلمة الطبيعة هنا يقصد بها موضوع العلوم الطبيعية ككل، مستخدمة بشكل عام عند الأقدمين، ولا يصح أن تتخذ للدلالة على أحد هذه العلوم بشكل خاص مثلما يجرى اليوم فى سياق الاتجاه السائد للتسمية المقبولة. وعلى هذا فإننا نستخدم كلمة ميتافيزيقا بناء على هذا التفسير، ولا بد من أن نوضح - بشكل نهائى - أن إصرارنا على استخدام الكلمة راجع إلى الأسباب التى ذكرناها، ولأننا نعتبر أنه من غير اللازم الرجوع إلى المعانى المستحدثة لها إلا لضرورة قصوى.

ويمكن لنا الآن أن نقول إن الميتافيزيقا - من هذه الزاوية - هى بالضرورة معرفة القوانين الكلية، أو قد نفضل القول إنها معرفة المبادئ التى تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ، ونحن لا نقصد هنا تعريف اصطلاح ميتافيزيقا؛ حيث إن فى ذلك استحالة مؤكدة من واقع الكلية التى نرى أنها الأساس الأول لخصائصها الدلالية، والذي تنبثق منها كل السمات الأخرى. والواقع أن عملية التعريف لا تنطبق إلا على ما هو محدود، فى حين أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها، غير محدودة على الإطلاق، ولهذا لن تسمح لنا بأن نحصرها فى عبارة ضيقة، وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما حاول المرء أن يكون دقيقا. (أى الأفكار العقلية المجردة، ومستوى الأفكار المتعلقة بالأفراد والأمور الفردية).

ومن المهم أن نلاحظ أننا نتكلم عن المعرفة وليس عن العلم، وذلك بغرض التأكيد على الفوارق الأساسية بين الميتافيزيقا من ناحية، وبين العلوم المختلفة بمعنى الكلمة المعروف من ناحية أخرى، وهو يشتمل على كافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من الأمور الفردية. وأساسا ليس هذا الفارق إلا الاختلاف ما بين الطبقتين الكلية و الفردية، وهو فارق لا يصح اعتباره تقيضا؛ حيث لا يوجد مقياس مشترك ولا أية علاقة؛ من حيث التماثل أو الاتساق؛ بين الاصطلاحين. والواقع أنه ليس هناك أيضا تضاد أو صراع بينهما من أى نوع؛ حيث إن مجاليهما متباعدان تماما، والأمر نفسه قائم أيضا بين الميتافيزيقا والدين، ولكن لا بد من التنويه إلى ضرورة فهم أن الفارق المعنى لا يتصل بالأشياء فى حد ذاتها بقدر ما يتصل بالمنظور الذى تقيم من خلاله الأشياء، وهذه نقطة مهمة سنأخذها فى اعتبارنا فيما بعد، حين نأتى إلى مقولتنا عن

الفروع المختلفة للنظرية الهندوسية، والطبيعة الدقيقة لعلاقتها الداخلية. ومن السهل أن نرى أن ذات الموضوع يجوز أن يدرس في علوم مختلفة ومن جوانب مختلفة، وعلى المنوال نفسه فكل ما يمكن أن يدرس في إطار من الفردية والتخصص في وجهات النظر يمكن أن يدرس أيضا من المنظور الكلي (والذي لا يصح النظر إليه كوجهة نظر متخصصة على الإطلاق)، وينطبق الأمر نفسه على الحالات التي لا يمكن فحصها من أية زاوية فردية كانت. وهكذا يمكن القول بأن مجال الميتافيزيقا يحتضن كل شيء، وهو شرط لازم لكيته كما يجب أن تكون، ولكن المجالات المناظرة لها في العلوم الأخرى سوف تظل مختلفة عن مجال الميتافيزيقا؛ حيث إنها لا تحتل ذات المساحات التي تحتلها العلوم المتخصصة، فليست متشاكلة معها، ولن يمكن عقد مقارنة بين النتائج المتحصلة منهما.

ومن ناحية أخرى؛ لا يحتوى مجال الميتافيزيقا بكل تأكيد على تلك الأمور التي فشلت العلوم المختلفة في تعرفها؛ لأن هذه العلوم ببساطة؛ في درجة ناقصة من التطور، كما أشار إلى ذلك بعض الفلاسفة الذين استطاعوا بالكاد أن يتعرفوا على ما نتناوله هنا، فإن مجال الميتافيزيقا يحتوى على ما يكمن بطبيعته خارج نطاق هذه العلوم، ويتجاوز بشوط واسع كل ما يمكنهم ادعاء الإلمام به. ومجال كل علم منها يعتمد دائما على التجريب في وجه أو آخر من صيغتها، في حين أن مجال الميتافيزيقا يكمن جوهريا فيما لا يجوز فيه التجريب؛ حيث إنه وراء ما هو طبيعي، وبناء عليه فإن مجالات العلوم الأخرى يمكن أن تمتد بلا نهاية لئن أن تجد أقل قدر من التماس مع المجال الميتافيزيقي.

ونسنتج من الملاحظات السابقة أنه كلما أشير إلى موضوع الميتافيزيقا، فلا يصح النظر إليه باعتباره أمرا يمكن أن يقارن بهذا العلم أو ذاك. ويتبع ذلك أيضا أن ذلك الموضوع يجب أن يظل هو هو، ولا يمكن أن يكون أمرا قابلا للتحول أو خاضعا لظروف الزمان والمكان؛ فالعارض والحادث والمتغير ينتمون بالضرورة للمجالات الفردية، وهي حتى سمات تؤثر في الجوانب الفردية للأشياء في صيغها المتعددة. وكل ما يتغير مع الزمن والمكان فيما يتصل بالميتافيزيقا، لا يعدو أن يكون طريقة التعبير من ناحية؛ أي الأشكال البرآنية التي تستطيع الميتافيزيقا أن تتقمصها، والتي قد تختلف

نون حدود، ومن ناحية أخرى درجة المعرفة أو الجهل بها التي قد تتوفر لدى الناس، ولكن الميتافيزيقا تظل ذاتها دائما، وبشكل أساسي لا يتغير، حيث إن موضوعها كامن في جوهرها، أو بشكل أدق باللا - ازواجية كما يسميها الهندوس، والموضوع، مرة أخرى: كامن فيما وراء الطبيعة فوق كل التحولات، ويعبر العرب عن ذلك بقولهم: "إن التوحيد واحد". وإذا نحن استرسلنا في الموضوع نفسه فسوف نقول إن من المستحيل أن نصل إلى اكتشافات جديدة في الميتافيزيقا؛ فهي معرفة لا تحتاج إلى أية وسائل متخصصة وبرأنية في البحث، وكل ما يمكن أن يعرف منها قد يكون عرف بالفعل لأشخاص معينين في أية حقبة كانت، وهذا نابغ في الواقع من دراسة عميقة للنظريات الميتافيزيقية. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن فكرة التطور والتقدم قد يكون لها نفع نسبي في علم الأحياء أو علم الاجتماع، بالرغم من أن هذا لم يثبت بالقطع، فمن المؤكد أنها لن تجد مكانا لها في الميتافيزيقا، ثم إن تلك الأفكار غريبة تماما عن الشرقيين، مثلما كانت غريبة عن الغربيين في نهايات القرن الثامن عشر على وجه التقريب، وبالرغم من ذلك يأخذها الناس حاليا في الغرب مأخذ المسلمات، ويعتبرونها ضرورية للفكر الإنساني. ولنلاحظ أن هذا الموقف يتضمن إدانة رسمية لأية محاولة لتطبيق المنهج التاريخي على الفكر الميتافيزيقي، والواقع أن وجهة نظر الميتافيزيقا في حد ذاتها، مناقضة للمنظور التاريخي، أو ما يؤخذ على أنه كذلك، وسوف يظهر أن هذا التناقض سينجلي في النهاية: لا عن اختلافات تتصل بالمنهج فقط، ولكن الأكثر أهمية من هذا؛ هو السؤال الحقيقي عن المبادئ، وذلك من حيث إن النظرية الميتافيزيقية - في ثباتها الجوهرى - هي نفي لفكرة التطور والتقدم. ويجوز القول في الحقيقة إن الميتافيزيقا يجب أن تدرس ميتافيزيقيا. ولا يصح الالتفات إلى العوارض من قبيل السيطرة الفردية؛ فهي أساسا لا توجد من هذا المنظور، ولا يمكن أن تؤثر في النظرية بأية درجة، فهي جوهريا من مستوى الكليات، وبالتالي فهي فوق الفرديات، وستظل أبدا محصنة من ذلك النفوذ. وحتى ظروف الزمان والمكان لن تؤثر إلا على طرق التعبير عنهما كما سبق القول، ولكنها لن تطول جوهر النظرية، ثم إنه لن توجد تساؤلات عنها كما يحدث عرضا في مستوى العقائد والآراء التي هي متحولة ومتغيرة، ذلك لأنها معرضة للشك، أما المعرفة الميتافيزيقية؛ فهي جوهريا؛ موضع اليقين الثابت، الذي لا يتحول.

والواقع أن الميتافيزيقا لا تشترك بأية درجة كانت في نسبية العلوم المتخصصة؛ فهي تعنى الإيمان المطلق كأحد سماتها الكامنة، وليس هذا فقط من واقع موضوعها، ولكن أيضا من ناحية منهجها لو أن هذه الكلمة يمكن أن تستخدم في السياق الحالى؛ حيث إن هذا المنهج - أو أيا كان ما نسمى به هذا الأمر - لن يكون كافيا لمقاصدها. والميتافيزيقا إذن تنفى بالضرورة أى مفهوم نو طبيعة افتراضية، ويتبع هذا أن الحقائق الميتافيزيقية لا يمكن فى حد ذاتها أن تنحصر. وإذا كان يحدث أحيانا مناقشات أو جدل حولها؛ فذلك نتيجة لعيب فى التعبير والطرح، أو لنقص فى الفهم لتلك الحقائق. ثم إن أى طرح كان فى هذا المقام لن يسلم من العطب؛ حيث إن المفاهيم الميتافيزيقية لا يمكن التعبير عنها بالكامل، ولا يمكن حتى تخيلها بالكامل، فجوهرها لا يمكن الوصول إليه إلا بالذكاء الذى لا شكل له وحده، فهي تتجاوز - بشكل شاسع - كافة الأشكال الممكنة، وخاصة التعابير التى تحاول اللغة أن تحبسها فيها، وهى دائما تعابير خلو من الكفاءة وتميل إلى تحديد مجال تلك المفاهيم، وبالتالي تصيبها بالتشوه. ويجوز أن تستخدم تلك التعابير كنقطة بداية، وتكون عاملا مساعدا نحو فهم ذلك الذى لا يمكن التعبير عنه، وعلى كل امرئ أن يحاول استيعابه حسب قواه الفكرية، حتى يعالج تلك العيوب التى لا مناص منها فى التعبير الشكلى المحدود؛ بالتناسب مع نجاحه فى المحاولة، ومن الثابت أيضا أن تلك العيوب سوف تصل إلى مداها حين نحاول التعبير باللغة، وباللغات الأوروبية الحديثة بالذات، التى تبدو عديمة المرونة فى طرح الحقائق الميتافيزيقية. وكما ذكرنا سلفا فى سياق الحديث عن صعوبات الترجمة والاقتباس، فإن الميتافيزيقا بحكم أنها تنفتح على إمكانات لانهائية، فإنها يجب أن تحتفظ يوما بنصيب الجانب الذى يستحيل التعبير عنه، وهو فى الأساس بالنسبة لها: الأمر الجوهرى.

والمعرفة بالنظام الكلى هى بالضرورة فيما وراء كل التمايزات التى تكيف المعرفة بالأمور الفردية، والتى يمثل التمايز بين الذات والموضوع نمطها الأساسى العام فى التشعبات، وهذا يبين أيضا كيف أن مقاصد الميتافيزيقا لا يمكن أن تُضاهى بأية مقاصد لأية معرفة أخرى من أى نوع كان، ويمكن فقط أن نتحدث عنها بالقياس؛ حيث إن المرء كى يتحدث عنها يكون مجبرا على أن يلصق بها تسمية أو أخرى. وكذلك عندما يتحدث المرء عن الوسائل التى يتوسل بها إلى المعرفة الميتافيزيقية؛ فمن الثابت

أن تلك الوسائل هي المعرفة ذاتها؛ والتي يتوحد فيها الذات والموضوع بالضرورة، وهذا يتساوى مع قول إن الوسائل موضوع الحديث - إذا كان مسموحا لنا حقا أن نصفها بذلك، لا يمكن أن تشاكل ممارسة الملكات المتشعبة للعقل الإنساني. وكما ذكرنا سلفا فنحن نتعامل هنا مع مرتبة ما فوق الفردية، والتي لا تعنى اللامعقول بأى شكل؛ فالميتافيزيقا لا تستطيع أن تناقض العقل، ولكنها فوق عقلية، وليس لها نور هنا - إلا بشكل ثانوى - فى تكوين تعبير برأى عن حقائق، فيما وراء نطاق العقل، وخارج مجاله. إن الحقائق الميتافيزيقية يمكن أن تُستوعب فقط من خلال ملكة لا تنتمى للمرتبة الفردية، والتي تعتبر بصيرية من واقع سماتها المباشرة وطريقة عملها، ولكن بشرط ألا يُعتقد أن لها أية علاقة كانت بالملكة التي يسميها بعض الفلاسفة المعاصرين بالحدس، باعتبارها ملكة غريزية فيما تحت العقل وليس فوقه. وحتى نكون أكثر وضوحا، فإن الملكة التي نتحدث عنها هي الحدس العقلى، وحقيقة وجودها كانت موضع إنكار من الفلسفة الحديثة، كما فشلت فى تجاهلها، وقد فشلت أيضا فى تفهم طبيعتها الحقيقية، وهذه الملكة يمكن أن تسمى العقل البحت أو العقل الخالص، ولو أننا تتبعنا أرسطو وخلفاءه المدرسيين، فقد كانوا يعرفون الحدس بأنه الملكة التي تصل إلى المبادئ بشكل مباشر. وقد أعلن أرسطو "أن الحدس أكثر حقيقية من العلم"^(١)، وهو ما يساوى القول بأنه أكثر حقيقية من العقل الذى ينشئ ذلك العلم، ويقول أيضا "ليس هناك ما هو أكثر حقيقية من الفكر"، فهو بالضرورة لا يخطئ؛ لأن طريقة عمله مباشرة، ولأنه لا ينفصل عن مقاصده، فهو متوحد مع الحقيقة ذاتها.

هذه هي الأسس الضرورية لليقين الميتافيزيقي، ويمكننا أن ندرك أن الخطأ يمكن أن يطول هذه الأسس فقط، نتيجة استخدام العقل، أى فى صياغة الحقائق التي استوعبها الفكر، وهذا يثبت أن العقل غير معصوم من الخطأ، نتيجة طبيعته الوسيطة والجدلية. وبالإضافة إلى ذلك؛ فحيث إن كل التعابير محكوم عليها بالحدودية والنقص، فالخطأ حتمى فيها شكلا إن لم يكن موضوعا، ومهما حاول المرء أن يضبط التعبير، فإن ما يُترك منه أجل بكثير مما يُدرك، وهذا الخطأ المحتوم فى التعبير، لا يحتوى على

. Posterior Analytics, Book II (١)

ما هو إيجابي، ولا يعدو أن يكون من قبيل الحقائق الصغرى؛ حيث إن مجاله لا يعدو البناء الجزئى الناقص فى التعبير عن الحقيقة الكاملة.

ويمكن الآن أن نتفهم المغزى العميق فى الفارق ما بين المعرفة الميتافيزيقية والعلمية؛ فالأولى مشتقة من الفكر البحت الذى يتناول الكليات، والثانية مشتقة من العقل الذى يتناول العموميات، وكما أعلن أرسطو أنه "ليس هناك علم إلا ما يتناول العموميات". ولا يجوز الخلط بين الكليات والعموميات، كما يحدث غالبا مع المناطقة الغربيين، والذين لا تطول معرفتهم إلا العموميات حتى لو طبقوها خطأ على الكليات. ووجهة نظر العلم كما قد رأينا تنتمى إلى المستوى الفردى، والعموميات لاتناقض الفرديات، ولكنها تناقض الخصوصيات؛ حيث إنها ليست إلا امتدادا للفرديات. ثم إن الفردى يمكن أن يمتد بلا نهاية بون أن يغير ذلك من كنهه، وبنون تجاوز أحواله المحددة، ولهذا قلنا: إن العلم يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية بون أن يتقاطع مع الميتافيزيقا، وسوف يبقى منفصلا تماما على الدوام؛ لأن الميتافيزيقا وحدها هى التى تحتوى على معرفة الكليات.

ونعتقد أننا قد عرضنا لطبيعة الميتافيزيقا بما يكفى، وليس هناك ما نضيف بون الدخول فى تفاصيل النظرية ذاتها، وليس هنا موضعها، إلا أن هذه الملحوظات سوف تتسع فى الأبواب التالية، خاصة حين نأتى إلى عرض الفوارق بين الميتافيزيقا وما يسمى عادة بالفلسفة فى الغرب الحديث. وكل ما ذكرنا يمكن أن يطبق بلا تحفظات على كافة النظريات التراثية فى الشرق، بالرغم من الفوارق الكبيرة فى الشكل، تلك التى تعمل على إخفاء هويتها الأساسية عن عين المراقب العابر؛ فهذا المفهوم للميتافيزيقا يصدق على كل من النظريتين الطاوية والهنوسية كما يصدق على الجانب الجوانى فوق الدينى للإسلام. والآن، فهل هناك فى العالم الغربى الحديث ما هو من هذا القبيل؟ وإذا كان على المرء أن يعتبر بواقع ما يوجد بالفعل فى الغرب حاليا، فلن يكون هنالك إمكانية لأى جواب إلا النفى؛ حيث إن ذلك الذى يسميه الفكر الفلسفى الحديث بالميتافيزيقا لا علاقة له بما طرحناه عنها من أية ناحية، وسوف نعود إلى هذه المسألة وشيكا، إلا أن ما ذكرناه عن أرسطو والنظرية المدرسية يبين على الأقل أن الميتافيزيقا وجدت بالفعل وإلى حد ما فى الغرب بالرغم من نقصها، وبالرغم من هذا

الاحتياط اللازم، نستطيع أن نؤكد أننا بصدد أمر ليس له نظير في العقلية الحديثة، والذي يبدو أنه أبعد من قدرة هذه العقلية على الفهم. ومن ناحية أخرى؛ فإذا كان الاحتياط المذكور لا يمكن اجتنابه؛ فذلك لأن هناك معوقات خلقية في الفكر الغربي ككل، تمتد على الأقل من الفترة الكلاسيكية حتى الآن، وقد ذكرنا سلفاً أن اليونانيين لم يكن لديهم فكرة عن اللامتناهي، ثم إنه لماذا يمثل الغربيون اللامتناهي بالفراغ الذي لا يمكن أن يكون لامتناهياً قط حين يعتقدون أنهم يدركونه؟ ولماذا يخلطون بين الأبدية التي تكمن بالضرورة خارج الزمن، وبين الاستمرارية التي ليست إلا تعبيراً غير محدد عن امتداد الزمن؟ ذلك في حين لا توجد هذه الأغاليط لدى الشرقيين. والواقع أن العقل الغربي لا يتعلق إلا بالأشياء الحسية، ودائماً ما يخلط بين الفهم والتخيل إلى درجة أنهم يعتقدون أن ما لا يمكن إدراكه بالحس لا يمكن أن يعمل فيه العقل، وقد كانت الملكات التخيلية سائدة حتى بين اليونانيين. وهذا بالضرورة نقيض كامل للفكر البحت، ولا يمكن أن يوجد والحال هكذا فكر بمعنى الكلمة، وبالتالي لن تكون هناك ميتافيزيقا. وإذا أضفنا إلى ذلك اضطراباً من نوع آخر مثل الخلط بين المعقولة والفكر، يصبح من الثابت أن الفكر الأوروبي المفترض، بين المحدثين خاصة، لا يتجاوز ممارسة الملكات الفردية الشكلية^(١) للعقل والتخيل، ويمكن أن نفهم الآن الهوية التي تفصله عن الفكر الشرقي، والذي لا يعتبر المعرفة حقيقية أو ذات قيمة، إلا ما ينبثق أعماق جنورها من الكلي، ومما لا شكل له.

(١) يستخدم الأستاذ جينو هنا كلمة "الشكل" وكلمة "الشكلي" بالمعنى العام وليس بالاصطلاح المدرسي (MP) .

الباب السادس

العلاقة بين الميتافيزيقا واللاهوتيات

لا تكمن أصول المسألة التي نبحثها الآن في الشرق، وذلك لغياب المنظور اللاهوتي على وجه الخصوص، والذي تكمن فيه الصيغة الدينية بشكل طبيعي، وعلى الأصح، فهي تظهر فقط في الإسلام؛ حيث تأتي في شكل البحث عن العلاقة الصحيحة بين شقى التراث: الإلهي منهما، ويشتمل على علم التوحيد وعلم الكلام، وما هو فوق - الديني، ويمكن أن نسميهما الإلهيات والميتافيزيقيات على التوالي. وفي الغرب - من ناحية أخرى، فإن غياب النظرة الميتافيزيقية هو الذي يمنع من ظهور هذا التساؤل، وهو أمر لا يؤثر إلا على النظريات المدرسية، والتي كانت في الأصل تحتوى على الشقين اللاهوتي والميتافيزيقي، ولكن الأخير منهما أُختزل، ولا يبدو أنه قد تم التوصل إلى حل محدد لهذه المسألة حتى الآن. وعلى ذلك يصبح طرح التساؤل بشكل عام ذا أهمية عظمى؛ حيث إنه يتعلق في الأساس بالمقارنة بين صيغتين فكريتين مختلفتين هما الصيغة الميتافيزيقية المطلقة، والصيغة الدينية المحددة.

وكما ذكرنا سلفاً؛ فإن المنظور الميتافيزيقي وحده هو الكلي، وهو بالتالي لامحدود، ويتبع ذلك أن كافة جهات النظر الأخرى متخصصة، وخاضعة بطبيعتها لمحددات مختلفة. وقد بينا سلفاً كيف أن هذا ينطبق على المنظور العلمي مثلاً، وسوف نبين فيما يلي انطباقه أيضاً على عدة جهات نظر أخرى تصنف عادة تحت عنوان الفلسفة، وهي لا تختلف - بشكل جوهري - عما يدعى بالمنظور العلمي، ذلك بالرغم من أنهما مطروحتان معاً في إطار ادعاءات لا مبرر لها. وهذه المحدودية الجوهرية تنطبق حتى على وجهة النظر اللاهوتية، أي أن هذه الصيغة المتخصصة هي الأخرى، بالرغم من أن

ذلك لا يجعلها متخصصة بالمعنى العلمى، كما أن حدودها ليست بالضيق الذى يتسم به مجال العلم، ذلك لاقترابها من الميتافيزيقا أكثر من العلوم الأخرى، ولا تحدها المجالات الضيقة التى تحد العلوم، وتحتاج إلى فهم أعمق لتمييزها عن الميتافيزيقا؛ حيث يظهر الخلط هنا بسهولة أكثر مما يمكن أن يحدث من خلط فى أى مجال آخر. ولم يتوان الخلط فى الواقع عن الظهور، حتى إنه اتخذ أبعادا أحدثت انعكاسا فى العلاقة التى توجد بصورة طبيعية بين الميتافيزيقا واللاهوت، فحتى فى العصور الوسطى التى كانت الحقبة الوحيدة فى حياة الحضارة الغربية التى تمتعت فيها بتطور عقلى حقيقى، عامل الغرب الميتافيزيقا باعتبارها معتمدة على اللاهوت، ثم إنها لم تتميز بشكل كاف عن الاعتبارات المختلفة التى تدخل فى نطاق الفلسفة، وكون هذا قد حدث بالفعل يعنى أن الميتافيزيقا - كما تفهم فى الفكر المدرسى - قد ظلت ناقصة، وكان نتيجة ذلك أن مفهومها الكلى بما هو غياب المحددات من كل نوع، لم يفهم تماما، ولم تعالجها الأفهام إلا فى حدود معينة، وقد بقيت فى محيط المجهول المراتب الأعلى المحتملة التى تعلو فوق تلك الحدود. وهذه الحقيقة؛ عذر كاف لسوء الفهم الذى طفا منذ ذلك الوقت على السطح، ويكاد يكون من المؤكد لو أن الأسلاف اليونانيين - بما حققوه من فهم للميتافيزيقا - قد كان لديهم ما يشبه اللاهوت من حيث مكانته فى الدين اليهودى - المسيحى - لانخدعوا أيضا بالطريقة نفسها، وهذا يعيدنا إلى ما ذكرنا عن الغربيين الذين كانوا ميتافيزيقيين إلى حد ما، والذين لم يعرفوا الميتافيزيقا كاملة، إلا أنه يمكن أن يكون هناك بعض استثناءات فردية؛ إذ ليس هناك ما يحول فى أى زمان - أو فى أية بلاد - نون وجود القادرين على الوصول إلى المعرفة الميتافيزيقية الكاملة، وهذا ممكن حتى فى العالم الغربى الحالى، إلا إن هذا الأمر يبدو غير محتمل نظرا للميول العامة التى تحكم نظرة الناس، وتخلق خلفية غير مواتية بالمرّة كما نتصور. وعلى كل فلو أن تلك الاستثناءات قد تحققت، فليس هناك من وثائق مكتوبة تثبت حدوثها، كما لا يمكن للحقائق المعروفة أن تنبى عن آثارها، إلا أن غياب تلك البراهين المباشرة لا يدحض حدوثها، ولا تثير أية غرابة؛ فلو أنها حدثت فى الواقع فما حدثت إلا بفضل طبيعة خاصة ليس من المفضل الخوض فيها حاليا.

ونعود إلى المسألة التي تخصصنا هنا، وسوف نذكر القارئ بأننا أشرنا سلفاً إلى الاختلافات الجوهرية بين الميتافيزيقا والعقيدة الدينية؛ ففي حين أن المنظور الميتافيزيقي عقلى بحت، فإن المنظور الدينى يتصدره عنصر وجدانى (انفعالى) يؤثر فى النظرية ذاتها، ولا يسمح بأن تحتفظ النظرية بسمت الاستبطان غير المتحيز، وهذا فى الواقع ما يحدث فى اللاهوتيات، إلا أنه يتميز بدرجات مختلفة من السيطرة حسب الفرع المعروض للبحث. وذلك العنصر الوجدانى لا يتجلى بكامل وضوحه إلا فى الشكل الجوانى أو الصوفى من الفكر الدينى، ولنتهز هذه الفرصة كى نؤكد الخلاف بيننا وبين الرأى السائد الذى يقول بتفشى هذه الظاهرة فى الشرق؛ فالصوفية غير مفهومة إلا فى إطار المنظور الدينى فقط، وهى غير معروفة تماماً فى الشرقين الأوسط والأقصى. ونستطيع فى الفوضى العارمة التى انتابت التعبير عن أفكار ليست صوفية على الإطلاق بتفاسير صوفية، أن نرى مثلاً آخر فى الميل الجارف بين الغربيين إلى البحث فى أنحاء العالم عن أفكار مناظرة للفكر الذى هو فى الواقع من خصائصهم هم أنفسهم، ولكننا لن نناقش هذه المسألة هنا بتفصيل خشية أن نقودنا بعيداً عن موضوعنا.

إن العناصر الوجدانية تشوب بوضوح النقاء الفكرى للنظرية، ولا مناص من القول بأنها تمثل إخفاقا بمعايير الفكر الميتافيزيقي، ذلك السقوط الذى حدث فى بعض الأماكن بشكل عام ومتفشى، أى فى العالم الغربى، كان محتوماً وحتى ضرورياً بمعنى ما؛ إذ وجب على النظرية أن تطوع لعقلية الذين فصلت خصباً من أجلهم، وهم على ما هم عليه من قوة المشاعر، وضعف الفكر، بفضل سيادة مفاهيم مقصورة وصلت إلى أوجها فى العصر الحديث، ولكن ذلك لم يغير من طبيعة المشاعر كأمر عارضة ونسبية، وبالتالي فإن اعتماد أية نظرية عليها سوف يجعلها بالضرورة عارضة ونسبية، وهذا ملحوظ أساساً فيما يتصل بالاحتياج إلى العزاء الذى ارتبط بالممارسة الدينية ارتباطاً وثيقاً. والحقيقة فى حد ذاتها لا تحتاج إلى أن تكون عزاء، وإذا تراعى للبعث أنها كذلك فهنيئاً لهم، ولكن العزاء الذى يشعرون به ليس نابعاً من النظرية، ولكنه نابع من أنفسهم، ومن الميول الخاصة لانفعالاتهم.

ويتبع ذلك أن النظرية التي تطوع ذاتها لمتطلبات أناس يغلب عليهم الانفعال، وترتدى لها مسوحا وجدانية لن يمكننا أن نعتبرها حقيقة مطلقة وكلية، والتغير العميق الذي ينتاب هيكل النظرية - نتيجة بروز مبدأ العزاء - يناظر سقوطا فكريا عن جماع الإنسانية التي توجهت إليها بالرسالة. وإذا نحن نظرنا إليها من زاوية أخرى، فهذه الخاصية هي التي تولد التنوعات المذهبية في إطار العقيدة الواحدة، وبالتالي تسبب عدم التناظر بين النظريات الدينية المتفرعة عن العقيدة؛ حيث إن العقل واحد، والحقيقة أيا كان مقدار تفهمها لا يمكن أن تفهم إلا بطريقة واحدة، في حين لا ينطبق الأمر نفسه على المشاعر، وقد كان على الدين في محاولة إرضاء متطلبات المشاعر أن يطوع نفسه بكل ما أوتى من أجل صياغة هيكله تتفق مع صيغ الانفعال المتعددة، والتي تختلف مع اختلاف الجنس والزمن. وهذا لا يعنى أن كل الصيغ الدينية من حيث النظرية تعاني من مفعول الوجدانية المذيب هذا، وما يصحبه من احتياج للتغيير، وقد تلقى الدراسة المقارنة بين الكاثوليكية والبروتستانتية - على سبيل المثال - ضوءاً على هذه المسألة.

ويمكن الآن أن نرى أن المنظور اللاهوتي ليس إلا تخصيصا للمنظور الميتافيزيقي، وينطوي ذلك على تغيرات متناسبة؛ حيث إنها تطبيق للمنظور الميتافيزيقي على ظروف عرضية، كما يمكن القول بأن صيغة الاقتباس قد تحددت بالظروف التي وجب عليها أن تستجيب لها؛ إذ إن تلك الضرورات الملحة هي المبرر الوحيد لوجودها. ويتبع ذلك أن كل مقولة لاهوتية، يمكن أن تفهم ميتافيزيقيا بالاستبدال، لو فصلناها عن أصلها، وناظرناها بما يساويها من المقولات الميتافيزيقية، والتي ليست إلا نوعا من الترجمة لها، ولكن هذا لا يعنى أن هناك تساويا مطلقا بين المستويين من الفهم، ويمكن أن يرجع القارئ لما ذكرناه سلفا: من أن كل شيء ينبع عن وجهة نظر فردية يمكن أيضا أن يفهم من المنظور الكلي، دون أن يمنع ذلك من الانفصال التام بينهما.

ولو أننا فحصنا هذه الأمور بالمنطق العكسي لكان علينا أن نقول: إن هناك حقائق ميتافيزيقية معينة، قابلة للترجمة إلى اللغة اللاهوتية، ولكن ذلك لا ينطبق على كل الحقائق؛ حيث إنه من المهم أن نضع في اعتبارنا كثيرا من الأمور التي لا يجوز أن تنصوى تحت أية وجهات نظر فردية أيا كانت، والتي تنتمي فقط إلى عالم الميتافيزيقا، فالكلى بكليته لا يمكن أن يحتويه أى شكل كان، وهذا في الواقع هو المقولة السابقة

نفسها. وحتى في حالة تلك الحقائق التي تناسبها الترجمة المذكورة، فإن تلك الترجمة - مثل أي تشبيه كان - لا يمكن إلا أن تظل جزئية وناقصة، وكان ما أهملته هو الذي يوفر القياس الصحيح بين وجهتي نظر اللاهوت والميتافيزيقا. ويمكن أن تضرب على ذلك الأمثلة، ولكن هذه الأمثلة ذاتها سوف تتطلب فهما نظريا لا يجوز الخوض فيه هنا، وأحدها يمثل حالة نمطية تنطبق على حالات كثيرة أخرى؛ فمقارنة مفهوم النجاة في النظرية الهندوسية بمفهوم الخلاص في الديانة الغربية سوف يبين مدى الاختلاف الجوهرى بينهما، ومسئولية هذا الخلط واقعة على كاهل بعض المستشرقين الذين حاولوا فهمهما، وبطريقة لا تعدو اللغو في الحديث، ولنلاحظ أيضا أن حالة كهذه تعتبر إنذارا لخطر حقيقى؛ فإذا قيل لهندي لا علم له بالمفاهيم الغربية: إن الأوروبيين يعنون بكلمة الخلاص ما يعنيه هو بكلمة موكشا، فلن يكون لديه دافع لمعارضة ذلك التأكيد أو الشك في دقته، حتى إنه سوف يستخدم بعد ذلك كلمة خلاص ليصف بها مفهوما - في حدود علمه - ليس دينيا بأى شكل، وفي هذه الحالة سوف يكون سوء الفهم متبادلا، وسوف يصعب فك الاشتباك في خضم الاضطراب الحادث. وينطبق المدى نفسه من سوء الفهم على نقل المفاهيم الميتافيزيقية إلى الفلسفة الغربية؛ فالمسلم الذي يقبل - بشكل طبيعى - تعبير "وحدة الوجود" panthiesme Islamique⁽¹⁾ حين يرد في سياق النظرية الميتافيزيقية (الصوفية) عن الذات العلية، ولكنه بمجرد أن يعى ماذا تعنيه هذه الكلمة عند سبينوزا مثلا؛ فإنه سوف يرفض برعب هذه الفكرة.

وسوف نقتصر في معالجتنا لما يعنى ترجمة الحقائق الميتافيزيقية إلى اللغة الدينية على مثال واحد بسيط ومبدئى؛ فالمفهوم الميتافيزيقى المباشر: الوجود موجود، حين يُعبر عنه حسب المفاهيم الدينية أو اللاهوتية سوف يفتح الطريق لمقولة أخرى هي: الله موجود، ولكن المقولتين ليستا متساويتين، إلا فى الشرط المشترك لفهم الله كوجود كلى، وهذا ليس صحيحا فى معظم الأحوال، فتوحيد الوجود الملموس مع الوجود الأسمى هو مما يعتبر خطأ من الناحية الميتافيزيقية. ولاشك أن هذا المثال - على بساطته البالغة - لا يفى بحق الجوانب الأعمق من المفاهيم الدينية، ولكنه - على حاله -

(١) نظرية وحدة الوجود الإسلامية. (المراجع)

قمن بتوضيح المشكلة؛ حيث إنه جاء بالفعل من سوء فهم دلالة المقولتين المذكورتين، وناتج عن اضطراب واقع بين وجهتي نظر متناظرتين، ومنه جاءت المتناقضات التي لانهاية لها، والمرتبطة بما أطلق عليه المسألة الأنطولوجية ، والتي هي مجرد نتاج لهذا الخلط ووعاء له.

وهناك نقطة مهمة أخرى ننكرها في سياق المثال نفسه، وهي أن المفاهيم اللاهوتية ليست بمنجاة من الاختلافات الفردية، بخلاف المفاهيم الميتافيزيقية البحتة؛ فهي خاضعة للاختلاف بين فرد وآخر، وتلك الاختلافات تدور بالضرورة حول المفهوم الأساسي للألوهية، والذين يحتاجون في أمور مثل البرهان على وجود الله إذا كان في نيتهم فهم أحدهم الآخر، فلا بد لهم من التأكد من أنهم حين يتلفظون بكلمة الله؛ فهم حقا ينتوون التعبير عن المفهوم نفسه، وغالبا ما يكتشفون أن ذلك ليس كذلك، وليست فرصتهم في التفاهم بأكثر مما لو كانوا يتكلمون بلغتين مختلفتين. وتتجلى في هذا النطاق من الاختلافات الفردية - التي لا لوم فيها - على اللاهوت الرسمي والتعليمي، والميول المسبقة المضادة للميتافيزيقا بين الغربيين على وجه الخصوص، وهي التي تشكل الأنسنة، ولكن هذا الموضوع يحتاج إلى بعض التفاسير الإضافية التي سوف تمكننا من طرح المسألة من وجهة نظر أخرى.

الباب السابع

الرمزية والأنسنة

تنطبق كلمة رمز بمعناها العام على كل التعبيرات الصورية عن نظرية ما، سواء كان ذلك التعبير لغويا أو بصريا أو غير ذلك، وليس للكلمة مبرر أو وظيفة أخرى إلا التعبير الرمزي عن فكرة، وذلك أنها تقدم تمثيلا محسوسا واستعاريا لها؛ إذا كان هذا أمرا ممكنا بشكل جزئي. وإذا نظرنا إلى الرمزية بهذا المعنى، وباعتبار أنها استخدام للأشكال أو الصور كعلامات لأفكار، أو لأمر فوق حسيّة، وهي جميعها طبيعية بلا محالة في العقل الإنساني، وهي لذلك ضرورية وتلقائية، واللغة تعتبر مثلا بسيطا من منظور أكثر خصوصية؛ فهي رمزية متعمدة محسوبة، تبلور إلى حد ما التعاليم النظرية بتشبيهات شكلية، والواقع أنه ليس بين هذين النوعين من الرمزية خط فاصل حقا؛ لأن من المؤكد أن الكتابة في أصولها المتباعدة في المكان، كانت أشكالا ذات دلالات كلية، أي رمزية بالضرورة، حتى في نطاق ذلك المعنى الخصوصي للغة المشار إليه سلفا، ولكن لم يبق على حاله في هذا الشأن غير الصين وحدها وعلى طول زمانها. وأيا كان الأمر، فالرمزية - كما هي مفهومة - تستخدم بشكل ثابت في التعبير العقلي الشرقي بدرجة أكبر عن معدل استخدامها في نظيره الغربي، وهذا مفهوم حين نعلم أنها تحتوى على مقدار أقل كثيرا من وسائل التعبير الضيقة مما تحتوى عليه اللغة المعتادة، وتقترح بما هي عليه أكثر بكثير مما تعبر عنه، وتمد يدها بالسند الأنسب لإمكانيات الفهم التي تكمن في قوة الكلمات.

والواقع أن الرمزية التي لا تتطلب عدم التحديد المفهومى فيها انضباطا رياضيا، بحيث تعمل على تصالح الصفات المتناقضة، هي - لو جاز القول - اللغة الطبيعية

للميتافيزيكا، ثم إن الرموز التي كان أصلها ميتافيزيقيا يمكن أن تتحول إلى رموز دينية أيضا، وذلك عن طريق اقتباس ثانوى مواز للنظرية ذاتها؛ فكل الشعائر مثلا هي ذات طبيعة رمزية بلا جدال، أيا كان ما تعلق به من مجالات، ومن الممكن دائما أن يحل معنى الشعائر الدينية محل المعنى الميتافيزيقي، وأيضا محل معنى النظرية اللاهوتية التي تنتمي إليها، ونجد ذلك حتى في الشعائر الاجتماعية البحتة، وإذا كان المرء يرغب في اكتشاف السبب الأعمق في وجودها، فلا بد من اجتياز دائرة تطبيقها، والتي تحتوي على شروطها الحاكمة، نتجاوزها إلى دائرة المبادئ، أو مصدرها التراثي، والذي هو ميتافيزيقي بالضرورة. ولسنا نحاول التلويح بأن الشعائر ما هي إلا رموز فحسب، فهي رمزية بلا شك، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، وإلا أفرغت من معناها، ولكن يجب النظر إليها باعتبارها متضمنة لقدرة تخصها -كوسيلة للمعرفة- تعمل في مجال الغرض الذي أنشئت من أجله، وتخضع له. ويمكن على المستوى الديني أن نتعرف على شعيرة القربان في المفهوم الكاثوليكي، والتي تعنى -من المنظور الميتافيزيقي- الأساس الذي تقوم عليه بعض طرق المعرفة التي سوف نشير إليها فيما بعد، وهذا هو الأمر الذي مكننا من الحديث عن الشعائر الميتافيزيقية. ثم إنه يصح لنا قول إن كل رمز - بما هو سند لمفهوم ما بالضرورة - مخصص أيضا بفاعلية حقيقية، والقربان الديني من حيث إنه إشارة حسية يلعب دورا أشبه بالنفوذ الروحي يحول القربان إلى أداة للتجديد النفسى سواء بشكل فوري أو مؤجل، وهي مثل حالة موازية من الإمكانيات الفكرية التي يشملها الرمز، والتي يمكن أن توقظ مفهوما فاعلا أو مجرد مفهوم افتراضى، حسب قدرة الاستيعاب لدى الفرد. ومن وجهة النظر هذه فإن الشعيرة هي نوع خاص من الرموز، ويمكن حتى وصفها بالرمز التمثيلي، ولكن إذا أخذ الرمز بمعناه حقاً وليس بما هو مظاهره الخارجية العارضة؛ فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء الكلمة من روح في دراسة المتون.

وهذا بالضبط هو ما يفشل الغربيون عادة في إنجازه، والتفاسير الخاطئة للمستشرقين تمدنا بأمثلة متميزة؛ حيث إنهم غالبا ما يشوهون الرموز التي يدرسونها، وبالطريقة نفسها التي اعتاد العقل الغربي أن يشوه بها الرموز التي يتناولها. والسبب الحاسم وراء هذا الخطأ هو سيطرة ملكتى الحس والتخيل على عقولهم، والتي تؤدي

إلى التأمل فى شكل الرمز دون المعنى الذى يمثله، عاجزين عن السمو إلى فحواه العقلى البحت، وهنا يكمن الاضطراب الأساسى الذى يظهر فى كل الوثنيات، لو أعطينا لهذه الكلمة معناها الكامل الذى يتضح تماما فى الإسلام. فحين لا يبقى من الرمز إلا شكله الخارجى، تختفى مبرراته وقوته معا، ويصبح الرمز وثنا، أى صورة عبثية، والحفاظ عليها يصبح من قبيل الخزعبلات، ما لم يظهر أحد الموهوبين بالفهم كى يعيد المعنى المفقود إليها كليا أو جزئيا، أو على الأقل، يعيد تلك العناصر التى لم تعد تحتوى عليها إلا على شكل إمكانات كامنة. وينطبق هذا على بقايا التراث الذى اختفى من الذاكرة، وينطبق خاصة على أى دين جرى اختزاله بعدم الفهم العام الذى أصاب دعائه، والذين اقتصروا على مجرد المظاهر الخارجية، وقد ذكرنا سلفا أكثر الأمثلة وضوحا على ذلك الانحطاط فى حالة الدين اليونانى. وقد فشا بين اليونانيين أيضا ميل عارم، يبدو أنه مرتبط بالوثنية وتجسيد الرموز، ألا وهو الميل إلى أنسنة الآلهة، أى جعلها شبيهة بالإنسان، فهم لا ينظرون إلى آلهتهم كتمثيل لمبادئ معينة، ولكنهم صوروهم بأشكال آدمية، وافترضوا أن المشاعر الإنسانية تؤثر فيهم، كما أنهم يتصرفون كالإنسان، ولم يعد يتصف هؤلاء الآلهة بما يميزهم عن الأشكال التى صورهم بها الشعر والأدب، فلم يبق منهم إلا الشكل فحسب.

وهذا الاختزال الكامل للآلهة إلى المنظور الإنسانى لم يفلح إلا فى أن يكون مرجعا لليوهميرية^(١) التى نسبت إلى مخترعها، والتى تدعى أن الآلهة لم يكونوا إلا أناسا أفاضل، ومن العبث أن ننزلق فى ذلك الجهل الذى هو أشد عتوا حتى من الجهل المتفشى بين بعض المعاصرين حاليا، والذين يرفضون أن يروا فى الرموز القديمة إلا محاولات لتفسير قوى طبيعية مختلفة، والنظرية الشهيرة الأسطورة الشمسية هى أفضل مثل معروف للتفسير حسب النظرية الأخيرة. و الأساطير مثلها مثل الأوثان

(١) Euhemerism مذهب سُمى باسم مخترعه "يوهوميروس"، عاش فى أواخر القرن الرابع ق م، بعد فترة فتوحات الإسكندر، وكان يقول بأن الآلهة أصلها بشر أفاضل أو أبطال، بالغ الناس فى تقديسهم بإضفاء صفات إلهية عليهم، ثم إنهم تحولوا فى ذهن الناس مع الزمن إلى آلهة، وتحول تاريخهم إلى أساطير. وقد روجت الكنيسة فى القرون الأولى لنظريته لإضعاف أثر الآلهة الوثنية على وجدان الناس. أثينة السوداء؛ الجزء الأول، مارتن برنال، تحرير د. أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، الباب الثالث والرابع. (MP)

ليست إلا رموزاً لم تعد مفهومة، في حين أن الأولى منهما في نطاق الكلام المسموع، والأخرى في نطاق الأشكال المرئية، وقد أدى الشعر لدى اليونانيين إلى الأولى، كما أدى الفن إلى الثانية، أما بالنسبة إلى الشعوب الشرقية؛ فإن المذهب الطبيعي والأنسنة غريبين عنها، ولا يمكن قيامهما لديهم إلا كمسألة تخيلية عند المستشرقين الذين نصبوا أنفسهم مفسرين لما فشلوا في فهمه. والتفسير - حسب المذهب الطبيعي في الواقع - يقرب العلاقة الطبيعية؛ فالظواهر الطبيعية تنتمي إلى عالم الحس، ويمكن أن تتخذ كرمز لفكرة أو مبدأ، وليس للرمز نفع أو مبرر، إلا أنه ينتمي إلى مرتبة أسفل من تلك التي يرمز إليها. وعلى الوتيرة نفسها يأتي الميل الطبيعي لدى الإنسان إلى استخدام الشكل الإنساني لأغراض الرمز، وليس هناك غبار على الممارسة في حد ذاتها، كما أنه ليس هناك اعتراض عليها بأكثر مما نعترض على استخدام الأشكال الهندسية أو أية طرق أخرى في التمثيل الشكلي؛ فهي لا تعنى الأنسنة ما لم يصبح المرء عبداً للأشكال التي ابتدعها.

ولم يحدث في الهند أو الصين ما يوازي ما حدث في اليونان، ولم تستخدم الرموز التي عبرت بالشكل الإنساني رغم شيوعها كأصنام، ويمكن أن نلاحظ في السياق نفسه كيف أن الرمزية متناقضة مع مفهوم الفن الغربي، فليس هناك ما هو أقل رمزية من الفن اليوناني، ولا ما هو أكثر رمزية من الفن الشرقي، ولكن حيث ينظر إلى الفن كوسيلة تعبير عن مفاهيم فكرية معينة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون غاية في حد ذاته، وذلك ما يحدث بين الشعوب التي يسود على عقلها الميل الوجداني. وهذه الشعوب هي التي تصير الأنسنة فيها أمراً طبيعياً، ويجب مراعاة أنه لذات السبب؛ فإن تلك الشعوب هي التي تمكن المنظور الديني من الظهور بينها، ولكن الدين مع ذلك حاول دائماً أن يتصدى لنزعة الأنسنة، وأن يحاربها من حيث المبدأ، وشأن الشعوب السامية في ذلك من يهود وعرب، شأن الشعوب الأوروبية، وليس هناك في الواقع من سبب آخر يحرم استخدام الأشكال الإنسانية في اليهودية والإسلام، باستثناء أنها لم تحرم على إطلاقها بين الفرس، والذين كان استخدام هذه الرموز بينهم أقل خطورة؛ حيث إنهم أكثر شرقية من العرب، ثم إنهم من جنس مختلف تماماً، وكانوا لذلك أقل ميلاً إلى السقوط في الأنسنة.

وتلك الملحوظات الأخيرة تقدم لنا فرصة لذكر بعض الأمور عن فكرة الخلق. وهذا المفهوم غريب عن الشرق باستثناء الإسلام، كما كان غريبا على اليونانيين والرومان، ويبدو يهوديا على الأخص في أصوله، والكلمة التي تعبر عنه لاتينية في اشتقاقها، ولكنها لم تكن في الأصل تعنى ما حملته المسيحية عليها فيما بعد من معان، وحيث إن كلمة *creare* اللاتينية لا تعنى في أصلها إلا يصنع، وهو المعنى المحفوظ في اللغة السنسكريتية في فعل *kri*، فإن التغير الذي حدث في المعنى هو تغير عميق بالفعل، وهو كما أشرنا شبيه بالتغير الذي طرأ على اصطلاح دين.

ومن الواضح أن المسيحية ثم الإسلام قد اتخذتا هذا المعنى من اليهودية، وقد كان سبب ذلك واحدا بالضرورة، وهو تحريم الرموز الوثنية. وعلى أرض الواقع؛ فإن الميل إلى فهم الله باعتباره كائنا يشاكل الإنسان بدرجة ما، يؤدي أينما وجد إلى ميل طبيعي لإصابة المفهوم بالصدأ، بحيث يعزو إلى الله وظيفة صناعة المادة، أي فاعلية على المادة التي هي من خارجه، والتي هي نطاق الفعل المشروع للإنسان الفرد. وفي ظل تلك الشروط؛ أصبح من الضروري تقرير أن الله: خلق العالم من لاشيء حتى يحافظ على وحدانيته وأزليته، وقد كان ذلك مثل قول: خلق العالم من لاشيء إلا ذاته؛ حيث إن الاحتمال الآخر سوف يحد من قدرته بفتح الفرصة لظهور ازواجية جذرية، والهرطقة اللاهوتية في هذه الحالة تتساوى مع العبثية الميتافيزيقية، وهي كذلك في معظم الأحوال، وهذا الخطر غير مائل على الإطلاق في الميتافيزيقا البحتة، في حين أنه أصبح خطرا حقيقيا من المنظور الديني؛ حيث إن ذلك العبث لا يبدو من فوره خلال ذلك المنظور المشتق. والمفهوم اللاهوتي للخلق هو ترجمة مناسبة للمفهوم الميتافيزيقي: تجسد العالم، أو خلق العالم، وهو المفهوم الذي تبناه الغربيون، إلا أنه ليس هناك تساوي حقيقي بينهما، وذلك لو أخذنا في اعتبارنا كافة الاختلافات التي تفصل وجهتي النظر اللتين صدرا عنها، وقد كان هذا مثلا إضافيا يصور المسألة التي ناقشناها في الباب السابق.

الباب الثامن

مقارنة بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الفلسفي

لقد ذكرنا أن الميتافيزيقا تختلف اختلافا عميقا عن العلم وعن كل شيء يشار إليه في الغرب الحديث خاصة على أنه فلسفة، وتدخل تحت عباة عدة أمور غريبة بينها أشياء لا يربط بينها شبه، وليس اعتبار الأفكار التي كان يعيها اليونانيون عندما يفصلون الفلسفة وما تحوى مهماً في سياق الأطروحة الحال، كما كان يبدو في أول الأمر، وكما لو كانت مكوناتها فقط، هي كل ما يدخل في إطار المعرفة الإنسانية، حسب حدود القدرة على فهمها، ولكننا ننوى هنا أن نعرض لما جرى في الغرب في هذه الأيام تحت هذه العباة. وقبل كل شيء؛ لا بد أن نلاحظ أنه كلما ظهرت الميتافيزيقا في الغرب، حاول الناس أن يربطوها بالمسائل التي تتصل بوجهات نظر عارضة، حتى يدخلوا بهما معا فيما يدعى بالفلسفة، وهذا يثبت أن مفهوم الميتافيزيقا الجوهرى، لم يتضح بما يكفى في الغرب، من حيث إنه يختلف عن كل المعارف الأخرى. وقد يذهبون حتى إلى معالجة الميتافيزيقا كفرع من الفلسفة سواء وضعوها في مستوى علوم نسبية شتى، أو أسبقوا عليها صفة الفلسفة الأولى كما فعل أرسطو، فإن كليهما يعنى سوء الفهم لنطاقها الحقيقى، وطبيعتها الكلية، فالكل المطلق لا يمكن أن يكون جزءاً من شيء، وليس هناك أى شيء كان؛ قادر على احتواء الكلى. وهذا فى ذاته برهان واضح على نقص الميتافيزيقا الغربية، والتي هي محدودة بنظرية أرسطو والنظريات المدرسية، وفيما عدا بعض الشذرات المبعثرة عن أعمال لم يُعرف عنها ما يكفى لنتناولها بالحديث بأية درجة من التأكد؛ فليس هناك أية نظريات ذات طبيعة ميتافيزيقية فى الغرب منذ العصر الكلاسيكى حتى الآن، وذلك حتى لو عدنا الأخلاط من عناصر شتى، كالعلمية

واللاهوتية وغيرهما، إلا أننا نستثنى السكندريين، الذين مارسوا الحكمة فى زمنهم بشكل مباشر.

ولو أن الفلسفة الحديثة اعتبرت كلا واحدا، لأمكن القول: إن وجهة نظرها لا تختلف عن وجهة النظر العلمية فى شىء؛ حيث إنهما فى الحالتين وجهتا نظر عقليتان، أو هكذا تدعى الفلسفة على الأقل، وأية معارف تأتي من مجال العقل هى علمية حتى لو وصفت بالفلسفية، وإذا هى أملت فى الوصول إلى شىء آخر بالادعاء بسعة المجال أو بالأهمية اللتين تفتقدهما أصلا، فإنها تفقد كل قيمتها، بما فيها القيمة النسبية، وهذا هو ما يسمى بالميتافيزيقا المزيفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلاف بين مجالى الفلسفة والعلم يفتقد ما يبرره؛ حيث إن الأولى تحتوى ضمن ما تحتوى على علوم خاصة وضيقة المجال كغيرها، وليس لديها خصائص تميزها بحيث تستحق مكانة مرموقة، وعلوم من هذا النوع مثل علم النفس وعلم الاجتماع تُدعى علوما فلسفية بناءً على مجرد العادة، وليس بناءً على أى سبب منطقي، وبالاختصار فإن الفلسفة قائمة على وحدة وهمية، وهى تاريخية لو أحببت، ومن الصعب أن نرى لماذا لم يعد من المعتاد تضمينها فى علوم أخرى، كما كان يحدث فى الماضى. ومن ناحية أخرى فقد كان هناك بعض العلوم التى صنفت تحت الفلسفة، ولكنها لم تعد كذلك فى الوقت الحاضر، وكونها أصابت تطورا تقنيا كبيرا، كان سببا كافيا لانتشالها من تلك المجموعة الملتبسة من العلوم، وبالرغم من ذلك فإن طبائعها الداخلية لم تتغير بأدنى درجة، وإذا كان هناك بعض العلوم التى مازالت مصنفة تحت الفلسفة، فلن نستنتج من ذلك إلا أنها استمرار للمعنى الذى أعطاه اليونانيون للفلسفة، باعتبار أنها تضم كل العلوم.

ومن الثابت -بناءً على ما ذكرنا- أن الميتافيزيقا الحقّة لا يمكن أن يكون لها صلة قربت أو بعدت بعلم النفس مثلا، أكثر مما لها بعلم الطبيعة أو علم وظائف الأعضاء، فهى جميعها علوم طبيعية بالمعنى الأولى العام للكلمة. وأقل من ذلك احتمالا أن تعتمد الميتافيزيقا على أى من هذه العلوم الخاصة، بأية درجة كانت، وادعاء أن للميتافيزيقا أسسا نفسية، كما حاول أن يدعى بعض الفلاسفة، لا يترك عذرا لهم إلا جهلهم المطبق بالميتافيزيقا الحقّة، مما يحاكي محاولة إثبات اعتماد الكلى على الفردى، أو اعتماد المبدأ الأساسى على إحدى نتائجه غير المباشرة، وكذلك تجرّ فى أعقابها الأئسنة، وهى

إن مفاهيم مضادة للميتافيزيقا. فالميتافيزيقا يجب أن تكون مكتفية بذاتها؛ حيث إنها المعرفة المباشرة الوحيدة، ولا يمكن أن تؤسس على شيء إلا ذاتها؛ إذ إنها تتضمن المعرفة بالمبادئ الكلية التي يشتق منها كل شيء، بما فيها مادة العلوم المختلفة. وإذا لجأت العلوم المذكورة إلى فصل مادتها عن تلك المبادئ، بغرض التفكير فيها من وجهات نظرها الخاصة، معتبرين هذا أمرا مشروعاً من ناحيتهم، فكيف يتأتى لهم أن يرجعوا مادتهم تلك إلى المبادئ الكلية؟ إن هذا من شأنه أن يخرج بهم من نطاقهم الخاص ونطاق وجهة نظرهم الخاصة. والملاحظة الأخيرة تبين أيضاً أنه لا يمكن تأسيس أى من هذه العلوم مباشرة على الميتافيزيقا، ونسبية وجهات النظر التي تمثلها هذه العلوم، تترك لها حكماً ذاتياً بدرجة ما، وعدم فهم ذلك يؤدي إلى صراعات لا لزوم لها، وهذا الخطأ الذي ينوء به كاهل الفلسفة الغربية قد ارتكبه في الأصل ديكارت، والذي كانت ميتافيزيقاه مزيفة، وكان اهتمامه بها لا يزيد على احتياجه لمقدمة لكتابه « الفيزيقا »، وقد حسب أنه بذلك سوف يعطيه أساساً متيناً.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى المنطق، فسوف نجد أنه ليس على وتيرة باقى العلوم التي عرضنا لها، وكلها يمكن أن تسمى علوماً تجريبية لأنها قائمة على المشاهدة. والمنطق أيضاً علم خاص من حيث هو دراسة الشروط التي تلزم الفهم الإنساني، ولكن صلته بالميتافيزيقا أكثر مباشرة، بمعنى أن ما يسمى بالمبادئ المنطقية هي ببساطة تطبيقات ومواصفات في مجال محدد من المبادئ الكلية التي تنتمي إلى الكليات، وهذا يتيح تحقيق الاستبدال الذي اعتبرناه ممكناً حين كنا نتكلم عن اللاهوت. وتنطبق الاعتبارات نفسها على حالة الرياضة، وهذا العلم قاصر بطبيعته على مجال الكميات، ويطبق في حدود مجاله الخاص بعض المبادئ النسبية التي تعتبر تخصيصاً مباشراً لبعض المبادئ الكلية. وهكذا فلو أخذنا العلم برمته، فسوف يتفرد منه المنطق والرياضيات بعلاقة مباشرة مع الميتافيزيقا، ولكنهما مختزلان إلى حدود العقل، من واقع أنهما يأتیان في إطار التعريف العام للمعرفة العلمية، وذلك يجعلهما منفصلين جذرياً عن الميتافيزيقا. وهذا الانفصال هو الذي يمنع من إضفاء أية قيمة على وجهات النظر المطروحة باعتبارها خليطاً من المنطق والميتافيزيقا، مثل نظريات المعرفة على سبيل المثال، وهي التي لعبت دوراً متميزاً في الفلسفة الحديثة، وقد اختزلت

إلى ما أمكن اعتباره عناصرها المشروعة، وهذه النظريات هي منطق بحت، وإلى الحد الذى تدعى فيه أنها تذهب إلى ما وراء المنطق، ولكنها فى الحقيقة لا تعدو أن تكون أوهاما ميتافيزيقية زائفة، خالية من أية قيمة. ويحتل المنطق فى النظريات التراثية مكانة ثانوية، ويعتبر كذلك فى كل من الهند والصين، وشأنه شأن الفلك الذى كان يدرس فى العصور الوسطى فى الغرب كما كان يدرس فى الشرق، إلا أن الفلسفة الحديثة تجاهلته، وهو فى الواقع تطبيق للمبادئ الميتافيزيقية إلى درجة ما على وجهه نظر مخصوصة فى مجال محدود، وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد عندما نعالج النظريات الهندية.

وقد يبدو ما قيل توا عن العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا غريبا على الذين تعودوا اعتبار أن المنطق يسود كل المعارف الممكنة بمعنى ما، وذلك على أساس أنه لا يصح أى تصور من أى نوع ما لم يكن منضبطا فى حدود المنطق، إلا أنه من الثابت أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تعتمد على المنطق، ولا على أى علم آخر من واقع طبيعتها الكلية، والخطأ هنا هو اعتبار المعرفة أمرا يعتمد على العقل فقط. ومن الضرورى عند هذه النقطة أن نفرق بين الميتافيزيقا نفسها باعتبارها مفهوما فكريا بحتا، وبين التعبير الشكلى عنها؛ ففى حين أن الأولى متحررة تماما من أية محددات فردية، وبالتالي متحررة من العقل، فإن الأخرى - فى حدود التعبير الممكن - لا تعدو أن تكون نوعا من ترجمة للحقائق الميتافيزيقية فى الصيغة العقلانية المسهبة، وذلك بسبب أن طبيعة اللغة الإنسانية ذاتها لا تسمح إلا بهذا. والمنطق والرياضة هما علمان عقلانيان ولا غير، والتعبير الميتافيزيقي قد يرتدى مسوحا استعارية من حيث الشكل، ومن حيث الشكل فحسب، وإذا كان له أن يتفق وقوانين المنطق؛ فذلك لأن تلك القوانين ذاتها مبنية على أساس ميتافيزيقي، وبدون هذا الأساس ليس لها صلاحية، وفى الوقت ذاته إذا هى امتلكت سماتا ميتافيزيقيا حقيقيا، فإن ذلك سوف يجعل التعبير مصوغا بشكل يفتح الطريق لاحتمالات لانهائية للفهم، كالميتافيزيقا ذاتها.

أما فيما يتصل بالأخلاق^(١)، فقد فسرنا سلفا وبشكل جزئى ماذا تعنى فى سياق أطروحتنا عن العناصر المكوّنة للدين، وبقي علينا أن نفسر مفهومها الفلسفى خاصة،

(١) morality أو كما تدعى حاليا ethics (المترجم)

وكما أمكن تمييز ذلك عن المفهوم الدينى لها. وليس فى مجال الفلسفة بأكمله ما هو أكثر نسبية وعرضية من الأخلاق، ولم تعد فى الواقع تمثل معرفة من أى نوع مخصوص، فما هى إلا مجموعة من الاعتبارات التى لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة، بالرغم من الأوهام المتبناة عموماً عن هذا الموضوع. والواقع أنها ليست إلا تدبيج قواعد لتطبق على الفعل الإنسانى، والاحتياج إليها ينبع أساساً من النظام الاجتماعى، وحيث إن هذه القواعد لن يكون لها معنى، إلا لأن الأفراد يعيشون فى تآلف؛ وفى نطاق مجموعات منظمة بشكل ما، وبدلاً من أن تعتبر هذه القواعد نابعة من وجهة نظر النظام الاجتماعى كما هو حال الشرقيين، فقد صيغت من وجهة نظر الشكل الأخلاقى الغريب عن مفاهيم معظم بنى الإنسان. وقد رأينا كيف تأتى لوجهة النظر هذه أن تظهر بين المفاهيم الدينية، وذلك من خلال وصل النظام الاجتماعى بنظريات خضعت فى مرحلة مبكرة لنفوذ وجدانى ما، ومن الصعب أن نرى سبباً بخلاف هذه الحالة الخاصة ليبررها.

وكل ما يتصل بهذه المرتبة من الأمور يجب أن يختزل منطقياً إلى مجموعة من التقاليد توضع وتطاع بغرض جعل الحياة مستطاعة ومحتملة، وعندما يُعترف بهذه التقاليد بصراحة ويُعمل بها، فلا مجال للأخلاقية الفلسفية. وتتدخل النزعة الوجدانية مرة أخرى فى هذا الأمر، وكى تجد مادة ترضى احتياجاتها الخاصة، فإنها تتبنى هذه التقاليد، وتتسبب فى أن تبدو فى طبيعة غير طبيعتها، وينتج عن ذلك اختلافات بين كثير من النظريات، يظل بعضها ذا شكل ومحتوى وجدانى، بينما يلتبس بعضها الآخر بمظهر عقلانى. ثم إن الأخلاقية كآى أمر مرتبط بالعوارض الاجتماعية تختلف بشكل بين حسب أحوال الزمان والمكان، وكل النظريات الأخلاقية التى قد تطفو فى مجتمع معين، ومهما كانت حدة التناقض بينها، تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية نفسها، والتى هى موضع وحدود الاتفاق الاجتماعى فى المجتمع المذكور. ويكفى هذا لبيان أن تلك النظريات جميعها خالية من أية قيمة حقيقية، وكل منها مبنى على يد فيلسوف فردى، ربما كتبرير لسلوكه وسلوك الآخرين، على الأقل أولئك المفتونين به، بما يتفق وآرائه، ويتفق قبل كل شىء مع مشاعره.

ومن الملاحظ أن النظريات الأخلاقية من هذا النوع تطفو على السطح إبان مراحل الانحطاط الفكري، ولا شك أن ذلك الانحطاط راجع إلى، أو مرتبط بتوسع الميول الوجدانية لدى الفلاسفة، وربما أيضا إلى استغراقهم في الأوهام والتخيلات، بحيث يحتفظون على الأقل بمظهر التفكير العميق. وقد ظهرت هذه الظاهرة بجلاء عند اليونانيين بعد أن ضعفت ملكاتهم الفكرية، وكان أرسطو هو آخر من استطاعت أن تتجبه، أما المدارس الفلسفية التالية من الأبيقورية أو الرواقية، فقد كان كل شيء فيها خاضعا للمنظور الأخلاقي، ولهذا اكتسبوا شهرة بين الرومان، هؤلاء الذين كان يصعب عليهم استيعاب أي فكر أعلى من ذلك. وتكررت الظاهرة نفسها في أيامنا هذه عندما نقشت الأخلاقية بشكل سافر، ولكنها في هذه المرة كانت بسبب انحطاط الفكر الديني، كما يتضح من البروتستانتية مثلا، ومن الطبيعي أنه عندما تكون عقليات هؤلاء الناس عملية صرفا، وحضارتهم مادية بحتة، أن يحاولوا إرضاء تطلعاتهم الوجدانية عن طريق تلك الجوانية المزيفة، والتي تعتبر الأخلاقية الفلسفية واحدة من جوانبها.

لقد عرضنا لكل فروع الفلسفة التي لها خصائص قابلة للتعريف الواضح، ولكن حقل الفلسفة يحتوى أيضا على تشكيلة من العناصر المبهمة التي لا يمكن أن نضعها تحت عنوان أو آخر، ولا يربطها ببعضها أية خصائص كامنة في طبيعتها، إلا اجتماعها معا تحت المفهوم النظامي نفسه. ولهذا السبب كان علينا بعد أن فصلنا الميتافيزيقا تماما عما يدعى بالفكر الفلسفي، أن نفى احتياجا آخر لتمييزها عن الأنظمة الفلسفية العديدة التي كان مصدرها - كما رأينا - هو القرصنة على الأصالة الفكرية، والفردية التي تعبر عنها تلك الادعاءات هي متناقضة تماما مع روح التراث، كما أنها لا تتسق مع كافة المفاهيم الميتافيزيقية الحقة.

والميتافيزيقا البحتة تنفى بالضرورة كل محاولات المنظومية؛ إذ إن النظام - أيا كان - لا يمكن أن يتجنب محدوديته وانغلاقه المفاهيمي على ذاته، ولا بما هو محتوى برمته داخل حدود ضيقة مُعرّفة، وهو بالتالي لا يمكن أن يتصالح مع كلية الميتافيزيقا، كما أن النظم الفلسفية دائما ما تكون نظم أشخاص بعينهم، أي أنها هياكل معرفية قيمتها فردية بحتة، ثم إن كل نظام مبني بالضرورة على أسس خاصة ونسبية، وهو ليس بشيء، إلا تطورا لفرضية ما، هذا، بينما لاتسمح الميتافيزيقا - التي لها سمة

اليقين المطلق - بأى شىء مفترض. وهذا لا يعنى أن نظاما ما؛ لا يحتوى على عناصر معينة من الحقيقة؛ فيما يتصل بنقطة أو أخرى، هو مشروع بما هو نظام، إلا أن الزيف الأساسى للمفاهيم يكمن فى الشكل النظامى ذاته. وقد كان لا يبيت محقا فى قوله إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى، وهذا يعدل القول بأن باطله هذا أكبر كثيرا من صحيحه؛ حيث إنه محدود بحدود ضيقة، أو أنه نظامى، ذلك أن مفهوما من هذا النوع سوف يؤدي حتما إلى إنكار كل ما يقع خارج نطاق صحيحه الافتراضى. ومن العدل أن يطبق هذا القول على لا يبيت نفسه بدرجة لا تقل عن تطبيقه على غيره من الفلاسفة، وذلك من حيث إن فكره يتشعق بالسمة المنظومية، وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن ما احتواه عمله من الميتافيزيقا الحققة مستعار من المدرسين، وحتى هذه تشوهت على يديه نتيجة عدم فهمه الصحيح لها. أما فيما يتصل بقوله "إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى" فليس ذلك من قبيل الانتقائية، ولكنها تعنى أن النظام صحيح بالقدر الذى يفتح به الطريق إلى إمكانيات أكثر سعة للفهم، وهذا واضح، ولكنه فى الوقت نفسه؛ إداة لهذا النظام. والميتافيزيقا - من ناحية أخرى - هى خارج نطاق كل ما ينتمى إلى الفردية، ولهذا لا يمكن أن يطبق عليها أى نوع من أنواع المنظومية، كما لا يمكن أن تحتويها أية معادلة.

وقد اتضح الآن ما نعنى باصطلاح الميتافيزيقا المزيفة، وهى تتضمن كل ما يأتى به نظام فلسفى يدعى العلم بسمة ميتافيزيقية ما، وكل ادعاء من هذا النوع ليس له مبرر على الإطلاق من واقع هيكله المنظومى، وهو كاف ليسلب من النظريات التى من هذا النوع أى معنى كان. والحقيقة أن بعض الإشكاليات التى تستهلك انتباه الفكر الفلسفى تبدو خالية من كل أهمية، بل ومن كل معنى أيضا؛ إذ تنشأ حزمة من المشاكل لا مصدر لها إلا النية فى تمكين الغموض والتلبيس، أو أنها ناتجة عن اضطراب وجهات النظر، وهى مشاكل لا توجد أصلا - ولا يصح لها أن تظهر - إلا نتيجة سوء التعبير عنها، وهى كافية بذاتها فى بعض الأحوال لحل هذه المشاكل، ما لم يكن للفلسفة مصلحة فى بقائها، فالفلسفة تزدهر وتترعرع بالغموض. وهناك أيضا عدد من المسائل الأخرى تنتمى إلى أفكار مختلفة تماما، ويبدو طرحها مشروعا تماما، ولكن مجرد صياغتها بشكل منضبط مختصر، قد يؤدي إلى حلها على الفور؛ إذ إن

الصعوبات المطروحة كلامية أكثر منها حقيقية. وإذا حدث أن كان بينها مسائل ذات طبيعة قادرة على الارتكاز على نقاط ميتافيزيقية معينة، فإنها تفقد هذه الخاصية بمجرد ضمها إلى نظام، ولا يكفي أن تكتسب المسألة طبيعة ميتافيزيقية، ولكنها يجب أن تستوعب وتعالج ميتافيزيقيا. ومن الثابت أنه يمكن علاج موضوع ما من المنظور الميتافيزيقي، كما يمكن أن يعالج بعدة طرق أخرى، وسواء أكانت المسائل التي يقبل عليها معظم الفلاسفة هي مسائل تستحق الاهتمام أم لا، فثمة أمر واحد مؤكد، هو أنها لا تمت إلى الميتافيزيقا بصلة. ومن المؤسف أن قلة الوضوح التي غدت سمة مؤكدة في الفكر الغربي الحديث، وتتضح أيضا بالقدر نفسه في طرق التعبير عنها، تسمح بالمحاورات والمناقشات العشوائية التي لا تنتهي، بون أن تخلص إلى حل، وتترك الباب مفتوحا لافتراضات شتى يحق لها أن توصف بأنها فلسفية، ولكن ليس هناك ما يربطها بالميتافيزيقا الحقة.

ومن هذه الناحية نشير أيضا بشكل عام إلى مسألة تبرز كما لو كانت بالصدفة، وتثير اهتماما خاصا ولحظيا، مثلما نجد من مسائل في تاريخ الفلسفة الحديثة، وهذه المسائل جميعها خلو مما يتعلق بالميتافيزيقا، أو بتعبير آخر، فهي تفتقد السمات الكلية، بالإضافة إلى أن معظم المسائل من هذا النوع هي ذات وجود مصطنع. ولنكرر مرة أخرى أن الميتافيزيقي الحق، هو ذلك الذي يظل مستقرا بشكل مطلق، ثابت ومستقل عن كل عوارض التاريخ الخاصة، هذا فقط هو الميتافيزيقي، الذي لا يتغير، كما أن الكلية الميتافيزيقية هي التي تشكل وحدتها الأساسية، وتحول بون التكاثر الذي يصيب النظم الفلسفية والدينية على السواء، وهي التي تضيء عليها ثباتها العميق.

مما سبق يتضح أن الميتافيزيقا لا علاقة لها بأى من المفاهيم التي تشاكل المثالية، أو الحلولية، أو الروحانية، أو المادية، وكلها موسومة بالسمة المنظومية لفكر الفلسفة الغربية، وهذه النقطة تزداد أهمية في ظروف التملكات التي تنتاب المستشرقين، فيحاولون بأى ثمن حشو الفكر الشرقي في الأطر الضيقة التي لم تصنع له أصلا، وسوف نتاح لنا الفرصة فيما بعد للفت النظر إلى سوء الاستخدام الذي طرأ على تلك العناوين المتهافئة، أو طرأ على الأقل على بعضها. أما الآن فهناك نقطة واحدة من المهم أن نصر عليها، وهي أن المعركة بين الروحانية والمادية التي دار فيها ما يقرب من كل

الفكر الفلسفي منذ ديكارت: ليس لها صلة بالميتافيزيقا، وهذا المثال الذي أشرنا إليه سلفا له طابع عارض بحت، فثنائية الروح/المادة لم تطرح قط كأمر مطلق غير قابل للتفاوض فيما قبل المفهوم الديكارتي، والواقع أن فكرة المادة بالمعنى الحديث للكلمة كان دائما غريبا عن القدماء بما فيهم اليونانيين، ومازال غريبا بالقدر نفسه على معظم الشرقيين اليوم، وليس في اللغة السنسكريتية ما يشير إليها حتى عن بعد. وليس لمفهوم ثنائية من هذا النوع غير غرض وحيد هو الإشارة إلى ظاهر الأشياء، ولكنها تظل سطحية لأنها قائمة على وجهة نظر فردية تقتصر على المظاهر الخارجية، وتؤدي من موضعها هذا إلى نفي الميتافيزيقا بمجرد محاولة جعلها مفهوما ذا قيمة مطلقة، وذلك بإثبات عدم إمكان تصالح حديها، وهو تأكيد يثبت الثنائية بمعنى الكلمة، ثم إن المقابلة بين الروح والمادة؛ لا يمثل إلا أمرا واحدا من الثنائية، وحيث إن الاصطلاحين المتقابلين النسبيين يمكن أن يستبدلا بأى زوج من المتقابلات النسبية، فإنه يمكن تصور مصفوفة لانهائية من الأزواج المتقابلة من بينها هذا الزوج، وكلها مكرسة لكثرة من التحديدات المخصصة.

وعلى وجه العموم، فالثنائية تتميز بالقصور عن إدراك القضية المضادة بين أى اصطلاحين، وهذا التناقض هو واقعي بالفعل من وجهة نظر خاصة، ويوجد فيه عنصر الصدق الذي تحتوى عليه الأزواجية، ولكن ذلك بشرط أن تكون مطلقة، في حين أنها نسبية وعارضة، وقد تم حذف كل ما يمكن أن يجرى فيما وراء التعاكس الاصطلاحى، وهكذا نستنتج أن الأزواجية محدودة بطبيعتها المنظومية. وإذا لم يقبل هذا القصور، وكانت هناك رغبة في حل التناقض الذى تتعلق به الأزواجية بعناد، فمن الممكن أن نجد عدة حلول مختلفة، وهناك حلان موجودان بالفعل ويظهران فى الأنظمة الفلسفية التى يمكن أن تجتمع تحت عنوان مشترك هو "الواحدية". ويمكن القول بأن الواحدية هذه تتميز برفضها الاعتراف بوجود اختزالية مطلقة، وبالرغبة فى تخطى التناقض الواضح، مما يؤدي فى النهاية إلى اختزال أحد الاصطلاحين لصالح الآخر، ونجد نتيجة ذلك، أنه فى شأن مزوجة الروح/المادة تظهر الواحدية الروحانية من ناحية، وتدعى القدرة على اختزال المادة إلى روح، وتظهر الواحدية المادية من ناحية أخرى لتدعى القدرة على اختزال الروح إلى مادة. وأيا كان نوعها؛ فالواحدية على حق فقط

فى التمسك بأنه لىس هناك تناقض مطلق، وهى من هذه الناحية أكثر رحابة من الازواجية، وهى - على الأقل - تمثل محاولة للنفاز إلى قلب الأمور، ولكنها تنتهى حتما إلى السقوط فى الخطأ نتيجة الإهمال، أو نتيجة الإنكار الكامل للتناقض المطروح للنقاش، وحتى لو كان التناقض برأىنا فىجب أن نتعرفه علىه بهذا الاعتبار، وهنا مرة أخرى تكون مقصورىة النظام سببا فى عىبه الرئىس. ولو أننا رغبنا - من ناحية أخرى - أن نختزل أحد الحدين إلى الآخر مباشرة، فمن المستحيل الهرب تماما من البديل الذى تحتمه الازواجية؛ حيث لا وجود فىها لما ىخرج عن حدىها، وهو ما تعتبره أساسها الأول، وحيث يتلازم هذين الحدين، فىجوز التساؤل عما إذا كان لوجود أىهما مبرر بعيدا عن الآخر. وهكذا نجد أنفسنا أمام حلّين، هما أكثر تماثلا مما ىبدو على سطحىهما، ولىس من المهم حقا أن الواحدىة الروحانىة تثبت أن كل شىء ما هو إلا روح، بىنما تحاول الواحدىة المادىة أن تثبت العكس، وهو أن كل شىء ما هو إلا مادة، خاصة وأن كلا منهما تضطر إلى إسناد الخصائص الجوهرىة للمبدأ الذى تحاول أن تدحضه إلى المبدأ الذى تحاول أن تدافع عنه. ومن الثابت أن الحوار بىن الروحانىين والمادىين لابد وأن ىتدنى إلى مستوى المعركة الكلامىة؛ فالروحانىة والمادىة على السواء تمثلان وجهىن لحل مزبوج، وهو فى ذاته غير ذى كفاءة.

وهنا نجد لزاما علىنا البحت عن حل مختلف، ولكن فى حىن كان اهتمامنا بالثنائىة والواحدىة قائما على نوعىن مختلفىن من المفاهىم المنظومىة الخاضعة للمرتبىة الفلسفىة، فسوف ننظر الآن فى نظرىة وجهة نظرها مىتافىزىقىة، وبالتالى لم تحظ لنفسها باسم فى الفلسفة الغربىة، والتى - من ناحىتها - لامناص أمام تلك الفلسفة من تجاهلها. وسوف نطلق على هذه النظرىة اللا-ازواجىة، أو حتى من الأفضل أن نسمىها نظرىة عدم الازبواج حتى نترجم الاصطلاح الهندوسى أدفىاتا فاذا بأقرب ما فىكون، ولىس له مقابل معروف فى أىة لغة أوروبىة، والاصطلاح المقترح الأول فىتمىز بالاختصار عن الثانى، ونحن مستعدون لاستخدامه لهذا السبب فقط، ومن الصحىح أنه فىعانى من نهاىته "ىة" التى تستخدم عادة كمصدر صناعى فى لغة الفلسفة لتطلق على أسماء النظم، ولكننا ندفع بأن النفى محمول على كلمة ازبواجىة بكلىتها، بما فىها نهاىتها. وفى حىن تتفق اللا-ازبواجىة مع الواحدىة من حىث رفضها للاختزال المطلق،

فهي تختلف اختلافا عميقا عنها من حيث إنها لا تدعى أن أيا من الحدين قابل للاختزال إلى الآخر، فكلا الحدين له قيمة في إطار مبدأ كلى، ويحتوى على الحدين الجزئيين سواء بسواء، وليس كأضداد بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكن بنوع من التكامل، والقطبية التي لا تؤثر في وحدة المبدأ الكلى المشترك.

وهكذا نرى أن تدخل وجهة النظر الميتافيزيقية من شأنه أن يحل على الفور ذلك التناقض الواضح، ثم إنه هو فقط الذى يحقق ذلك بينما وجهة النظر الفلسفية تثبت عجزها عنه، وما يصح فى أمر ثنائية الروح والمادة يصح على كل الثنائيات الأخرى أيا كان عددها، والتي يحاول المرء بها أن يربط بين جوانب خاصة من الوجود. فإذا أمكن أن نرى مصفوفات لانهائية من تلك الثنائيات، وكلها صحيح ومشروع فى جزئياته الخاصة؛ فذلك لأننا لم نعد منغلقيين فى منظومية محدودة تأخذ بواحد من تلك التمايزات وتنكر كل ما يتبقى، وهكذا نرى أن اللا-ازواجية هى النوع الوحيد من النظريات التى تناسب كلية الميتافيزيقا. وعموما يجوز قول إن النظم الفلسفية قاطبة: قد تكون إما ازواجية أو واحدة، ولكن اللا-ازواجية كما شرحناها من حيث مبادئها قادرة على تجاوز مجال كل الفلسفات؛ حيث إنها ميتافيزيقية فى جوهرها، أو بطريقة أخرى هى تعبير جوهرى عن السمات الأساسية للميتافيزيقا.

وإذا بدا لنا من الضرورى أن نعالج هذه المسائل بإسهاب، فذلك نتيجة الجهل المعتاد فى الغرب بكل ما يتصل بالميتافيزيقا الحقة، ثم إن تلك الاعتبارات لها صلة مباشرة بأطروحتنا، أيا كان ما يعتقد به بعض الناس؛ حيث إن الميتافيزيقا هى فى مركز كل النظريات الشرقية، فلا مجال لفهم شىء عنها ما لم تفهم فكرة الميتافيزيقا، بما يكفى لتوضيح أى غموض محتمل. ولقد أظهرنا كيف أن فروقا كبيرة تفصل الفكر الميتافيزيقى عن الفكر الفلسفى؛ فالمشاكل الكلاسيكية للفلسفة بما فيها تلك التى تعتبرها مشاكل عامة لاوجود لها على الإطلاق فى الميتافيزيقا؛ فمجرد الانتقال من وجهة نظر إلى أخرى كفىل بإنهاء تلك المشاكل، وينتج عن هذا الانتقال إلقاء الضوء على المغزى الأعمق لحقائق معينة، لتختفى تلك المشاكل المفتعلة ببساطة، وهو يدل على أنها تفتقد عمق المعنى. ولقد أتاحت لنا هذه الشروح فرصة تفسير اللا - ازواجية، وفهمها كأمر ضرورى للميتافيزيقا، وليست أقل أهمية فى فهم النظريات الهندوسية على وجه الخصوص، وهذا نابع من أن هذه النظريات ميتافيزيقية بحتة من حيث الجوهر.

تبقى ملحوظة أخيرة على درجة كبيرة من الأهمية: هي أنه يستحيل تحديد الميتافيزيقا باعتبارات تتصل بثنائيات لجوانب متكاملة من الوجود، من أى نوع كان، وسواء أكانت تتصل بجوانب مخصوصة مثل الروح والمادة، أم على العكس من ذلك مثل اصطلاحى الجوهر و العرض، ولا يمكن حتى تحديدها بمفهوم الوجود البحت بالرغم من كليته، ذلك أنها لا يحددها شئ. ولا يمكن أن تعرف الميتافيزيقا على أنها معرفة الوجود (أو علم الوجود) كما قال أرسطو، فهذه مجرد أنطولوجيا، وهى لاشك واقعة فى مجال الميتافيزيقا، ولكنها لا تشتمل على الميتافيزيقا بالكامل، وقد كان ذلك سببا لبقاء الميتافيزيقا فى الغرب على حالها من النقص وعدم الكفاءة، ذلك بالإضافة إلى جانب آخر سوف نتناوله. فالوجود ليس هو بالفعل أكثر المبادئ كلية، ويجب ألا يكون كذلك حتى يتماهى مع الأنطولوجيا، فحتى لو كان الوجود هو الأساس الأول لكل أنواع الجبر الممكنة، إلا أنه مازال جبرا بشكل واضح، وكل جبر هو تحديد لا يجدر بالميتافيزيقا التوقف عنده، وكل مبدأ تتناسب فيه قلة الجبرية مع زيادة الكلية، يحمل فى طياته درجة متناسبة منهما، ولو لجأنا إلى لغة الرياضة لجاز لنا القول إن الإيجاب الجبرى (+) مساو للسلب (-) الميتافيزيقى.

ولقد كانت اللاجبرية المطلقة التى تميز أكبر المبادئ الكلية سببا فى مشاكل جمّة، تلك المبادئ التى يجب اعتبارها قبل باقى المبادئ، وليس ذلك بما هى مفاهيم، إلا إذا كان ذلك عند الذين لم يتعودوا عليها، ولكن على الأقل فى طرح النظريات الميتافيزيقية التى تتعلق بها، حتى إنه يتحتم استخدام تعبيرات تبدو من ظاهرها سلبية بحتة. مثلما نجد فى فكرة اللامتناهى (وهى الفكرة الأكثر إيجابية من بين كل الأفكار؛ حيث إن اللامتناهى لا بد وأن يكون الكل المطلق، والذي لا يحدده شئ ولا يخرج عنه شئ)، ولا يمكن التعبير عنه إلا باصطلاح سلبى البنية؛ حيث إن كل إيجاب مباشر لشئ، هو بالضرورة نفى لشئ آخر، أى أنه إيجاب خاص وجبرى، ولكن نفى الجبر أو المحدودية هو فى الواقع نفى للنفى، وهو بالتالى إثبات حقيقى، ويكون نفى كل الجبرية مساويا فى الحقيقة للإيجاب الكامل المطلق. وما ذكرناه عن فكرة اللامتناهى قابل للتطبيق على عديد من المفاهيم الميتافيزيقية المهمة، وهذا المثال يكفى حاليا، ولكن يجب ألا ننسى أن الميتافيزيقا البحتة هى فى حد ذاتها مستقلة بشكل مطلق عن كل الاصطلاحات الناقصة التى نحاول أن نسبغها عليها حتى تتضح للفهم الإنسانى.

الباب التاسع

الجوانية والبرانية

لقد أشرنا فى عبورنا على الملاحظات المبدئية إلى الفارق الذى كان يوجد فى بعض المدارس اليونانية القديمة - وربما كلها - بين الجوانية والبرانية، أى بين جانبين لنظرية واحدة، أحدهما داخلى والآخر خارجى نسبياً، وهذان فى الواقع هما المعنى الكامل للاصطلاحين. ويحتوى الخارجى منهما على القسم المبدئى سهل الفهم للتعالم، والذى وجد طريقه بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذى يتم التعبير عنه فى الكتابات التى وصلت إلينا بشكل كامل، أما الجوانية، وهى الأكثر عمقا، وتتنمى إلى مرتبة أعلى، فقد اقتصر على التلاميذ المنتظمين فى الدراسة الذين كان لديهم استعداد لقبولها، وكانت موضوعا للتعالم الشفاهية التى لم يمكن حفظ إشاراتنا بدقة، وحيث إننا نتحدث عن مستويين لنظرية واحدة، فلا بد من التسليم بأنهما ليسا متناقضين، ولكنهما متكاملين. وقد كان من شأن الجانب الجوانى أن يطور النظرية التى يصوغها الجانب البرانى وينقيها، والذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانا بشكل رمزى، ذلك بالرغم من أن الرمز عند اليونانيين قد اكتسب قيمة أدبية وشاعرية قحة تسببت فى انحطاطه إلى مستوى استعارى. وقد كانت الجوانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويترقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها على وجه التأكيد.

ولم تحافظ الفلسفة الحديثة على هذا التمييز بين الجوانية والبرانية، ذلك بما أنها ليست أكثر مما يبدو فى ظاهرها، ولا حاجة بها إلى أى نوع من الجوانية لمزاولة

تدريس تعاليمها؛ فكل ما يتميز بالعمق الحقيقي يهرب من وجهة نظرها المحدودة. ويبرز الآن سؤال عما إذا كان مفهوم هذين الجانبين المتكاملين لنظرية واحدة ينطبق على اليونان؟ فمن المدهش أن يكون هناك تقسيم طبيعي إلى هذه الدرجة، ويظل استثنائياً إلى هذا الحد، لكن الواقع ليس كذلك. فأولاً: من المعروف أنه وجد في الغرب مدارس معينة منذ تاريخ مبكر، وكان الالتحاق بها عموماً غير متاح بسهولة، ولا يعرف عنها إلا القليل، ولم تكن هذه المدارس فلسفية بأية درجة، واكتسبت نظرياتها وجوداً برانياً تحت ستار رموز، ظلت خفية تماماً عن لا يملك مفاتيحها، وتلك المفاتيح كانت تعطى فقط للمريدين الذين أخذوا على أنفسهم العهد، وقدموا ضمانات كافية لحفظ السر، وأثبتوا قدراتهم الفكرية. وقد كانت هذه الأمور تعنى وجود نظرية أعمق من أن يتفهمها العامة، ويبدو أنها كانت شائعة على وجه التخصيص في القرون الوسطى، وكان هذا أحد الأسباب لضرورة ذكر هذه الفترة في سياق الحديث عن الفكر، والتحسب لأي أمر قد وجد آنئذ بالإضافة إلى ما هو معروف بالفعل، وكما هي الحال في الجوانية اليونانية؛ فمن الثابت أن هناك ما فقد نتيجة أن تراثها لم ينتقل إلا بالتعليم الشفاهي، وهي ظروف أشرنا إليها، كانت مسئولة عن الاختفاء الكامل لنظرية الدرويديين^(١).

ويعتبر السيميائيون مثلاً للمدارس التي أشرنا إليها، وقد كانت نظرياتهم أساساً من مرتبة فلكية، والفلك بطبيعته لا بد له من هيكل من المفاهيم الميتافيزيقية. ويمكن القول بأن الرموز التي استخدمت في الأدبيات السيميائية هي الجانب البراني، في حين أن تفسيرها الذي اقتصر على المريدين يمثل الشق الجواني، ولكن الدور الذي يلعبه الجانب البراني قد اختزل إلى حد كبير، وليس له مبرر إلا في علاقته بالجانب الجواني، وقد يكون من المشكوك فيه حالياً أن يكون استخدامنا للاصطلاحين مشروعاً. والواقع أن الجوانية والبرانية كلمتان متوازنتان من حيث الشكل، وهما بالضرورة متلازمتين، وحيث لا تذكر البرانية فلا مجال لذكر الجوانية، والاصطلاح الأخير منهما لا يصح أن يطلق على كل نظرية خفيت عن الظاهر لاستخدام الصفوة الفكرية إذا كنا نرغب في الحفاظ على المعنى الحقيقي للاصطلاح.

(١) شعب من أقدم شعوب الهند، طاردهم الآريون من الشمال فاستقروا في الجنوب، ولهم لغتهم

الخاصة. المنجد في اللغة والإعلام. (الترجم)

ولا شك أنه من الممكن أن نلمح كلاً من الجانبين الجوانى والبرانى فى أية نظرية كانت بشىء من سعة الرؤية، وبشرط التمييز بين المفهوم وبين التعبير عنه؛ فالمفهوم جوانى تماماً فى حين أن التعبير عنه هو مجرد شكل برانى له، ولو أننا اعتصرنا المعنى العام للكلمتين بعض الشىء لأمكن القول بأن المفهوم يمثل الجانب الجوانى، فى حين يمثل التعبير عنه الجانب البرانى، وهما بالضرورة كذلك نتيجة طبائع الأشياء. ورؤية الأمور بهذا الشكل تؤدى إلى أن نجد أمراً غريباً عن النظريات الميتافيزيقية، هو أنها لا بد وأن تكون جوانية، وهذا هو العنصر الذى يستعصى على الشرح كما ذكرنا سلفاً، ويمثل شيئاً يستطيع كل فرد أن يتفهمه بنفسه بمعونة الكلمات والرموز التى تعمل كنقاط لدعم استيعابه، وسوف يكتمل فهمه، ويتعمق بالدرجة التى يستطيع أن يستوعب بها فعلاً. وحتى لو تعلق الأمر بنظريات من مرتبة أخرى، ولا يمتد مغزاها إلى المرحلة التى لا يمكن فيها التعبير عنها حقاً (وهو السر بالمعنى الاشتقاقى للكلمة) فمن المؤكد على حد سواء أن التعبير لا يمكن أن يكون مساوياً تماماً للمفهوم، وهنا نجد أيضاً أنه يحدث شىء من القبيل نفسه على نطاق أضيق، والذى لديه القدرة على الفهم الصحيح هو دائماً ذلك الذى يستطيع أن يرى فيما وراء الكلمات، ويمكن القول بأن روح النظرية هى ذات طبيعة جوانية، وأن الكلمات التى تصوغها ذات طبيعة برانية. وهذه هى الحال مع كافة المتون التراثية، والتى عادة ما تطرح مجموعات من المعانى ذات العمق المختلف، وتناظر وجهات نظر بعدها، ولكن بدلاً من أن يلجأ الناس إلى البحث فى تلك المعانى؛ فإنهم عادة ما يفضلون أن يكرسوا أنفسهم لبحث التأويل فى النقد النصى باتباع المناهج المستفيضة التى خرج بها علينا معظم الدارسين المحدثين، وهذا العمل - على عنائه - أسهل كثيراً من البحث فى المعانى، فهو على الأقل يقع فى متناول ذكاء الكافة.

وهناك مثال يستحق الذكر عن تلك المجموعات من المعانى المشتقة من تفسير الحروف الإيدوجرافية للغة الصينية؛ فكل المعانى المختلفة التى تستطيع هذه الأحرف أن تعبر عنها يمكن أن تصنف تحت ثلاثة معان رئيسة تناظر ثلاث درجات من المعرفة، يتبع الأول منهما المرتبة الحسية، ويتبع الثانى المرتبة العقلانية، ويتبع الثالث المرتبة الميتافيزيقية، وإذا نحن اخترنا مثلاً بسيطاً عن كيفية استخدام الحرف الواحد

بالتناظر للتعبير عن ثلاثة مستويات لوجدنا أن حرفا واحدا يعنى الشمس، والضوء،
والحقيقة، والسياق وحده هو الذى يجعل من الممكن تحديد معنى الحرف من بين هذه
المعاني، وقد كان لذلك أثر غير حميد فى ترجمات الغربيين. ويمكن أن نفهم من ذلك
كيف أن دراسة المعنى الحقيقى لتلك الإيديوجرامات يمكن أن يكون أساسا لتعاليم
متكاملة خفى مغزاها تماما عن الأوروبيين، وذلك بالسماح بتطوير وتنسيق كافة
المفاهيم فى كل المراتب، وهذه الدراسة يمكن أن تمتد من وجهات نظر مختلفة لتشتمل
على كل المستويات المتتابعة للتعليم، مابين الابتدائى والعالى، وكل منها توفر الفرصة
لإمكانيات جديدة للفهم، وتتحول إلى أداة بديعة لطرح النظريات التراثية.

ولنعد الآن إلى مسألة التمييز بين الجوانبية والبرآنية، ونحن نفهمها الآن بالمعنى
الدقيق، وكيف أنهما قابلان للتطبيق على النظريات الشرقية. وفى البداية نجد أن
الإسلام تراث يظهر على شكلين: دينى وميتافيزيقى كما شرحنا سلفا، والشكل الدينى
هو الجانب الأكثر برآنية منهما، وهو فى متناول الجميع، ويمكن أن نصفه فى سياقنا
الحالى بالبرآنية، فى حين أن الجانب الميتافيزيقى الذى يحتوى على المعنى الأكثر خفاءً،
كما أنه يعتبر نظرية للصفوة، يمكن أن يوصف بالجوانبية، وقد حافظنا على وضوح
التمييز؛ حيث إنهما جانبان من ذات النظرية، ويمكن أن نلاحظ أيضا أن هناك أمر
مشابها فى اليهودية، حيث تمثل القبالة الناحية الجوانبية، وهى كلمة معناها الأولى
ببساطه: التراث، وهى مكرسة للبحث فى المعانى الأعمق للمتون المقدسة، بينما اقتصر
الجانب البرآنى على المعانى الحرفية الظاهرة، ولكن القبالة ليست بالعمق الميتافيزيقى
الذى تصل إليه الجوانبية الإسلامية، وتظل مرهونة غالبا بسيطرة المنظور الدينى، وهى
مناظرة فى هذا للشطر الميتافيزيقى من النظرية المدرسية، والتي لم تستطع التحرر
بما يكفى من الاعتبارات اللاهوتية. أما فى الإسلام، فإن التمايز بين وجهتى النظر
شديد الوضوح، باستثناء بعض المدارس التى أصابها عدوى الغموض، وكان لهذا أثر
فى جعلها أقل تمسكا بالسنية من باقى المدارس الجوانبية، ومن الممكن أن نرى هنا
بوضوح أكثر كيف أن المفاهيم اللاهوتية تتلقى معانى أعمق، نتيجة التناظر
الميتافيزيقى، وذلك من خلال العلاقة بين الشقين الجوانبى والبرآنى للتراث.

وننتقل الآن إلى النظريات ذات الأصل الأكثر شرقية؛ حيث لا يمكن أن نطبق التمايز بين الجوانية والبرانية بالطريقة نفسها، وفي بعض الحالات لن يمكن تطبيقها على الإطلاق؛ فمما لا شك فيه أنه في حالة الصين يمكن القول بأن التراث الاجتماعي متاح للجميع، ويبدو برانيا في طبيعته، في حين أن التراث الميتافيزيقي - وهو نظرية الصفوة - جواني في طبيعته، ولكن هذا يمكن أن يكون صحيحا فقط عندما ننظر في الجانبين بالنسبة إلى التراث الأول الذي نشأتا منه، ولكنهما في الحقيقة - دون تجاهل هذا المنبع الأصلي - منفصلتان تماما بحيث لايسعنا اعتبارهما كجانبيين للنظرية نفسها، وهو الشرط الأول لإمكان الحديث عن الجوانية والبرانية. وأحد أسباب هذا الانفصال كامن في غياب المجال الذي يجمعهما، والمرتبب أصلا بوجهة النظر الدينية، والذي يتم اتصالهما معا في إطارها كلما كان ذلك ممكنا، وبين وجهتي النظر الفكرية والاجتماعية، ودائما على حساب نقاء الباطن، ولكن غياب المجال الموحد هذا يتمخض عنه نتائج واضحة، كما في حالة الصين، ويتضح ذلك في حالة الهند؛ حيث لاوجود هناك لما يسمى بالدين، ولكن كل فروع التراث نابعة من كل واحد لايتقسم.

ولم يعد أمامنا الآن إلا الحديث عن الهند، فهناك - أقل من أي مكان آخر - لا مجال للكلام عن أي فاصل بين الجوانية والبرانية، ذلك أن التراث موحد تماما بحيث يتجلى في صورة جانبيين للنظرية، أو حتى على شكل جانبيين متكاملين على هذا المنوال. والتميز الوحيد الذي يمكن تطبيقه هو بين النظرية الجوهرية التي هي ميتافيزيقية قحة، وبين تطبيقاتها المختلفة التي تحتوى على كثرة من الفروع الثانوية، ولكن ليكن مفهوما أن هذا لا يساوي التمايز الذي نقصده؛ فالنظرية الميتافيزيقية ذاتها لا تقدم ماهو جواني بخلاف مايكمن فيها من المعاني العريضة التي أشرنا إليه سلفا، وهذا طبيعي وحتمي في أية نظرية من ذلك النوع، فكل الناس يمكن أن يُسمح لهم بحضور كل مراتب التعليم، بشرط وحيد هو أن يكون المرء مؤهلا للإفادة منها بشكل فعّال. ونحن هنا نتحدث عن السماح بحضور الدروس بمراتبها المختلفة، وليس عن السماح بممارسة الوظائف المختلفة؛ حيث يلزم مؤهلات أخرى لهذا الغرض، إذ يحدث بالضرورة أن يتلقى الدروس كثرة من الناس، ويدرسون المتون ويتمثلونها بطريقة تزيد أو تقل عمقا حسب الإمكانيات الفكرية لكل منهم. ولهذا السبب لايمكن الحديث عن شيء يسمى

البراهمية الجوانية كما فعل بعض من الناس، وتطبيق ذلك الاصطلاح بلا هوادة على التعاليم التي جاءت في الأوبانيشاد، وصحيح أيضا أن آخرين قد ذهبوا بدورهم إلى ما أسموه البوذية الجوانية، فجعلوا الأمور بذلك أسوأ بكثير، فقد طرحوا تحت هذا العنوان مفاهيم خيالية تماما ليست من متن البوذية الأصيلة، ولا هي من أية نظرية جوانية كانت.

وقد جاء في كتاب أشرنا إليه سلفا، وهو كتاب متميز على غيره من الأعمال التي من النوع نفسه من واقع الروح التي وضع بها، كثير من الاضطرابات المعتادة، وعلى الأخص، تلك التي تتصل بمعالجة بعض الأمور كديانة في حين لا يمكن أن تعتبر كذلك أصلا، وقد وجدنا في الكتاب هذه المقولة: والمفهوم الهندي نادرا ما يجد نظيرا تاما له خارج الهند، أو لكي نكون أكثر تحديدا، فإن ما يدعى خارج الهند بالجوانى والفردى وما هو فوق المعتاد، لا وجود له في البراهمية أو في الهند، حيث إنها عامة ومعتادة وطبيعية^(١)، وهذا صحيح أساسا، ولكنه يستدعى بعض التحفظات، فإنه لا يجوز وصف المفاهيم في الهند أو في غيرها بأنها فردية حيث إنها من مرتبة ميتافيزيقية، وتكون بالضرورة فوق فردية. ثم إن تلك المفاهيم لها ما يناظرها في أشكال مختلفة حيثما وجدت النظريات الميتافيزيقية الحقة، أي في كافة البلاد الشرقية، والغرب فقط هو الذي يفتقد ما يناظرها؛ بل وكل ما يتصل بهذه المسألة حتى عن بعد. والحق أن المفاهيم من هذا النوع لا تنتشر في أي مكان قدر انتشارها في الهند، وذلك لأنه لا يوجد مكان آخر تسكنه أمة موهوبة إلى هذه الدرجة بالقدرات المطلوبة، بالرغم من أن هذه القدرات توجد بين كل الشرقيين، وعلى الأخص بين الصينيين، والذين ظلت نظريتهم الميتافيزيقية أكثر منعة من غيرها. لقد ساهمت السمات التراثية النقية في الحفاظ على الوحدة الهندية، وأسهمت أكثر من أي أمر آخر في تطوير عقليتهم، ومن المستحيل الانضمام إلى هذه الوحدة، أو المشاركة الفعلية فيها، إلا باستيعاب وتمثل التراث، وحيث إن التراث ميتافيزيقي في جوهره، فيجوز القول بأنه إذا كان كل هندي ميتافيزيقي بالفعل، فلا بد أنه كذلك بالقوة.

Christus, Ch VII, p 359, note. (١)

الباب العاشر

التحقق الميتافيزيقي

عندما كنا نصف السمات الأساسية للميتافيزيقا، ذكرنا أنها تشتمل على معرفة بصيرية مباشرة، كنفويض للمعرفة الكلامية والمعارف الوسيطة التي تنتمي إلى المرتبة العقلانية. والحدس العقلي هو أكثر مباشرة حتى من الحدس الحسي؛ حيث إنها تقع فيما وراء الفوارق التي تفصل الذات عن الموضوع، تلك الفوارق التي يسمح الحدس الحسي ببقائها، وهي وسيلة المعرفة والمعرفة ذاتها في آن واحد، وينتمي إليها كل من الذات والموضوع، والواقع أنه ليس هناك معرفة تستحق هذا الاسم ما لم تكن قادرة على توليد هذا التعريف، وفي كل الأحوال عدا الحدس العقلي، فإن هذا التعريف يبقى دائما رهين النقص وعدم الكمال، وبطريقة أخرى، ليس هناك معرفة حقة عدا ما يمكن أن تسهم بشكل قلّ أو كثر في تطوير طبيعة المعرفة الفكرية النقية، وكل المعارف الأخرى بما هي أقل مباشرة ليس لها على الأكثر إلا قيمة رمزية أو تشبيهية، والمعرفة الفعالة الأصيلة هي فقط تلك التي تسمح لفهمنا باختراق طبيعة الأشياء، وإذا كان ذلك الاختراق ممكنا إلى درجة ما من خلال معارف أقل مرتبة، فإنه لا يصل إلى كماله وتحققه إلا بالمعرفة الميتافيزيقية.

وينبنى على ذلك مباشرة أن المعرفة والوجود هما أساسا شيء واحد لاغير، فهما - على سبيل الكلام - جانبان لاينفصلان لحقيقة واحدة، ولم يعد من الممكن فصلهما في ذلك المناخ من اللا-ازواجية. وهذا في ذاته كاف ليوضح كيف تنهافت كل نظريات المعرفة التي تدعى ادعاءات ميتافيزيقية، وتحتل مكانة مرموقة في الفلسفة الغربية الحديثة مثل حالة كانط على سبيل المثال، والتي تتضخم حتى تمتص كل شيء، أو على الأقل تتسلط على كل شيء. والسبب الوحيد لوجود مثل هذه النظريات ينبع من توجه

عقلى معين يصيب كل الفلاسفة المحدثين، وتكمن أصوله فى الازدواجية الديكارتية، وهذا التوجه العقلى هو اصطناع الفصل بين المعرفة والوجود، وهو نفى كامل لكل الميتافيزيقا الحقّة. والفلسفة الحديثة تتجه إذن إلى محاولة إحلال نظرية المعرفة محل المعرفة ذاتها، وهو مايساوى اعترافها بالعنّة، ويمثل هذا الاتجاه تمام التمثيل مقولة كانط: "إن الاستخدام الرئيسى - وربما الوحيد - لكل الفلسفات التى تتبع من العقل البحت هو استخدام سلبي تماما، ذلك حيث إنها ليست أداة لامتداد المعرفة، ولكنها نظام لتحديدّها". ألا تعنى هذه الكلمات - ببساطة ووضوح - أن الغرض الوحيد للفلاسفة يجب أن يكون فرض حدودهم الضيقة للتفكير على الناس أجمعين؟! فها نحن نرى هنا نتيجة محتومة للنظرة المذهبية، ولنكرر مرة أخرى أنها مضادة للميتافيزيقا إلى أقصى درجة.

فالميتافيزيقا تثبت الهوية الأساسية للمعرفة والوجود، ولن يتساعل عن ذلك إلا من يجهلون كل شىء عن المبادئ الأولية للميتافيزيقا، وحيث إن تلك الهوية متضمنة بالضرورة فى طبيعة الحدس العقلى؛ فهى لا تقف عند إثباتها، بل تحققها بالفعل. وهذا صحيح على الأقل فيما يتصل بالميتافيزيقا الكاملة، ولكن لا بد من ذكر أن أية ميتافيزيقا وجدت فى الغرب ظلت دائما ناقصة فى هذا الصدد، إلا أن أرسطو وضع مبدءاً ذلك التعريف فى صريح قوله "إن الروح هى كل ماتعرف"^(١)، ولكنه لم يحاول هو ولا أتباعه أن يمنحوا هذا الإيجاب معناه الكامل، أو أن يحاولوا تخريج النتائج المتضمنة فيه، وبقيت هذه العبارة مجرد مخزون نظرى بحت. ولا شك أن هذا أفضل من لاشىء، إلا أنه غير كاف بالمرّة، وهكذا يبدو أن الميتافيزيقا الغربية مضاعفة النقص؛ فهى ناقصة نظريا كما سبق القول، وناقصة من حيث إنها لا تمتد خارج الوجود، ثم إنها تضع فى اعتبارها الأشياء إلى المدى الذى تحدده فى ضوء نظرى بحت، وتنظر إلى النظرية باعتبارها أمرا مكتفيا بذاته، وهدفا فى حد ذاتها، فى حين يجب أن تكون - بشكل طبيعى - درجة من الاستعداد، لا غنى عنها بالتأكيد، ولكنها يجب أن تنود إلى تحقق مكافئ.

عند هذه النقطة يلزم أن نذكر كيف نستخدم كلمة نظرية؛ فمن ناحية الاشتقاق يعنى مدلولها الأسمى "التأمل"، وإذا قدر لها أن تحمل ذلك المعنى فيمكن القول بأن

De anima (١)

الميتافيزيقا في كليتها بما فيها التحقق الذي تنشده، هي نظرية بالمعنى الكامل، ولكن الاستخدام أضفى على الكلمة معنى مختلفا، هو قبل كل شيء معنى أضيق؛ فقد ظهر تعارض بين النظرية والممارسة، ويكمن أصل معناه في اصطلاح القضية المضادة، والذي يعنى تعارض التأمل مع الفعل، ويظل له مبرر هنا؛ حيث إن الميتافيزيقا بالضرورة هي فيما وراء مجال الفعل، والذي هو مجال العوارض الفردية، لكن العقلية الغربية التي اتجهت بكل ثقلها نحو الفعل، ولم تعد قادرة على استيعاب أى تحقق خارج مجال الفعل، قد وصلت إلى اعتراض النظرية مع التحقق بالمعنى العام. وسوف نقبل هذا الاعتراض الأخير حتى لا نخرج عن إجماع الاستخدام، ولنتجنب أى اضطراب قد ينشأ نتيجة مصاعب فصل هذه المصطلحات عن دلالاتها، التي اكتسبتها بالحق أو الباطل، ولن نذهب إلى وصف التحقق الميتافيزيقي بأنه عملي؛ حيث إن هذه الكلمة أصبحت لصيقة بفكرة الفعل، الذي كانت تعبر عنه سلفا، ولا تنطبق بأى شكل على موضوعنا الحالي.

والنظرية دائما ما تتزامن مع أو تسبق تحققا فعالا في النظريات الكاملة ميتافيزيقيا كما في الشرق، وتكون أساسا لازما لها؛ فليس هناك تحقق بدون إعداد نظري، لكن النظرية محكوم عليها بالنظر إلى ذلك التحقق كوسيلة لتحقيق الغاية، وهذا الرأي مفترض سلفا، أو هو على الأقل متضمن فيها، حتى من الناحية البرآنية للنظرية. ومن ناحية أخرى هناك وسائل فعالة من نوع مختلف تماما للتحقق، بالإضافة إلى الإعداد النظرى، ولما بعده، ولكن هذه الوسائل مقدر لها ببساطة أن تكون مجرد نقاط انطلاق، وتلعب دورا معاونا فقط، مهما بلغت أهميتها في الممارسة الفعلية، ومنها الشعائر التي تتميز بسلمات ومرامٍ ميتافيزيقية، إلا أن هذه الشعائر - بخلاف الاستعداد النظرى - لا تعتبر وسائل لا يُستغنى عنها؛ حيث إنها إضافية وليست جوهرية، وهي تحتل موقعا مهما من النظرية الهندوسية، ولكنها صريحة في هذا الأمر، والشعائر قادرة بالرغم من هذا على تسهيل التحقق الميتافيزيقي بفضل خصائصها، أى تحويل المعرفة الافتراضية إلى معرفة فعالة.

ولا شك في أن هذه الاعتبارات سوف تبدو غريبة للغاية في عيون الأوروبيين الذين لم يفكروا أبدا في احتمال من هذا النوع، ولكن هناك في الغرب تشابها جزئيا مع التحقق الميتافيزيقي الذي يسمى التحقق الجوانى. ونعنى مع استخدام كلمة جوانى

بمعناها الحالّي المعتاد، أن هناك عنصرا فعّالا في الأحوال الجوّانية يجعل منها شيئا أكثر من مجرد معرفة نظرية بحتة، ذلك بالرغم من أن تحققا من هذا النوع هو حتما محدود للغاية. والحق أن هذا التحقق نو سمة دينية صرفة، مما يبين أنه قاصر على المجال الفردي، والحالات الجوّانية ليست فوق فردية بأي شكل، وذلك من حيث إنها تتضمن امتدادا غير محدد لإمكانات فردية، وهذه الإمكانيات حقا أعظم بكثير مما يُعرف عنها عامة، وتذهب إلى أبعد كثيرا مما يستطيع النفسانيون على الخصوص إبراكه، بما فيه كل ما يحاولون أن يحشروه في فكرتهم عن اللاوعي، وتحقيق من هذا النوع لا يستطيع أن يكتسب قيمة كلية أو ميتافيزيقية، ودائما ما يظل خاضعا لنفوذ عوامل فردية، وعادة ماتكون من مستوى وجداني، وهذه في الواقع هي الطبيعة الجوهرية لوجهة النظر الدينية، ولكنها هنا أكثر وضوحا من غيرها، ولا بد من الإشارة إلى أنه من الأرجح أن الخلط بين المرتبتين الفكرية والوجدانية سوف يكون مصدرا لتوليد الأوهام. وأخيرا لا بد من الإشارة إلى أن هذا التحقق لا يتطلب إعدادا نظريا، ودائما ما يكون جزئيا وغير قابل للتحكم، والشعائر الدينية دائما ماتلعب الدور نفسه من الدعم فيما يتعلق بها، مثلما يحدث في الشعائر الميتافيزيقية، ولكنها مستقلة بذاتها عن النظرية الدينية، أي اللاهوت، ونشير هنا إلى أن الجوّانيين الذين هم على علم بشيء من اللاهوت؛ هم أقل عرضة من غيرهم لارتكاب أخطاء فادحة، يقع فيها من ليسوا على علم، كما أنهم عموما أقدر على التحكم في خيالهم وعواطفهم. وهذا هو التحقق الجوّاني والديني ومحدداته الأساسية، وهو الصيغة الوحيدة المعروفة في الغرب عن التحقق، وهو أمر لا يصح أن يُهمل، بالرغم من أنه مازال بعيدا عن التحقق الميتافيزيقي الحقيقي.

لقد كان من اللازم أن نصف بإيجاز وجهة النظر في التحقق الميتافيزيقي؛ حيث إنها لازمة جوهريا للفكر الشرقي كافة، وهي مشتركة بين الحضارات الثلاث العظمى التي تحدثنا عنها، إلا أننا لا نرغب في الإسهاب فيها في إطار العمل الحالّي، والذي يجب أن يبقى ابتدائيا. وسوف نقتصر على النظر فيها في إطار الحديث عن النظريات الهندوسية، وكلما اضطررنا إلى ذلك؛ حيث إن هذا الأمر قد يكون من أصعب الأمور على أفهام الغربيين، ثم إننا يجب أن نضيف أنه إذا أمكننا طرح النظرية طرحا كاملا بدون تحفظ، فإننا لا يمكن أن نقوم بالطرح نفسه فيما يتصل بالتحقق.

الجزء الثالث

النظريات الهندوسية

الباب الأول

عن المعنى الصحيح لكلمة هندوسى

كل ما قيل حتى الآن هو مقدمة عامة لدراسة النظريات الشرقية كافة، وما يأتى من القول سوف يتعلّق بشكل أوّثق بالنظريات الهندوسية على الأخص، وهى مطوّعة لصيغ من الفكر، تحافظ فيها على تلك السمات المشتركة للفكر الشرقى ككل، كما أنها تعكس سمات معينة خاصة بها، وما يناظرها فى أشكال التعبير. وتتشأ هذه الاختلافات حتى لو سادت هوية صارمة فيما يتعلّق بأساس النظرية، والذي لا بد وأن يبقى كما هو حين نأتى إلى الميتافيزيقا البحتة، ولأسباب ذكرناها سلفاً. وعند هذه النقطة من أطروحتنا يجدر بنا الإشارة إلى المعنى الصحيح لكلمة "هندوسى" قبل أى أمر آخر؛ حيث إن الطريقة العشوائية التى فى متناول الاستخدام قد أدت إلى كثير من سوء الفهم فى الغرب.

وحتى نعرّف بوضوح من هو "هندوسى" -مما ليس كذلك- فسوف نذكر باختصار بعض النقاط التى عالجناها من قبل؛ فأول أمر هو أن هذه الكلمة لاتعبر عن جنس؛ حيث إنها مستخدمة فى تعريف أشخاص ينتمون إلى أجناس مختلفة، ثم إنها لا تعبر عن قومية، حيث لا يوجد هذا المفهوم أصلاً فى الشرق، والنظر إلى الهند ككل يجعلها أقرب مضاهاة للقارة الأوروبية منها إلى أى بلد أوروبى بعينه، وليس ذلك بسبب حجمها أو تعداد سكانها، ولكن لتنوع الأنماط العرقية التى تسكنها، فالقوارق التى تجدها بين شمال الهند وجنوبها لاتقل حدتها عما تجد بين شمال أوروبا وجنوبها، ثم إنه لاتوجد رابطة حكومية أو إدارية بين المناطق المختلفة عدا ما تأسس حديثاً بشكل مفتعل على يد الأوروبين. وقد قامت هذه الرابطة الإدارية من قبل على يد الأباطرة المغول

وربما على يد آخرين أيضا، ولكن وجودها زال كأمر مؤقت عابر بالقياس إلى ثبات الحضارة الهندوسية، كما ارتبط وجودها بالوقوع تحت نير أجنبي في كل الحالات تقريبا، وعلى أقل تقدير؛ فقد كانت بفعل نفوذ غير هندوسي، ثم إنها لم تنجح تماما في كبح حرية الحكم الذاتى للبلاد المنفصلة عن بعضها البعض، وكان الهدف دائما هو توحيدها في منظومة فيدرالية. ثم إنه ليس في الهند ما يشبه الوحدة التي تحققت في مواضع أخرى اعترفت بالسلطة الدينية الشاملة، والتي قد يمثلها فرد واحد كما في المسيحية أو عدة مؤسسات ذات وظائف متميزة كما في الإسلام. وبالرغم من أن التراث الهندى لا يستقى أصوله من أية صيغة دينية، فليس هناك ما يمنع من قيام منظومة شبيهة بدرجة ما، ولكن الحال ليس هكذا بالرغم من الافتراضات الاعتباطية السائدة لبعض الناس، ذلك أنهم لا يفقهون معنى أن تتحقق الوحدة بفعالية بمجرد قوة النظرية التراثية ذاتها. وهذا بالتأكيد مختلف تماما عن كل ما يحدث في الغرب، ولكن الحقيقة هي أن الوحدة الهندوسية هي وحدة تراث فقط وببساطة، ولا حاجة بها إلى الاعتماد على أى مدد خارجى على شكل مؤسسة، أو الاعتماد على أية سلطة. إلا النظرية ذاتها.

ومما تقدم يمكن أن نخلص إلى الحقائق التالية: الهندوسى هو ذلك الذى يتمسك بالتراث الهندوسى، بافتراض أنه مؤهل له وجوبا وفعلا، وليس بشكل برأنى ووهمى، وغير الهندوسى - إنن - هو كل من لا يتمسك بهذه النظرية لأى سبب كان. وهذا مثلا هو حال الجيانيين والبوذيين، وهو حال السيخ أيضا فى زمننا المعاصر، والذين كانوا واقعين تحت نفوذ تراث المسلمين، وهو أمر يتضح من مراجعة نظريتهم الخاصة. وهذا هو التمييز الوحيد الحقيقى ولا يمكن أن يوجد غيره، بالرغم من صعوبة فهم هذا البعد على العقل الغربى، والذى اعتاد على الحكم بناء على موازين مختلفة تماما، وهى فى حالتنا غائبة بالكامل. وإذا كان الحال هكذا؛ فمن السخافة الحديث مثلا عما يدعى "البوذية الهندوسية"، بالرغم من أن هذا ما حدث بالفعل، وإذا كان الهدف هو الإشارة إلى البوذية حينما وجدت بالهند؛ فالتعبير الصحيح هو "البوذية فى الهند" مثلما نتحدث عن "الإسلام فى الهند" بما يعنى مسلمو الهند، وهم ليسوا هندوسا بأى شكل. وجسامة خطأ من النوع المذكور، والسبب الذى جعلنا ننظر إليه باعتباره أكبر من

مجرد خطأ فى التفاصيل، هو حقيقة عمق سوء الفهم للطبيعة الجوهرية للحضارة الهندوسية، أما المؤسف؛ فهي أنها لم تتوقف عند الجهل بها فى الغرب، ولكنها تفشت بين المستشرقين المحترفين أنفسهم.

وبناء على براهين معينة - أتى ذكرها عاليه - فإن النظرية قد جاءت إلى الهند مع أناس جاؤا من الشمال فى زمن سحيق لا يمكن تحديده، ولا بد أنهم قد استقروا فى عدة مواقع قبل أن يصلوا إلى الهند، ولكن لابرهان على ذلك مما يشير إلى تكون شيء أشبه بالأمة فى بداياتهم على الأقل، أو مايشير إلى أنهم أصلا من جنس واحد. وعلى كل فالتراث الهندوسى، أو على الأقل التراث الذى يدعى الآن هندوسيا، وقد يكون تسمى باسم مختلف فيما مضى، أو ربما لم يكن له اسم على الإطلاق عندما أتى إلى الهند، وقد اعتنقه أجلا أو عاجلا خلفاء السكان الأصليين، ومنهم الدرافيديين مثلا، والذين تحولوا إلى هندوس كما لو كان ذلك بالتبنى، وبمجرد ما سمح لهم بالانضمام إلى الوحدة التراثية، صاروا هندوسا كغيرهم من الذين كانوا كذلك بالميلاد، وذلك بالرغم من استمرار بقايا من تراثهم الأول فى الفكر والفعل، ولكن فى إطار أنها لا تمس روح التراث.

وقد كان هذا التراث - قبل تأسيسه فى الهند - ينتمى إلى حضارة لن نسميها الآرية، وقد شرحنا كيف أن هذه الكلمة خلو من المعنى، ويمكن أن يكون اصطلاح هندوسى-إيرانى بديلا معقولا لها، وليس ذلك لأن احتمال منشئه يزيد فى إيران عنه فى الهند، ولكن للإشارة إلى أنه تمخض عنه حضارتان متميزتان، وربما متعارضتان من بعض الأوجه، وهما الحضارة الهندية والحضارة الإيرانية. ولا بد أن انقسامها قد حدث فى زمن ما، وربما لا يختلف فى طبيعته عن الذى حدث بين الهندوسية والبوذية فى زمن أحدث، وقد اتخذ الفرع المنشق باعتباره انحرافا عن التراث الأصلى، وأصبح مايعرف "بالإيرانية"، وهو الذى قدر له تأسيس التراث الفارسى المعروف بالمازندكية^(١)، ولقد لفتنا النظر أنفا صوب الميل الشرقى لتلك النظريات التى انحرقت عن التراث السابق إلى أن تقوم بذاتها كمنظية مستقلة، ولا شك أن هذا ماحدث فى الحالة التى ننظر فيها، وقد

(١) وما عرف فى الإسلام باسم المجوسية - (المترجم)

حدث ذلك قبل تسجيل الأفيستا باسم زرادشت^(١)، والذي لا يجب اعتباره اسم رجل، ولكنه يفصح عن إجماع فكري كما هي الحال في أسماء "فو-هي Fu-hi" الصين، و"فاياسا Vayasa" الهند، و"تحت" أو "هيرميس" (أو إدريس) مصر. وعلى كل فقد بقيت علامات مميزة للانشقاق بوضوح في اللغة الفارسية ذاتها؛ إذ اتخذت كلمات معينة منها المعنى العكسي تماما لما هو محفوظ في اللغة السنسكريتية، وكلمة ديفا^(٢) نموذج لذلك، وكذلك كلمة إندرا والتي لا يمكن أن تكون من قبيل الصدفة، ولو صدقت صفة الشخصية المزدوجة التي عادة ما تكون لصيقة بالتراث الفارسي، يمكن أن تكون برهانا آخر على تغيير النظرية، ولكننا يجب أن نشير إلى أن تلك الصفة كانت ناتجة في معظم الأحوال عن عجز التفسير ويطلان الفهم، وهناك أيضا برهان أخطر شأننا هو وجود عوامل وجدانية، ولكن لا حاجة بنا إلى الإصرار على هذه النقطة حاليا.

ويمكن أن نطلق صفة هندوسية على هذا التراث الذي تأسس بصرف النظر عن منشئه، وبدءاً من لحظة الانشقاق الذي كنا بصدده، وسواء أكان هذا اسمه في ذلك الوقت أم لا. واستخدام هذا الاسم على أية حال، لا يجب أن يوحي بأن التراث قد حدث فيه تغير ما عميق وجوهري، وأية تعديلات تطراً من زمن إلى آخر ليست إلا تطورا طبيعيا للتراث الأصلي. وهذا يؤدي بنا إلى الإشارة إلى خطأ يرتكبه المستشرقون، الذين تصوروا ظهور ثلاث نظريات متميزة تتابعت بعد الحقبة الهندو-إيرانية، ويسمونها الفيدية والبراهمية والهندوسية على الترتيب. وإذا كان هذا التصنيف نابعا من الاحتياج إلى تمييز ثلاث حقب من تاريخ الحضارة الهندوسية فلا مانع، لكون تجاهل الخطأ في التسميات، ثم إن من الصعوبة بمكان أن نحدد تلك الفترات أو أن نرتبها زمنيا. وحتى إذا لم يتعد الأمر الرغبة في القول: بأن النظرية التراثية أنتجت على التوالي عدة أشكال من التعبير عنها، حتى تطوع نفسها لظروف عقلية واجتماعية معينة، ميزت كل حقبة منها، بينما بقيت هي على ثباتها، فهذا أيضا مسموح به باتخاذ

(١) Zarathustra or Zoroaster

(٢) تعني "ديفا" بالهندوسية قوة كونية إيجابية، هي أقرب إلى مفهوم "الملاك"، في حين تعني بالفارسية قوة إلهية سلبية، هي أقرب إلى مفهوم "الشیطان"، واشتق منها الكلمة الإنجليزية Devil (المترجم)

التحفظات اللازمة، ولكن ليس هذا هو بساحة معركة المستشرقين، فاستخدامهم لمجموعة تعريفات متتابعة يبين افتراضهم الجاهز بأنه حدثت تغيرات وانحرافات، وهذا مما ليس فى طبيعة الانتظام التراثى، وهو لم يوجد إلا فى تخيلاتهم هم.

والحقيقة أن التراث الهندوسى قائم على الفيدا Veda، وقد كان دائما، وما يزال هكذا، ويجوز استخدام صفة فيدية Vedic بشكل مشروع على مكوناته، كما أن اصطلاح البراهمية أيضا قابل للتطبيق على كل الفترات. وليس من المهم تفضيل استعمال أحدهما على الآخر، شريطة أن يفهم المرء بوضوح أن الاثنين يشيران إلى الشيء ذاته، وقد يشار إليه بغيرهما، وليس هذا إلا تطورا للنظرية يقوم على المبادئ المقررة فى الفيدا، وهى كلمة تعنى حرفيا المعرفة التراثية بدون أى تخصيص. وليس هناك إذن ما يسمى بالهندوسية بمعنى الانحراف عن الفكر التراثى، ومع التحفظ، فلو حدثت بعض الشطحات فى هذا الصدد، فإن قوة التراث قد حافظت على هذه الشطحات دائما فى حدود معينة، أو رفضت وجودها تماما فى إطار الحضارة الهندوسية، وفى كل الحالات منعتها من اكتساب أية سلطة حقيقية، ولكن هذه النقطة تحتاج إلى تفسير حتى تفهم على وجهها الصحيح.

الباب الثاني

عن خلود الفيديا

ينطبق اسم فيديا عموما على المتون الأساسية للتراث الهندي، والذي ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا **Rig-Veda**، وياجورفيدا **Yagur-Veda**، وسامافيدا **Sama-Veda**، وأثارفافيدا **Atharva-Veda**. ومسألة تواريخ ظهور هذه المتون هي من كبرى المشاكل التي تؤرق المستشرقين، فهم لم يفلحوا أبدا في الاتفاق عليها، حتى لو اقتصر بحثهم في الحسابات التقديرية لقدمها. وفي هذا المجال كغيره نلاحظ ميلا إلى إرجاع كل الأمور إلى فترة أقل إيغالا في الزمن قدر المستطاع، ثم الطعن في أصالة جزء أو آخر من المتون التراثية، والقضية بكاملها قائمة على تحليل مجهرى للمتون، ممهور بحواش سطحية لا تنتهي عن استخدام كلمة أو شكل أجرومى ما. وهذه في الواقع هي المشغلة المعتادة للمستشرقين، والغرض منها في نظر من يشغلون بها أنفسهم، إثبات أن المتون موضوع البحث ليست بالقدم الذي كنا نعتقده، أو أنها لا يمكن أن تكون من تأليف الكاتب الذي أسندت إليه (لو كان لها مؤلف أصلا)، أو على الأقل يثبتون أنها قد "زورت"، أو أنها تعرضت لتغيير في تاريخ لاحق، والذين يألفون منتجات "النقد الإنجيلي" سوف يكونون فكرة واضحة عن طبيعة تلك الإجراءات. وليس من المدهش أن تتراكم أكوام من المجلدات التي كرست لمنابذات مملة، نتيجة ذلك "النقد" المدمر حينما يصلون إلى التعرض لمعارف الشرقيين، ويساهمون بقسط وافر في تغذية احتقار هؤلاء الشرقيين للغرب. والواقع أن المسائل التي تتصل بالمبادئ، هي التي تخفى عن نظر المستشرقين، وهذه هي بالضبط المعرفة الأساسية اللازمة لفهمها فهما صحيحا (بمجرد إدراك أنها النبع المنطقي الذي يستنتج منه كل شيء)، ويهمل هؤلاء الدارسون العنصر الوحيد الضروري من خلال عدم فهمهم لأهميته

الأولية، والنتيجة هي أنهم يتوهون بلا أمل في العودة من متاهة التفاصيل التي لا تغنى، أو من متاهة التنظير التعسفى الذى لا يفرغ.

ويبدو أن مسألة التواريخ التى وضعت فيها أجزاء الفيدا المختلفة هي مسألة بلا حل، إلا أنها ليست أمرا ذا بال؛ حيث إن من الضرورى أن نضع فى حسابنا مرور زمن غير معروف من التلقين الشفاهى ما بين الفترة السحيقة التى كتبت فيها، والفترة الأقدم التى وضعت فيها بالفعل كما سبق القول. ومن المحتمل أن أصل الكتابة فى الهند، هو أقدم كثيرا مما يُعترف به، ثم إن الحروف السنسكريتية لم تكن أبدا مشتقة من أبجدية فينيقية؛ فهى لا تشبهها شكلا ولا ترتيبا. وأيا كان الأمر، فثمة شىء واحد مؤكد، هو أنه لم يحدث على المتن التراثى المسند إلى فاياسا، تغيير يعدو الترتيب والتكويد النهائى، ولا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخى، ولا إلى أسطورة، ولكنه يطلق على "إجماع فكرى" كما ذكرنا سلفا. وحيث إن هذه هي الحالة، فإن تحديد حقبة فياسا لها ما يبررها فقط كحقيقة تاريخية بسيطة، وليس لها قيمة نظرية، ثم إنه من الواضح أن ذلك الإجماع الفكرى قد يستغرق عدة قرون، وقد تكون تلك القرون راهنة لم تنته بعد، وتاريخ بدايتها فقط هو ما يستحق المناقشة، ولكن هذا لا يعنى أنه يمكن أن يحظى بإجابة، خاصة على يد الدراسات الغربية.

والتلقين الشفاهى السابق يشار إليه عادة فى المتن المكتوب، وذلك بدون تنويه تاريخى من أى نوع كان، فيما يعرف بالفانشا Vansha أو الأنساب التراثية، وهذه مثلا هي الحالة فى الأوبانيشاد Upanishad، وفيما يتصل بأصلها فمن اللازم أن نرجعها إلى إلهام أو وحي مباشر، متضمن فى الفانشا، فلا مجال للقول هنا بأى إسهام فردى، وليس هناك فارق إذا كان التعبير عن التراث قد تم عن طريق هذا الشخص أو ذاك؛ لأن ذلك لا يجعل منه مؤلفها، حيث إن التراث ينتمى فقط إلى المستوى العالى عن الفردية. ولهذا قيل أن أصل الفيدا هو أبأروشيا Aparushya أى فوق-إنسانية، والعوارض التاريخية لا أثر لها على جوهر النظرية أكثر مما لأى عرض آخر؛ حيث إنها موهوبة بشخصية سرمدية لاتحول، ومن الواضح أن الإلهامات المشار إليها كان يمكن أن تظهر فى أى وقت. وربما كانت الصعوبة الرئيسة هنا، هي إقناع الغربيين بقبول نظرية الإلهام أو الوحي، وخاصة فى جعلهم يفهمون أن هذه النظرية

لا هي جوأنية ولا هي سيكولوجية، ولكنها ميتافيزيقية بحتة، ومتابعة هذه المسألة إلى أبعد من ذلك سوف تحيد بنا عن مخططنا الحالى. وهذه الشروح القليلة تكفى لتقديم فكرة عما يعنيه الهندوس حين يتحدثون عن خلود الفيذا. ومن وجهة نظر أخرى؛ فهذه النظرية مرتبطة أيضا بالنظرية الكونية (الكوزمولوجية) عن موضع الصوت فى الجارحة الحسية^(١)، وبالرغم من أننا لا ننوى طرحها هنا، فإن النقطة الأخيرة تقدم مفتاحا لحقيقة أن التلقين الشفاهى قد استمر فى القيام بالدور الأكبر فى الهند، حتى بعد ظهور الكتابة.

وحيث إن الفيذا تمثل المعرفة التراثية فحسب، فإنها تتضمن المبادئ والقواعد المشتركة لكل الفروع الثانوية المشتقة من النظرية، ولا تحتل التطورات التاريخية فيها أدنى أهمية. فلا بد أن يُنظر إلى التراث فى كليته، ولا معنى للتساؤل عما هو بدائى فيه، وعما هو ليس كذلك، حيث إننا نتعامل مع كلِّ كامل المعنى (ولا يعنى ذلك أنه نظام رسمى)، وحيث إن كل وجهات النظر النابعة منه قابلة للحوث معا وعلى التوالى، فليس من المهم تأكيد التراتب التاريخى الذى وقعت فيه. وهذا الإجراء فى الواقع قليل النفع؛ حيث إن المرء يستطيع متابعة واقع تطور وجهات النظر المثارة كما هى مصوغة فى هذه الأعمال المتاحة لنا، وذلك بمجرد أن يتعلم المرء كيف يرى ما وراء النصوص، ويتخلل أعماق طبائع الأشياء؛ فلا مناص من اعتقاد أن وجهات النظر المختلفة متزامنة مع بعضها البعض، فى إطار وحدة المبدأ، ولهذا كان النص التراثى أكثر قدرة على توليد عدة تفاسير وتطبيقات، تناظر وجهات النظر المختلفة. ويستحيل إسناد جزء أو آخر من النظرية إلى مؤلف أو آخر، ولا يمكن أن تجد بسندا إلا فى المتون الفيديا ذاتها، والتى سجلت فيها النظرية فى مجملها، على الأقل بالدرجة التى أمكن التعبير بها، وإذا كان من شأن مؤلف أو معلق أن يطرح وجهة نظر أو أخرى، فإن ذلك لا يعنى أن أحدا لم يفعل ذلك قبله، أو أن أحدا لم يفكر فيه غيره، حتى لو لم توجد وجهة نظره من قبل فى نص متن معين.

(١) هو ما يعرف بالمانترا، وهو مفهوم الصوت المجرد، وثانى وسائط الاتصال الثلاث (ماندالا، مانترا، مودرا) بين الإنسان والآخر، والأولى تعنى الشكل المجرد، والثالثة تعنى الحركة المجردة، وهذه بعض خصائصها وليست كلها بحال- (الترجم)

ولا شك في أن الشكل الخارجي للتعبير يمكن أن يُعدّل حتى يُطوِّع للظروف، ولكن - ونحن لا نملك سوى تكرارها - فإن الأساس يجب يبقى بلا مساس، وتغييراته البرّانية لن تغير جوهر النظرية بحال. وعندما نأتى إلى مرتبة المبادئ، فهذه الاعتبارات تُظهر السبب الرئيس لخرج الحولين، وعِقم أبحاثهم، وحيث إن تلك الأسباب التي خفيت عنهم - لسوء الحظ - كامنة في طبيعة الأمور، فلا شك أنه من الأفضل لهم أن يتوقفوا عن مناقشة المسائل التي لا تحل، وأن يتمسكوا بالمحتوم، وهم لن يترددوا في ذلك بمجرد إدراك أن مسائلهم تلك ليس لها نفع حقيقى، وهذه هي النقطة التي كنا مهتمين بإبرازها في هذا الباب؛ حيث لم يكن منها بد لمعالجة الموضوع الرئيسى بالكامل، ومن حيث جوانبه الأعمق.

الباب الثالث

عن الأصولية والهرطقة

يستخدم هذان الاصطلاحان من المنظور الدينى، كما هى الحال فى الغرب، كما يستخدمان أيضا من المنظور التراثى الأعم فى كافة صيغه، والمعنى الأخير - كما يستخدم فى الهند - هو الذى سيمكننا من فهم هذين الاصطلاحين؛ حيث لايشوبهما أمور ذات طبيعة دينية، وعلى العكس من ذلك؛ نجد فى الغرب أنه ليس هناك ما هو تراثى خارج الدين. وفيما يتعلق بالميتافيزيقا وكل ما ينهل منها مباشرة، فإن مفهوم الهرطقة ليس فى جوهره إلا مالم تصدق فيه النظرية، والنتائج عن اختلاف مع مبادئها الأساسية، وغالبا ماتبدو هذه الهرطقة كعبث واضح بمجرد قصر الأمر على الأمور الجوهرية، ولن تكون إلا ذلك، من حيث إن الميتافيزيقا تستبعد كل ماله طبيعة افتراضية، وقد فصلنا قول ذلك بسلفا، فهى لا تسمح إلا بما يؤدى فهمه إلى الإيمان المباشر. وفى ظل هذه الظروف تظل الأصولية هى الجانب الذى يعرف حق المعرفة؛ حيث إنها تتكون من سلسلة لا تنقطع من الإجماع على المبادئ، وحيث إن جوهر المبادئ للتراث الهندوسى موجود فى الفيدا؛ فمن الثابت أن الاتفاق مع الفيدا هو معيار الأصولية. ويجب أن يكون مفهوما أن المسألة ليست فى فقه المتون المكتوبة كما هى فى مراعاة الالتزام بالتعاليم التراثية ككل، أما الاتفاق أو الاختلاف على المتون الفيدية فهو مظهر خارجى لصدق أو زيف مفهوم ما، وهذا الصدق أو الزيف يناظر الأصولية أو الهرطقة على التوالى فى حالتنا. وربما اعترض قائل بأنه لو كان الأمر كذلك؛ فلماذا لايكفى الحديث ببساطة عن الصدق أو الزيف؟ والسبب هو أن المدد الكامن فى جوهر وحدة النظرية التراثية، يعمل كمرشد أمين لمنع كافة الأوهام الفردية من أن تتماهى،

ثم إن النفوذ الذي يضيفه التراث ذاته كاف لتحقيق ذلك، دون حاجة إلى النفوذ المحبط لأية سلطة خارجية كانت؛ مما يشاكل السلطة الدينية، وهذا مبنى على ما قيل سلفاً عن الطبيعة الحقيقية للوحدة الهندوسية. والاضطراب الذي جاء من التطورات والتوسعات في الآراء غير المنضبطة التي اتسمت بالخطورة والتناقض، حيثما تُفتقد قوة التراث، وحيثما لا توجد سلطة خارجية قادرة على احتلال موقعه بدرجة ما، يمثلها خير تمثيل ما أوردناه عن الفلسفة الغربية الحديثة، فإذا كانت المفاهيم المغلوطة تظهر بهذه السهولة في الغرب، وتتجح حتى في إقحام ذاتها على عقول الناس عامة، فذلك لاستحالة المرجعية إلى المبادئ؛ حيث لا توجد مبادئ بمعنى الكلمة الحقيقي. أما في نطاق حضارة تراثية، فالمبادئ دائماً ظاهرة لا تخفى، ولا يبقى إلا العمل بها، بشكل مباشر أو غير مباشر، وفي أي مجال كان. والانحراف إذن نادراً ما يحدث، وبشكل استثنائي، وإذا هو حدث فلن يبلغ الانحراف درجة الاتساع الخطير الشأن؛ لأنه يظل دائماً مجرد مخالفة كما بدأ، وإذا أصبح وجوده خطيراً إلى حد التعارض مع الأسس الجوهرية، فهذه الأسس تنتهي إلى استبعاد هذا الانحراف من الحضارة التي نشأ منها.

وسوف نأخذ مثالا على ذلك من نظرية الذرات، والتي سوف نعالجها مرة أخرى فيما يلي، فهذا المفهوم حتماً من قبيل الهرطقة؛ حيث تتعارض هذه النظرية شكلياً مع الفيدا، ثم إن زيفها يثبت بسهولة من احتوائها على عناصر متناقضة، وتترادف هنا الهرطقة مع العبث؛ فقد ظهرت نظرية الذرات أساساً في مدرسة كانادا Kanada للفلك، ويمكن أن نلاحظ استحالة قيام مفاهيم هرطقة في المدارس التي خصصت للتفكير الميتافيزيقي البحت؛ حيث يتجلى العبث بشكل فوري أشد وضوحاً عنه في مجال التطبيقات الثانوية. ومن ناحية الهندوس، فهذه النظرية لم تكن إلا مخالفة بسيطة غير ذات أهمية، بشرط ألا يضاف إليها ما هو أخطر منها، وهكذا تمتعت بنجاح محدود، بالقياس إلى النفوذ الذي تمتعت به فيما بعد عند اليونانيين؛ حيث لم يكن هنالك وجود لمبادئ تراثية، فقد قبلت بها مدارس مختلفة في "الفلسفة الطبيعية"^(١)، وخاصة الأبيقورية، والتي أذاعتها، ومنحتها نفوذاً مازال يسيطر حتى الآن على الغرب الحديث.

(١) "philosophie physique"

ولنعد إلى الهند، حيث لم تكن نظرية الذرات موضوعة أساسا كـنظرية كونية خاصة، وبالتالي كان مجالها محدودا، أما للذين قبلوا هذه النظرية، فقد كانت الهرطقة فى هذا الأمر تعنى الهرطقة فى كثير من الأمور الأخرى؛ حيث يرتبط كل شىء بكل شىء فى النظرية التراتية. وهكذا فالنظرية التى تقول بأن الذرات هى العناصر المكونة للمادة يترتب عليها فكرة الفراغ الذى تستطيع فيه هذه الذرات أن تتحرك، وبالتالي يمكن استنتاج حتمية ظهور نظرية شبيهة بما يعتبر "الفراغ الكلى" أجلا أو عاجلا، وهذا التعبير لا بد أن يؤخذ على محمل مادى وكونى، وليس تعبيرا ميتافيزيقيا عن "ما لا يظهر". وهذا ما حدث بالفعل فى مدارس بوذية معينة، والتى ربطت مفهوم الفراغ هذا بالآثير "أكاشا"، ثم إنهم ذهبوا بعد ذلك إلى إنكار وجود الآثير كعنصر مادى، ولم يعترفوا بعد ذلك إلا بأربعة بدلا من خمسة عناصر. ولا بد من مراعاة أن معظم الفلاسفة اليونانيين اعترفوا بأربعة عناصر فقط، شأنهم فى ذلك شأن المدارس البوذية المذكورة، وإذا تحدث أحدهم عن الآثير، فإنهم يذكرونه بمعنى شديد التحديد، وهم حتى يقبلون على استخدامه بأقل مما يجد من القبول بين الهندوس.

وقد أشرنا سلفا إلى استعارة النظريات؛ فحينما يظهر بين النظريتين اتفاق إلى درجة كبيرة، فأى من الجانبين قد استعار نظريته من الآخر؟ خاصة وأن الاستعارة قد تمت بشكل ناقص، وربما كان ذلك النقص هو أكثر البراهين نصوعا على الاقتباس. فلا اعتراض على أن الهندوس قد "قالوا" بالآثير فى زمن لاحق لأسباب معقولة تكافئ تلك التى قبلها الفيزيائيون الغربيون المحدثون عموما، ولكن أسبابهم من مستوى آخر، وليست قائمة على التجريب، وليس هناك كما ذكرنا سلفا ما يسمى "بتطور" المفاهيم التراتية، وشهادة المتون الفيديا واضحة فى موضوع الآثير، كما هى واضحة فى موضوع العناصر المادية الأخرى. ويبدو إذن أن اليونانيين حينما تماسوا مع الفكر الهندوسى، قد استقوه فى حال من التشوه والتمزق، والمحتمل أنهم حتى لم يطرحوه بالكيفية التى تلقوه بها، ومن الجائز أيضا - كما ذكرنا سلفا - أنهم كانوا على تماس مع البوذيين طوال حقب من تاريخهم، أطول من تلك التى تماسوا فيها مع الهندوس.

وأيا ما كان الأمر، فلا بد من فهم أنه فيما يتصل بنظرية الذرات، فإن خطورتها الأساسية كامنة فى حقيقة أنها قابلة للاستخدام كأساس "للمذاهب الطبيعية"،

والذى يتجه اتجاهها عكسيا لما ينحو إليه الفكر الشرقى، وهو أمر يظهر بغزارة فى المفاهيم الغربية تحت أشكال واضحة، والحق أنه يمكن أن يقال إن كل نظريات المذهب الطبيعى ليست بالضرورة ذرية، ولكن "الذرية" هى دائما "طبيعية"، على الأقل من حيث الاتجاه. وعندما تدمج فى مذهب فلسفى كما كان الحال مع اليونانيين، فإنها تتحول إلى مبادئ ميكانيكية، ولا يعنى ذلك بالضرورة أنها مادية؛ حيث إن المادية أمر حديث برمته. وليس هذا هنا بذى بال، حيث إنه لا يوجد فى الهند نظم فلسفية، كما لا يوجد بها عقائد دينية، وهذا يصدق أيضا على البوذية من بين الشرق كله، تلك التى اقتربت نظريتها؛ عند النظر إليها للوهلة الأولى، من النظريات الغربية فى بعض الجوانب، وهذا هو السبب الذى يجعلها قابلة لتلك التشابهات الكاذبة، العريضة على قلوب المستشرقين، ولهذا السبب لا بد من كلمة عن الحضارة البوذية بالرغم من أنها ليست جزءاً من موضوعنا، على الأقل بنية فض بعض الاضطرابات التى تعترى مفاهيم الغرب.

الباب الرابع

عن البوذية

تبدو البوذية من بعض جوانبها أقرب إلى المفاهيم الغربية، عند مقارنتها بالنظريات الشرقية الأخرى، أو فنقل أقل ابتعادا عنها، وقد كان هذا من أسباب اعتبارها حقلًا أسهل في الدراسات الشرقية عند الغربيين، وربما كان أيضا سببا في تفضيلها الواضح والاحتفال بها عند المستشرقين. وهم يعتقدون في الواقع أن هناك في البوذية شيئا ما، يمكن أن يفصل بحيث يناسب هيكل نظريتهم، أو على الأقل هو شيء لا يقع بكامله خارج نطاقها؛ فهم في هذه الحالة لا يواجهون بعجز كامل في أفهامهم كما يحدث عندما يتناولون نظريات أخرى، وهو عائق لا بد أنهم يدركونه حتى بشكل ضبابي، وحتى لو لم يعترفوا به صراحة؛ فهو على الأقل ذلك الشعور الذي يعانون منه وهم يدرسون أشكالًا معينة من البوذية؛ لأن - كما سوف نبين فيما يلي - هناك عدة تمايزات لا بد من توضيحها في هذا الصدد، وربما كان من الطبيعي أن يعانون لإثبات أن تلك الأشكال المعينة التي استطاعوا الوصول إليها، تمثل البوذية البدائية الحقيقية، في حين يرجعون الأشكال الأخرى التي استعصت عليهم إلى أنها تشوهات متأخرة نسبيًا أصابت البوذية.

إلا أن البوذية - مهما كان نوعها - مازالت نظرية شرقية، ذلك بالرغم من الشروح المخلة في التبسيط التي أسهمت بها فروع معينة من البوذية، ثم إن المستشرقين يبالغون في اللهاث وراء اكتشاف تشابهات بوذية مع وجهات النظر الغربية، مثلما يفعلون حين يرغبون في تصوير البوذية بما يناظر الديانة بالمعنى الأوروبي للكلمة، وهي نية خفية يقعون بسببها فيما بعد في حرج بالغ، ألم يصرح أحدهم نون الشعور بأية

غضاضة من التناقض داخل الاصطلاح أن البوذية ماهي إلا "دين إلهادي" (١) والحقيقة أنها ليست إلهادية ولا موحدة ولا تعددية، وكل ما نحتاج لقوله عنها أنها لا تجد في كل هذه الأمور معنى، أيا كانت وجهة النظر التي تبنتها، وذلك ببساطة لأنها ليست ديناً. وهكذا ينجح المستشرقون حتى في تشويه الجوانب التي قد تبدو لعقلياتهم أقل غرابة، كما أنهم يتبعون أكثر من طريق لذلك؛ فحين يفسرون البوذية كفلسفة، فإنهم يخرجون بها عن طبيعتها مثلما يفسرونها كدين، فحينما يتحدثون مثلاً عن "التشاؤم"، كما يحدث غالباً، فليست البوذية هي التي توصف بهذا، ولكنها ربما كانت البوذية بمفهوم فلسفة شوبنهاور؛ فالبوذية الأصيلة ليست متشائمة ولا متفائلة؛ إذ إنها لا تنظر إلى الأمور بهذه الطريقة، ولكن لا شك في أن بعض الناس يضايقهم العجز عن إصاق بطاقت غريبة على أية نظرية كانت.

والحقيقة هي أن البوذية ليست ديناً ولا هي فلسفة، ذلك بالرغم من أن مقارنتها بالنظريات التراثية الهندوسية، تجعلها تقترب بعض الشيء من كليهما في بعض الجوانب، خاصة تلك الجوانب التي يستحسنها المستشرقون. وهذه الأشكال في الحقيقة تنتمي إلى بعض المدارس التي انحرفت عن التقاليد وقطعت صلتها بالتراث، وحاولت استبداله بما يشبه وجهة النظر الفلسفية إلى درجة ما، ولكن في حدود ضيقة. وقد يصادف المرء أحياناً بعض التكهّنات التي لو فسرت بشكل سطحي، لأدت إلى ما يشبه علم النفس، ولكنها بوضوح ليست كذلك، ولا ارتباط لها بعلم النفس كما نعرفه؛ حيث إنه اختراع غربي قح، وهو حديث للغاية حتى في الغرب ذاته، فهو لا يعود إلى من هو أقدم من لوك، ومن الخطل أن نسند إلى البوذيين نظرة نبعت من التجريبية الأنجلوساكسونية الحديثة، وحتى تكون المقارنة بينهما مشروعاً؛ فلا يجب أن تبدأ من حيث كونهما حالتين مُتماثلتين، والشيء نفسه ينطبق على الدين، وليست البوذية قابلة للمقارنة به إلا فيما يتعلق بخاصية واحدة، وهي لا شك مهمة، ولكنها ليست بالأهمية التي تشركهما في هوية فكرية واحدة، والخاصية التي نعنيها هي ظهور العنصر الوجداني، والذي يمكن تفسيره على كل حال بالاحتياج إلى التلاؤم مع ظروف خاصة

(١) "an athiestical religion"

فى الفترة والمكان الذى شهد ميلاد هذه النظريات، وتأثرت بها، وهذه الحقيقة أبعد من أن تعنى أن النظريات من هذا النوع تقع فى تصنيف واحد. والخلاف الحقيقى فى وجهات النظر قد يكون ضروريا أكثر من التشابه بينها؛ فهو الذى يؤثر فى أشكال التعبير عن النظريات التى نعرض لها، وهذه هى المسألة التى تغيب عن أذهان الذين يتحدثون عن "الأخلاقية البوذية"، فىسهل فهمها خطأ على أنها قانون أخلاقى؛ حيث يؤدى وجود الجانب الوجدانى إلى معقولة الخط، فهى فى الحقيقة نابعة من زاوية تامة الاختلاف، ومن أسباب لا تنتمى حتى إلى ذات المستوى، والمقولة الشهيرة "فلتسعد كل الخلائق" تتعلق بكيفية المخلوقات بون أى تحديد، ولاتنطبق على الإنسان فقط، وهذا امتداد لاتسمح به وجهة النظر الأخلاقية بأى شكل. و "التعاطف" البوذى ليس هو "الشفقة" فى مفهوم شوينهاور، ولكنه أقرب إلى المفهوم الإسلامى عن "الإحسان"، وهو مفهوم قابل للانتقال بكامله خارج نطاق الوجدانية تماما، إلا أنه يجب الاعتراف بأن البوذية بلا شك مشوبة بمسحة وجدانية، ولكنها لاتصل إلى "الأخلاقية"، وهى تشكل أحد العناصر المميزة للنظرية البوذية، ويجب أن نراعى هذا الأمر حيث إن هذه هى إحدى الخصائص التى تميز وحدة بين النظريتين الهندوسية والبوذية، وحضور هذا العنصر هو الذى يجعل البوذية أبعد من الهندوسية عن التراث فى حالته "الأولانية".

وهناك نقطة مفيدة أخرى فى ذات الصدد، وهى أن هناك علاقة وثيقة بين الشكل الوجدانى لنظرية ما، وميلها إلى الانتشار، وهو ميل يلاحظ فى البوذية وفى الأديان على السواء، كما يثبت من الانتشار الواسع للبوذية فى الشطر الأكبر من آسيا، ولكن التشابه هنا لا يحسن أن يُحمل بعيدا عن محمله؛ فلو كان الحديث عن "المبشرين البوذيين"، الذين خرجوا من الهند فى فترات معينة، فنحن نتعامل هنا مع عدد محدود من الأشخاص المنفردين، وكلمة "مبشر" تعيد إلى الذهن طرق الدعاية والبروزيليتية^(١) اللصيقة بالغربيين. وما يثير الانتباه أكثر من ذلك، هو أن البوذية كانت تفقد نفوذها فى الهند، فى الوقت الذى استغرقت عملية هذا الانتشار البطيء، حتى اختفت تماما منها،

(١) Prosélytisme نزعة تحويل الآخرين عن معتقداتهم عند الداخل حديثا إلى دين جديد، ومحاولة فرضه على الآخرين قسرا، وهو تعصب ذميم - (المراجع)

بعد أن ولدت في نهاياتها مدارس منحة مهترقة معينة، يشار إليها في الأدبيات الهندوسية التي عاصرت هذا التحول في البوذية الهندية، مثل كتابات شانكاراشاريا على سبيل المثال، فهو لا يذكر تلك المدارس إلا في سياق دحض مقولاتها باسم المذهب التراثي، ذلك دون أن يذكر أبدا أن هذه المثالب راجعة إلى مؤسس البوذية ذاته، وهو ما يثبت أنها لم تكن سوى حالة انحطاط. ومن غريب الأمور أن تلك الأشكال المتقلصة المشوهة تبدو في عيون عدد كبير من المستشرقين هي الأقرب إلى تمثيل البوذية الأصلية الحقيقية.

وسنعود لاحقا إلى هذا الأمر، ولكن قبل أن نسترد، من المهم أن نقرر بوضوح أن الهند لم تكن أبدا بوذية حقا، وهو ما يناقض بعض الآراء السائدة، والتي تجعل من البوذية مفصلا لكل ما يؤثر في الهند في تاريخها، والمستشرقون يطرحون تقسيمات واضحة مثل "الهند قبل البوذية" و "الهند بعد البوذية" تجعلهم يعتقدون أنهم قد أرسوا بذلك فكرة أن البوذية قبل اختفائها من الهند قد تركت أثارا عميقة على موطنها الأصلي، وهو غير صحيح للأسباب التي ذكرناها لتونا. وحقيق بهؤلاء الكتاب الذين يتوهمون أن الهندوس قد استعاروا من الفلسفة اليونانية أن يكونوا قادرين على الادعاء بأن الهندوس مدينون أيضا للبوذيين، وبدرجة احتمال لا تزيد كثيرا على النسبة نفسها، ولسنا متأكدين تماما مما إذا كانت هذه هي المادة التي تشكل عقولهم. ولا شك أن هناك بعض الاستثناءات المشرفة مثل بارت، الذي أعلن أن "البوذية لم يكن لها من الأهمية أكثر مما للحكايات"، وهو تعبير صحيح تماما من المنظور الهندوسي، ولكن الآراء المناقضة لم تلبث أن تفتت بين الدارسين، ناهيك عن الجهل الكامل للجمهور الأوروبي، والذي تقوده تلك الآراء إلى اعتقاد أن البوذية مازالت تسيطر على الهند. وحقيقة الأمر أنه في نهاية حكم الملك أشوكا، وهو ما يناظر القرن الثالث قبل الميلاد، تمتعت البوذية في الهند بفترة توسعية، في حين كانت في الوقت ذاته تفيض إلى خارج الهند، وقد تبع هذه الفترة انحطاط سريع، ولكن حتى في هذه الفترة، لو أننا رغبتنا في التشبيه بحالة مماثلة في العالم الغربي، لجاز القول بأن هذا الانتشار كان أشبه بانتشار النظام الرهباني الذي يتوجه إلى الخاصة منه بانتشار الدين الذي يوجه رسالته إلى الكافة، وهذا التشبيه ليس كامل الأوصاف، ولكنه ربما كان أقل التشبيهات خطأ.

ولكننا لم ننته بعد من أوهام المستشرقين؛ فما نحن نجد بعضهم - مثل ماكس مولر - يدعى بأنه قد " أدرك جرثومة البوذية كما يتصورونها بطريقتهم " - وهذا مايعنى جرثومة الهرطقة "حتى فى متون الأوبانيشاد"^(١)، والذي يشكل جزءاً مكماً من المتون الفيديّة، التي هي الأساس الأولى للأصولية الهندوسية، ومن الصعب حقاً أن ندفع بالعبث إلى أبعد من هذا، أو أن ندلل على عدم فهم أعمق. وأيا ما كانت صورة البوذية، فمن السهل أن نفهم أنها شاركت الهندوسية فى كثير من السمات بعد أن انشقت عنها، ذلك باعتبار أنها نشأت فى بيئة هندوسية، وأنها كانت فرعاً منها، وهذه الحقيقة هي التي تفسر كل ما هو مشترك بينهما، وهاهو إم. روسيل يندفع بلا شك إلى الاتجاه العكسى بالإصرار على نفي الأصالة بالكامل عن النظرية البوذية، ورأيه هذا أكثر معقولة من رأى ماكس مولر؛ فهو على الأقل لايشوبه تناقض داخلى، ولا بد من إضافة أن هذا الرأى يعبر عن المديح قبل أن ينتقد أولئك الذين يدافعون عن الموقف التراثى مثلنا؛ حيث إن الفوارق بين النظريتين لا تعدو أن تكون مسألة تلاؤم، وذلك حتى تكون المقارنة أمراً مشروعاً، ولا تعدو الاختلافات بين النظريتين تغيير الأشكال الخارجية للتعبير عنهما، ولكنها لاتمس المبادئ ذاتها، وظهور العنصر الوجدانى هو مجرد حالة فى القضية، ذلك بشرط أن يسمح ذلك بحفظ التراث الميتافيزيقى لىون مساس فى قلب النظرية.

وحيث إننا قد وصلنا إلى هذه النقطة فى الحديث، فلا بد أن نسأل أنفسنا: إلى أى حد نستطيع أن نشير إلى البوذية فى الاصطلاح العام كما هو معتاد، لىون أن نجلب على أنفسنا مخاطر سوء الفهم المختلفة؟ وحتى نتجنبها؛ فلا بد من التتويه عن نوعها، فالحقيقة هي أن البوذية كانت ولا تزال تحتوى على عدة فروع ومدارس، ويجب أن نحرص على عدم إضفاء خصائص معينة فى بعضها؛ عليها جميعاً بلا تمييز. وهذه المدارس يمكن أن تصنف تحت عنوانين: ماهايانا Mahayana وهينايانا Hinayana، وتترجم فى العادة إلى اصطلاحى "المركبة العظمى" و "المركبة الصغرى" على التوالى، ولكنهما يجب أن تترجما بشكل أكثر انضباطاً وصحة إلى: "الطريق الأكبر" و "الطريق

(١) The Ubanishad, Volume II, Introduction, pages xxvi-xxvii and liii.

الأصغر"، ومن الأفضل الحفاظ على هذه التسميات التي اكتسبتها في الأصل، من أن نعزو إليها صفات أخرى مثل البوذية "الشمالية" والبوذية "الجنوبية"، وليس لهما سوى معنى جغرافي، وهما معنيان غامضان إلى حد بعيد، ولا يفسران النظريتين اللتين أطلقنا عليهما بأي حال. والمهايانا بلا شك هي التي تمثل النظرية الكاملة بالمعنى الكامل، وذلك بما فيه العناصر الميتافيزيقية التي تشكل شطرها الأعلى أو مركزها، أما الهينايانا فيبدو أنها نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس، ولا تتخطاها إلى ما وراءها، وهذا يفسر الاسم الذي تسمت به، ومن الطبيعي أن هذه المدرسة الفرعية من البوذية، والبوذية السيريلانكية على محدوديتها، هي ممثل معاصر لها لابد وأنها أتاحت الفرصة للانحرافات التي ذكرناها سلفا. وهنا يقرب المستشرقون العلاقات الطبيعية رأسا على عقب، وسوف يصرون على أن أكثر المدارس تشوها هي تلك التي دفعت بالهرطقة إلى غايتها، وأنها هي التعبير الأصيل عن الهينايانا، وأن الهينايانا هي الشكل الأولاني للبوذية، أو هي - على الأقل - استمراريته المنتظمة، ثم إنهم يعزلون المهايانا باعتبارها ليست ناتجة إلا عن سلسلة من التحريفات والاستعارات. وفي تمسكهم بهذا الرأي لا يفعلون أكثر مما تمليه عليهم تحيزاتهم العقلية ضد التراثية، وتدفعهم بالطبع إلى التعاطف مع كل ما تهرطق، وبشكل أخص؛ فهم يتفقون مع المفهوم الزائف الذي يشاركون فيه عموم الغربيين المحدثين: إن ما هو أبسط - ويجوز عليه الوصف بأن ما هو أكثر بدائية - لا بد وأن يكون هو الأقدم أيضا لذات السبب، وتحيزات كهذه تجعلهم أبعد ما يكونون عن أن يجول بخاطرهم؛ إن الحقيقة هي عكس ذلك تماما. وفي ظل هذه الأحوال يجدر بنا أن نتساءل عن الرسم الكاريكاتوري الغريب الذي قدموه ليسكن مخيلة الغربيين عن البوذية الحققة، كما أسس لها مؤسسها، وقد أصبحت محلا لإعجاب كثير من الغربيين، والذين افتتنوا به، حتى إن بعضهم لم يتردد في إعلان ارتداده عن دينه واعتناقها، وهو تحول في الولاء يبقى نظريا و "مثاليا" على كل حال؛ فهو ولاء لتلك البوذية التي اكتشفوا أنها وثيقة الشبه بالعقلانية وبالموضوعية الغربيين!

وبالطبع حين يقول المرء أن المهايانا يجب أن تكون قسما أوليا من أقسام البوذية، ومنذ بدايتها، فيجب أن يؤخذ هذا على أنه إشارة إلى ما يمكن من القول بأنه

جوهرها، مستقلا عن كل المدارس المختلفة والأشكال التي استطاع المنهج التاريخي أن يسمح لنفسه بالنظر فيها، وهذه هي الحقيقة التي تضيف مظهر التبرير لعبارة المستشرقين حينما يحاولون الدفع بأن الماهايانا "متأخرة"، أو أنها تشكل نوعا من البوذية جرى "تحريفه"، وتزيد المسألة تعقيدا حين نعتبر أن البوذية عندما هاجرت من الهند كان عليها أن تتلاءم مع محيط مختلف تماما، وبأشكال عدة، وقد تعدلت كما كان ينبغي عليها أن تفعل، وكل ما يهم هو الدرجة التي حدثت بها تلك التعديلات، وهو سؤال ليس من السهل توجيهه، وخاصة إلى أولئك الذين لا يفقهون شيئا في النظريات التراثية التي تعين على الماهايانا أن تتواصل معها. وهذا ينطبق أساسا على الشرق الأقصى، عندما أثرت الطاوية على فروع معينة من الماهايانا، وذلك على الأقل فيما يتصل بطرق التعبير؛ فمدرسة الزن البوذية على الأخص قد تبنت طرقا كان من الواضح تماما أنها إلهام طاوي. وهذه الحقيقة تجد تفسيرها في الشخصية المتميزة للتراث في الشرق الأقصى، وفي الأخدود الذي يفصل بين شقيها الداخلي والخارجي؛ أي بين الطاوية والكونفوشية، وفي مثل هذه الأحوال كان على البوذية أن تحتل مجالا تتوسط منه الاثنين، وفي حالات معينة استطاعت أن تقدم ما كان يعتبر حقا "غطاءً خارجيا" للطاوية، وسمحت لها أن تظل مصنونة بسهولة أكبر كثيرا عما كان يمكن أن يتاح لها بدون هذا الغطاء. وهذا يفسر أيضا كيف أن البوذية في الشرق الأقصى استطاعت تمثل بعض الرموز ذات الأصل الطاوي، مثلما فعلت حين ترجمت "كوان-ين Kuan-yin" إلى "بوديساتفا Bodhi-Satva"، أو هي على وجه التحديد الشق الأنثوي من أفالوكيتيشوارا Avalokiteshwara من واقع وظيفة "العناية الإلهية" المشتركة بينهما، ولنلاحظ أن ذلك أيضا كان مثار خطأ جديد من جانب بعض المستشرقين، والذين لا يعلمون عن الطاوية أكثر من عنوانها؛ حيث اعتقدوا أن كلمة كوان-ين تنتمي إلى البوذية، ويبدو أنهم تجاهلوا تماما أصولها الطاوية بالضرورة.

ثم إنهم كلما وقعوا على شيء لا علم لهم به من حيث الطبيعة أو الأصل اتبعوا عاداتهم الذهنية لإنهاء القضية بإلصاق عنوان "بوذي" عليها، وهذا من شأنه أن يخفي حرجهم الواعي، وغير الواعي، كما أنهم يبدو استعدادا متزايدا للخوض فيها بفضل احتكارهم للمعلومات التي نجحوا في الحصول عليها، وهم متأكدون أنهم يقولون

ولا يُردُّ عليهم، فآية خشية من النقد يمكن أن يشعر بها من يضع مبدأً: إنه لا كفاءة في أمر من أمور الدراسات المعنية لمن لم يكتسبها في مدارسهم وحدها؟ ذلك بالإضافة إلى أن تلك الأمور التي ألصقوا عليها العناوين يعتبرونها بوذية، أما الأمور التي هي بوذية فعلا فيعتبرونها "بوذية محرّفة"، ففي دليل عن تاريخ الأديان - سبق أن اقتبسنا منه - باب عن الصين يكشف عن درجة مؤسفة من عدم الفهم، ويدّعى بأن "البوذية البدائية لم يعد لها وجود في الصين"، وأن "النظرية التي توجد هناك الآن خلو من كل ماهو بوذي عدا الاسم"^(١)، وإذا كانت البوذية البدائية تعنى ما يقصده بها المستشرقون فقد تصح المقولة، ولكن سوف يكون من اللازم أن نعرف ما إذا كان مفهومهم عنها مقبولا، أو أن مفهومهم ذاك - على المستوى العملي - ليس إلا بوذية محرّفة.

ومن السهل حل إشكالية العلاقة بين البوذية والطاوية بشرط أن يكون المرء على علم بشيء من الطاوية، ونحن نقر بأن هناك إشكاليات أخرى، وبعضها أصعب من هذه، تصح فقط حين لا يتعامل المرء مع عناصر غريبة عن الهند، ولكن مع عناصر هندية فحسب، ويصعب الحديث فيها عما إذا كانت هذه العناصر مرتبطة بوضوح بالبوذية بفضل أصلها الهندي، أو أنها انضوت في بعض أشكال البوذية في زمن تال لهذا الحدث. وهذا ينطبق - على سبيل المثال - على العناصر التي تنتمي إلى شيفا في البوذية التبتية، وهو الشكل الذي يشار إليه خطأ باسم "لامية"، ولا تقتصر تلك السمة على التبت؛ ففي جاوة نجد شيفا-بودها، وهو يمثل ارتباطا مشابها، ولكنه هنا مدفوع بالمبالغة إلى أقصى حدوده الممكنة. والواقع أن حل هذه الإشكالية قد يكون ممكنا بدراسة العلاقات البوذية والتنتارية حتى في مجملها، ولكن تلك الأخيرة شبه مجهولة في الغرب لدرجة يستحيل معها طرحها دون مناقشات مستفيضة ليس لها موقع هنا، وسوف نتوقف عند مجرد اقتراح إجراء هذه الدراسة، للسبب نفسه الذي حدا بنا في باب الأقسام الرئيسية للعالم الشرقي أن نقتصر على مرور عابر على الحضارة التبتية بالرغم من أهميتها القصوى.

(١) Cristus, Chapter IV, page 187.

وتبقى الآن نقطة أخيرة نطرحها باختصار: فما الأسباب التي أدت إلى انتشار البوذية بهذا الاتساع والنجاح خارج مسقط رأسها، في حين تدهورت بسرعة في داخله حتى اندثرت؟ ألا يصلح ذلك الانتشار خارج الهند لتبرير البوذية في حد ذاتها؟ وما نقصده ليس سوى قول أن البوذية كانت مقدره حقا للشعوب غير الهندية، إلا إنه كان يلزم أن تولد من الهندوسية ذاتها، حتى تستطيع أن تكون وعاءً لتلك العناصر التي يجب أن تتحقق في مكان آخر بعد إجراء عملية التلاؤم اللازمة؛ وحين تحقق هذا الهدف كان من الطبيعي أن تختفى من الهند؛ حيث لم يكن أمامها مهام تقوم بها: وليس مما يناقى العقل في هذا الجانب الخاص - وفي هذا الجانب فقط - أن نقارن موقف البوذية حيال الهندوسية بموقف المسيحية من اليهودية، شريطة أن نضع نصب أعيننا اختلافات وجهات النظر التي فصلناها سلفا. وعلى كل؛ فهذا الاعتبار هو الوحيد الذي يسمح بتعرف البوذية بكون الوقوع في أغاليط، إن طبيعة النظرية التراثية تكمن في الماهايانا بون شك، ولا بد أن نكون على استعداد للاعتراف بهرطقة أشكال معينة من الهينايانا، والسبب ذاته يفسر رحلة بوذا نفسه. فإذا كان قد قام بتعليم النظريات المتهرطقة التي يعزوها إليه المستشرقون الغربيون؛ فسيكون من المستحيل تفسير مرتبة أفاتارا Avatara أي "آية السماء" التي لا يتردد السواد الأعظم من الهندوس الأصوليين في رفعه إليها، وهي وظيفة تتجلى سماتها الأساسية في سجل حياته، وصحيح أن المستشرقين الذين دأبوا على استبعاد كل "ماليس إنسانيا"، يدعون أن أحداث حياته هي جزء من "أسطورة"؛ أي أنها خلو من كل قيمة تاريخية، وأن هذه السمات الأسطورية غريبة عن "البوذية الأولانية"، ولكن إذا نحن استبعدنا هذه السمات؛ فماذا يتبقى لنا من سيرة مؤسس البوذية من الناحيتين: الإنسانية والفردية؟ ومن الصعب حقا إجابة هذا السؤال، ولكن "النقد" الغربي لا يحفل بتلك الصغائر، ولا يتورع عن تدبيح حياة لبوذا بما يناسب النقد الغربي من وجهات نظر، ويشتط حتى يضع لها المبادئ جريا وراء أولدنبرج من "أن الجنس الهندي الألماني لا يعترف بالمعجزات"، ومن الصعب أن نستمسك بالجدية في مواجهة تأكيدات كهذه. وما يدعى "التصور التاريخي" لحياة بوذا لا يستحق أكثر مما تستحق نظريته عن "البوذية الأولانية"، وهما نتيجة حتمية للتحيزات ذاتها؛ فهذهما في الحالتين هو

كبت كل ما لا يتسق مع النظرة الحديثة، ثم إن هؤلاء الناس يأملون بعد هذا في الوصول إلى الحقيقة من خلال هذه الإجراءات الفائقة الخلل.

وسوف نُمسك عن الحديث في هذا الموضوع، ذلك أن البوذية ليست هدف هذه الدراسة، ويكفي أننا قد "موضعناها" بالنسبة إلى النظرية الهندوسية، وفي علاقتها بالنظريات الغربية التي حاول الناس تمثيلها بدرجات متفاوتة من السوء. وبعد أن تمادينا إلى هذا الحد، وجب علينا العودة إلى المفاهيم الهندوسية، وقبل أن نعود نسمح لأنفسنا بتعليق أخير تعقيباً على كل ماتقدم، فإذا كان المستشرقون قد وقعوا في تلك الأخطاء الفادحة في مسألة البوذية، والتي يدعون أنهم "متخصصون" فيها؛ فما قيمة أعمالهم التي تتناول نظريات أخرى؛ اعتبرت دراسات ثانوية وعارضة بجانب البوذية؟

الباب الخامس

قانون مانو

سوف نعرض هنا للمفهوم المقصود بالكلمة السنسكريتية دارما Dharma كمثال على الفكرة التي تثير كثيرا من الاضطراب في عقول الغربيين نتيجة افتقاد نظائر لها في مفرداتهم، وقد أسبغ عليها المستشرقون طائفة من الترجمات، ولكن معظمها مقاربات ضبابية، وبعضها مغالطات بالكلية، مما يرجع إلى اضطراب وجهات النظر، التي أشرنا إليها من قبل. وقد جرت محاولات لترجمة دارما بكلمة "دين"، وذلك بالرغم من استحالة انطباقهما، ثم إنه يجب العلم بأن ماتعنيه هذه الكلمة ليس مفهوما لنظرية ما، يفترض خطأ أنها دينية. فلو أن المعنى هو أداء الشعائر التي ليست دينية في طبيعتها هي الأخرى، فهذه توصف في مجملها بكلمة كارما Karma، ومعناها العام هو "الفعل"، ولكنها هنا محملة بمعنى خاص، وبمعنى فنى. والذين يطمحون إلى رؤية التراث الهندوسى كديانة بأى ثمن، يتعين عليهم تفسير الجوانب التي اعتقدوا بأنها أخلاقية، وهذا هو على الأخص مايسمونه دارما. وقد ظهرت عدة تفاسير ثانوية مثل "الفضيلة" و "العدالة" و "الاستحقاق" و "الواجب"، وكلها بلا استثناء ذات أصول أخلاقية واضحة، وهى لهذا السبب لاتعبر عن المفهوم المقصود بأية درجة من الصحة. ووجهة النظر الأخلاقية التي تنتمى إليها تلك الاصطلاحات، والتي لا لزوم لتلك الاصطلاحات خارجها، لا وجود لها فى الهند، وقد سبق لنا تكرار ذلك بإصرار، كما راعينا أن البوذية التي كانت أحق بأن تتبعتها لم تتحرك نحوها خطوة واحدة على طريق "الوجدانية". ثم إننا نلاحظ أن تلك الأفكار ليست متساوية الجوهرية بالنسبة للمفهوم الأخلاقى ذاته، أى أن بعضها لا ينتمى إلا لبعض المفاهيم الأخلاقية دون غيرها، ومنها مثلا فكرة الواجب أو الالتزام، التي تغيب تماما فى كافة القوانين

الأخلاقية، ومنها قوانين الرواقيين، ولم تلعب هذا الدور المهيمن سوى منذ أيام كانط. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الأمور التي اعتاد الناس عليها تنحو إلى أن تكون - بسبب الاعتياد - أمورا جوهرية، وهو مصدر واسع الشيوع للأخطاء، وهذا هو السبب الذي قامت من أجله المحاولات لتقديمها في كافة التفاسير والمفاهيم، حتى لأولئك الذين تناوعوا في الزمان والمكان، ولكن المرء لا يذهب بعيدا على كل حال ليعرف مصادرهم الحقيقية.

وبعد أن قلنا قولنا ذلك كي نتعامل مع المفاهيم المزيفة التي تسد الآفاق، سوف نحاول أن نعرف ماذا يمكن أن يفهم من كلمة دارما؛ فمعنى جذر الفعل د ر ي الذي اشتقت منه الكلمة في معناه العام هو "أحوال الوجود" بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية؛ وما تشتمل عليه في مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذي سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التي تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام، أو اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. والفكرة نفسها يمكن أن تنطبق على الجماعات المنتظمة، أو على جنس، أو على كافة الكائنات التي تدور في بورة أحوال الوجود، وهي تعنى في أحد مستوياتها الاتساق مع الطبيعة الجوهرية للمخلوقات، والتي تحققت في هيكل تتخذ فيه كافة المخلوقات مكانها، وهي أيضا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، والذي هو فى ذاته ماتعنيه كلمة "عدالة"، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.

وبما هو مبدأ للتراتب، فإنه أيضا منظومة مبنية وميولا، سواء أكانت لفرد أم لجماعة من الكائنات، و دارما يمكن أن تكون مقابلة (أى عكس) كارما والتي تعنى الفعل الذى سوف تُنجز به هذه المنظومة وميولها وأهدافها فى العالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائما طبيعيا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء ومع أحوال الوجود التي ينتمى إليها، ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال. وفى ظل هذه الظروف، لا تصبح أدارما Adharma (مالميس دارما) نوعا من "الخطيئة" بالمعنى الدينى، ولا هو يصبح "شرا" بالمعنى الأخلاقى، ذلك أن الفكرتين غريبتان على العقل الهندوسى، وهو - عندهم - لا يعيدو "عدم الاتفاق" مع طبائع الكائنات، أو هو عدم اتزان التركيب الهيكلى، أو هو تصرُّم الاتساق التكاملى، أو هو تدمير العلاقات الهيكلية. ولا شك أن التوازن فى الترتيب الكونى الذى لا يطوله اضطراب من شىء هو محصلة لكافة حالات عدم التوازن الحادثة والخاصة، وسواء أحدثت فى المجال

الاجتماعى أم فى غيره، فليس هناك حاجة على الإطلاق إلى أن نضيف عليها مسحة أخلاقية، عندما نعرفها كشئ يناقض "قانون الإتساق"، والذي يحكم - فى آن واحد - كلا المرتبتين الكونية والإنسانية. وإذا نحن عرفنا معنى كلمة "قانون"، واهتمنا بتمييزها عن كل التطبيقات والاشتقاقات الخاصة التى يمكن أن تتولد عنها، فإننا قد نقبلها كترجمة لدارما^(١)، وهى ليست كاملة الأوصاف، ولكنها أقل خطأ من غيرها من الكلمات المستعارة من اللغات الغربية، ولا بد أن نؤكد ثانية أنها لا تعنى القانون الأخلاقى الذى نناقشه هنا، ذلك فى حين أن الأفكار التى تدور حول القانون العلمى، والقانون الاجتماعى، أو القانون القضائى، تشير كلها - من واقع تعريفها - إلى حالات خاصة.

ويمكن أن ننظر إلى "القانون" من حيث المبدأ باعتباره "إرادة كلية"، بفعل إحلال استعارى، لايسمح لما هو فردى بالبقاء فى المفهوم، ولا لما هو أنسنة فى المقام الأول. وتجلى هذه الإرادة فى عالم الشهادة يسمى براجاباتى **Brajapati** أى "سيد المخلوقات"، وفى كل بورة كونية سوف يتجلى باسم مانو **Manu** الذى يسبغ على الدورة قانونها الصحيح. ولذلك يجب ألا يؤخذ اسم "مانو" على أنه اسم لشخصية أسطورية، أو ملحمية أو تاريخية؛ فهو اسم مبدأ يمكن أن يُعرف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل م ا ن؛ أى "الذكاء الكونى"، أو هى تعنى "الفكر الذى يعكس النظام الكونى". ومن الجانب الآخر؛ فإن هذا المبدأ يمثل أيضا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى مانافا **Manava** فيما يتعلق بكونه "كائنًا مفكرًا"، موهوبا بالملكة الذهنية أو العقلية (ماناس)، ويصبح مفهوم مانو مكافئًا لما فى تراث آخر مثل القبالة العبرية والجوانية الإسلامية، وذلك على الأقل من بعض الجوانب؛ حيث تشيران إلى الإنسان الكامل، ومكافئ لما تدعوه الطاوية "الملك". وقد رأينا سلفا أن اسم فاياسا ليس اسم علم، بل اسم وظيفة، وفى هذه الحالة فالوظيفة بشكل عام تاريخية، وحين يمثل مانو وظيفة كونية، لا تصبح تاريخية إلا فى حدود تطبيقاتها على النظام الاجتماعى، ولكنها

(١) وهناك ترجمة أخرى ممكنة لاصطلاح دارما وله مايزكيه، هو كلمة "معيار" **norm**، وميزة هذه الترجمة هى أنها متحررة تماما من أية ارتباطات خاصة؛ أخلاقية كانت أم اجتماعية، والتى لا تتجو منها كلمة "قانون" فى هذا الزمن. وهكذا يصبح معنى الوجود "المعيارى" **normal**، سواء أكان لشخص مفرد، أم لجماعة طبيعية من المخلوقات؛ أم للكون بأسره؛ هو تطور إمكانياته باتساق كامل مع كلمة دارما، ويصبح "اللامعيارى" **abnormal** مكافئًا لمفهوم **adhama**، مما يعنى أى انحراف عن المعيارية فى معناها الجوهرى. MP

تفترض فيما عدا ذلك "التجسد" أو "التشخيص"، والواقع أن قانون مانو ليس إلا مراعاة علاقات التراتب الطبيعي التي بين الكائنات الواقعة بين أحوال الدورة الكونية والإجماع التراثي، بالإضافة إلى متون كافة المفاهيم التي عادة ما تتعلق بهما. ولسنا في حلّ من التعرض لمسألة الدورات الكونية هنا، خاصة لضرورة الدخول في شروح مسهبة حتى نجعلها مفهومة، وسوف نشير ببساطة إلى أن الصلة بينهما ليست زمنية، ولكنها منطقية وعرضية؛ فكل دورة تتمخض عن سابقتها، وبدورها تحدد ملامح لاحقتها، وذلك في خلق دائم، يحكمه "قانون الاتساق"، والذي يصوغ التشابهات الأساسية بين كافة صيغ التجلي الكوني.

وعندما نأتى إلى تطبيق القانون في النطاق الاجتماعي، يتخذ حينذاك سمت القبول القضائي، وقد يصاغ في شكل قانون (شاسترا) (Shastra)، ويرجع إلى مانو أو على الأصح إلى دورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن "الإرادة الكونية"، ولكن من الواضح أن تلك المرجعية لا تجعله مؤلفا للقانون، على الأقل ليس بالمعنى المعتاد الذي يرجع فيه إلى عمل إنساني بحت، من تأليف فلان أو إعلان. ومرة ثانية؛ نواجه هنا مثلما ووجهنا في متون الفيذا، بأنه ليس هناك أصل تاريخي قابل للتحديد، وكما ذكرنا سلفا؛ فإن مسألة التاريخية هذه لا نفع فيها للنظرية، إلا أن هناك فارقا مهما يستحق الملاحظة بين الحالتين؛ ففي حين توصف متون الفيذا باصطلاح شروتى Shruti بمعنى أنها ثمار الإلهام المباشر، فإن نصوص دارما-شاسترا Dharma-Shastra تنتمي فقط إلى مستوى الأدبيات التراثية المعروفة باسم سميريتى Smriti، وهي ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم بوراناس Puranas وإيتيهاساس Itihasas، والدارسون الغربيون مولعون باعتبارها قصائد أسطورية أو ملحمية، بعد أن فشلوا في تفهم الرمزية العميقة التي تجعل منها شيئا أكثر من "الأدب" بالمعنى المعتاد للكلمة في الغرب. والفارق الأساسي بين شروتى و سميريتى، يكافئ الفارق بين الحدس العقلي النقي المباشر، والوعى التأملي من المرتبة العقلانية، وتنطبق الأولى منهما على مجال المبادئ الميتافيزيقية فحسب، بينما يمارس الأخير في مجال موضوعات المعرفة الفردية، وهي الصيغة اللازمة للتطبيقات الاجتماعية وغيرها. وبالرغم من هذا؛ فإن السلطة التراثية للدارم-شاسترا لاتعتمد إطلاقا على الكتاب الذين اقتصر واجبهم على كتابتها، ولهذا ظل هؤلاء الكتاب مجهولين، وظلت سلطتها مستمدة من أنها تمثل تعبيرا صحيحا عن قانون مانو، أى من اتساقها مع التراتب الطبيعي للوجود الذي قُدر لها أن تحكمه.

الباب السادس

المبدأ النظرى لقيام الطبقات الاجتماعية

حتى نستكمل الفائدة مما سبق طرحه فى الباب السابق؛ فسوف نضيف بعض الشروح عن موضوع الطبقات، وهو موضوع نو أهمية أولية فى قانون مانو، ودائما ما أصر الأوروبيون عموما على إسائة فهمه. وسنبداً بطرح التعريف التالى: الطبقات، والتى يعبر الهندوس عنها بإحدى كلمتين بون تدقيق، هما جاتى **Gati** و فارنا **Varna**، والأخيرة هى وظيفة اجتماعية تتحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد، والكلمتان تعنيان - فى أحد معانيهما الأصلية - "لون"، وهذا ما حدا بالبعض إلى أن يرى فى ذلك برهانا أو إشارة لتفسير التمايز بين الطبقات على أنه تفرقة عنصرية بين بشر نوى جلود مختلفة الألوان، ولكن هذا الرأى لا يصمد؛ لأن الكلمة ذاتها تحمل امتدادا دلاليا بمعنى "الجودة" عموما، فى حين أن استخدامها الاستعارى للدلالة على الطبيعة الخاصة لكائن ما، أو ما يمكن أن يسمى "الجوهر الفردى"، هو فى الواقع المعنى الذى يحدد الطبقات، وتتدخل الاعتبارات العنصرية فقط كواحدة من العناصر الفاعلة فى التأثير على مكونات الطبيعة الخاصة. وأما الكلمة جاتى؛ فمعناها الصحيح "ميلاد"، ومرة أخرى يرى بعضهم فى ذلك برهانا أو إشارة إلى أن الطباقية مسألة وراثية، ولكن ذلك خطأ آخر. فإذا كانت وراثية فى الأغلب، فليست هى كذلك من حيث المبدأ، فبالرغم من أن الدور الذى تلعبه الوراثة فى تشكيل الطبيعة الفردية هو دور فعال فى معظم الحالات، فإنها لا تقتصر عليه بأى حال، وهذا يستدعى شرحا إضافيا.

ينظر الهندوس إلى الكائن الفرد على أنه محصلة عنصرين، هما الاسم **Nama**، والهيئة روبا **Rupa**، وهما يناظران - على التوالى - الجوهر والمادة فى الكائن،

أو ما تسميه المدرسة الأرسطية "الصورة" و "المادة"، والاصطلاحان الأخيران لهما معنى فنى يختلف تماما عن معناهما العام، ويجب مراعاة أن الكلمة "هيئة" بدلا من أن تعبر عن العنصر الذى أسميناه بهذا ترجمة للمفهوم السنسكريتى روبا، قد عبرت عن العنصر الآخر الذى هو "الجوهر الفردى"، ولا بد أن نضيف أن التمايز الذى أشرنا إليه توا، بالرغم من أنه يشاكل ذلك الذى يسود فى الغرب فى ثنائية الروح والجسد، فإنه أبعد من أن يكون مساويا له، فالهيئة المشار إليها لا تقتصر على الجانب المتجسد بالرغم من أننا لانصرّ على ذلك حاليا، وأما عن الاسم؛ فإنه يمثل مجمل الصفات والنعوت المميزة للفرد. وهناك تمايز آخر لا بد من النظر فيه فى إطار الجوهر الفردى ذاته: فى مفهوم ناميكا **Namika**؛ أى "ذلك الذى يشير إليه الاسم"، وهو معنى أكثر تحديدا، أو "ذلك الذى يجب أن يعبر عنه اسم كل فرد"، وهو مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد لئلا يستمدّها من شىء سوى ذاته؛ ومفهوم جوتريكا **Gotrika**؛ أى "ذلك الذى يتأصل من الجنس أو الأسرة"، وهو مجمل الخصائص التى يستمدّها الفرد بالوراثة. ويمكن أن نلاحظ تمثيلا استعاريا فى التمايز الثانى يظهر فى إسناد الاسم الأول إلى فرد؛ والاسم الأخير إلى عائلة. وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الاسم ومغزاه الأصيل، وعمّا ينتوى أن يعبر عنه عادة، ولكن حيث إن المسائل من هذا المستوى لا تقع فى نطاق هذا العمل؛ فسوف نقتصر على ذكر أن تحديد الاسم الحقيقى مرتبط من حيث المبدأ يتحدد الطبيعة الفردية ذاتها. والميلاد فى إطار معنى الكلمة السنسكريتية جاتى هو ناتج عن العنصرين ناميكا و جوتريكا، ولا بد إذن أن نضع فى حسابنا الدور الذى تلعبه الوراثة، وقد يكون نورا رئيسا، ولكننا أيضا لابد أن نتحسّب للخصائص التى يتميز بها المرء عن والديه أو باقى أفراد أسرته. ومن الواضح حقا أنه ليس هناك كائنان يشتركان فى كل الخصائص: جسمانية كانت أو نفسية، وبالرغم مما يشتركان فيه من خصائص، فهناك دائما خصائص متميزة بينهما، وأولئك الذين يحاولون أن يرجعوا كل شىء فى الفرد إلى تأثير الوراثة، سوف يواجهون صعوبات جمة فى محاولة تطبيق نظريتهم على أية حالة بعينها، وتأثير الوراثة لا ينكر، ولكن هناك عناصر أخرى لابد أن توضع فى الحساب، وقد أوسعنا لها فى النظرية التى نطرحها.

تتكون الطبيعة الخاصة لأي فرد منذ البداية من كل الميول والقدرات التي سوف تنمو وتتجلى في مسار وجوده، والتي - على سبيل المثال - سوف تحدد مؤهلاته لأداء وظيفة اجتماعية أو أخرى، وهذه هي النقطة التي تهتمنا هنا. ومعرفة الطبيعة الفردية، سوف تمهد الطريق لإسناد وظيفة إلى كل فرد تناسب طبيعته، أو بطريقة أخرى، أن يسند إليه تكليف في منظومة اجتماعية. ومن السهل فهم أن في حوزتنا الآن: أساسا للمنظومة التي هي حقا هيكلية، أي متسقة مع طبائع الكائنات في التراتب والعلاقات، وتأسيسا على التفسير الذي طرحناه لفكرة دارما؛ فلا شك أن أخطاء التطبيق دائما محتملة، وخاصة في الحقب التي يخبو فيها نور التراث، ولكنها لا تؤثر بأي شكل كان على صلاحية المبدأ، ويمكن القول إن إنكارها يعنى نظريا، وإن لم يكن عمليا على النوام؛ انهيار كل الهياكل المشروعة. وفي الوقت ذاته نرى الحد الذي تصل إليه سخافة الأوروبيين حين يشعرون بالغضب؛ لأن رجلا ما؛ لا يستطيع أن يرتفع بمستواه إلى مستوى أعلى، وهذا يستلزم - كما هو واضح - إجراء تغير في الطبيعة الفردية؛ أو بتعبير آخر: على الرجل أن يكف عن أن يكون ذاته حتى يكون رجلا آخر، وهذا عبث لامراء فيه؛ فسوف يبقى الكائن - طوال وجوده الفردي - على ما كان مؤهلا له عند ميلاده. وبالطبع يصير التساؤل: "لماذا يصبح الشخص ذاته وليس ذاتا أخرى؟" تساؤلا لانفع فيه، والحقيقة هي أن كل كائن - حسب طبيعته الخاصة - هو عنصر ضروري للاتساق الكلي، ولكن من الأمور الناصعة الوضوح أن اعتبارات كهذه غريبة تماما عن الذين يعيشون في مجتمعات مثلما يوجد في الغرب اليوم، فتكوينهم لا مبدأ له، ولا هيكل له ولا تراتب، وفي مثل هذه المجتمعات يستطيع أي رجل - بلا مبالاة - أن يمارس تقريبا كل شيء من قبيل الوظائف الاجتماعية المختلفة، بما فيها تلك التي ليس مؤهلا لها بأقل درجة، في حين يصبح الثراء مقبولا كبرهان وحيد على الامتياز.

ومما قيل عن معنى دارما نستنتج أن الهيكل الاجتماعي لا بد وأن يتناسل استعاريا، وبالانساق مع ظروفه، من صورة "الإنسان الكامل"، ونعنى بهذا أن هناك تناظرا بين النظامين الكوني والإنساني، وأن هذا التناظر يجد التعبير الطبيعي عنه في المنظومة الفردية، وسواء نظرنا إلى تلك المنظومة من منظور متكامل أو حتى من واقع تجسدها ببساطة؛ فيجب أن نتحقق بالطريقة الصحيحة في المنظومات الاجتماعية. ومفهوم "المنظومة الاجتماعية" ذات الأعضاء والوظائف المناظرة للكائن الحي، هي

مألوفة بالفعل لدى دارسى علم الاجتماع الحديث، ولكن هؤلاء قد أوغلوا بعسف فى هذا الاتجاه، منتاسين أن التناظر والتشاكل لا يعنيان التمثل والهوية، وأن أية مقارنة مشروعة بين الحالتين لابد وأن تضع فى اعتبارها الاختلافات الناشئة عن صيغتي التطبيق المناظرتين، ثم إن الجهل بالأسباب العميقة للتناظر يجعلهم قادرين على استنتاج أية استنتاجات تبدو لهم صحيحة، وتتصل بالهيكل الحق. وواضح من هذه التحفظات أن التعبيرات التى قد يبدو أنها تشير إلى تماثلات يجب أن تؤخذ على محملها الرمزي البحت، كما أن التوزيعات المستعارة من أعضاء الإنسان المختلفة تُسند استعاريا إلى "الكائن الكلى".

والإشارات التالية سوف تكفى لتفسير معنى الوصف الرمزي لأصل الطبقية، فقد ورد فى التراث متن ظهر فى كثير من النصوص وعلى رأسها فى باب بوروشا-سوكتا Burusha-Sukta من متن ريج-فيدا، يقول: "يتكون بوروشا Burusha من الفم براهمانا Brahmana، والذراعين كشاطريا Kshatriya، والفخذين فايشا Vaysha، وما يولد تحت الأقدام شودرا Shudra"^(١) وهنا نجد أن تعداد الطبقات الأربع، والتفاضل بينها هو الذى سوف يكون أساسا للنظام الاجتماعى، وهى فى ذاتها قابلة للتقسيم فى تصنيفات ثانوية: فالبراهمانا هى السلطة الروحية والفكرية، وكشاطريا هى السلطة الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر، وعلى رأسها الملك، فى حين ينتمى إلى فايشا كل ما هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأعرض، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية. أما الشودرا فعليهم يقع عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة المادية للمجتمع. وتضيف إن البراهمة ليسوا "قساوسة" بالمعنى الغربى والدينى للكلمة، ولا شك أن وظيفتهم تتضمن القيام بشعائر مختلفة؛ لأن عليهم أن يمتلكوا المعرفة اللازمة كي يصبحوا نوى فاعلية كاملة، كما أنها تشتمل أيضا - وقبل كل شىء - على القيام على حفظ النظرية التراثية وتعليمها المنتظم. والحق أن رمز التعليم المتمثل فى اللسان كان مرعيا بين ما يقرب من كل الشعوب القديمة، وباعتباره أعلى وظيفة شعائرية، وذلك لأن حضاراتهم كانت قائمة على مبدأ نظرى. وقد حدث للسبب ذاته أن الانحرافات عن النظرية كانت مرتبطة عموما بفساد الهيكل الاجتماعى، كما يمكن أن

Rig-Veda, X, 90 (١)

نرى فى المحاولات المتكررة التى قام بها الكشاطريون Kshatras لنزع السيادة عن البراهمة، وهى سيادة تجد مبرراتها فى كل ما قيل عن الطبيعة الحقيقية للحضارة الهندوسية.

ولن تكتمل هذه الملحوظات الملخصة بون أن نشير إلى الآثار التى تركتها تلك المفاهيم التراثية والأولانية على المؤسسات القديمة فى أوروبا، وعلى الأخص فيما يتصل بمسألة إسباغ الحق الإلهى على الملوك، والذين كانت وظيفتهم بالضرورة هى أنهم منظمون للتراتب الاجتماعى، كما يشير المصدر السنسكريتى rex، ونحن نذكر هذا الأمر بشكل عابر، لكننا لن نسهب كثيرا فى شأنه إلى الدرجة التى تلزم لتجلية معناه الكامل. والمشاركة الفعالة فى التراث متاحة تماما للطبقات الثلاث الأولى، وهذا ثابت فى التسميات المختلفة المخصصة بهم، مثل آريا، والتى سبق ذكرها، و **Duega** أو "المولود مرتين"، وفكرة الميلاد من جديد من الناحية الروحية البحتة مشتركة بين كل النظريات التراثية، والمسيحية ذاتها تلجأ إلى شعيرة التعميد فى صيغة دينية. أما بالنسبة إلى الشودرا، فمشاركتهم غير مباشرة فى الأصل، كما أنها افتراضية؛ لأنها بشكل عام مبنية على علاقتهم بالطبقات الأسمى، ولو عدنا إلى استعارة المنظومة الاجتماعية، فإن الدور الذى يلعبونه لا يتضمن وظيفة حيوية بقدر ما هو آلى بمعنى ما، وهذا هو السبب الذى جعلهم لا ينبتون من "الإنسان الكامل" ذاته، بل من الأرض التى تحت أقدامه، والتى هى العنصر الذى تختمر فيه مادة الغذاء الجسدى. وبمناسبة هذا التشاكل ذاته يمكن أن نلاحظ أيضا أن التمايز بين الطبقات يطبق أحيانا بشكل استعارى، ليس فقط على مجمل الجماعة الإنسانية، بل على الطبيعة بكليتها، وذلك حيث إن كل هذه الكائنات بدورها قد نبعت من بوروشا، وهكذا ينظر إلى البراهمى على أنه نموذج للكائن السرمدى؛ أى ذلك الذى فوق التحولات، فى حين أن الكشاطريا هو نموذج للكائن المعرض للتحولات؛ حيث إن وظيفتهما تشيران إلى دائرة التأمل ودائرة الفعل على التوالى. وهذا برهان واضح بما فيه الكفاية على مسائل المبدأ المتضمنة فى كل هذا؛ إذ إنها من نوع يحتوى على مغزى هو أعمق بكثير من حدود الدائرة الاجتماعية، والذى من أجله عرضنا لها جميعا. وبعد أن بيّنا كيف تطبق المبادئ فى المنظومة التراثية للحضارة الهندوسية، لن نزيد على ذلك فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية، والتى لا تشكل الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب.

الباب السابع

الشيفاوية والفيشناوية

هل يتحتم علينا تصور المبدأ الشامل الكلىّ الأسمى، والذي تطلق عليه المذاهب الدينية فى الغرب اسم "الله"، على أنه مشخص، أم على أنه غير مشخص؟ ومن الممكن أن يؤدي هذا السؤال إلى مناقشات لا تنتهى ولا تثمر؛ لأنه منطلق من مفاهيم جزئية ناقصة، بحيث يكون من العبث التوفيق بينها لئلا نرتقى إلى مستوى أعلى من مستواها الخاص لاهوتيا كان أو فلسفيا. أما من وجهة النظر الميتافيزيقية فيتحتم القول بأن هذا المبدأ هو فى الآن نفسه مشخص وغير مشخص، وذلك بحسب الوجهة التى ننظر إليه منها؛ فهو غير مشخص، أو قل إنه منزّه "فوق شخصاني" فى ذاته، وإنه مشخص أو شخصاني فيما يتصل بالظهور الكونى، ذلك لئلا نرتقى إلى مستوى هذه "الشخصية" أو هذه "الذات الإلهية" على أى قدر من التشبه بالإنسان، أو "الأنسنة"؛ إذ يجب الحذر من خلط مفهوم "الشخصية" بمفهوم "الفردية". وهذا التمايز الأساسى الذى قدمناه توا تنحلّ فيه التناقضات الظاهرة لوجهات النظر الفرعية والمتعددة فى وحدة تركيبية أسمى، وهو ما يُعرف فى ميتافيزيقا الشرق الأقصى بالتمايز بين "اللاوجود" و "الوجود"، كما أنها معرفة بشكل لا يقل وضوحا فى النظرية الهندوسية، حسبما تقتضى الأصول الجوهرية للميتافيزيقا البحتة، الكامنة وراء تعدد الصور التى تستطيع هذه الميتافيزيقا أن ترتديها. إن "المبدأ اللاشخصى"، ومن ثم فهو كلى بصورة مطلقة، هو الذى يسمى "براهما"، والشخصية الإلهية التى هى تحديد وتخصيص له - بشكل ما - تتضمن درجة أقل من الكلية أو الشمولية، وتُعرف عامة باسم إيشوارا Ishwara، أما "براهما" Brahma فى سرمديته؛ فيستحيل أن يوصف بأية صفة إيجابية، وهو ما نعبر عنه بنيرجونا Nirguna، أى "وراء كل توصيف"، وأطلق عليه

أيضا نيرفيشيشا Nirvishesha أى "وراء كل تمايز"، وأما إيشوارا فيقال عنه ساجونا Saguna، أى "موصوف"، وسافيشيشا Savishesha، أى "مفهوم بمعنى خاص"، ذلك لأن المبدأ هو قابل لبعض الصفات، على سبيل الاستعارة أو التشبيه، بنقل للصفات أو الخصائص العديدة للكائنات التي هو مبدؤها إلى المبدأ الكلى الشامل، أو هو مايسمى بالتشبيه فى مقابل التنزيه. ومن الواضح أن المرء يستطيع أن يتصور على هذا النحو ذاتية للصفات الإلهية^(١)، وأنه يمكن - من ناحية أخرى - نقل أيما صفة إيجابية كانت؛ إذ نواجهها فى ضوء مبدئها. أضف إلى ذلك؛ فإن كل صفة من هذه الصفات لا يجب أن يُنظر إليها فى الحقيقة إلا على أنها أساس أو دعامة للتأمل فى جانب من جوانب "الوجود الكلى".

وما قلناه عن مسألة الرمزية يسمح لنا بأن نفهم الطريقة التي جعلت بسوء الفهم المؤدى إلى الأنسنة، يمكن أن يؤدي كذلك إلى جعل "الصفات الإلهية" آلهة؛ أى كائنات مفهومة أو متصورة على نمط الكائنات الفردية، وأن يضاف عليها وجودا خاصا ومستقلا. وهذه حالة من أوضح الحالات الوثنية، التي تأخذ الرمز بدلا من الرموز إليه؛ مما يترتب عليه "الإشراك" (أو تعدد الآلهة)، ولكن من الواضح أن أى نظرية يستحيل أن تكون "إشراكية" بذاتها وفى جوهرها، إلا بتأثير فساد عميق، وهو لا يحدث إلا نادرا، وبأندر مما يُفترض عادة، والحق أننا لانعرف على وجه التأكيد إلا مثلا فريدا مؤكدا، ونعنى به الحضارة اليونانية الرومانية، وإن كان فيها بعض الاستثناءات بين صفوفها من المفكرين. أما فى الشرق؛ حيث ينعدم ذلك الميل إلى الأنسنة، بصرف النظر عن الانحرافات الفردية المحتملة دائما، وإن تكن نادرة وشاذة؛ فإن شيئا كهذا لم يحدث قط. وسوف يُدهش لذلك كثير من الغربيين بلا ريب، والذين تحملهم معرفتهم المقتصرة على ماضيهم الكلاسيكى على البحث فى كل مكان عن "الأساطير" أو الخرافة، وعن "الوثنية"، بينما لايتطلب الأمر ذلك، ولكن عدم وجود نظرية تعددية هى حقيقة بالرغم من ذلك. ونجد فى الهند - على وجه الخصوص - أن الصورة الرمزية

(١) وما يعرف فى الإسلام بالأسماء الحسنى، التي هى تجليات متعددة لذات واحدة. (المترجم)

التي تمثل صفة إلهية أو أخرى: ويطلقون عليها براتيكا **Pratika**^(١)، ليست "وثناً" أو "صنماً" بحال من الأحوال، حيث إنها لم يحدث أن اتخذت بمعنى غير معناها، ألا وهو أنها "تكئة" لحفز التأمل، ووسيلة معاونة على التحقق، وهنا يستطيع كل فرد أن يتعلق بما يُفضله من هذه الرموز، حسبما يتفق وطبيعته الشخصية.

ويتجلى إيشوارا في ثلاثية من المعاني تشكل مايسمى تريمورتى **Tri-murti**، أي "التجلى الثلاثي"، ويشتق من كل منها جوانب أخرى، هي أكثر خصوصية وثنائية من الثلاثي الرئيسي. و **Brahma** براهما هو إيشوارا باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، وهو يسمى بهذا الاسم نظراً لأنه انعكاس مباشر في عالم الظهور (أو عالم الشهادة) للمبدأ الأسمى براهما. وحتى نتجنب كل أنواع الخلط نذكر أن كلمة براهما (نون مده في آخرها) لاجنس لها، في حين أن براهماً بمدّة في آخرها مُذكّرة، والاستخدام الشائع بين المستشرقين للصيغة براهمان **Brahman**، والذي هو مذكر ومؤنث معاً، فيه عيب خطير هو التعتيم على هذا التمايز الجوهرى، والذي يظهر أحياناً في تعبيرات مثل بارا-براهما **Para-Brahma** أي "براهما الأسمى"، و أبارا-براهما **Apara-Brahma**؛ أي "براهما غير الأسمى". والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى الثلاثي تريمورتى، مكملان أحدهما للآخر: أحدهما فيشنو **Vishnu** وهو إيشوارا **Ishwara** كمبدأ محيى وقيوم - أي حافظ؛ للكائنات، و الآخر هو شيفا **Shiva**، وهو إيشوارا، وليس بمعنى المبدأ المدمر أو الهدام كما يوصف عادة، ولكن بمعنى المبدأ المحول، وهي وظائف كونية، وليست كائنات متفردة منفصلة عن بعضها البعض. وكل امرئ يرغب في وضع ذاته في الواجهة التي تلائم إمكانياته يستطيع أن يضع نفسه - كما أوضحنا من قبل - في موضع الرؤية التي تتوافق مع إمكانياته الخاصة بشكل طبيعي، أن يقدم على ترتيب أولوياتها، وعلى الأخص فيما يتصل بالوظيفتين المكملتين

(١) عندما نحاول ترجمة الكلمة السنسكريتية براتيكا إلى الإنجليزية نجد أن عدداً من الهنود المحدثين قد استخدموا بالفعل كلمة **idol**، نون أى وعى بظلال المعنى التي تحملها هذه الكلمة في اللغات الغربية، وقد تناقلوا استخدامها نون وعى نقدي منهم عن بعض الكتاب الأوروبيين، والذين كانت نواياهم بعيدة عن التعاطف مع الهندوسية. ولنا عبرة في الاضطراب الذي يحدث عندما لا تكفى إجادة لغة أجنبية؛ لتمثل حقيقى للصيغ المتناظرة للفكر. وعلى المستشرقين والشرقيين على السواء أن يتعضوا بهذا المثل. **MP**

إحداهما للأخرى، وبسبب التوازي الظاهر بينهما على الأقل، وأعنى بهما وظيفة فيشنو ووظيفة شيفا، ومن هنا كان التمييز بين "الفيشناوية" و"الشيفاوية"، ولكن ليس كفرقتين" كما يظن الغربيون، ولكنهما مجرد طريقين مختلفين للتحقق، وكلاهما شرعى وأصولى (أورثونوكسى). ومع ذلك، يكفى أن نذكر أن "الشيفاوية"، وهى أقل انتشارا من "الفيشناوية"، وتولى اهتماما أقل بالشعائر أو الطقوس الخارجية (البرانية)، وهى فى الوقت نفسه أكثر سموا بمعنى من المعانى، وتؤدى إلى التحقق الميتافيزيقى الخالص بصورة أكثر مباشرة، وهذه مسألة ميسورة الفهم بحكم طبيعة المبدأ المختار، وهو هنا: "التحول"، بما يعنى الانتقال من الصور إلى ما وراءها، وهذا الانتقال إلى ما وراء الصور لا يبدو محوا إلا من وجهة نظر خاصة وعرضية فى عالم الشهود، ولكنه فى الحق انتقال المشهود إلى الغيب، وهو انتقال يتم عن طريق العودة إلى السكينة الأبدية للمبدأ الأسمى، الذى لا يوجد خارجه شىء، اللهم إلا على نحو وهمى.

وينظر إلى كل من هذه الوجوه أو الوجهات الإلهية على أنه مزود بقوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها لفظ "شاكتى" Shakti، ويرمز إليها بصورة أنثوية، فشاكتى براهما هى ساراسواتى Saraswati وشاكتى فيشنو هى لاكشيمى Lakshmi، وشاكتى شيفا هى بارفاتى Parvati، ونجد سواء بين الشيفاويين أو الفيشناويين من يميل أكثر إلى التعلق بالقوى (شاكتى)، ويطلق عليهم صفة الشاكتاويين^(١) Shaktas. زد على ذلك؛ فإن كل مبدأ من المبادئ التى تحدثنا عنها، يمكن أن يُنظر إليه من وجهات نظر أكثر خصوصية، وأن كلا منها يستطيع أن يحمل وجهات نظر أكثر إيغالا فى الخصوصية والثانوية؛ حتى إنها لتوصف عادة بأنها "تناسل رمزى". ونحن لا نستطيع أن نطرح هنا كل هذه المفاهيم؛ فليس غرضنا على التحديد هو عرض النظريات ذاتها، ولكن بيان بأى روح يجب أن تُدرس إذا كان المرء يريد أن يفهمها. ولكل من الشيفاويين والفيشناويين كتبهم الخاصة فى مجموع الكتب التراثية المعروف باسم "سميريتى"،

(١) ويبدو هذا قريب الشبه بالفكرة العامة عن "الصبوة" من حيث هى تعلق وحنين وتبرك بال مخلوق الذى باركه الخالق: رسولا كان أو وليا، توسلا إلى الخالق، وهى الفكرة التى لا تزال تسيطر على تجمعات الطرق الصوفية وموالد الأولياء فى زمننا. (المترجم)

وتستجيب بصورة خاصة لميولهم، ونعنى بها "البورانات Buranas" و"التانترات Tantras"، ولكن هذه الميول تتأكد بشكل لافت في تفسير النظرية الهندوسية للأفاتارات Avataras، أو "التجليات الإلهية"، وهذه الدراسة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الدورات الكونية، تستحق أن تُنجز، ولكننا لا نستطيع التفكير في إجرائها حاليا. لكننا سوف نضيف ببساطة - من أجل الوصول إلى ختام لموضوع الفيشناوية والشيفاوية - أنه مهما كان الطريق الذي يختاره المرء باعتباره الأكثر ملاءمة لطبيعته الخاصة؛ فإن الهدف النهائي الذي تقصد إليه - إذا كانت أصولية بحق - هو الهدف نفسه؛ أى التحقق الفعلى على المستوى الميتافيزيقى، وهو الذى لا بد وأن يكون مباشرا، سواء ازدادت هذه المباشرة أو قلت، وهو لا بد وأن يكون أيضا كاملا، مهما تباينت درجة هذا الكمال حسب الظروف الخاصة، وحسب مدى اتساع الإمكانيات العقلية لكل واحد من البشر.

الباب الثامن

وجهات نظر من داخل النظرية

يتبين من التفسير السابق كيف أن وجهات النظر المتعددة يمكن أن تتعايش بسويا داخل إطار الوحدة الجوهرية لذات النظرية التراثية بون أن تتأثر النظرية التراثية ذاتها - بأية طريقة كانت - بهذا التعدد. وحيث إن كل شخص يأتى إلى الحياة ومعه طريقته فى النظر إلى الأمور، نستطيع القول بأن هناك من طرق الفهم بقدر ما هناك من الأشخاص، ولكن هذا يصح فقط عندما تكون هناك نقطة يبدأ منها طرح الفكرة، لكن بمجرد الارتفاع عن مستوى الفردية؛ فإن كل تلك الاختلافات تتسق تدريجيا حتى تختفى حتما، فليس هناك ما يمنع ذلك. وكل امرئ يمكنه أن يتخير لنفسه وضعا فى واحدة من وجهات نظر شتى بغض النظر عن الاختلافات الكامنة فى الطبائع المخصوصة للإنسان؛ حتى يتسنى له دراسة النظرية من وجهات نظر محددة، وكلما ازدادت درجة خصوصيتها؛ أى كلما ابتعدت - فى ترتيب تنازلى من التطبيقات - عن دائرة المبادئ الكلية. والنطاق الكامل للاحتتمالات الممكنة والمشروعة، دائما ما يجتمع من حيث التركيب ومن حيث المبدأ فى النظرية ذاتها، وما ذكرناه سلفا عن موضوع تعدد المعانى المتضمنة فى المتون التراثية، يكفى للإشارة إلى طبيعة هذا التركيب، وفى كل حالة على حدة - إذن - تصبح المسألة فقط، هى التفسير الصارم للنظرية الأساسية التى تطورت من وجهة النظر المعنية.

وهذا هو بالضبط ما تعنيه الكلمة السنسكريتية دارشانا **Darshana**، والتى لا تعنى سوى "البصر" أو "وجهة النظر"؛ حيث إن جذر الفعل الذى اشتقت منه: «درش» يعنى "يرى". و الدرشانات إذن هى "وجهات النظر" داخل النظرية، وليست -

كما يتخيل معظم المستشرقين - "نظما فلسفية متناقضة أو متعارضة"^(١)، وطالما كانت وجهات النظر المعنية أصولية صرفاً؛ فلا يمكن - بشكل طبيعي - أن تكون موضعاً للتعارض أو التناقض مع بعضها البعض. وقد بينا سلفاً كيف أن المفاهيم المذهبية التي تولدت من ذلك الفكر الفردي، العزيز على قلوب الغربيين المحدثين، يعنى نفى الميتافيزيقا، والتي هي جوهر النظرية، كما أشرنا أيضاً إلى التمايز العميق بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الفلسفي، وأن الأخير ليس إلا صيغة خاصة لصيقة بالغرب، والتي لا يمكن تطبيقها على المعرفة في النظرية التراثية المصونة في نقائها المتكامل، وإذن، فليس هناك في كل الأحوال ما يسمى "بالفلسفة الهندية" ولا "بالفلسفة الصينية"، طالما كنا نريد أن نحافظ للفلسفة على معناها المحدد الذي حدده مسار الفكر الإغريقي. وأخيراً؛ فإننا لو تأملنا على وجه الخصوص ما آلت إليه الفلسفة في العصور الحديثة لوجدنا أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن غياب مثل هذا اللون من الفكر في حضارة ما، لا يستوجب الحسرة أو الأسف، لكن المستشرقين لا يريدون أن يروا في الدارشات إلا فلسفات ونظما، ولا يهدأ لهم قرار حتى يلصقوا عليها شاراتهم وعناوينهم الأوروبية، وذلك كله لأنهم عاجزون عن الخروج عن "الأطر الكلاسيكية"، ولأنهم يجهلون تماماً الاختلافات الفارقة بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية. إن موقفهم شبيه بموقف إنسان لا يعرف شيئاً عن الحضارة الأوروبية الحديثة، ووجد بالصدفة بين يديه مناهج التعليم في إحدى الجامعات؛ فسوف يخرج بنتيجة وحيدة، مؤداها أن علماء أوروبا موزعون بين مدارس كثيرة متناقضة، لكل منها نظامه الفلسفي الخاص، وأن كبارهم هم الرياضيون، والفيزيقيون (علماء الطبيعة)، والكيميائيون، فعلماء الأحياء، فالمناطقية، فعلماء النفس، ومثل هذا الخطأ سيكون بالتأكيد مثارا للسخرية، لكنه لن يختلف بحال عن المفهوم الساري بين المستشرقين، وهم لا يستحقون حتى العذر بسبب الجهل، بل الأرجح أن جهلهم لا ينفع معه اعتذار. وإنه لأمر يقيني أن مسائل المبدأ التي يبدو

(١) تظهر عدة كتب هندوسية معاصرة باللغة الإنجليزية، تشير إلى الدارشات الستة باعتبارها فلسفات، وكتابتها ليسوا واعين بما يكفى بمعنى كلمة "الفلسفة" وما تدل عليه في الحقيقة، وقد أصاب الاضطراب كثيرا من عقول القراء الهندوس والأوروبيين على السواء. وقد حان الوقت أن يفتح الناس عيونهم على مخاطر تلك التفاسير MP .

أنهم قد هجروها عامدين، لم تخطر لهم أصلا على بال، وأنهم قد صاروا محصورين في تخصصات ضيقة؛ حتى أصبح من العسير عليهم أن يفهموا هذه المسائل، أو أن يدركوا مغزاها: إنها حالة غريبة من "قصر النظر العقلي" في مرحلة متأخرة. ويستطيع المرء أن يقول بأنهم - بأهوائهم هذه - لن يستطيعوا أن ينفذوا إلى المعنى الحقيقي لأي جانب من جوانب أية نظرية كانت من النظريات الشرقية، التي كرسوا أنفسهم لمهمة تفسيرها على طريقتهم، وبما يتفق مع وجهات النظر الغربية تماما.

ولكى نعود إلى الفهم الحقيقي للأمور نقول بأن وجهات النظر التي يمكن من خلالها دراسة النظرية، إنما هي متعددة وقابلة للنماء، ولكنها ليست كلها سواء؛ فمنها ما هو أكثر أهمية من غيرها بشكل ما، وبحيث يكون بعضها تابعا لبعض. وهكذا يمكن دائما تجميع وجهات النظر الثانوية حول وجهات النظر الرئيسية، وهذه الأخيرة هي وحدها الجديرة بالدراسة الخاصة على أساس أنها فروع من النظرية، وأن الوجهات الأخرى لا تعدو أن تكون مجرد تقسيمات فرعية بسيطة، حتى لا يعود من الضروري تحديدها في معظم الحالات. وهذه هي الأقسام الكبيرة، أو قل هي الفروع الرئيسية المسماة بالدارشانات بالمعنى التي تتخذ هذه الكلمة عادة، وبحسب التقسيمات المعترف بها في الهند، وهي على التحديد ستة، ووجب الحذر؛ لأنه عدد "الفيدانجات Vedangas" نفسه.

وتعنى كلمة فيدانجا حرفيا "عضو الفيدا"، وتستخدم هذه التسمية في بعض العلوم الخاصة المساعدة للفيدا، لأنها تشبه الأعضاء الجسدية التي يستخدمها المرء حتى يستطيع أن يتحرك في العالم الخارجى. والمباحث الأساسية التي ترتبط بهذه العلوم التي سنشرع في حصرها تؤلف جزءا من الكتابات المعروفة باسم "سميريتى"، ونظرا لارتباطها بالفيدا، فإنها تحتل منها مكان الصدارة. فهناك الشيكسا Shiksha، وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد، والتي تطورت في اللغة السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى، والواقع أن استخدام الطريقة الصوتية للكتابة في لغة تراثية، لا يتعارض مع حفظ المعنى الإيديوجرافى للحرف، وهو الأمر نفسه في اللغتين: العبرية والعربية. وكهانداس Chhandas، هو علم العروض، الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر

مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل "الشعرى" بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع و تناظراته الكونية، والذى يستخدم فى المراحل التمهيديّة لبعض طرق التحقّق الميتافيزيقى، هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية، بالرغم من غرابته التامة عن الشعوب الغربية. وفياكارانا Viakarana هي النحو، وبدلاً من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التى تبدو تعسفية بدرجة ما؛ لأن أسبابها غير معروفة، كما يحدث عادة فى اللغات الأوروبية؛ فهى هنا -على العكس- قائمة على مفاهيم وتصانيف تظلّ أبداً على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقى للغة. و نيروكتا Nirukta هي تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة فى المتون الفيديّة، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضاً على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمة. وقد كان هذا مصدراً لأخطاء لا تحصى عند المستشرقين، والذين لا يفهمون - ولا حتى يستوعبون - هذه الطريقة الأخيرة للتفسير، والتى هي طريقة طبيعية تماماً فى القبالة العبرية، والنتيجة هي أنهم غير قادرين على فهمها، وراغبين عن رؤية أى شىء سوى الأوهام الاشتقاقية واللعب بالكلمات فيما هو مختلف تماماً. و جفوتيشا Jvotisha هي الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معاً، والذين لم يفترقا أبداً فى الهند، ولا فى أى من تراث الشعوب القديمة، ولا حتى بين اليونانيين أنفسهم، وهؤلاء استخدموا الكلمتين بلا تدقيق ليصفوا الشىء نفسه. والتمايز بين الفلك والتنجيم فى الواقع حديث للغاية، ولا بد أن نضيف أن التنجيم التراثى الحق لا علاقة له بالطالع والتنبؤ الذى يرغب بعض الناس فى إصاق بطاقة هذا الاسم عليه فى أوروبا المعاصرة. وأخيراً نصل إلى كولبا Culpa، وهى كلمة محمّلة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضرورى كى تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وفى نصوص السوترا التى تنص عليها؛ فإن هذه المفاهيم تركّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيراً عن تلك المستخدمة فى الجبر.

ولا بد أن نذكر شيئاً عن الأوبافيدا بالإضافة إلى ما ذكرناه عن الفيदानجا، وهى كلمة تعنى فروعاً من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثى صرف، وهذه الفروع من المعرفة تشير إلى مجال التطبيقات العملية. وهناك أربعة أوبافيدات،

مرتبطة بالأربع فيدات التي تستقى منها مبادئها المناظرة، و **Ayor-Veda** هو علم الطب المرتبط بالريجفيدا، و **Danor-Veda** هو العلم العسكري المرتبط بالياجورفيدا **Yagor-Veda**، و **Gandarva-Veda** هو علم الموسيقى المرتبط بالسامافيدا **Sama-Veda**، و **Staphia-Veda** يتضمن علمي الميكانيكا والعمارة، ويرتبط بالآثارفافيدا **Atharva-Veda**. وحسب الأفكار الغربية؛ فهذه كلها فنون أكثر من كونها علومًا، ولكن المبدأ التراثي الذي أُسبغ عليها هنا يضيف عليها مفهوماً مختلفاً. وبالطبع فإن تعداد الفيدانجات والأوبافيدات هنا لا يعنى أنه ليس هناك علوم بخلافها لم تذكر في هذه القائمة، وبعضها على الأقل قد عُرس في الهند من عصور سحيقة؛ فمن المعروف أن الرياضة على الأخص، والتي عرفت عموماً بأسماء **Ganita**، و **Pataganita**، و **Viactaganita** وكلها تعنى الجانيتا، و **Pigaganita** وهو الجبر، و **Rekhaganita** وهي الحساب الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذين أفادت منهما أوروبا لاحقاً بوساطة العرب.

وبعد أن قدمنا هذا المسح المختصر لمجمل العلوم التراثية في الهند، وكل منها يتضمن جوانب ثانوية من النظرية، فسوف نعود الآن إلى الدارشانات، والتي تعتبر أيضاً من المكونات المتكاملة لهذه المعرفة، وعدم فهمها سوف يؤدي بالمرء إلى الفشل في فهم أى شىء عن المعرفة. فلا يجب أن ننسى أن وصف أعمال مفكر "بالأصالة" أو "الجدّة" في الهند والصين، هي من أقذع الإهانات التي يمكن أن توجه إليه؛ ففي الحضارات التراثية الجوهريّة، تكفى هذه الصفات لحرمان تلك الأفكار من اكتساب أى معنى حقيقي. ولا شك أنه يحدث اختلاف بين المدارس التي تقوم على دراسة واحدة أو أخرى من الدارشانات حول تفسير نقطة أو أخرى، ولكن هذه الخلافات لم تستطع أبداً أن تذهب بعيداً بون أن تشط بوضوح عن حدود الأصولية؛ إذ إنها عادة ما تتناول فقط مسائل ثانوية، وهي في الواقع أكثر ظهوراً منها وجوداً، ولا تعدو الفروق الحقيقية أن تكون اختلافات في التعبير، ثم إنها ذات فائدة من حيث ملامتها لأنماط مختلفة من الذكاء. ذلك إلى جانب أن "وجهة النظر" ليست ملكية خاصة لأية مدرسة أو أخرى، ولكن أولئك الذين ينظرون إلى الأمور بسطحية تبو لهم "وجهات النظر" هذه

مرتبطة بالمفاهيم الخاصة بالمدارس التي أنتجتها، وهذا الخلط يأتي بشكل طبيعي إلى الغربيين الذين اعتادوا على مرجعية الأفراد في كل المفاهيم التي سمعوا بها باعتبارها "اختراعا"^(١). وهذه الفرضية مضمرة بدرجة كبيرة في منهجهم "التاريخي"، وحتى وجهة النظر الدينية في العصر الحاضر لم تستطع تجنب نتائج هذا المنحى العقلي، والذي يحشد ضدها كل موارد التأييد المضاد للتراث التي أشرنا إليها سلفا.

والدارشانات الستة هي نايايا Nyaya وفايشيشيكا Vaisheshika، وسانخيا Sankhya، و يوجا Yoga، و ميمانسا Mimansa، و فيدانتا Vedanta، وهي عادة ما تحتل هذا الترتيب، وفي أزواج بحيث يسهل متابعة روابطها، أما فيما يتصل بالرغبة في تحديد تتابعها الزمني، فهذه مسألة لا نفع فيها كما بينا سلفا؛ حيث إننا مهتمون بوجهات نظر كانت متضمنة معا منذ البداية في اتساق كامل مع النظرية الأولانية. ولكي نعرض لها باختصار؛ يمكن القول بأن الأوليين منهما تحليليتان، والأربع الباقيات تركيبية، والأخيرتين منها تتميزان عن باقي الستة بأنهما تفسير لمتون الفيدا ذاتها، وهما اللذان اشتق منهما الباقيات، كما أن الآراء المهترقة لا تجد سبيلا إليها حتى لو كانت جزئية، في حين ظهرت بعض تلك الآراء في المدارس التي تخصصت في دراسة الدارشانات الأربع الأخرى. وحيث إن التعريف المختصر للدارشانات سوف يكون بالضرورة ناقصا وصعب الفهم، فقد رأينا أن نخصص لكل منها بابا، خاصة وأن الموضوع مهم - إلى حد كبير - فيما يتصل بهدف العمل الحالي، كي يستحق أن يعامل بشيء من الإسهاب.

(١) وقد كان هذا المفهوم جزئيا وراء استثناء "الحقوق الفكرية" من مشروع "تحرير التجارة" -جات- الغربي. (المترجم)

الباب التاسع

عن نايايا

يجب أن يُحدد معنى نايايا بأنه "منطق"، أو "منهاج"، وبعض الناس يدعون أنه بدأ بالدلالة على اسم مدرسة، ثم صار بعد ذلك مرادفا للمنطق، وهذا من شأنه أن يقلب الترتيب الطبيعي للأمور؛ فمن الواضح أن المدرسة لا بد وأن تكتسب اسما يحمل معنى أسبق من وجودها، وهذا الرأي في معنى نايايا يوحى بالعكس التام المقابل لهذه الحقيقة الواضحة، ذلك إلى جانب أنه لا يمكن القول بأن دارشانا يصح أن تصبح حكرا على مدرسة معينة. والحقيقة أن المنطق قد كان - ولا يزال - هو موضوع الدارشانانا المقصودة، والمسندة إلى جواتاما، وهذا الاسم لا يشير إلى شخص بعينه، وقد كان استخدامه شائعا كاسم شخص وكاسم أسرة في الهند القديمة، وليس مصحوبا في حالتنا هذه بأية بيانات سيرة شخصية كانت. وهذا نمط لما يحدث في الشرق دائما في مثل هذه الأمور؛ حيث لا يُعتد بالشخصيات فيما يتصل بالنظرية، ومن المحتمل حقا أن شخصا باسم جواتاما قد عاش في زمن سحيق وفي تاريخ غير محدد، قد عكف على دراسة هذا الفرع من المعرفة الذي يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحتة، كي يدل على ما هو حقا "إجماع فكري"، مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، على فترة من الزمن وطوال تاريخ غير محدد أيضا، شأنه في ذلك شأن بدايته، ثم إن هذه "الهوية الجمعية"، والتي هي على منوال المثال الذي ذكرنا سلفا عن فاياسا لا يشكل مدرسة بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكنه يمثل وظيفة فكرية أصيلة، ويمكن قول الشيء نفسه عن كل أسماء الأعلام التي نجدها مرتبطة بطريقة شبيهة بكل من الدارشانانا.

وذكر هذه الملاحظات مرة واحدة ونهاية سوف يريحنا من الإشارة إلى هذه المسألة مرة أخرى.

ذكرنا - إذن - أن نايايا بشكل جوهرى تعنى منطق، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك وجوب فهم الاصطلاح فى حالتنا هذه بتحدد أقل كثيرا مما يضى على الغربيون، فليست مجرد فرع من فلسفة، ولكنها وجهة نظر تتعلق بالنظرية كلها. والمنطق الهندوسى يهرب من التخصصات الضيقة التى لا مهرب منها لو أن المنطق متخذ فى صيغته الفلسفية، كما أنه لا يمكن ضغط المنطق الهندوسى فى حدود أى نظام، وهو بهذا يتمتع بمجال أوسع كثيرا من المنطق الغربى. وحتى نقدر هذه النقطة حق قدرها، علينا أن نرجع لما قيل عن خصائص الميتافيزيقا، وأن ما يشكل هدف التفكير الصحيح ليس هو الأشياء المطروحة للدراسة، ولكن الزاوية التى تُدرس منها. والمنطق - كما ذكرنا سلفا - يتعلق بأحوال الفهم الإنسانى؛ فكل ما هو قابل للنظر فيه منطقيا يمكن أن يكون موضوعا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق فى مجاله - إذن - على كل الأشياء التى تصبح "موضوعا للبرهان"؛ أى موضوعا للمعرفة العقلانية والجدلية. وفى النايايا؛ يشكل هذا المفهوم معنى اصطلاح بادارثا *Padartha*، وهو أيضا - بالرغم من فروق معينة - يوجد فى المنطق الغربى القديم؛ بمعنى "تصنيفات" أو "تقسيمات"، وإذا كان للأقسام والتصنيفات التى أقرها المنطق أن تتمتع بقيمة أنطولوجية؛ فذلك نابع من حقيقة أن هناك تناظرا بين المنطق وعلم الوجود (الأنطولوجيا)، بشرط عدم قيام تعارض أصولى أو اصطلاحى بين الذات والموضوع، مثلما يحدث فى الفلسفة الحديثة، ثم إنها لا تشكل سوى تطبيق بسيط فى المرتبة الفردية، على أن المبادئ المنطقية، وحتى أكثرها عمومية يمكن أن تدعى انتسابها إلى المبدأ الميتافيزيقى أو المبدأ الأسمى.

وتتكون نايايا من ست عشرة بادارثات، تسمى أولها برامانا. *Pramana* والمعنى المعتاد لهذه الكلمة "بيئة"، ويمكن أن تترجم أيضا إلى "برهان"، إلا أن هذا الشكل الأخير يمكن أن يكون مضللا فى حالات شتى؛ إذ يستدعى إلى الذهن المفهوم الديكارتى للبرهان، والذي لا تعدو فائدته حقا مجال الرياضة. وحتى تثبت المعنى

الصحيح لكلمة برامانا، لابد أن نشير إلى أن معناها الأصلي هو "مقياس"، وتعنى هنا الوسائل المشروعة للمعرفة فى الإطار العقلانى، وكل من هذه الوسائل قابل فى الواقع للتطبيق إلى حد ما، وتحت شروط معينة خاصة، أو بكلمات أخرى - فى إطار حقل معين - تعرف حدوده أفاقها. وتعداد هذه الوسائل المعرفية أو التبيانية تشكل التصنيفات الثانوية للبادارثا الأولى، وأما الثانية منها فتسمى براميا **bramya**، أو "ذلك الذى سوف يتبين"، أى ذلك الذى سوف يُعرف عن طريق وسيلة أو أخرى من تلك الوسائل، وهو تصنيف لكل ما يستطيع الفهم الإنسانى أن يصل إليه. وبقية البادارثات أقل أهمية، وتتناول أساسا صيغ التفكير والتبيان المختلفة، ولن نحاول هنا ذكر القائمة الكاملة، وسنكتفى بذكر إحداها، وهى التى نتناول مصطلحات أطروحة معتادة.

والأطروحة المقصودة تسمى أيضا نايايا، ولكنها ترد هنا بمعنى ثانوى ومحدد، وهى فى الواقع النمط الأولى للتبيان المنهجى، وتحتوى فى شكلها النهائى على خمس أفيانات **Avianas**، أو أعضاء مكونة، أو اصطلاحات: براتيجنا **Pratigna**، وهى القضايا التى تحتاج إلى تبيان، و هيتو **Hetu**، وهى الأسباب التى تبرر هذه القضايا، وأوداهارانا **Udaharana**، وهى المثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة، و أويانايا **Upanaya**، وهى التطبيق على الحالة الخاصة المعنية، وهى القضية، وأخيرا نيجامينا **Nigamina**، وهى النتيجة أو الاستنتاج، وهى تأكيد محدد للقضية التى ثبتت بالتبيان. وهذا هو الشكل الكامل للأطروحة، ولكنها غالبا ما تقدم فى شكل مبسط أو مختصر، إما أن يتكون من المصطلحات الثلاثة الأولى، أو المصطلحات الثلاثة الأخيرة، وقد كان الشكل الأخير على الأخص هو الذى يتشابه معه القياس كما أرساه أرسطو نظريا إلى درجة كبيرة. ثم إن المعانى المكافئة للاصطلاحات الأكبر والأصغر توجد هنا على التوالى باسمى: فياباكا **Vyapaka** وهى الوعاء الحاوى، و فيابا **Vyapa** وهى المحتوى، وهى ترجع إلى وجهة النظر نفسها فى الامتداد المنطقى، أما بالنسبة إلى المصطلح الوسيط، فإن وظيفته تتحقق بالعقل، هيتو **Heto**، ويدعى أيضا لينجا **linga**، أى العلامة التى نتعرف بها على فيابتي **Vyaapfi**، أى الصلة التى توحد الوعاء والمحتوى. وبالرغم من هذا التشابه القائم بين قياس أرسطو والنايايا، والذى يوحى على الأقل بفرضية محتملة، هى أن أرسطو كان يعلم

شيئاً عن النايأيا، لا يجب أن تتسبب في نسيان الفروق الجوهرية بينهما؛ ففي حين أن القياس اليوناني - بعد أن قيل كل شيء - لا يُحمل سوى على مفهوم أو فكرة الأشياء، أما القياس الهندوسي؛ فإنه يُحمل على الأشياء ذاتها بشكل أكثر مباشرة.

وهذه الملاحظة الأخيرة تستلزم تعليقا، فأولا: لاشك أنها تتعلق بداخل الشيء المقصود من عملية العقلنة، وليس قاصرا على شكله الخارجي، وقد يكونا الشيء نفسه في الحالتين. وقد قلنا إن الانفصال والتعارض بين الذات والموضوع هي سمة خاصة من سمات الفلسفة، ولكن التمايز بين الشيء وفكرته عند اليونانيين قد أوغل أكثر من ذلك، بمعنى أن المنطق -عندهم- يقتصر على العلاقة بين الأفكار، كما لو كانت الأشياء لا تصل إلى علمنا إلا عن طريق الأفكار. ولا شك أن المعرفة العقلية هي معرفة غير مباشرة، وهي لذلك معرضة للأخطاء، إلا أنها - إن لم تفلح إلى حد معين في الوصول إلى الأشياء ذاتها - فإنها تكون تخيلية تماما، ولا يمكن أن تسمى معرفة بحال، وبأى معنى من معانى الكلمة. وإذا جاز القول إن الموضوع يمكن -في الصيغة العقلانية- أن يُعرف من خلال توسط الفكرة عنه - فذلك لأن الفكرة تحتكم على شيء من الموضوع ذاته، وتتشرك في طبيعته بالتعبير عنها في علاقتها بنا. ولهذا السبب، فإن المنطق الهندي لا يقتصر على النظر في الطريقة التي نستوعب بها الأمور، ولكنه ينظر أيضا إلى الأشياء ذاتها كما نستوعبها؛ حيث إن استيعابنا لن يكون حقيقيا لو أنه منفصل تماما عن موضوعه، وفي هذا المقام؛ فإن التعريف المدرسي للصدق بأنه تطابق الأشياء مع العقل *adaequatio rei et intellectus*، في كافة درجات المعرفة، هو ذلك الذي يقترب أكثر في الغرب من وجهة نظر النظريات التراثية الشرقية؛ لأنها تتفق بأقرب شكل ممكن مع المفهوم الميتافيزيقي البحث. ثم إن النظرية المدرسية في تعاليمها عن الخطوط العريضة لفلسفة أرسطو قد صححتها وأكملتها في عدة نقاط، ولكنها للأسف لم تستطع التحرر تماما من التحديدات التي فرضها ميراثها من صيغ الفكر اليوناني، وللأسف أيضا فإن المدرسين لم يفهموا أبدا - كما يبدو - النتائج العميقة المترتبة على المبدأ الذي وضعه أرسطو عن التثبّت بالمعرفة.

وما يتمخض عن هذا المبدأ هو أنه من اللحظة التي تعرف فيها الذات الموضوع - وبأية درجة من الجزئية أو السطحية - فإن شيئاً من الموضوع يستحضر في الذات، ويصبح جزءاً من كيانه، ومن أية زاوية نظرنا إلى هذا الأمر؛ فإن ما نرى ليس إلا الأشياء ذاتها، وهي التي تشكل - في كل حالة - إحدى صفاتها، على الأقل من جانب ما، أي أحد العناصر التي تشكل جوهرها. ولنعترف أن هذه هي "الواقعية"؛ فالحقيقة أن هذه هي طبائع الأشياء، والكلمات لا تتغير من هذا، ووجهات النظر المخصصة عن "الواقعية" و "المثالية"، بتعارضها المذهبي القائم من واقع علاقتهما، ليستا قابلتين للتطبيق في حالتنا هذه؛ حيث إننا قد ارتحلنا بعيداً عن نطاق الفكر الفلسفي. كما لا يصح أن ننسى أن فعل المعرفة له جانبان؛ فلو كان تثبتاً للذات مع الموضوع؛ فهو للسبب نفسه تمثل للموضوع في الذات: فالوصول إلى جوهر الأشياء يجعلنا عارفين بها، وبكل قوة الكلمة، كحالات وصيغ من وجودنا ذاته، وإذا كانت الفكرة بقدر صحتها وكفافتها تشارف الأشياء طبيعتها؛ فذلك لأن من طبيعة الأشياء أيضاً أن تشترك في طبيعة الفكرة. وأساساً؛ فليس هناك عالمان منفصلان مختلفان جذرياً كما تقترح الفلسفة الحديثة عندما تطلق عليهما "الذاتي" و "الموضوعي"، ولا عالمان منطبعان أحدهما عن الآخر مثل "العالم المفهوم" و "العالم المحسوس" كما أسماههما أفلاطون، ولكن كما يقول العرب بأن "الوجود واحد"، وكل ما فيه ليس إلا تجليات في صيغ متعددة لذات المبدأ، وهو "الوجود الكلي".

الباب العاشر

عن فايشيشيكا

يشق الاسم فايشيشيكا **Vaisheshika** من كلمة فيشيشا **veshesha**، والتي تعنى شخصية متميزة. وتعنى بالتالى "فردى"، وهذه الدارشاننا - إذن - خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وفى حين تعالج النايايا الأشياء فى علاقتها بالفهم الإنسانى؛ فإن الفايشيشيكا تراها مباشرة كما هى فى حد ذاتها، ومن السهل ملاحظة الفوارق بين وجهتى النظر هاتين، على أن صلتهمما ببعضهما واضحة هى الأخرى؛ حيث إن معرفة الشئ فى التحليل الأخير متوحدة مع الشئ ذاته، إلا أن الاختلاف بين وجهتى النظر يختفى حين يتحقق التعالى عليهما، وتظل تمايزاتهما محفوظة دائما على حدود المنطقة التى تكونان فيها قابلتين للتطبيق. ومن الواضح أن هذه المنطقة هى الطبيعة المتجسدة، التى تفقد خارجها وجهتا النظر المقصودتان كل معنى، إلا أن التجليات الكلية يمكن النظر إليها بطريقتين مختلفتين؛ إما بشكل تركيبى يبدأ من المبادئ التى نشأت منها، والتى تحدد خصائصها فى كل صيغة من صيغها المختلفة، وهذه هى وجهة نظر سانخيا **Sankhya** كما سنبين لاحقا، أو أن ننظر إليها بشكل تحليلى؛ بتمييز عناصرها المكونة لها فى تكاثرها، وهذا هو تناول فايشيشيكا. وتلك الأخيرة منهما قادرة حتى على قصر ذاتها على اعتبارات خاصة لحالة واحدة من حالات الوجود الكلى، وذلك فى مثل ما نجد فى العالم المدرك، وهذا فى الواقع هو مجالها الوحيد أو يكاد؛ حيث إن أحوال الصيغ الأخرى هى بالضرورة أمور خارج حدود استيعاب الحواس الفردية للإنسان، وهذه الصيغ لا يمكن الوصول إليها سوى من أعلى؛ أى من ذلك العنصر فى الإنسان الذى يسمو على المحددات والنسبيات

الكامنة في الفرد. ومن الواضح أن هذا يذهب بعيدا فيما وراء وجهة النظر المتميزة التحليلية تلك، والتي يتعين علينا أن نصفها، إلا أن شرح وجهة نظر ما لن يكتمل إلا بالتعالى عليها حتى تُفهم تماما، بشرط ألا تطرح باعتبارها مستقلة في وجود منفصل، وأنها هي المبرر الكامل لذاتها، ولكنها تُرى في إطار اعتمادها على مبادئ معينة كانت وجهة النظر تلك بذاتها واحدا من تطبيقاتها في إطار ظروف عارضة، تنتمى بدورها إلى نظام مختلف أعلى.

رأينا كيف أن هذه المرجعية إلى المبادئ، والتي تضمن الوحدة الجوهرية للنظرية في كل فروعها، هي سمة مشتركة في كافة أشكال المعرفة التراثية في الهند، وهي ترسم الاختلاف العميق الذي يفصل بين الفايثيشيكا وبين وجهة نظر البحث العلمى كما يفهمه الغربيون، إلا أنه يبقى القول إنهما أقل تباعدا من غيرهما من الفروع. والحقيقة أن الفايثيشيكا تقترب من وجهة النظر التي عرفت في اليونان باسم "الفلسفة الطبيعية"، والتي بالرغم من كونها تحليلية فهي أقل تحليلية من العلم الحديث، وهي بالتالى أقل عرضة لتحديد المواصفات الضيقة التي تلقى بالعلم الحديث فى متاهة التجريب التي لا تنتهى. و دارشانا فايثيشيكا تعنى أمرا هو بالضرورة أكثر معقولة، أعمق فكريا - فى المفهوم الصحيح للكلمة عن العلم الحديث؛ فهو أكثر معقولة لأنه بالرغم من وجوده فى النطاق الفردى - متحرر من التجريبية، وهو على ذلك أشمل فكريا؛ لأنه لا تغيب عنه أبدا حقيقة أن الوجود الفردى بكامله معتمد على مبادئ كلية، ومنها يشتق كل ما هو قادر على إيجاده فى حيز الوجود. وقد أشرنا إلى أن القدماء كانوا يعنون باصطلاح "طبيعيات": علم "الطبيعة" بأعرض مفهوم لها، والاصطلاح نفسه يمكن أن يكون مناسبا هنا، ولكننا نتحسب لعكس ذلك أيضا من الضيق الذى اكتسبه هذا الاصطلاح فى الاستخدام الحديث، اتباعا لنظيره من الضيق الذى أصاب وجهة النظر التي قُدِّرَ على أساسها. وإذا كان علينا أن نتخير اصطلاحا غربيا يطابق مفهوما هندوسيا؛ فربما يحسن الحديث عن الفايثيشيكا باعتبارها "علم الكون"، أو الكوزمولوجيا، والحق أن علم الكوزمولوجيا فى القرون الوسطى، والذى كان يتعلق بتطبيق الميتافيزيقا على عوارض العالم المحسوس هو أقرب إلى هذه الدارشانانا من "الفلسفة الطبيعية" اليونانية، والتي دائما ما تستقى مبادئها من تلك العوارض فقط

وفى حد ذاتها، أو تبحث عنها - على الأكثر - فى النطاق الذى يعلوها مباشرة، ولكنه مازال مخصوصا من وجهة نظر السانخيا. ونظرا للطبيعة الخاصة لمادة الفايثيشيكا، فإنها تنتهى إلى إنتاج ميل "طبيعى" فى نواتر خاصة من بين المهتمين بدراستها، ولكنها لم تصل أبدا إلى درجة الشيعوع فى الهند لغرابتها على العقل الشرقى كما وصلت فى اليونان عن طريق مدرسة "الفلاسفة الطبيعيين"، أو على الأقل بعض المدارس التى تأثرت بأحط أشكال البوذية، والتى دفعت بها إلى أقصى استنتاجاتها المنطقية، وقد كان ذلك ممكنا لأنهم كانوا خارج الوحدة التراثية للهند، إلا أنه يبقى من الصحيح القول إن ذلك الميل الذى يؤكد وجوده فى المفهوم "الذرى"، موجود بالفعل فى التعاليم المعتادة للفايشيشيكا، وحيث إن أصل مفهوم الذرية هذا بما فيه من هرطقة، يسند إلى كانادا بالتزامن مع تطور الفايثيشيكا ذاتها، ولكن لا حاجة لأحدهما بالارتباط بالآخر. ويبدو أن اسم كانادا يحمل تلويحا بهذه النظرية، وإذا كان ذلك مجرد اسم شخص فهو لا يعدو أن يكون اسم عائلة، وحقيقة تداولها المطرد تثبت قلة شأن الفردية عند الهندوس. وعلى كل حال؛ فإن من الممكن استنتاج المغزى الذى يحمله هذا الإسم حاليا؛ ومن واقع الانحراف الذى يعبر عنه؛ فهو أشبه "بمدارس" الغرب القديمة منه بأى أمر يوجد فى الدارشانات الأخرى.

و الفايثيشيكا - شأنها شأن النايايا - تميز بين عدة بادارثات، ولكنها تحدها من وجهة نظر مختلفة؛ ومن ثم فإنها لا تتطابق أبدا مع تلك التى تخص النايايا، وإن كان من الممكن أن تلتقى كلها فى التقسيمات الفرعية للنايايا، وأعنى بها براميا *prameya*، أو "ذلك الذى يمكن أن يكون موضوعا للبرهان"، وهكذا تقابل الفايثيشيكا ست بادارثات، أولها التى تسمى درافيا *dravya*، وتترجم هذه الكلمة عادة إلى كلمة *substance* "مادة"، وهى ترجمة لا تعاب إذا قُهمت بمعنى نسبي، وليس بمعنى ميتافيزيقى أو كلى، وذلك حتى تشير إلى "الموضوع" بلغة المنطق، وهو المعنى نفسه الذى نجده فى مفهوم المقولات الأرسطية^(١). والبادارثا الثانية هى جونا *guna*، وتترجم

(١) المقولات الأرسطية تشتمل على كل الأشياء التى توجد، والعلاقات القائمة بينها، وكل "موضوع" يعنى أن شيئا ما يقع فى إطار هذه المقولات، وهى: المادة، والكم، والكيف، والنسبة، والمكان، والزمان، والوضع، والفعل، والانفعال. (المراجع)

الصفات أو الكيفيات"، وهي كلمة سوف نلتقى بها مرة أخرى في الحديث عن سانخيا، ولكنها مطبقة هنا بطريقة مختلفة؛ حيث إن الصفات التي نتحدث عنها هي صفات الكائنات المتجسدة، وهي ما يدعو المدرسيون "حوادث/عوارض" عندما ينظرون إليها من حيث علاقتها بالمادة، أو الذات، التي تعتبر أساسا ماديا لها في مذهب تجلي الوجود في صيغة ذات فردية. وإذا كان لتلك الصفات ذاتها أن تنتقل إلى ما وراء هذه الصيغة المعينة لتجليها، فإنها تصبح واحدا من مكونات "الجوهر"، محمولا على معنى تبادلي وتكاملي مع "المادة"، سواء في الترتيب الكلي أو حتى في التشاكل النسبي للمرتبة الفردية، ولكن الجوهر، حتى الجوهر الفردي، والذي تكمن فيه صفاته بصورة "فائقة" وليس بشكل "صورى"، يقع بالكامل خارج وجهة نظر فايشيشيكا، والتي تهتم فقط بالوجود في أكثر مفاهيمه تحديدا، ولهذا كانت الصفات مجرد "حوادث/عوارض".

لقد قصدنا أن نقول تلك التعليقات الأخيرة بلغة المتمرسين في نظرية أرسطو والمدرسين حتى يفهموها بسهولة، وهذه اللغة على قصورها هي أكثر الطرق كفاءة في الاستخدام الغربي؛ فالمادة بقدر ما تسمح في كلا المعنيين هي أصل تجلي الوجود، ولكنها ليست متجلية في ذاتها، بل تصبح كذلك بصفاتها، والتي هي حوادثها وعوارضها، وهي بالتالي لا توجد - بشكل حقيقي - في معية تراتب التجليات سوى من خلال المادة وبها، ففيها تكمن الصفات، ومنها ينتج الفعل. والبادارثا الثالثة هي كارما karma بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه مع الصفة يمكن أن يضم إليها في إطار الفكرة العامة للصفات؛ فهي ليست سوى "طريقة وجود المادة"، وتشير إلى ذلك حقيقة أن التعبير عن الصفات والأفعال في اللغات يتم في كليهما عن طريق الأفعال الوصفية. والفعل يؤخذ على أساس احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى على التغير، وهذه الفكرة الأبعد شأوا هي التي تشتمل على الحركة كأحد مكوناتها، وتنطبق على الحالة هنا تماما كما تنطبق على مفاهيم الفيزياء اليونانية. وعلى ذلك يجوز القول بأن الحركة هي صيغة لحظية وحادثة للوجود، بينما الصفات هي نسبية أكثر ثباتا، وهي بقدر ما صيغة مستقرة، ولكن إذا نحن نظرنا إلى الفعل في كلية نتائجه الزمنية واللازمية، فسوف تختفى هذه الميزة أيضا، وهو ما كان يبدو سلفا لو تذكرنا أن كل الصفات - أيا كانت - تنبع من مبدأ واحد، ويمكن قول الشيء نفسه عن كل من المادة والجوهر.

ويجوز لنا أن نتحدث - بشكل أكثر اختصاراً - عن الباداراتان الثلاث الأخيرة، وهي تمثل تصنيف العلاقات، أى صفات أخرى تتعلق بالمادة الفردية، والمبادئ النسبية التي تعتبر شروطاً لتحديد تجليها. فالبادارثا الرابعة هي سامانايا **Samanaya** أى ارتباط الصفات التي تؤدي إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة، والخامسة هي خصوصية الاختلاف، وتسمى فيشيشا **Veshesha** بمعنى ما ينتمي إلى مادة معينة فقط، ويميزها عن كل ماعداها من المواد. والسادسة والأخيرة منها هي سامافايا **Sam-avaya** بمعنى الاحتشاد؛ أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، والتي تصبح بدورها صفات للمادة. وجماع هذه الباداراتان الستة يشكل المادة وكل صفاتها، ويسمى أبهافا **abhava** أو اللاوجود، وهو مقابل لكلمة بهافا **bhava**، ويعد عادة بادارثا سابعة، وبالرغم من أنها مفهوم سلبي؛ فهي حقا مساوية لمفهوم "النقص" أو "الحرمان" بالمعنى الأرسطي.

أما عن التقسيمات الفرعية لتلك التصنيفات فهي لا تستحق ضياع الوقت حولها باستثناء البادارثا الأولى؛ فهي عبارة عن الصيغ والشروط العامة للمواد المتفردة. وفيها نجد العناصر الخمسة بهوتات **bhutas**، والتي يتشكل منها الوجود المتجسد، وهي بريدفي **prithwi**؛ أى التراب، و آب **ap**؛ أى المياه، و تيجاس **tegas**؛ أى النار، و فايو **vayu**؛ أى الهواء، و أكاشا **akasha**؛ أى الأثير، وهي مرتبة بالتسلسل بدءاً من الأخير من صيغ التجلي هذه، أى حسب الترتيب الذي يناظر وجهة النظر التحليلية للفائشيشيكا؛ في حين أن سانخيا ترتب هذه العناصر ترتيباً مقلوباً؛ أى حسب ترتيب الاشتقاق. والعناصر الخمسة تتجلى بالصفات المناظرة لها والكامنة فيها، والتي تنتمي إلى التقسيمات الفرعية للصنف الثاني. وتلك الصفات هي المحددات المادية، التي تتكون من كافة ما يتصل بعالم الحواس، ومن الخطأ اعتبارها شبيهة بما يسمى "الأجسام البسيطة" الافتراضية للكيمياء الحديثة، أو حتى تماثلها في "أحوال فيزيقية" لتفسير نظريات كوزمولوجية لليونانيين، بشكل عمومي وبنون كفاءة تذكر، ثم إن العناصر التي تتكون منها الدرافيا **dravya**، تتضمن كالا **kala**، الزمن، و ديش **dish**، الفضاء أو المكان، وهما الشرطان الأساسيان في الوجود المتجسد، ويمكن القول إنهما يمثلان بالتناظر - في صيغة عالم التجلي البراني الذي تدركه الحواس - فاعلية المبدئين اللذين

يسميان شيفا **Shiva** و فيشنو **Vishnu** في عالم التجلى الكلى. وهذه التقسيمات السبعة تتعلق بالوجود المتجسد فحسب، ولكن إذا نحن نظرنا إلى كائن متفرد (وليكن كائنا إنسانيا) باعتباره كلا واحدا؛ فهو يحتوى - بالإضافة إلى صيغته الجسدية - على عناصر مكونة تنتمى إلى مستوى أعلى، وهذه العناصر ممثلة هنا كآخر اثنتين من التصنيفات الفرعية، وهما **Atma** و **Manas** وماناس، أو لترجمتها بأخرى مشتقة من الجذر نفسه "عقل" **(Eng.) Mind**؛ تشتمل على كلية الملكات النفسية التي تتعلق بالكائن الفردى، والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التي يختص بها الإنسان. أما بالنسبة إلى **Atma**؛ فهي كلمة تترجم إلى "الروح" بشكل فج، ولكنها ربما كانت أقرب إلى "المبدأ المتعالى" الذي ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها؛ فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت، ويتميز عن ماناس، أو بالأحرى عن المنظومة الجسدية بالطريقة نفسها التي تتميز بها الشخصية عن الفردية بالمعنى الميتافيزيقى.

ويتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة، أنو **ano** تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة، وفى زخم قوة يقال إنها "غير مفهومة"، أو **adrishita**، تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى للفيدا، والتي تؤكد - على العكس - وجود العناصر الخمسة بكل مايعنيه هذا الوجود، ووجهتها النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان، ثم إن من السهل كشف التناقض الكامن فى النظرية الذرية، وخطؤها الرئيسى هو افتراض أن العناصر البسيطة يمكن أن تتجسد فى المرتبة الجسدانية، فى حين أن كل ما هو جسدى هو بالضرورة مركب، وقابل للتقسيم من واقع أنه ممتد، أى خاضع لشروط المكان، ولو كنا نبحث عن شىء بسيط أو غير قابل للتقسيم؛ فإن علينا أن نخطو بالضرورة خارج المكان/الفضاء، وبالتالي خارج الصيغة الخاصة التى تشكل الوجود المتجسد. ولو أن معنى كلمة ذرة قد حُملَ على معناه الصحيح، وهو "ما لا ينقسم"، وهو معنى لم يعد علماء الطبيعة يصفونه عليه، فيمكن القول بأن الذرة التى لا يمكن أن تتفكك إلى أجزاء، لابد وأنها أيضا لا تحتل فراغا أو مكانا، ولو أن العناصر أنجزت تعريفها ذاته، فمن المستحيل عليها أن تكون أجساما. وإلى جانب هذا السلسال المعروف الحاسم من الحثيات، يمكننا أن نضيف

آخر، وقد لجأ إليه شانكاراشاريا Shankarasharia في دحض النظرية الذرية^(١)؛ فلو أن شيئين اندمجا؛ فإن ذلك يتم بطريقتين، إما جزئيا أو كليا، والفرضية الأولى إذن غير صالحة نظرا لعدم وجود أجزاء، وتبقى الفرضية الثانية فقط، وهذا يعنى القول إن اندماج ذرتين، لن يحدث سوى بحدوثهما المشترك بشكل بسيط بحت، ثم يترتب على ذلك أن ذرتين لن تحتلا فراغا أكبر مما تحتله ذرة واحدة، وهذا يتكرر بلا نهاية، وكما ورد في الحيثيات الأولى؛ فلن تكون الذرات أيا كان عددها جسدا. وهكذا لا تمثل النظرية الذرية سوى استحالة صرفة، كما أشرنا عندما عالجنا موضوع الهرطقة، ولكن الذرية تُستثنى من وجهة نظر فايشيشيكا؛ حيث إنها تختزلها إلى الجوهريات، وهي وجهة نظر مشروعة تماما، وقد أوفى العرض المتقدم بتعريف نطاقها ومعناها.

الباب الحادى عشر

عن سانخيا

تتعلق سانخيا Sankhya أيضا بمجال الطبيعة، أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها كما ذكرنا سلفا، بشكل تركيبى، بدءاً من المبادئ التى تحكم إنتاجها، والتى تستقى منها حقيقتها. وطرح وجهة النظر هذه، وهى الوسيطة بين كوزمولوجية الفايثيشيكا والميتافيزيقا، وتعزى إلى الحكيم كابيلا Kapila، ومرة أخرى؛ فهذا الاسم ليس اسم شخص، وكل الإشارات إليه لاتعدو الشخصية الرمزية فحسب، أما عن العنوان « سانخيا » فهو يترجم بعدة طرق، منها "التعداد" أو "القائمة"، وتترجم أيضا بمعنى "الجدل المنطقى"، وتفصح خاصة عن نظرية مكرسة لتعداد الدرجات المختلفة للمخلوقات المتجلية، والمعنى الأخير هو حقا معنى سانخيا، والتى تنصرف تعاليمها إلى الفوارق والاعتبارات التى تميز بين الخمس وعشرين تاتفا tatva، أو مبدأ حقيقى وتناظر تلك الدرجات التى تتجلى فى تراتب بنيتها الهيكلية.

وإذ تضع سانخيا ذاتها فى وجهة نظر التجليات؛ فهى تبدأ من براكريتى pracriti أو برادهانا bradhana، والتى تعنى "مادة الكون" بون تمييز أو تجل من أى نوع، ولكنها منبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل، وهذه التاتفا هى جذر التجلى أو مولا mula، والتاتفات التى تتبعها تمثل التعديلات فى مراحلها المختلفة. وأول مرحلة تالية لها تاتى بودهى، والتى تسمى أيضا ماهات Mahat، وهى المبدأ الأعظم. وهذا هو الفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد، وهنا يبدأ التجلى، ولكننا مازلنا أيضا فى مجال التراتب الكلى. وفى المرحلة الثانية نجد الوعى الفردى أهانكارا ahankara، والذى ينبع من المبدأ العقلى من خلال التحديد "التخصيصى" إذا كان لنا أن نعبر عنه،

والذى ينتج بدوره أولاً العناصر الخمسة - تانمانترات **tanmantras** التى تتلوه - وهى التحديدات غير المتجسدة التى لا تدرك، والتى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة، والفايشيشيكا تأخذ فى حسابها تلك العناصر الأخيرة ولا تتعرض للتانمانترات، والتى لا حاجة لنا لاستيعابها سوى فى مرجعية فكرة العناصر، أو الشروط التى تحكم الصيغة المتجسدة لمبدأ الوجود الكلى. ويتبع ذلك الملكات الفردية، والتى تنتج بالتفاضل فى الوعى الفردى، والذى يمكن أن يقال عنه إنه يشتمل على كثير من الوظائف، والمعروف أنها إحدى عشرة وظيفة، عشرة منها برآنية، وواحدة جوأنية، والبرآنية منها تشتمل على خمس ملكات معرفية هى على المستوى المتجسد: الوظائف الحسية الخمس^(١)، والوظائف العضوية الخمس^(٢)، والعنصر الجوأنى هو ماناس **Manas**، والذى هو ملكة لكل من المعرفة والفعل، وهو متصل مباشرة بالوعى الفردى، وأخيراً نعود إلى العناصر الجسدانية الخمسة، وهى مرتبة هذه المرة حسب تجليها وبترتيب ظهورها: الأثير، والهواء، والنار، والماء، والتراب، وهكذا يكون لدينا أربع وعشرين تاتفا، وهى تشكل براكريتى وكل تراكييها.

وعند هذه النقطة؛ ننظر سانخيا إلى الأشياء فى علاقتها بالمادة فقط، بالمعنى الكلى، وكما أوضحنا سلفاً، من الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا تلازماً مع تلك العلاقة: مبدأً مناظراً كطرف آخر لقطب التجلى؛ وهو يسمى الجوهر. وهذا هو المبدأ الذى تطلق عليه السانخيا: بيروشا **Perusha** أو بوماس **Pumas**، وتعتبره التاتفا الخامسة والعشرين، وهو مستقل تماماً عما يسبقه، فكل الأشياء تابعة من بروكريتى، ولكن لولا وجود بيروشا، لاقتصر ما ينبع منها على الوجود الوهمى. وعلى عكس ما يرى بعض الناس: فإن أخذ هذين المبدأين فى الاعتبار لا يعنى الثنائية بحال، فليس أحدهما اشتقاقاً من الآخر، ولا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر، فكلاهما ينبع من الكائن الكلى، وهما منه أول التمايزات جميعاً. وعلى العموم؛ فنحن لا حاجة بنا إلى سانخيا فيما وراء هذا التمايز الخاص، والتفكر فى الكائن البحت لا يدخل فى نطاق وجهة نظرها: ولكن لأنها ليست مذهبية؛ فهى تسمح بإمكانية فاعلية كل مايتعالى عنها،

(١) البصر والسمع والشم واللمس والنوق (المترجم)

(٢) التنفس والتغذية والحركة والإخراج والتناسل. (المترجم)

وهذا هو السبب في أنها ليست ثنائية، ولكي نصل هذه العبارة بما سبقها من الملاحظات نضيف أن المفهوم الغربي للروح والمادة لا يناظر سوى التمايز بين الجوهر والعرض في ظل ظروف خاصة للغاية، وكتطبيق بسيط خاص لذلك التمايز؛ فهو واحد فقط ضمن تمايزات مشابهة شتى لا نهاية لها، ويمكن أن نرى الآن إلى أي حد تركنا وراعا تحديدات الفكر الفلسفي، بالرغم من أننا لم ندخل بعد مجال الميتافيزيقا.

ومن الضروري أن نعود بشكل عابر إلى مفهوم براكريتي، فقد أسبغ عليه ثلاث صفات تكونه، وتسمى جونات Gunas^(١)، وهي متوازنة تماما في حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على المادة يشكل صدعا في ذلك التوازن، وكل الكائنات في حالات تجليها تشترك في هذه الجونات بتناسبات لا نهائية الاختلاف. وهي ليست إذن بحالات، ولكنها شروط الوجود الكلي، التي تتعرض لها كل الكائنات المتجلية، ومن المهم أن نميز بينها وبين الشروط التي تحدد هذه الحالة أو تلك من صيغ التجلي، مثل المكان أو الزمان، والتي تحكم الحالة الجسدانية بون ما عداها. والجونات الثلاث هي ساتفا Satva؛ أي الانضواء في جوهر الوجود البحت، أو سات Sat، والتي ترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويمثل لها باتجاه صاعد، وراجاس Ragas، وهي النزوة التوسعية، والتي يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة، وإلى مستوى محدد من الوجود، وتاماس Tamas، أو الغموض، وتتمثل في حالة الجهل، ويمثل لها باتجاه هابط. ومن السهل أن نرى كيف أن التفسيرات الشائعة حاليا بين المستشرقين تنقسم بالنقص وحتى بالزيف، وخاصة عندما يتناولون الجونتين الأولى والثانية، ويحاولون ترجمتهما بمفهومى "الخير" و "التعاطف"، في حين لاعلاقة لهما بما هو من قبيل الأخلاقية أو علم النفس. ولا حيلة لنا في عدم إمكان طرح هذا المفهوم المهم في هذا السياق بتفصيل أكثر، ولا في عدم الخوض في التطبيقات المختلفة الكثيرة التي تتمخض عنها، وخاصة فيما يتصل بنظرية العناصر، ولا مناص من الرضى بلفت الأنظار لوجودها فحسب.

ثم إنه فيما يتصل بسانخيا عموما؛ فلا حاجة بنا إلى الإسهاب، والذي يكون ملزما لولا أننا عالجن كثيرا من خصائصها الجوهرية، عندما قارنا وجهة النظر التي

(١) راجع أيضا مفهوم الأبورفا. (المترجم)

تتباها مع وجهة نظر فايشيشيكا، ولكن هناك بعض الأمور التي تحتاج إلى التوضيح؛ فالمستشرقون الذين يفهمون سانخيا خطأً على أنها نظام فلسفي يندفعون إلى وصفها "بالمادية" أو "الإلحادية"، ومن نافلة القول أن مفهوم براكريتي هو الذي يتعرفون عليه من خلال مفهومهم عن المادة، وهو تمثل باطل تماماً، ثم إنهم لا يأنهون لوجود بيروشا فى تفسيرهم المعوج؛ فالمادة الكلية هى شىء آخر تماماً غير المادة فى زعمهم، والتي لاتزيد فى أفضل حال عن تحديد مقصور ومتخصص للمادة الكلية، وقد كان لنا سابق إشارة إلى أن فكرة المادة لدى الغربيون حالياً ليست معروفة للهنود ولا لليونانيين أنفسهم. وليس من السهل تصور مادية بلا مادة، فالذرية التي قال بها الأقدمون حتى فى الغرب لم تكن مادية حتى لو كانت "ميكانيكية"، والفلسفة الحديثة تستطيع احتكار لصق بطاقات التعريف بأمان تام، والتي تم اختراعها لاستخداماتها فحسب، ولا يمكن أن تستخدم فى أى موضع آخر، ثم إنه بالرغم من أن سانخيا تتعلق بالطبيعة، إلا أنها ليست فى خطر من التحول إلى المذهب الطبيعي مثلما لاحظنا فى حالة الشكل الذرى لفايشيشيكا، وهو السبب الذى يجعلها لا تتحو إلى "التطورية" كما تصور البعض، وهذا صحيح حتى لو أخذنا التطورية فى معناها الأعم، دون أن نجعلها مرادفة "للتحولية"، وهذا الخلط فى وجهات النظر هو عبث بين لا يستحق الاهتمام.

أما فيما يتصل بالإلحادية فما تصل إليه سانخيا هى أنها "نيريشوارا Nirishwara"، أى لا تتناول مفهوم إيشوارا Ishwara، أى الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم؛ فذلك لأنه ليس له مكان بها، على غرار ناياتيا و فايشيشيكا. وعدم احتواء أمر من الأمور فى وجهة نظر متخصصة، يصبح دحضا له عندما تصبح وجهة النظر تلك مقصورة، أى عندما تتحول إلى نظام، وليست هذه هى الحال هنا، ويجوز أن نسأل المستشرقين عما إذا كان العلم الأوروبى فى شكله الحالى هو إلحادى جوهريا؛ لأنه لا يطرح مسألة الله فى مجاله الخاص (وليس مؤهلا لها بالدرجة نفسها مثل سانخيا)، حيث إن ذلك أمر يقع خارج قدرته على الرؤية. وهناك دارشانا تظهر جنبا إلى جنب مع سانخيا كما وصفناها، وينظر إليها أحيانا على أنها فرع ثان من سانخيا، ومكمل لها، ويوصف هذا الفرع - من أجل تمييزه عنها - بأنه سيشوارا؛ لأنه - على عكسها - يتناول مفهوم إيشوارا Ishwara، وهذه الدارشاننا التي يتعين علينا تناولها هو يوجا Yoga كما يطلق عادة عليه، وبحيث نتعرف على النظرية من خلال الهدف الذى تتجه إليه.

الباب الثاني عشر

عن يوجا

تعنى كلمة يوجا "اتحاد"^(١)، ونذكر - ونحن عبور على هذه النقطة، بالرغم من أنها مسألة قليلة الأهمية - أننا لا نعلم لماذا يجعل كثير من الكُتَّاب الأوروبيين هذه الكلمة مؤنثة؛ إذ إنها مذكَّرة في اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيسى للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنسانى وما هو كلى، وقد طبقت فى شكل دارشانا تعزى سوتراتها إلى باتانجالى Patangali، وهذا يعنى أن الدارشاننا المعنية هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفى حين تظل وجهة نظر سانخيا نظرية، فنحن هنا نتبصر فى التحقق جوهرى، وبالمعنى الميتافيزيقى الذى عالجناه سلفاً، والذى لا يحتمل آراء المستشرقين المحترفين، الذين يتصورون أنهم يصدد "فلسفة" ما، أو أدعياء الجوانية (مثل الروحانيين والثيوزوفيين) الذين يجهدون أنفسهم كى يتخنوا من أحلامهم وخيالاتهم بديلاً عن النظرية التى تنقصهم؛ فينظرون إلى يوجا على أنها "طريقة لتنمية القوى الكامنة فى الكائن الإنسانى"، والمنظور الذى نحن بصدده يتعلق بمرتبة مختلفة هى أعلى شأنًا بما لا يقاس عما ورد فى هذا التفسير، وهو منظور لا تطوله أفهام كل من المستشرقين وأدعياء الجوانية، وذلك طبيعى للغاية؛ حيث لا يمكن أن يظهر فى الغرب شىء من هذا القبيل.

و يوجا من الناحية النظرية يكمل سانخيا بتقديم مفهوم إيشورا أو الكائن الكلى، وهذا المفهوم يسمح بالاتحاد، أولاً عن طريق بوروشا، وهو مبدأ متعدد الأوجه طالما

(١) ويظهر الجذر نفسه فى الشكل ذاته تقريباً فى الكلمة الإنجليزية MP. yoke

حمل على علاقته بوجود مفارق، ثم عن طريق بوروشا وبراكریتی؛ حيث إن الكائن الكلى هو مبدؤهما المشترك. ومبدأ اليوجا يعترف بتطور الطبيعة أو التجليات كما وصفتها سانخيا، ولكن حيث إنها مأخوذة هنا كأساس لتحقيق مقدر له أن يؤدي إلى ما وراء مجاله العارض؛ أى فى تراتب مضاد لهذا التطور، أى من موقف العودة إلى نهايتها، والتي تطابق مبدؤها الأول. أما فيما يتصل بالتجلى؛ فالمبدأ الأول هو إيشوارا **Ishwara** أو الكائن الكلى، وليس معنى هذا أنه المبدأ الأول على الإطلاق فى التراتب الكونى، وحيث إننا شرحنا التمايز الأساسى بين إيشوارا الذى هو كائن، وبراهما الذى هو ماوراء الكينونة، ولكن الاتحاد مع الكائن الكلى بالنسبة إلى الكائن المتجسد يمكن أن يرى باعتباره مرحلة ضرورية نحو تحقيق الاتحاد مع براهما الأسمى، ثم إن إمكانية تجاوز الكينونة سواء نظريا أو من منظور التحقق تعنى نظرية ميتافيزيقية كاملة، والتي لا تدعى يوجاشاسترا **Yoga-Shastra** التي تعزى إلى باتانجالى **Patangali** أنها الممثل الوحيد لها.

وحيث إن التحقق الميتافيزيقي يتضمن بالضرورة التثبيت بالمعرفة؛ فما لا يعتبر معرفة بذاته لا قيمة له سوى كوسيلة إضافية، وبناءً على ذلك؛ نتخذ يوجا بداية انطلاقها وأساس وسيلتها فيما يدعى إيكاجريا **Ekagrya**؛ أى "تركيز". وهذا التركيز هو أمر غريب تماما عن العقل الغربى، كما أقر ماكس مولر^(١)، ذلك العقل الذى اعتاد على توجيه كل انتباهه إلى الأمور البرأنية، وعلى بعثرة ذاته فى خضم تكاثرها المتغير بلا نهاية، وقد بات من المستحيل على هذا النوع من العقل أن يركّز، إلا أن التركيز هو أهم وأول الشروط اللازمة للتحقق الفعال. والتركيز يمكن أن يستعين - على الأقل فى البداية - بفكرة أو رمز من قبيل الكلمة أو الصورة، ولكن هذه الوسائل المعاونة تصير بلا ضرورة؛ شأنها فى ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التي يمكن استخدامها أيضا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف. ومن الثابت أن ذلك الهدف لايمكن الوصول إليه بتلك الوسائل وحدها، والتي هى خارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضا أن تلك الوسائل التي ليست جوهرية لا يصح أن تحتقر؛ حيث إن لها قدرا كبيرا من الفاعلية

فى المعاونة على التحقق، وفى الإرشاد إلى مراحل المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية فى تحقيق الهدف النهائى. وهذه هى المنفعة الحقيقية لكل ماتناوله اصطلاح هاثايوجا Hatha-Yoga، والذى صمم من أجل تحطيم أو بالأحرى "تحويل" تلك العناصر البشرية فى الإنسان، والتي تعتبر عقبة فى سبيل الاتحاد بالكلى، والإعداد لذلك الاتحاد بتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسا بضبط التنفس، ولكننا لن نسهب فى معالجة المسائل التي تتصل بالتحقق لأسباب بسطناها سلفا. وفى كل الأحوال، لابد من إدراك أن المعرفة النظرية وحدها، هى الضرورية من بين كل الوسائل، وأن التركيز هو الأهم فيما بعد، عندما ينتقل الفرد إلى التحقق الفعال، وذلك لأنه مرتبط مباشرة بالمعرفة. والفعل دائما ماينفصل عن نتائجه، ولكن الاستبصار والتأمل العقلى، ويسمى ديانا Dhyana بالسنسكريتية، يحمل ثماره فى ذاته، ثم إن الفعل يستحيل عليه أن يحقق التحرر من عالم الفعل، والتحرر هو نتيجة كامنة فى الغرض النهائى من التحقق الميتافيزيقى. إلا أن ذلك التحقق قد لا يكون كاملا على الدوام، ويجوز أن يقصر فى الطريق عن بلوغ حالات من مرتبة أعلى، ولكنها ليست نهائية، ويتوجه متن يوجاشاسترا Yoga-Shastra إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الأدنى لكى يصف لهم طقوسا خاصة، ولكن بدلا من أن يسلكوا من مرحلة إلى أخرى بالتتابع؛ فإن من الممكن أيضا أن يعبروها بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى، ولا شك أنها أصعب بالضرورة، وهذه الطريقة الأخيرة يشار إليها باصطلاح راجايوجا Raga-Yoga⁽¹⁾. والتعبير الأخير يجوز أن يفسر أيضا - بمعنى أضيق - بأنه هدف التحقق ذاته، وأيا كانت الوسائل أو الصيغ الخاصة التي استخدمت فى التحقق؛ والتي من الطبيعى أن تكون هى الوسائل والصيغ التي تناسب ظروف كل شخص من حيث الاشتراطات العقلية وحتى الجسمانية فإنه - فى هذه الحالة - يكون الهدف الرئيس لهاثايوجا فى كل المراحل أن يؤدى إلى راجايوجا.

والىوجى بالمعنى الصحيح للكلمة هو ذلك الذى حقق وحدة كاملة ونهائية، ولذلك سوف يكون من قبيل التهكم إطلاقه على شخص لمجرد أنه يدرس يوجا من دارشانا، والواقع أنه لا ينطبق على شخص يسير فى طريق التحقق لىون أن يصل بعد إلى

(1) تعرف هذه الطريقة فى التبت باسم "الطريق المباشر" (حرفيا=الطريق المختصر) MP

الهدف الأسمى الذي يؤدي إليه الطريق. وحال اليوجى الحقيقى هو حال الكائن الذى امتلك أعلى الإمكانيات فى أقصى حالات اكتمالها، وكل الحالات الثانوية التى وصفناها تنتمى إليه أيضا بشكل تلقائى، ولكنها تبدو كما لو كانت فىضا أسمى، ودون أن تكتسب أهمية أكثر مما تستحق، وكل حالة حسب رتبتها فى الهيكل الكامل للوجود، والتى هى بعض من عناصره المكونة. ويمكن قول الشئ نفسه عن امتلاك قوى معينة فوق طبيعية، عند الذين يُدعون سيدي أو فيبهوتى، وبعيدا عن استحقاقهم الذكر من أجل خاطرهم؛ فهذه القوى لا تعدو أن تكون عوارض بسيطة، مشتقة من عالم "الوهم العظيم"، شأنها شأن كل ما ينتمى إلى مرتبة الظواهر، واليوجى الحقيقى يمارسها فقط فى ظروف استثنائية، وإذا اعتبرت غير ذلك أصبحت مجرد عوائق فى طريق التحقق الكامل. ويمكن أن نرى على أى أساس قام رأى العام الذى يجعل من اليوجى ساحرا، إذا لم يكن مشعبذا، والواقع أن أولئك الذين يستعرضون بعض الملكات الغريبة التى تشابه تطور الإمكانيات المتحققة، ولا تنتمى قصرا إلى العالم "العضوى" أو الفسيولوجى، ليسوا يوجيين على الإطلاق، ولكنهم أناس قد عجزوا عن التحقق وهم فى مرحلة جزئية دنيا من المعرفة، لامتد خارج حدود الفردية، وذلك لسبب أو آخر، وغالبا ما يكون بسبب القصور العقلى، ونستطيع أن نطمئن إلى أنهم لن يرتحلوا إلى أبعد من ذلك. ومن ناحية أخرى؛ فإن التحقق الميتافيزيقى الحقيقى هو تحقق منفصل عن كل العوارض، وهو لذلك - وبالضرورة - فى مرتبة فوق فردية، وقد أصبح اليوجى نسخة من "الإنسان الكامل" لو استخدمنا تعبيرا مستعارا من الجوانية الإسلامية، وقد أشرنا إليه سلفا، ولكن استنباط النتائج التى يؤدي إليها هذا التعبير سوف يحيد بنا عن الحدود التى وضعناها للعمل الحالى. ثم إن الدارشاننا الحالية عن هاتايوجا تتوجه إلى معالجة المهام التمهيديّة، وملحوظاتنا كانت موجهة أساسا إلى الضرب فى جنور الأخطاء العامة فى فهم الموضوع، وما يتبقى قوله - أى ما يتعلق بهدف التحقق النهائى - سوف نتناوله فى معالجة الفيذانتا.

الباب الثالث عشر

عن ميمانسَا

تعنى كلمة ميمانسَا **Mimansa** حرفيا "التأمل الداخلى"، وهى تنطبق بشكل عام على الدراسة التأملية للفيديا، وغرضها تحديد المعنى الدقيق لكلمة شروتى **Shruti**، واستنتاج ما يكمن فى طياتها، سواء أكان من مرتبة عملية أم فكرية. وبعد هذا التفسير تضم ميمانسَا كلا من الدارشانقين الخامسة والسادسة من الدارشانات الست، وتسمى بورفاميمانسَا **Purva-Mimansa** وأوتاراميمانسَا **Uttara-Mimansa**، أى الميمانسَا الأولى والميمانسَا الثانية، وتشيران بالتناظر إلى المرتبتين المذكورتين عاليه. والميمانسَا الأولى تسمى أيضا كارماميمانسَا **Karma-Mimansa**، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى براهماميمانسَا **Brahma-Mimansa**، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، ويجب مراعاة أن براهما فى هذه الحالة هو براهما الأسمى، والذى لم يعد إيشوارا من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمانسَا الثانية هى التى تشكل الفيديانتا، وعندما تذكر ميمانسَا بلا صفة كما هى الحال فى الباب الحالى، يقصد بها دائما الميمانسَا الأولى.

وينسب طرح هذه الدارشانانا إلى جايمينى **Gaymini**، والمنهج الذى تتبعه كما يلى: تطرح الآراء الخاطئة عن قضية ما أولا، ثم تنقض، ثم يتبع ذلك طرح الحل الصحيح كاستنتاج من المناقشة بأسرها، وهذا المنهج فى الطرح يتميز بتشابه ملحوظ مع منهج النظرية المدرسية فى القرون الوسطى فى الغرب. أما عن طبيعة الموضوع الذى تعالجه، فهو موصوف فى بداية سوترات جايمينى باعتباره دراسة تهدف إلى إقرار البراهين والمبررات للدارما فيما يتصل بالكارما، أو "ذلك الذى يجب أن ينجز". وقد سبق لنا

الحديث عن فكرة دارما، وماذا يعنى اتفاق الفعل مع دارما، وهى بالتحديد موضوعنا هنا، ونعود إلى التذكرة بأن كلمة كارما تحمل معنيين: العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صورته، وهو مقابل (عكس) جنانا Jnana أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضا على التمايز بين الدارشاننتين الأخيرتين؛ وأما المعنى الخاص والفنى؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحده الفيدا، وهذا القبول الأخير لمبادئ الفيدا يحدث كثيرا بشكل طبيعى فى الميمانسنا، والتي توجهت إلى طرح أغراض تلك الشعائر وتعريف حدودها.

وتبدأ ميمانسنا بطرح البرامانات المختلفة أو وسائل البرهان التى يحددها المناطق، وإضافة عناصر معينة أخرى من المعرفة هى فيما وراء مجال البرهان المنطقى الخاص، ويسهل بعد ذلك تصالح التصانيف المختلفة لتلك البرامانات بالنظر إليها ببساطة كوحدة متطورة مكتملة حسب الحالة؛ حيث إنها لا تناقض بعضها بعضا بأية طريقة. ونتيجة ذلك يرتسم تمايز بين التصانيف المختلفة للقواعد و الوصايا، وأول خطوط التقسيم تقع ما بين الوصية المباشرة وغير المباشرة، والقسم الذى يدعى براهمانا فى الفيدا يحتوى على المفاهيم التى تسمى براهمانا Brahmana، وذلك بالتمايز عن القسم الذى يدعى مانترا Mantra، أى التعابير الطقسية، وكل ما تحويه الفيدا ليس سوى مانترا أو براهمانا. والبراهمانات لا تقتصر على المدركات فقط؛ حيث إن الأوبانيشاد ذاتها، والتي هى نظرية بحتة، وتؤسس للفيدانتا، تدخل هى الأخرى تحت هذا الصنف من المعارف، ولكن هناك مستويات عملية للبراهمانا، وهى التى تهتم بها ميمانسنا بالتخصيص؛ فهى تهتم بوضع طريقة أداء الشعائر، والشروط التى تحكم إنجازها، وتطبيقاتها فى ظروف مختلفة، وتشرح أيضا مغزى العناصر الرمزية التى تدخل فى تلك الشعائر، وتحدد المانترا (التعابير الطقسية) التى يمكن أن تناسب كل حالة خاصة. وفيما يتصل بطبيعة و فاعلية المانترا، فهى مثل تلك التى تتعلق بالسلطة التراثية والأصل فوق الإنسانى للفيدا؛ فالميمانسنا تكشف عن نظرية "أزلية الصوت"، التى أشرنا إليها سلفا، وبالإستناد إلى نظرية الارتباط الأزلى الأسمى بين الصوت المنطوق وحاسة السمع، والتي تجعل من اللغة شيئا أعمق بيون شاسع من مجرد مواضع تعسفية.

وتشرح الميمانسنا - بالإضافة إلى ذلك - عصمة النظرية التراثية، وهي عصمة يجب أن تفهم باعتبارها كامنة في النظرية ذاتها، وليست ملكا لفرد أو آخر بأية طريقة كانت؛ فالأفراد يشاركون فقط بقدر ما يتمتعون به من معرفة فعالة بالنظرية، كما يشاركون بقدر ما يخلصون في تفسيرها، والعصمة لا يجب أن تعزى إلى أفراد بهذا المعنى، ولكنها تعزى فقط إلى النظرية التي تعبر عن ذاتها من خلالهم. ولهذا اقتصررت كتابة المتون التراثية الأصلية على الذين يعرفون الفيدا معرفة متكاملة، والسلطان الذي تكتسبه متونهم هو إسهام في سلطان الفيدا الأولانى وقائم عليه وحده، دون أن تلعب فردية الكاتب أى دور مهما صغر، والتمايز في هذا المستوى التراثى قائم بين السلطة الأصولية والسلطة المشتقة، ويعبر عنه اصطلاحى شروتى و سمريتى، والذين سبق معالجتهما في سياق "قانون مانو". ومفهوم العصمة - كما ورد في النظرية وحدها - قائم لدى الهندوس والمسلمين على السواء، وهو أصوليا المفهوم نفسه الذى طبقته الكنيسة الكاثوليكية من منظورها الدينى؛ حيث يبدو أن السلطة البابوية مرتبطة جوهريا بوظيفة، هي التفسير المعتمد للنظرية، وليست قائمة على فرد؛ حيث إن الفرد لا يمكن أن يكون معصوما، ذلك إلى جانب ممارسة هذه الوظيفة بشروط صارمة موضوعة سلفا.

ونظرا لطبيعة ميمانسنا ترتبط بها مباشرة العلوم التابعة للفيدا، والمعروفة بالفيدانجات **Vedangas**، وقد نوهنا عن هذه العلوم سلفا، ويكفى الرجوع إلى ذلك التنويه لفهم الصلة الوثيقة بينها وبين الموضوع الحالى. والميمانسنا تزاوّل بإصرار التنبيه على أهمية فهم المتون، والهجاء الصحيح، والنطق السليم، كما توجد في تعاليم شيكسا **Shiksha**، كما أنها تميز تصانيف المانترا المختلفة، بالاتساق مع الإيقاع المناسب لكل منها، وذلك بناءً على المبادئ التى أقرتها تعاليم شهانداس. ثم إننا نجد فيها اعتبارات تتعلق بالفيكارانا **Viakarana**؛ أى مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة؛ والتركيب والمعنى في الاستخدام الجدلى أو العامى لها، بالإضافة إلى ملحوظات عن أشكال معينة استخدمت في الفيदा، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة، وإلى ذلك نضيف التأصيل الاشتقاقى والرمزى اللذين يقعان في نطاق نيروكتا **nirukta**، والتى ترد كثيرا في سياقها. وأخيرا معرفة

جويتيشا Jyotisha المطلوبة لتحديد الأوقات التي تقام فيها الشعائر، أما عن كالبا kalpa فهي كما رأينا تلخص القواعد التي تحكم أداء تلك الشعائر.

وبالإضافة إلى كل هذا، تعالج ميمانسا عددا كبيرا من مسائل القضاء، وليس في ذلك غرابة؛ حيث إن كل التشريعات الهندوسية تراثية الجوهر، وهناك تشابه معين قائم في الواقع ما بين إجراءات التقاضي في المحاكم وإجراءات المناظرة في ميمانسا، وهناك حتى هوية مشتركة بين الاصطلاحات التي تصف المراحل المختلفة في كلتا الحالتين. وليس هذا التشابه من قبيل المصادفة بالتأكيد، ولكن من الخطأ أن نرى في ذلك شيئا أكثر مما هو عليه فعلا، ألا وهو أنه علامة على أن روحا واحدة، هي التي تجلت في مجالين من مجالات الفاعلية، وهما متصلان، ولكنهما متميزان أحدهما عن الآخر. وهذه الحقيقة تختزل ادعاءات معينة لدى علماء الاجتماع إلى قيمتها الحقيقية، وقد حدث بهم عادة شاذة متفشية بين الخبراء، تجعلهم يرجعون كل شيء إلى موضوعهم الخاص، ويأخذون بخناق كل ما يستطيعون اكتشافه من نقاط التشابه في المفردات، وخاصة في مجال المنطق، لكي يدللوا على استعاراته من مجال المؤسسات الاجتماعية، كما لو كانت أفكار و صيغ التفكير، لا تستطيع أن تقوم بذاتها مستقلة عن تلك المؤسسات، والتي هي - والحق يقال - تمثل منها مجرد تجل واحد بالضرورة، لأفكار موجودة قبل الوجود، وقد حاول البعض مراوغة هذا الأمر، ليحافظوا على منظور أولوية المؤسسات، وذلك باختراع ما أسموه "العقلية قبل منطقية"، ولكن هذه النظرية الغربية بالإضافة إلى مفهومهم المقبول عموما عن "الشعوب البدائية"، ليس لهما أساس جدى، وينقضهما كل ما عرف على وجه التأكيد عن الحضارات القديمة، ومن الأفضل أن ننسبهما إلى الوهم الصرف، ومعهما كل "الأساطير" التي يعزوها مخترعوها إلى شعوب فشلوا في فهم عقلية أهلها. وهناك ما يكفي وزيادة من الفروق الحقيقية والعميقة بين صيغ التفكير الخاصة بكل جنس وكل حقبة، نون حاجة إلى اختراع اختلافات لم توجد، ومن شأنها أن تعقد الأمور أكثر من أن تفسرها. ولا ضرورة أيضا للجرى في البحث وراء ما يسمونه "نمط إنساني بدائي" بين أعضاء قبيلة متخلفة، والتي ليست متأكدة تماما فيم تتفكر، ولكنها على كل حال لم تمتلك أصلا كل الأفكار التي أسندت إليها، إلا أن صيغ الفكر الإنساني الحقيقية، باستثناء صيغ الغرب الحديث، تكمن فيما وراء مفهومية علماء الاجتماع، ومفهومية المستشرقين على السواء.

ولنعد من ذلك الاسترسال إلى ميمانسا، لنذكر فكرة أخرى لعبت فيها نورا مهما؛ فهذه الفكرة التي تسمى أبورفا *Apurva*، هي إحدى الأفكار التي يصعب ترجمتها بمصطلح اللغات الغربية، إلا أننا سوف نحاول أن نبين شيئاً عن معناها ومغزاها. وقد ذكرنا في الباب السابق كيف أن الفعل مختلف أصولياً عن المعرفة، في هذه الحالة وفي كل ما عداها؛ لأنه لا يحمل نتائج في ذاته، والتناقض في هذه الحالة قائم بين التابع والتزامن، فالشروط التي تحكم الفعل تجعل من المستحيل أن يؤتى نتائج سوى في الصيغة التتابعية. وإذا كان لشيء ما أن يكون سبباً؛ فلا بد من أن يوجد أولاً، ولهذا لا يمكن للعلاقة السببية إلا أن تعتبر علاقة متزامنة، وإذا حدث وفهمت على أساس أنها علاقة تتابعية؛ فلا بد أن توجد لحظة ما: أنتج فيها شيء لم يعد موجوداً بها شيئاً لم يوجد بها بعد، ولا شك أن هذا افتراض عبثي. ويتبع ذلك أن الفعل الذي هو تعديل لحظي، إذا كان له أن يحظى بمستقبل: وما يمكن أن يكون نتائج بعيدة المدى، فلا بد من أن يكون له ساعة إنجازه: أثر غير محسوس بشكل مباشر، إلا أنه يعيش على الأقل في نوام نسبي، ومقدر له حتماً أن يؤتى بدوره ثماره المحسوسة. وهذا الأثر غير المحسوس - والمحتمل إلى حد ما - هو ما يسمى أبورفا؛ لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلاً له، ويمكن النظر إليه باعتباره إما خلفاً لحالة الفعل، أو سلفاً لحالة النتيجة، حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضياً في سببها، ولا يمكن لها أن تتبع من أمر آخر. وحتى في حالة النتائج التي تلحق الفعل على الفور نون فاصل زمني؛ فإن الوجود الوسطى للأبورفا ضروري في ذاته، بافتراض أن هناك تابعا وليس تزامناً تاماً، لأن الفعل لا بد منفصل عن نتائجه. وهكذا يتحرر الفعل من اللحظية، وحتى أنه يتحرر بدرجة ما من محددات الشروط الزمنية، والواقع أن الأبورفا هي نطفة كل نتائجها المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمي إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهي خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات النوام؛ إذ إنها مازالت واقعة في سلطان مستوى الأحداث العارضة.

ويمكن أن تعتبر أبورفا من ناحية؛ كبقايا عالقة بالكائن الذي قام بالفعل، حيث إنها عنصر مكون لفرديته؛ عندما ننظر إليها من جانبها غير المتجسد، وسوف تستمر في الوجود طالما استمر فيه الفرد ذاته، ومن ناحية أخرى يمكن أن تُرى باعتبارها

قد انصرفنا عن حدود ذلك الكائن كي تلحق بعالم الطاقات المحتملة للنظام الكوني، وإذا كان لنا أن نتصورها في الحالة الثانية حتى بشكل ناقص؛ فهي تبدو كذبذبة مرسلة من نقطة معينة، وقد ارتحلت إلى أقصى حدود العالم الذي تنتمي إليه كي تنعكس في شكل رد فعل من النوع نفسه، وتعود إلى نقطة بدايتها الأصلية. وهذه النظرية متفقة تماما مع النظرية الطاوية عن "توافق الفعل ورد الفعل"؛ وذلك من حيث إن كل فعل - أو بشكل أكثر عمومية: كل تجلٍ - يتسبب عنه صدع في التوازن، كما فصلنا عند الحديث عن الجونات الثلاث، ويلزم بالتالي رد فعل مساوٍ لاستعادة التوازن؛ حيث إن مجموع كل الاختلافات أو التمايزات، لا بد أن يساوى مجموع عدم الاختلافات أو الاتفاقات، وهذه النظرية التي تلتقى فيها المرتبتان الإنسانية والكونية تكمل الفكرة التي تكونت نتيجة العلاقة بين الكارما والدارما، ويجب أن نضيف على الفور أن رد الفعل بكونه نتيجة طبيعية للفعل ليس "تجويزاً" بأي شكل بالمعنى الأخلاقي، وليس هناك في كل ذلك ما يسمح للمنظور الأخلاقي أن يتأكد، والحق أن مثل هذا المنظور قد يكون وليد الفشل في فهم هذه الأمور، ويتمخض عنه تشوه وجداني. وأيا كان الأمر؛ فإن رد الفعل في تأثيره بالانعكاس على الكائن الذي قام بالفعل الأول، يتخذ مرة أخرى الشخصية الفردية والزمنية التي لم تحتفظ بهما الأبورفا الوسيطة، وإذا لم يكن الكائن في حالة التجلي التي كان فيها أصلاً، والتي كانت مجرد صيغة عابرة لتجليه عموماً؛ فإن رد الفعل ذاته يمكن أن يصل إليه وهو في حالة تجلٍ أخرى، وقد انسلخ من الشروط التي تميز الفردية الأولى، وذلك من خلال توسط العناصر، التي تؤكد استمرارية الحالة الجديدة - مع الحالة الأسبق - وهنا تتضح الصلة السببية بين دوائر الوجود المختلفة، وما يصح على كائن معين؛ يصح أيضاً على التجلي الكلي بأكمله.

وإذا كنا قد أسهبنا في هذه الشروح، فليس ذلك لمجرد أننا قد وقعنا هنا على مثال مثير لنوع معين من النظريات الشرقية، ولا هو حتى لأننا سوف نشير إلى تفسير خاطئ ظهر في الغرب لتلك النظرية، ولكننا أسهبنا أساساً لأن هذه مسألة ذات مجال واسع للتطبيق حتى في نطاق المجال العملي، بالرغم من وجوب التحفظ في ذلك المجال الأخير، وأن على المرء أن يقنع ببعض الإشارات العمومية القليلة كما فعلنا هنا؛ كي يستنتج من النظريات تلك التطورات والاستنتاجات التي تناسب ميوله بأفضل الطرق.

الباب الرابع عشر

عن فيدانتا

نجد أنفسنا مع الفيدانتا Vedanta فى نطاق الميتافيزيقا البحت، كما ذكرنا سلفا، ولا داعى إذن لتكرار أنها لا هى فلسفة ولا هى دين، بالرغم من أن المستشرقين مصممون على اعتبارها أحدهما أو الآخر، أو حتى كليهما فى الوقت نفسه، مثلما فعل شوبنهاور. واسم هذه الدارشاننا الأخيرة اشتقاقا يعنى "نهاية الفيدا"، وكلمة "نهاية" يجب أن تفسر بالمعنى المزوج الذى احتفظت به الإنجليزية أيضا فى كلمة end، وهو كل من الاستنتاج و الهدف، والواقع أن الأوبانيشاد التى انبنت عليها الفيدانتا هى آخر أقسام المتون الفيديّة، وما تلقنه من تعاليم - بالقدر الذى يجوز تلقينه - هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية، منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة، والتى تنبثق منها فى دوائر مختلفة من الوجود. وعنوانها "أوبانيشاد" يبين كيف هو مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات فى نير الوجود المشروط، ويبين أيضا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق غرضهم فى معرفة براهما، وإذا كان الأمر هو مجرد تناول هذه المعرفة؛ فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردى خالص، ولا يمكن تعويضه بأى قدر من التعليم الخارجى، مهما كان متعاليا أو عميقا. وهذا التفسير المطروح هو الذى يقبله كل الثقافة الهندوس، ومن الصعب أن يكون من المعقول أن يفضل المرء التخمينات التى لا سلطان لها عند الكتاب الأوروبيين الذين يرون أن الأوبانيشاد تعنى المعرفة بالجلوس تحت أقدام معلم. وبالرغم من أن ماكس مولر قد قبل هذا التفسير^(١)، فقد شعر بوجوب الاعتراف بأنه لم يشر

Introduction to the Upanishads, Pages lxxix-lxxx1 (١)

إلى أمر معين خاص، ويمكن تطبيقه على أى من أقسام الفيدا؛ حيث إن التعليم الشفاهى كان هو الطريقة المعتادة لتوارث التراث.

وترجع سمة استحالة توصيل المعرفة الحقيقية إلى أن المرتبة الميتافيزيقية تحتوى على أفكار تستعصى على التشكل فى تعابير، وأيضا لحقيقة أنه إذا كانت المعرفة حقا هى ما يجب أن تكون، فلا مجال للتوقف عند النظرية، ولكنها تعنى تحققا مناظرا لها، وهذا هو ما نقول إنه يمكن تعليمه حتى مرتبة معينة من مراحل، ومن الثابت أن هذا التحديد ينطبق على كل من النظرية والتحقق، ذلك بالرغم من أنه فى مجال التحقق؛ فالعقبة - بلا أدنى شك - غير ممكنة التجاوز. وفى الواقع المعيش، نجد فى متناولنا دائما رمزا أو آخر لكى يقترح علينا إمكانات للاستيعاب، حتى لو لم يكن من الممكن التعبير عنها تماما، وإلى جانب ذلك هناك طرق لتداول التراث: خارج وفيما وراء أى نوع من أنواع التعبير الرسمى (شكلا وصوتا وحركة)^(١)، ومجرد اقتراح وجودها سوف يبدو من غير المحتمل تماما للغربى، بحيث تفقد محاولة طرحها هنا الغرض منها، وسوف يستحيل طرحها حقا. ويظل من الصحيح، من ناحية أخرى، أن كل الفهم، بما فيه الفهم النظرى فى أكثر أشكاله بدائية، يفترض بذل جهد شخصى، وتحكمه المقدرات الفردية على تلقى المعرفة، وي طرح للشخص الذى تتوجه إليه التعاليم، ومن الواضح أن المعلم مهما كانت قدرته لا يستطيع أن يفهم بالنيابة عن تلميذه، والتلميذ هو الوحيد المسئول عن تمثّل كل ما يصل إليه من أستاذه. والسبب فى ذلك أنه لو تم تمثّل كل المعرفة الحقة تمثّلا أصيلا؛ فهى تحتوى بطبيعتها على تحقق افتراضى إن لم يكن تحققا فعالا؛ ذلك إذا كان من الممكن ربط هاتين الكلمتين، واللّتين تبدوان متناقضتين من حيث المظهر فقط، وإلا لن نستطيع أن نقول - مع أرسطو - أن الكائن "هو كل ما يعرف". أما بالنسبة إلى الجانب الشخصى البحت لكل مراتب التحقق الفعال؛ فيمكن أن تفسر بالبساطة التالية، والتي قد تبدو غريبة، إلا أنها محورية، وهى أن الكائن لا يمكن أن يكون سوى ذاته، وأن ما هو، بما هو، لا يمكن أن يكون إلا ما هو

(١) هى الوسائط الثلاثة التى يمكن التواصل من خلالها. عن أناجارىكا جوفيندا، أسس التصوف التبتى، المقدمة. (الترجم)

عليه، وإذا كان من اللازم صياغة مثل هذه الحقائق الأساسية؛ فذلك لأنها قد نُسيت عموماً، ولأنها أيضاً تعنى نتائج بعيدة المدى، حتى إن الذين أصابهم الميل العقلي إلى السطحية والتحليل لن يكونوا قادرين على تخمينها، ولكن ما يمكن أن يتم تداوله بالتعليم، وبشكل ناقص، هي الطرق غير المباشرة للتحقق الميتافيزيقي، كما أشرنا عند طرح يوجا، وأول وسيلة هي المعرفة النظرية ذاتها؛ وهي الوسيلة الوحيدة التي لا غنى عنها. ويجب مع ذلك أن نضيف أن النظرية والتحقق في إطار نظرية ميتافيزيقية كاملة؛ لا يمكن فصلهما تماماً، وهذا يتضح في كافة مناحي الأوبانيشاد، حيث من الصعب دائماً الفصل بين ما يشير - من التعبيرات - إلى أحدهما وما يشير إلى الآخر، وحيث - والحق يقال - تشير كثير من التعبيرات إلى كليهما معاً، وحسب الطريقة التي تتناولهما. وفي نظرية كهذه؛ فإن منظور التحقق يصعب حتى صياغة النظرية، والتي تفترض التحقق سلفاً، وبشكل ضمني على الأقل؛ حيث إن النظرية لا قيمة لها إلا كإعداد، ولا بد أن تُختبر بالتحقيق بالطريقة نفسها التي تخضع بها الوسائل للأهداف التي أسستها.

وكي نتفهم الفيدانتا فلا بد من أن نضع في اعتبارنا كل هذه الأمور، أو بالأحرى روحها؛ حيث إن المنظور الميتافيزيقي - وهو ليس بأية وجهة نظر خاصة - لا يمكن إلا أن يشار إليه بالاستعارة فحسب، ثم إن هذه الملحوظات قابلة للتطبيق بالقوة نفسها في إطار أي من الميتافيزيقا التراثية في الحضارات الأخرى؛ حيث إن الميتافيزيقا واحدة في جوهرها، ولا يمكن أن تكون سوى واحدة. ولا يصح أن نسهب كثيراً في حقيقة أن الأوبانيشاد بما هي جزء جوهري من الفيدا، هي التي تمثل التراث الأساسي الأولاني، والفيدانتا بالشكل الذي استخرجت به من متونه عمداً في تركيب متسق (والذي لا يعنى مذهبته) في البراهماسوترا، وتوينه يسند إلى باداريانا *Badaryana*، والذي يعرف أيضاً بفياسا *Vyasa*، وهي علاقة موحية لأولئك الذين يتذكرون الوظيفة الفكرية التي يشير إليها ذلك الاسم. والبراهماسوترا على قدر ما هي متن مختصر للغاية، قد كانت موضوعاً لكثير من الحواشي، ويتوجهام معاً في الأهمية أعمال شانكاراشاريا ورامانوجا *Ramanoga*، وكلا الحاشيتين أصوليتين بشكل صرف، بالرغم من بعض الفوارق بينهما، والتي لا تزيد في الحقيقة عن الاختلافات التي يفرضها التناول

المختلف؛ إذ تمثل حاشية شانكاراشاريا ميولا شيفاوية، وتمثل حاشية رامانوجا ميولا فيشناوية، والشرح العام الذي تناولناه سلفاً^(١) يعفينا من طرح هذا الأمر هنا، والذي نقتصر فيه على الإشارة إلى الطرق المختلفة التي تؤدي إلى الهدف الواحد.

والفيدانتا، باعتبارها نظرية ميتافيزيقية خالصة، تظهر أساساً بعنوان أدفياتافادا Adviata-Vada، أي "نظرية عدم الأزواج" أو "نظرية اللاإثنينية"، وقد شرحنا سلفاً معنى التعبير في سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقي والفلسفي^(٢). وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذي تجوز فيه الإشارة يمكن لنا الآن القول: إنه إذا كان الوجود "واحداً"؛ فإن المبدأ الأسمى الذي يعرف ببراهما، لا يمكن أن يوصف سوى بأنه "بلاإثنينية"؛ حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة لانتهائيته، والتي هي جوهرية كلية مطلقة، وتحتوي في ذاتها على كل الإمكانيات، وهكذا لا يبقى شيء خارج براهما حقاً؛ حيث إن ذلك الفرض من شأنه أن يحده، ويتبع ذلك مباشرة أن العالم بالمعنى الأعرض للكلمة هو تجلٍ كلي في مجمله؛ وليس متميزاً عن براهما، أو على الأكثر هو متميز عليه بشكل وهمي فقط. أما براهما من ناحية أخرى؛ فهو متميز تماماً عن العالم، حيث لا تنسحب عليه أياً من الصفات المحددة التي تنتمي إلى العالم، والذي يصير التجلي الكلي للعالم بأكمله هباءً إلى جانب لانتهائيته، وسوف نلاحظ أن عدم التبادلية في العلاقة يشير إلى نقض "فلسفة الحلول". ثم إن الحلولية إذا أردنا تعريفها بمعنى مضبوط ومعقول، لا تنفصم عن "المذهب الطبيعي"، وهي اتجاهات مناقضة للميتافيزيقا، ولذلك كان من العبث التفتيش عن الحلولية في الفيدانتا، وبالرغم من سخافة هذا المسعى؛ فهو الأكثر شيوعاً بين الغربيين بمن فيهم المتخصصون منهم، ونجد في هذا الأمر ما يعطى الشرقيين، وهم العارفون - بمعنى الحلولية - فكرة دقيقة عن قيمة العلم الغربي، وذكاء ممثليه.

(١) انظر الجزء الثالث: الباب السابع:

الشيفاوية والفيشناوية (المترجم)

(٢) انظر الجزء الأول:

مسائل مبدئية: الباب الثامن:

مقارنه بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الفلسفي (المترجم)

ومن الواضح استحالة تلخيص النظرية ككل، ولكن بعض المسائل التي تعالجها النظرية قابلة للطرح - مثل تكوين الكائن الإنساني ميتافيزيقيا^(١)، ويمكن أن تكون فيما بعد موضوعا للدراسة، وسوف نتوقف هنا عند نقطة واحدة فقط، وهي تتصل بالهدف الأسمى، وتسمى موكشا أو موكتي، أي "الخلاص أو التحرر"؛ حيث إن الكائن الذي يصل إليها، أيا كانت الحالة التي ينتمي إليها، وأيا كانت طبيقته في الدولة، يتحرر من كل الروابط التي تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبّت المعرفة بالكلّي، وهو المفهوم الذي يسميه المسلمون الجوانيون "الذات العلية"، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان يوجيا بمعنى الكلمة الحقيقي. وحال اليوجي ليست مشابهة لأي حال أخرى، ولكنها تشتمل على كل الأحوال الممكنة كما يشتمل المبدأ على كل نتائجه، والذي يصل إليه يسمى جيفانموكتا **jivan-mukta**؛ أي "ذلك الذي تحرر بالمعرفة وبالتحقق أثناء حياته"، وبالتقابل مع فيديهاموكتا **videha-mukta**؛ أي "ذلك الذي تحرر بعد ترك الجسد"، وهو تعبير يصف الكائن الذي وصل إلى التحقق فقط، أو بالأحرى أصبح تحققه فعلا بعد أن كان افتراضيا، بعد وفاته وتحلل المركب الإنساني، إلا أن الإنسان في الحالتين قد تحرر حتما من شروط الفردية، أي من كل ما ينتمي إلى تاما وروبا؛ أي "الاسم" و"الهيئة"، وحتى من كافة أحوال التجلي أيا كانت، ويهرب من سلسلة السببية التي لا تنتهي بين الأفعال وربود الأفعال، وليست هذه هي الحال عندما ينتقل إلى حال فردي آخر، حتى لو كان في مرتبة عليا من مراتب الوجود. ثم إن من الثابت أن الفعل لن يترك أثرا سوى في مجال الفعل، وأن فاعليته سوف تنتهي في النقطة التي يتوقف فيها نفوذه؛ فالفعل لا يمكن أن يؤدي إلى التحرر من الفعل، ولا أن يؤدي إلى الوصول إلى الخلاص، والحق أن الفعل مهما كانت طبيعته، يمكن أن يؤدي فقط إلى تحرر جزئي، يناظر حالات أسمى، ولكنها حالات محدودة ومشروطة.

ويؤكد شانكاراشاريا على أنه "ليس هناك من وسائل للوصول إلى الخلاص النهائي الكامل سوى بالمعرفة؛ فالفعل ليس مناقضا للجهل، ولهذا لا يستطيع أن يتغلب عليه، ولكن المعرفة تشنت الجهل كما يشنت النور الظلام، وحيث إن الجهل هو السبب

(١) شانكاراشاريا، "الإنسان ومصيره تبعا للفيدانتا MP

الجزرى لكل المحددات، فإن مجرد اختفائه قمين بأن تختفى الفردية تلقائياً، وهى التى تميزها محدداتها". إضافة إلى ذلك؛ فإن "التحول" اشتقاقياً بمعنى "العبور إلى ما وراء الشكل" لا يغير شيئاً فى مظهر الأمور، وفى حالة جيفانموكتا، فإن المظهر الفردى يستمر بون تغيرات برآنية، ولكنها لا تستطيع التأثير فى الكائن الذى تقمصته، وذلك بمجرد وعيه بأنها ليست سوى وهم، ولكن لا بد من إضافة أن الوعى الفعال بهذه الحقيقة يطاول ما هو أبعد كثيراً من المفهوم النظرى لها، وفى الفقرة التى تبعت الكلمات المذكورة عالياً، يصف شانكاراشاريا حال الیوجى بالقدر المتحدد الذى يمكن للكلمات أن تعبر عنه، أو بالأحرى أن توحى به، وحواشيه تشكل الخاتمة الحقيقية لدراسة طبيعة الكائن الإنسانى الذى نوهنا عنه سلفاً بتبيان أقصى الإمكانيات التى يستطيع أن يصل إليها، كهدف أسمى نهائياً للحكمة الميتافيزيقية.

الباب الخامس عشر

حواشٍ إضافية عن النظرية ككل

فى هذا المسح الذى انتويناه تركيبيا بقدر الإمكان لم نقتصر على بيان الخصائص والسمات فى حالة كل دارشانا فحسب، بل بينا أيضا علاقاتها بالميتافيزيقا، والتي هى المركز المشترك لكل فروع النظرية، ونقطة البداية لتطوراتها المتعددة، ثم إننا انتهزنا الفرصة لنؤكد على نقاط مهمة محمولة على النظرية فى مفهومها كوحدة كلية. وفى هذا المقام يجب أن يكون مفهوما أن الفيدانتا، بالرغم من أنها الأخيرة من الدارشانات، هى التلخيص الأخير لكل المعرفة، كما أنها أيضا بجوهرها، هى المبدأ الذى نبعت منه البقية بأكملها على صورة مواصفات أو تطبيقات مختلفة لا تحصى. وإذا خرج أى فرع من فروع المعرفة عن الاعتماد على الميتافيزيقا بهذه الطريقة، فسوف يكون مفتقدا للمبدأ حرفيا، وهو بالتالى خلو من أية طبيعة تراثية، وهذا يبين الاختلاف الأصولى بين المعرفة العلمية، كما يعنىها الغرب، وتلك التى تناظرها، بأقل كفاءة تعبير ممكنة، فى الهند. فمن الثابت مثلا أن منظور الكوزمولوجيا ليس مكافئا لمفهومها فى الفيزياء الحديثة، وحتى منظور المنطق التراثى ليس مساويا للمنطق الفلسفى، فى مفهوم ستيورات ميل على سبيل المثال، وقد لفتنا النظر سلفا إلى هذه الفروق. والكوزمولوجيا، حتى فى حدود الفايثيشيكا، ليست علما تجريبيا مثل علم الفيزياء اليوم، وهى من خلال ارتباطها بالمبدأ: علم استقرائى أكثر من كونها علما استنباطيا، مثلها فى ذلك مثل جميع علوم أفرع النظرية. والفيزياء الديكارتية - والحق يقال - كانت استقرائية أيضا، ولكنها عانت من عيب خطير: هو اعتمادها من بين المبادئ قاطبة، على فرضية فلسفية سانجة، وهذا يفسر سقوطها.

واختلاف المنهج الذى أشرنا إليه توا، والذى يبين الاختلاف العميق فى المفهوم، ينطبق بالقوة نفسها على كل ما يمكن أن يوصف بالتجريبية، والتي مازالت أكثر استقرائية من العلوم الغربية، وهكذا تتجنب الفايثيشيكا التجريب، بشرط وحيد، هو أن هذه العلوم لها حق ادعاء انتسابها إلى العلوم التراثية، ذلك بالرغم من ثانوية أهميتها، والانتساب إلى مرتبة أدنى من المعرفة. ولنا فى الطب فى هذا المقام عبرة؛ فهو يسمى بالأوبافيدا Upavida، وملحوظاتنا عنه تنطبق أيضا على الطب التراثى فى الشرق الأقصى. ذلك لكون أن يفقد أى قدر من طبيعته العملية، فالطب فى هذه الحالة يمثل شيئا هو أكثر شمولاً من العلم الذى يشار إليه فى الغرب عادة بهذا الاسم، فهو يحتوى - إلى جانب علمى الأمراض والعلاج - على كثير من العناصر التى قد توضع فى الغرب فى باب وظائف الأعضاء مثلا، أو حتى فى باب علم النفس، ولكنهم هنا يتعاملون معها بطريقة مختلفة تماما. والنتائج التى يتوصل إليها العلاج بطرق هذه العلوم يبدو خارقا للعادة فى عيون الغربيين الذين كونوا فكرة ضبابية عن طبيعتها الحقيقية، ثم إننا ندرك أنه من غاية الصعوبة على الغربى أن يصل إلى الكفاءة التى تؤهله لمثل هذا النوع من الدراسة؛ حيث إن لها طرق بحث مختلفة كلية عن تلك التى تعود على استخدامها.

لقد ذكرنا توا أن العلوم التطبيقية، حتى فى انتمائها إلى التراث كمنبع مشترك، لا يمكن أن تعتبر سوى فروع لمعارف دنيا، وحقيقة اشتقاقها تثبت أنها تابعة لها، وهو أمر منطقي للغاية، ثم إن الشرقيين الذين لا يزعمون عقولهم سوى قليل - من واقع مزاجهم العام وقناعتهم العميقة - بالتطبيقات المباشرة، ولم يحلموا إطلاقا بتدنيس مرتبة المعرفة بأى شىء ذى طبيعة مادية أو وجدانية؛ فهذا العامل هو الوحيد الذى يستطيع قلب الهيكلين - الطبيعى والاتفاقي - لأنواع المعرفة المختلفة. وهذه الفوضى الفكرية ذاتها؛ عندما تعم على عقلية جنس أو حقبة، تؤدي إلى أن ينسى الناس الميتافيزيقا البحتة، ويستبدلون بها ما هو وجهات نظر متخصصة، ثم إنها حتى تولد علوما يستحيل أن تدعى الانتساب إلى أى أصل تراثى. ولا شك أن تلك العلوم مشروعة طالما قبعت فى حدودها الصحيحة، ولا يصح اعتبارها أمرا أعظم مما هى عليه حقا، وهو أنها معرفة تحليلية، متشظية ونسبية، وهكذا تحتم على العلم الغربى أن يخسر فى

اتساع النطاق ما كسبه في براح الاستقلال عندما انفصل جذريا عن الميتافيزيقا، والتي تحرّم من خلال وجهة نظرها أية علاقة به، وقد دفع ثمن تطوره غير المنضبط في اتجاه التطبيقات العملية حتما بنقصان قواه التأملية.

وهذه الملحوظات القليلة تكمل طرحنا السابق من حيث الفروق العريضة بين وجهات النظر المكافئة بين الشرق والغرب؛ ففي الشرق يعتبر التراث بمعنى حقيقى هو الحضارة بأكملها، ذلك لأنها تشتمل على كل فروع المعرفة الحقيقية كمشتقات منها، أيا كانت المرتبة التي تنتمى إليها، بالإضافة إلى نسيج المؤسسات الاجتماعية بأكمله؛ فالتراث يحتوى على كل شيء في شكل جنينى منذ البداية، وذلك استنتاجا من حقيقة أنه وضع المبادئ الكلية التي يشتق منها كل شيء، ومع كل منها قوانينها وشروط تجليها، والتعديل المطلوب في أى وقت كان، لا يزيد على مجرد تفصيل للنظرية، متحقق بشكل استقرائى، وبروح استعارية، متفقا مع متطلبات الحقبة المعنية. ومن السهل أن نرى - والحال هكذا - أن سلطة التراث تنتج قوة تجعل من الصعب أن ينسلخ المرء عنها، وأن كل من يخرج عنها يضطر إلى تأسيس ذاته كتراث مزيف، وأما عن كسر كل الروابط التراثية عيانا بيانا؛ فذلك مما لا يستطيع أن يحلم به أحد، حتى لو كان ممكنا. وهذا من شأنه أيضا أن يسهل من فهم التعليم التراثى، والذي لا يستهدف نشر المبادئ فقط، ولكنه ينشر أيضا الوسائل العملية لتمثلها، وتكاملها مع كل عناصر فكر الحضارة.

الباب السادس عشر

التعليم التراثي

لقد ذكرنا أن الوظيفة الأولى للمستوى الأعلى براهمانا هو حفظ وتعليم النظرية التراثية، والقيام بهذه الوظيفة هو الغرض الحقيقي لوجود هذا المستوى، وحيث إن النظام الاجتماعي بكامله يستقر على قواعد النظرية؛ فإن ما هو خارجها لن يأمل في الوصول إلى المبادئ التي تضيء الاستقرار، والقوة، والقدرة، والاحتمال، على هياكلها. ولما كان التراث يعني كل شيء؛ فإن سدنته لا بد وأن يكونوا منطقيًا في وضع متعالٍ، أي أن تنوع الوظائف الضرورية لمعيشة المنظومة الاجتماعية يتضمن شيئًا من عدم التوافق بين هذه الوظائف، حتى إنها يجب أن تسند - عند اللزوم - إلى أفراد مختلفين، وكل هؤلاء الأفراد يظلون معتمدين على أولئك السدنة، فالإسهام الفعال في التراث فقط، هو الذي يمكن الفرد من أن يلعب دورًا فعالًا في حياة المجتمع، وهذا هو التفسير الحقيقي الكامل للسلطة الروحية والفكرية التي تتمتع بها البراهمانا. وهي في ذات الوقت تفسر العلاقة العميقة التي لا تنفصم، والتي تربط التلميذ المرید بشيخه المعلم، وليس ذلك في الهند فقط، بل هو في الشرق عمومًا، وهي علاقة لا يوجد ما يوازيها في الغرب الحديث، ووظيفة المعلم في الواقع هي "الأبوة الروحية"، ولهذا كان طقس الفعل الرمزي الذي يؤسسها: بمثابة "ميلاد ثانٍ" للرجل الذي يتلقى التعاليم على يد معلم بانتظام. وفكرة "الأبوة الروحية" تلك، يعبر عنها تمامًا مفهوم الجورو، وهو الاسم الذي يضيفه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويًا هو "السلف"، والعرب يصبون الفكرة نفسها في كلمة شيخ، والتي تعني حرفيًا "كبير السن"، وتستخدم لغرض مماثل. وفي الصين يلعب مفهوم "تضامن الجنس" الشائع، على إضفاء مذاق مختلف على الفكرة المناظرة، بحيث تتمثل وظيفة المعلم "بالأخ الأكبر"، وهو المرشد والكفيل الطبيعي

لأولئك الذين يسيرون من بعده على طريق التراث، ولكنه لن يصبح "سلفاً" سوى بعد وفاته، وعبارة "أن يولد المرء في المعرفة" تكاد تستخدم يومياً في الصين وفي غيرها.

والتعاليم التراثية تُلقن في ظروف تحددها طبيعتها، ولكي تنتج أثرها كاملاً، يجب دائماً أن تُطوّر للإمكانيات الفكرية لمن يتلقاها، ويؤهل بحسب درجة الفهم التي يصل إليها في أي وقت، وهذا يتطلب جهداً شخصياً لا يكلّ من جانب المتلقى في تمثّل التعاليم، التي انتقلت إليه بشكل فعال، والذي يأمل في التقدم فيها أكثر فأكثر، وهو نتيجة طبيعية للطريقة التي تعالج بها النظرية ككل متصل، وهذه هي الحقيقة التي تجعل من التلقين الشفاهي المباشر ضرورة لا يقوم بدورها شيء آخر. والواقع أن غيابه يؤدي إلى كسر سلسلة "الانتماء الروحي" المتصل، فيما عدا في ظروف استثنائية تماماً؛ إذ يمكن أن يستمر التواصل فيها قائماً بطرق أخرى يصعب للغاية شرحها هنا بمفاهيم لغة غربية. وعلى كل؛ فالشرقيون متحررون من كافة الأوهام التي تتفشى في الغرب، والتي تؤدي إلى اعتقاد أن كل شيء يمكن تعلّمه من الكتب، وكانت نتيجة ذلك أن احتلت الذاكرة عندهم موضع الذكاء، أما عند الشرقيين فالمتون ليست سوى "دعائم" بالمعنى الذي كثيراً ما استخدمناه للكلمة، وفهمها لا يزيد على كونه دعامة لتطور عقلي، نون أن يساء فهمها أبداً على أنها أساس ذلك التطور، وبهذا يأخذ التبحر في العلوم قيمته الحقيقية، ويوضع في المرتبة الأدنى التي ينتمي إليها كوسيلة تابعة وإضافية للمعرفة للحقّة.

والطريقة الشرقية - على عكس تام للطرق الغربية - في جانب آخر أيضاً؛ فصيح التعاليم التراثية التي تضيف عليها صبغة معينة، ليست بالضبط "طقوس جوانية" بقدر ما هي "تبدئة اندماجية"، مناقضة بالضرورة لأي نوع من الخلط والتخبّط، والتي هي أكثر ضرراً من نفعها، في عيون الذين استطاعوا - بطريقة أو بأخرى - ألا يكونوا مغترّين بالمظاهر. فأول أمر هو أن يُغتفر لنا الشك في قيمة ونطاق أي نوع من التعليم الموحد، يُلقى بلا تمييز ولا هوادة، على أفراد بالغى الاختلاف عن بعضهم البعض، من حيث قدراتهم على الاستيعاب، ومن حيث المزاج العام، مثلما يحدث اليوم في الشعوب الأوروبية. وهذا النظام التعليمي هو بالتأكيد أسوأ النظم جميعاً، وقد أطل إلى الوجود من خلال جنون المساواة، والذي حطّم فكرة هيكل الطبقات الحقيقية، كما أنه حطّم حتى

كل أثر لإمكان الشعور بها كذلك، نتيجة التعامى الذى يغذيه الاستغراق فى التحيزات الوجدانية. ويبدو من المستحيل أن نقدم حقيقة؛ إلى أولئك الذين يرون أن "الحقائق" هى المعيار النقدى الوحيد حسبما تقول العلوم التجريبية، أنصع من الاختلافات الطبيعية فى كل من المرتبتين الفكرية والطبيعية للناس.

ثم إن هناك سببا آخر لمعارضة الشرقيين؛ فهم متحررون من روح الدعاية ولا يشعرون بالرغبة فى نشر مفاهيمهم بأى ثمن لكل أشكال "الجماهيرية"، والسبب هو أن محاولة الهبوط بمستوى النظرية إلى مستوى الفكر العامى بدعوى إتاحتها للجميع، لا بد وأن تشوه النظرية، وتخرج بها عن طبيعتها لا محالة، وليس من شيمة النظرية أن تحط من قدرها إلى مستوى قوى الفهم المحدودة عند الكثرة، ولكن من حق الأفراد أن يرتقوا إليها لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا، كى يتأملوا النظرية فى نقائها المتكامل. وهذا هو الشرط الضرورى لتكوين صفة فكرية، والتي سوف تتشكل بناء على عمليات الاختيار الطبيعى؛ حيث إن كل إنسان لا بد وأن يقصر عندما يبلغ درجة المعرفة التى تعلو عن "أفقه العقلى"، كما أنها أيضا تحمى من الفوضى العارمة التى تمخض عنها انتشار أشباه المتعلمين، وهم أشد فتكا من الجهلاء البسطاء الأنقياء، والشرقيون سوف يكونون دائما أكثر وعيا بكوارث "التعليم الإلزامى" عنهم بمزاياه المفترضة، ولديهم مبررات كافية.

وهناك الكثير مما يستحق القول عن طبيعة التعاليم التراثية، والتي يمكن أن نتفكر فيها من جوانب أعمق، ولكن حيث إننا لا ندعى أننا قد قمنا بمسح شامل، فسوف نقتصر على الملاحظات القليلة التى تناولناها، والتي ترجع مباشرة إلى المنظور محل الاعتبار حاليا. ولا بد أن نكرر أن الملاحظات عالية تنطبق، لا على الهند فقط، بل على الشرق بأكمله. وقد يُظن أنها كانت أجدر بموضع فى الجزء الثانى من هذا الكتاب، ولكننا فضلنا تأجيلها إلى هذا الموضع، ظنا منا أنها ستكون أسهل استيعابا عندما نأتى إلى ذكر ما لدينا مما يخص النظرية الهندوسية، والتي تعتبر عينة ممثلة للنظريات التراثية عموما. وكل ما يتبقى علينا عمله هو أن نشير باختصار كلما أمكن إلى التفسيرات الغربية لهذه النظرية الهندوسية ذاتها وكيفية تقييمها، وقد سبق لنا ذكر بعض ذلك بتفصيل كاف، منتهزين الفرص التى أتاحت فى سياق أطروحتنا.

الجزء الرابع

تفسيرات غريبة

الباب الأول

الإستشراق الرسمى

لا ضرورة للاستفاضة فى الحديث عن الاستشراق الرسمى؛ حيث إننا أشرنا فى مواضع عدة إلى كل من عدم كفاءة مناهجه، وزيف استنتاجاته. وإذا كنا قد وضعنا هذا الأمر نصب أعيننا بشكل شبه دائم، بينما تشاغلنا عن المحاولات الغربية الأخرى لتفسير الشرق؛ فذلك لأنه يمت بشبهه إلى الجدية التى يفتقدها الآخرون، حتى إننا ميزناها عنهم. ولا نية لدينا فى التشكيك فى إخلاص المستشرقين، حيث إن ذلك عادة لا شك فيها، كما أننا لن ننازعهم فى حقيقة دراستهم المتخصصة، ولكن ماننازعهم فيه هو كفاءتهم فى تناول أى أمر خارج حقل التعليم البحت. ومن العدل أن نمتدح فى بعضهم روح التواضع التى تظهر عندهم فى الأنفة عن تفسير النظريات، وذلك لوعيهم بمحدوديتهم، ولكن هؤلاء - لسوء الحظ - أقلية، أما الأغلبية فهى مكونة من أولئك الذين يأخذون التعليم كهدف فى ذاته، ويعتقدون مخلصين أن بحوثهم التاريخية واللغوية تعطىهم الحق فى الفتوى فى أى موضوع كان. ومن الصعب إصدار أحكام شديدة القسوة على هؤلاء الناس، سواء تناولت المناهج التى يتبعونها، أو الاستنتاجات التى يصلون إليها، وذلك لأننا على استعداد لتقديم احتراماتنا إلى أشخاصهم؛ حيث لا يمكن أن نحملهم مسئولية انحيازهم أو أوهامهم؛ فالسلوك القاصر هو نتيجة طبيعية لما أسميناه سلفاً "قصر النظر العقلى"، ويبدو أن هذا النقص العقلى يستعصى على العلاج - شأنه شأن قصر النظر الطبيعى - فقصر النظر العقلى هو تشوه فرضته عادات عملت خفية على إظهاره بالتدريج، إلا أنه لا بد من بعض الميل الشخصى عندهم إلى ذلك. والحال هكذا؛ فإن سوء النية التى يشهدها معظم المستشرقين نحو الذين

لا يخضعون لطرائقهم، أو لا يقبلون بنتائجهم، لا يصح أن تثير أية غرابة؛ فليس ذلك سوى نتيجة طبيعية أخرى لسوء استخدام التخصص، وأحد التجليات التي لا تحصى لهذا المسعى العلمى الزائف، الذى يلتبس بسهولة مع الروح العلمية الصحيحة.

وبالرغم من الأعداء التى نتحلها لموقف المستشرقين هذا؛ فمن المؤكد أن النتائج الإيجابية القليلة التى أثمرتها بحوثهم فى التعليم المتخصص لن تعوض الضرر الذى تسببوا فيه - على الفكر عموما - بإغلاق كل الطرق الأخرى التى كان يمكن أن يسلكها الذين تمتعوا بالملكات المناسبة، وإذا كان الغرض هو تخويف أولئك المؤهلين عقليا لاجتيازها، فقد أدت إلى إشهار أن هذا المسلك أو ذاك غير علمى؛ لأنه ببساطة لا يتفق مع المناهج والنظريات التى قبل تعليمها رسميا فى الجامعات. وحين يأتى الأمر إلى الدفاع ضد خطر أو آخر؛ فليس من المعتاد أن نضيع الوقت فى مسائل تتصل بالمسئولية الشخصية، وعليه؛ فإذا كان هناك آراء معينة تتسم بالخطورة الفكرية، ونعتقد أن هذه هى الحالة هنا؛ فلا بد من النضال لكشف زيفها، بصرف النظر عن مشاعر الذين يخترعونها أو يؤيدونها، ولا مجال للتشكيك فى صدق نواياهم بأية درجة. وهذه الاعتبارات وأمثالها تبدو متهاففة فى مواجهة الأفكار، ولا يصح أن نسمح لها بالتدخل فى الصراع مع النظريات التى تحول نون الوصول إلى تحقيق إمكانات معينة، وحيث إن تحقيق تلك الإمكانيات أمر لا يمكن إنجازه على الفور، وستعود إلى ذلك فى باب الخاتمة، كما أن اعتبارات الدعاية بالنسبة لنا أمر غير وارد؛ فإن أكثر الطرق تأثيرا فى الاعتراض على تلك النظريات، هو إظهار زيفها بإعادة الحقيقة إلى نصابها، والحقيقة فقط هى التى تهتم كل من يستطيع أن يفهمها؛ وذلك بدلا من المنايذة حولها فى مناقشات لا تنتهى.

وهنا تكمن النقطة الرئيسة فى الاختلاف، والتى لا يمكن الاتفاق بصدها مع التعليم التخصصى؛ فحين نتحدث عن الصدق، فنحن لا نتحدث عن مجرد صدق الوقائع، والذى له أهميته بطبيعة الحال، بالرغم من كونه ثانويا وعارضا، فما يهمنا فى نظرية ما هو صدق ما تعبر عنه، وبالمعنى المطلق للكلمة، والذين يتمسكون - على العكس من ذلك - بوجهة نظر التعليم؛ فلا شأن لهم بصدق الأفكار، والحق أنهم يكاون ألا يعوا ماذا تعنى بالضبط، حتى إنهم لايعون ما إذا كانت توجد مثل هذه الأمور

أصلاً، ولا يزعمون أنفسهم بالاستفسار؛ فالصدق لا يعنى عندهم شيئاً، سوى من ناحية الانضباط التاريخي. ويبعدو الميل نفسه ماثلاً في حالة مؤرخي الفلسفة، فما يهمهم ليس صدق أو زيف فكرة معينة، أو إلى أية درجة هي كذلك، ولكن همهم الوحيد هو اكتشاف شخصية من طرح الفكرة أولاً، وبأى اصطلاحات عبر عنها، وفي أى تاريخ حدث ذلك، وتحت أى ظروف طرحها. وتاريخ الفلسفة هذا الذي يشغل نفسه قصراً على فحص تفاصيل بيانات السيرة يدعى احتلال موضع الفلسفة ذاتها، وهكذا يتسبب في الطلاق البائن مع أى قدر من الرواسب الفكرية الباقية التي استطاع العصر الحديث أن يحتفظ بها. ومن الواضح حقاً أن هذا السلوك غير حميد بالمرّة لفهم أية نظرية كانت؛ والتعلق بالحرفية فقط، يجعله غير قادر على الوصول إلى الروح، فيتحتم عليه أن يفقد الهدف الذي ينشده، فغياب الفهم الحقيقي لا يمكن أن يتمخض عنه سوى تفسيرات تحكّمية؛ أى أوهاام، حتى لو اقتصر الأمر على الانضباط التاريخي.

وربما كان ذلك حادثاً في مجال الاستشراق أكثر من أى مجال آخر يماثله، ذلك لأنهم يحاولون معالجة مفاهيم غريبة تماماً عن عقول من يدعون دراستها، وهي على ذلك تنطق بإفلاس ما يدعى "المنهج التاريخي" حتى تحت عنوان الصدق التاريخي الذي هو بمثابة المبرر الوحيد لوجوده، وكما يبدو في الاسم الذي أضفى عليه. وأولئك الذين يتبعونه يسقطون في خطأ مزيج: فهم من ناحية، غير واعين بما يقف وراءه من نظريات مشكوك فيها؛ والتي يمكن استنتاج أصولها في الفرضية "التطورية"، وهم يكدحون من ناحية أخرى تحت ثقل أوهاام خطيرة فيما يتصل بمجاله؛ حيث إنهم يعتقدون أن منهجهم قابل للتطبيق بالجملة على كل الأمور، وقد بينا سلفاً كيف أنه غير قابل للتطبيق بالمرّة على مجال الميتافيزيقا، والذي انتفت منه كافة الأفكار عن التطور. والشرط الأول المطلوب عند مؤيدي هذا المنهج لدراسة النظريات الميتافيزيقية، هو حتماً ألا يصير الدارس ميتافيزيقياً، وكذلك الذين يطبقون المنهج نفسه على "علم الأديان"، ينازعون بلا خفاء أن الإنسان الذي ينتمى إلى دين ما، يعتبر غير مؤهل لهذا الفرع من الدراسة، وهذا يصبح مثل قول أن أولئك الذين لا يمتلكون سوى فهم برأني وسطحي في أى علم كان، هم وحدهم الأكفاء لدراسته، مثله مثل ذلك التعليم الذي يُكسب من الكتب

فقط، وهذا هو السبب الذي يدعوهم إلى اعتبار آراء الشرقيين أنفسهم عديمة القيمة خاوية من المعنى، حين يأتون إلى دراسة مسألة النظريات الشرقية. ونحن نرى في هذا خوفا غريزيا من كل ما يتعالى على المدرسية المعتادة، ويهدد بفضح تهافتها، ولكن هذا الخوف يستقى قوة إضافية من اتفائه مع المصلحة الواعية للمحافظة على احتكار تمثيل العلم الرسمي، الذي أسسه ممثلوه لمصلحتهم، وربما كان المستشرقون أكثر إيغالا في ذلك من غيرهم. والإصرار الثابت على عدم احتمال كل ما تبدو خطورته على الآراء المقبولة لديهم، ومحاولة دحضها بكل الطرق المتاحة، تجد مبرراتها في التحيزات التي تعمى ضيق الأفق هؤلاء، والتي تسوقهم إلى إنكار كل ما يخرج من غير مدارسهم، وهنا ثانية لا نشك في إخلاصهم، ولكننا نلاحظ ببساطة تأثير أحد الميول الإنسانية الخالصة، حيث يتجه الناس إلى الطرق الأسهل في إقناع أنفسهم بأمر خطأ، كلما كانت مصالحهم الشخصية مهددة.

الباب الثاني

علم الأديان

عند هذه النقطة سوف يكون من المناسب أن نذكر بعض الملحوظات عما يسمى "علم الأديان"؛ حيث إنه يدين بظهوره في البداية إلى الذين كانوا يسمون "دارسو الهنديات"، وهذه الواقعة وحدها كفيلا ببيان أن كلمة "دين" لم تستخدم بالمعنى الصحيح الذي أوضحناه سلفا. والحقيقة أن بورنوف الذي كان أول الدارسين في إطلاق هذا الاسم على ذلك العلم أو ما يدعى علما قد أغفل ذكر الأخلاق بين العناصر التي تكونه، وقصره على النظرية والشعائر فقط، وقد أتاح له هذا أن يراكم فيه أمورا لا صلة لها بوجهة النظر الدينية، ولكنه يعترف صادقا بغياب العنصر الأخلاقي عن الفيدا. وهذا هو الخط الأساسي في الفكر الذي تجده في بداية "علم الأديان"، والذي يدعى أنه يشتمل على كافة النظريات التراثية، أيا كانت طبيعتها الحقيقية، ولكن كثيرا من الخط قد أضيف إلى التخليط الأول، خاصة وأن أكثر الدراسات حداثة قد بدأت في تطبيق الآلة الرهيبة في "النقد النصي" و "النقد الفوقي" بقضهما وقضيضهما، والتي تستهدف التأثير على عقول البسطاء؛ أكثر من الوصول إلى حقائق جادة.

ويرتكز هذا العلم المدعى برمته على مقدمات قليلة لا تزيد على كونها أفكارا مسبقة، ويعتمد مناصروه على أن أية نظرية لا بد وأنها قد اتخذت أصولها من "النزعة الطبيعية" (ولكننا على العكس نقول أن المذهب الطبيعي ما هو إلا انحراف مناقض للتراث الأولاني في كل أوجهه)، وهم في تحريفهم للنصوص التي فشلوا في فهم مغزاها الحقيقي ينتهون إلى قراءة تفسير أو آخر يتفق مع روح "المذهب الطبيعي". وقد تشكلت بهذه الطريقة نظرية كاملة عن "الأساطير"، كان أشهرها "الأسطورة الشمسية"،

وأحد دعائها الرئيسيين كان ماكس مولر، الذي ذكرنا اسمه سلفاً كممثل نمطي لانحراف العقل الاستشراقية، أما عن نظرية "الأسطورة الشمسية" ذاتها؛ فإنها مجرد إحياء للنظرية الأستروميثولوجية، والتي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر على يد ديبوى و فولناي^(١)، ومن المعروف أن هذا المفهوم قد طبق على المسيحية وعلى كل النظريات الأخرى، وقد أشرنا إلى الاضطراب الذي تمخضت عنه، فكلما طرأت رمزية تتناظر أحد الظواهر الطبيعية هرع "العلماء" إلى استنتاج أنها مقصورة على تمثيل تلك الظاهرة فحسب، أما الحقيقة فالظاهرة ذاتها هي التي تعمل كرمز لأمر آخرى تنتمي إلى مرتبة مختلفة من الوجود، في حين أن التناظر الملحوظ ما هو إلا تطبيق للتشابهات التي تصل باتساق بين درجات هذا الوجود. وفي هذه الأحوال، ليس من الصعب اكتشاف "الزرعة الطبيعية" أينما نظرنا، وسوف يكون من المدهش حتى لو أنها ليست كذلك، عندما تفسر الرموز التي تنتمي بالضرورة للنظام الطبيعي بغير معناها، والخطأ أساساً هو مثل الخطأ الذي وقع فيه "الاسميون" الذين يخلطون بين الفكرة، والكلمة المستخدمة في التعبير عنها، وهكذا استغرق الدارسون المحدثون في عدم فهمهم للرموز، وتحت سيطرة التحيزات التي شجعتهم على الاعتقاد بأن كل الحضارات قد نشأت على غرار النموذج اليوناني الروماني، وقد أصبحوا هم أنفسهم من مخترعي "الأساطير"، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي كان يمكن للأساطير أن تنشأ بها.

ولا بد أنه قد اتضح الآن لماذا وصفنا دراسة من هذا النوع بأنها "علم مدعى"، ولماذا يستحيل علينا أن نأخذها على محمل جدى، ويجب أن نضيف أن "علم الأديان" هذا يحاول إضفاء مظهر من الحياد على ذاته، حتى إنه يعلن ادعاءه السخيف الأخرق بأنه يقف فوق كل النظريات^(٢)، ويستخدم سلاحاً في المناظرات طوال الوقت، في أيدي الذين يتوون إشهاره ضد الدين، وقد فهم الآن بمعناه الصحيح. وهذا الاستخدام للدراسات بروح سلبية مضللة، هو أمر طبيعي بالنسبة إلى المتعصبين للمنهج التاريخي، وهو في الحقيقة كامن في جوهر ذلك المنهج، والذي هو بطبيعته مناهض

(١) Depuis, Origin de tous les cultes; Volney, Le Ruines

(٢) E. Burnouf, La Science des Religions, p 6.

لكل تراث، أو هو على الأقل يصبح كذلك بمجرد أن يسمح له بتخطي حدوده المشروعة، وهذا هو السبب في أن الذين يقدرّون الدين حق قدره، ومن أجل ذاته، لن يُقبلوا كسدنة في خدمة هذا العلم، إلا أن هناك بين الأخصائيين في "علم الأديان" بعض الذين لا يوغلون بهذا القدر، على الأقل من حيث المظهر، ويتميز منهم مؤيدو المدرسة الفكرية "الليبراليون البروتستانت"، وبالرغم من أنهم يحافظون - نظريا على الأقل - على وجهة نظر الدين، فهم يسعون إلى اختزاله إلى مجرد "أخلاقية" سانجة، وهو ما يدمره بكبت العقيدة والشعائر معا باسم العقلانية، والتي ليست سوى وجدانية متنكرة. وهذه النتيجة الأخيرة هي ذاتها التي يصل إليها المكذبون بالدين، مؤيدو "الأخلاقية المستقلة"، بالرغم من أن الحالة الأولى تخفي النية الحقيقية بشكل أفضل، وهذا؛ بعد أن قيل كل شيء، هو النتيجة المنطقية التي تمخضت عنها الميول التي احتوتها الروح البروتستانتية منذ البداية. ولقد شهدنا محاولة لتسلل هذه الروح إلى الكنيسة الكاثوليكية، تحت مسمى "الحدأة"، لكنها لحسن الحظ قد أحبطت. وقد كانت هذه الحركة تستهدف استبدال بحالة الدين "تدين" ضبابي، أي بتطلع وجداني تكفي "الحياة الفاضلة" لإرضائه، وكان لا بد له من تنفيذ العقيدة "بالنقد"؛ أي باستخدام سلاح "علم الأديان" نفسه، والذي ربما لم يكن له غرض آخر سوى ذلك التنفيذ.

وقد ذكرنا سلفا أن مسلك "التطوريين" كامن في "المنهج التاريخي"، ولنتخير مثلا من عدة أمثلة - في شكل تطبيق له في نظرية غريبة - مفادها أن ما يفترض أنه مفاهيم دينية لا بد وأنه قد مر بمراحل متتابعة؛ أهمها ما عرف على التوالي بالفيتيشية، فتعدد الآلهة، فالتوحيد. وهذه الفرضية مشاكلة لأخرى ظهرت في مجال اللغويات، وتفترض: "أن اللغات في سياق تطورها قد مرت بمراحل متتابعة من أشكال الكلمات وحيدة المقطع، فالممتزجات المقاطع، فالملحونة"، وهذا افتراض عفوى لا موجب له، ولا تؤيده أية حقائق، كما أن المسلمات تنقضه قطعاً؛ حيث لم يحدث مطلقاً أن اكتشفت أقل البراهين شأنا عن عملية مرور أية مرحلة منها إلى أخرى، وما فهم على أنه ثلاث مراحل متتابعة بناءً على فكرة مسبقة، ما هو إلا ثلاثة أنواع مختلفة، تصنف على أساسها المجموعات اللغوية، وتظل كل منها صحيحة في إطار النمط الذي تنتمي إليه. ويقال مثل ذلك في شأن فرضية أكثر عمومية، والتي صاغها أوجست كونت

بعنوان: "قانون الحالات الثلاث" ويحول فيها مجالات الفكر المختلفة إلى مراحل؛ ذلك بالرغم من أنها يمكن أن تتزامن معا، ويصر على اكتشاف الاختلاف واللامضاهة فيما بينها، لأنه يتصور أصلا، أن كل أنواع المعرفة الممكنة دائما ما اتخذت ظواهر الطبيعة موضوعا لها، ولكن هذا ينطبق على المعرفة العلمية وحدها. ويمكن أن نرى كيف أن هذا المفهوم الوهمي لكونت - ودون أن يكون "تطوريا" بشكل مباشر - كان متأثرا بالروح نفسها، وهو شبيه بفرضية "الطبيعية البدائية"، والتي تفترض: "إن الدين ليس سوى تجارب مبتسرة وعرضية، إلا أنه في الوقت نفسه مقدمة لا غنى عنها، لما سوف يكون بعد ذلك من تفسير علمي، وذلك كتطور مباشر للمرحلة الدينية ذاتها". وتصور كونت أنه يستطيع التمييز بين ثلاثة أنواع: هي المراحل الثلاث السابقة الذكر نفسها: الفيتيشية، وتعدد الآلهة، والتوحيد. ولن نخوض أكثر من هذا في تلك النظرية، حيث إنها مشهورة تماما، ولكن بدا لنا من المعقول أن نشير إلى الارتباط الذي غالبا ما يتم تجاهله بين وجهات نظر مختلفة، وكلها تتبع من الأهواء نفسها التي تشكل المنظور الغربي.

ولكى نوضح إشكالية الثلاث مراحل المفترضة في "تطور" المفاهيم الدينية، فسوف نبدأ بالعودة إلى ما صرحنا به سلفا من أنه لم يوجد أصلا أية نظرية جوهرية في تعدد الآلهة؛ إذ إن تعدد الآلهة شأنه شأن "الأساطير" التي ارتبطت به، ما هو إلا تشويه مبالغ فيه، ناتج عن انعدام الفهم تماما، ثم إن تعدد الآلهة والأنسنة لم تصبحا متفشييتين إلا بين اليونانيين والرومان، وكانت تحتسب في نطاق الأخطاء الفردية عندما تحدث عرضا في أية بلاد أخرى؛ فكل نظرية تراثية أصيلة هي بالضرورة توحيدية، أو على الأصح "نظرية توحيد" أو هي حتى "لا-ازدواجية"، وتصبح توحيدية عندما تتخذ الصيغة الدينية، والأديان التي توصف حقا بهذه الصفة هي اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الواضح أنها جميعها أديان توحيد. أما فيما يتصل بالفيتيشية؛ فهي كلمة برتغالية بمعنى "الشعبذة"، وما تعنيه ليس الدين، وليس حتى ما يشبهه، ولكنها تنتمي إلى السحر، وهي على ذلك من أخط أنواع السحر. وليس السحر من قبيل الدين البدائي أو المنحرف بأي شكل، وهو ليس حتى معارضا للدين بشكل أصولي، كما ادعى البعض أنه شيء "مضاد للدين"، إن صح التعبير، وأخيرا؛

فهو ليس شيئاً نبع منه كل من الدين والعلم، كما اقترح رأى ثالث، ولا أساس له هو الآخر مثل سابقه، وكل هذه التخليطات تؤكد أن الذين يتحدثون عن السحر بطلاقة ليسوا متأكدين من مواقع أقدامهم.

والحق أن السحر ينتمي إلى مجال العلم، ولنكون أكثر تحديداً «العلم التجريبي»، ويتعلق بتسخير قوى معينة، تسمى فى الشرق الأقصى "القوى الجوّالة"، وتأثيرها - مهما كانت غرابته - ظاهرة طبيعية تحكمها القوانين شأنها شأن أية ظاهرة أخرى. ولا شك فى أن هذا العلم قادر على الاتصاف بالتراثية من حيث أصوله، ولكن لا قيمة له سوى بما هو تطبيق ثانوى عارض، ولكى نوضح أهميته لابد أن ننوه إلى أن الذين يُعتبرون ممثلين للتراث يحتقرونه، وقد تركوه -إلا فى حالات نادرة وخاصة - للحواة الجوالين؛ ليتكسبوا منه بتسلية الجمهور. وهؤلاء السحرة الذين ينتشرون فى الهند؛ حيث يعرفون باسم عربى هو "فقير" بما يعنى "شحاذ"، هم عادة أناس توقف نموهم العقلى على طريق التحقق الميتافيزيقى، وهم يثيرون فضول الأجانب، ولكنهم لا يستحقون اعتباراً أكثر مما يزجيه إليهم مواطنوهم. ولا نرغب فى إنكار حقيقة الظواهر التى تحدث بهذا الشكل، ولكنها غالباً ما تكون نسخاً أو محاكاة، وهى على كل تتطلب قدرة هائلة على الإيحاء، وتعتبر محاولات الغربيين فى الوصول إليها على المنوال نفسه متهافئة، ولكن ما ننكره هو أن تلك الظواهر لها أى علاقة بالنظرية البحت، والتحقق الميتافيزيقى الذى لا ينفصل عنها. وننتهز الفرصة هنا لنتذكر أنه ليس هناك من أمر فى المجال التجريبي بمقدوره أن يثبت شيئاً إلا بالمعنى السلبي، وكل ما يفعله لا يزيد على كونه مثالا تطبيقياً للنظرية، وهو مثال لا يحتوى على فرضية ولا على شرح، وليس هناك ما هو أكثر خطلاً من تأسيس مبادئ، حتى لو كانت نسبية؛ بحيث تعتمد فى قيامها على منتجاتها التطبيقية ذاتها.

وإذا كنا قد احتملنا وعتاء الشرح فى مسألة طبيعة السحر؛ فذلك لأنه يُزَجَّ به حالياً للقيام بدور مهم فى أحد نظريات "علم الأديان"، وقد تقدم بهذه النظرية ما يسمى "مدرسة علوم الاجتماع"؛ فبعد أن حاولوا طويلاً أن يطرحوا تفسيراً سيكولوجياً للظاهرة الدينية، يحاولون الآن تلبسها بالتفسير الاجتماعى. وقد سبق أن ذكرنا ذلك فى سياق الحديث عن تعريف الدين، وفى مذهبنا أن كلتا المحاولتين - على السواء -

باطلتين، وهما غير قادرتين على الإتيان بوصف حقيقي للدين، وأقل قدرة - من ذلك - على وصف التراث عموماً. وقد حاول أوجست كونت أن يناظر بين عقلية الأقدمين وعقلية الأطفال، وهو أمر بالغ السخف في ذاته، ولكن نظريات علماء الاجتماع اليوم غدت أكثر سخفاً، عندما يناظرونها بعقلية المتوحشين الذين يسمونهم "بدائيون"، ولكنهم في مفهومنا عن كثير من أحوالهم مجرد متخلفين. ولو أن المتوحشين قد وجدوا دائماً بالطريقة التي نراها عليها اليوم، فلن يكون هناك تفسير ممكن؛ لحقيقة أنهم يتبعون عدداً كبيراً من العادات، والتي لم يعوبوا يفهمونها، ولا يجوز أن تعتبر استيراداً أجنبياً بحال؛ لأنها تختلف بشكل واضح عن كل ما عداها في أي مكان، وهذه العادات ما هي إلا آثار من حضارات مفقودة، كانت؛ منذ زمان سحيق، وقد يكون ما قبل التاريخ، تنتمي إلى شعوب، ليس المتوحشون المعاصرون منها سوى الأحفاد والبقايا الأخيرة، ونحن نذكر هذا لكي نقتصر على مجال الحقائق، وبون تحيز لأسباب أخرى أعمق غوراً، وأقطع حسماً، ولكنها غير متاحة لأذهان علماء الاجتماع و"المراقبين" التحليليين الآخرين. وسوف نضيف فقط أنه يمكن دائماً اكتشاف المفاهيم التي انبنت عليها تلك العادات قبل أن تختزل إلى مستوى "الخرعبلات"، وذلك اعتماداً على وحدة التراث الجوهرية، وبشكل مماثل، تسمح هذه الوحدة بقدر كبير من الفهم لتلك الحضارات التي عرفناها فقط، من خلال المتون والأشكال الرمزية المحفورة على أحجار آثارها الباقية. وهذا هو ما كنا نقصد في البداية من قولنا إن المعرفة الحقيقية بالشرق يمكن أن تؤدي خدمات جليلة لأولئك الراغبين جدياً في دراسة الآثار القديمة، على أمل استنباط معارف قيمة منها، على عكس أولئك الذين ركنوا إلى الجانب الخارجي السطحي من وجهة نظر الدراسات المعتادة.

الباب الثالث

النزعة الروحانية (التيوزوفية)

بالرغم من أن المرء يشعر بالاضطرار إلى احترام إيمان المستشرقين الرسميين حتى لو شجب نقص رؤيتهم، إلا أن هذا الاحترام يتلاشى عندما ننظر في أمر مؤلفي وناشري نظريات معينة، حان وقت مناقشتها. وهذه النظريات لا تستطيع سوى الحط من مقدار الدراسات الشرقية، وإثناء نوى العقل الجاد وناقصي المعرفة عنها بتقديم نسيج من السخافات التي لا معنى لها، ولا تستحق الانتباه عما أسموه: التعبير الأصلي عن النظريات الهندية. ونشر هذه التخيلات العقيمة لا يتوقف ضرره عند ما سبق ذكره، وهو سئ في حد ذاته بما يكفي، ولكنه مناسب تماما لقلب توازن تلك العقول الضعيفة، والقرائح المهترزة، الذين يأخذون هذه الأمور بجدية، شأنه في ذلك شأن نشر كثير من الأفكار المشابهة، وهي في هذا الإطار تمثل خطرا حقيقيا على نوى الذكاء المتوسط، وهو خطر تجلى بالفعل في أمثلة شتى تبعث على الأسي.

وتزداد سُمِّيَّة هذه الأنشطة؛ لأن الغربيين اليوم يميلون ميلا عارما إلى الانجراف مع أي شيء يلتبس مع المدهش وغير المعتاد، وقد أدى تطور حضارتهم إلى اتجاه عملي قح، ليحرمهم من كل هداية فكرية فعالة، ويفتح الباب لكل أنواع العلم المزيف، والإسراف الميتافيزيقي المزيف، ومن غير المحتمل أن تُشبع الوجدانية التي تلعب في حياتهم نورا مهما، هو ببوره نتاج ثانوي لغياب الفكر الحقيقي، ثم إن عادة تقديم التجريب في مجال العلم والتعلق - قصرا - بالحقائق العملية بون غيرها، وإضفاء أهمية عليها تعلق على أهمية الأفكار، كل هذا يعين على طول يد أولئك الباحثين، والذين يدعون أن أساس فرضياتهم كامن في ظاهرة أو أخرى، وسواء أكانت حقيقية أم تخيلية،

كى يقيموا أكثر النظريات استحالة، وهى غالبا لم تنجح بما فيه الكفاية، وتفسرُ بشكل خاطئ فى كل الأحوال؛ فهؤلاء الناس يتمتعون بفرص نجاح أكبر مع الجمهور العام، أكثر من الذين يرغبون فى مزاولة تعليم جاد، لنظرية محكمة البناء؛ حيث يتوجهون إلى مخاطبة النكاء الصرف. وهذا يفسر بشكل طبيعى تماما وقائع لوحظت فى إنجلترا، وقد وقعت فى أميركا بشكل أكثر حدة، والتي قد تبدو مدهشة عند أول نظرة، وهى عبارة عن ربط التطورات المغالى فيها لوجهة النظر العملية، بطائفة من الحماقات التى تدعى الطبيعة الدينية، والتي يرضون بها شهوة كل من التجريبية، والتصوف الأنجلوساكسونى المزيف فى الوقت ذاته، وهذا يثبت - رغم الظواهر - أن العقلية الأكثر عملية، ليست هى الأكثر اتزاناً. والخطر الذى وصفناه ماثل أيضا فى فرنسا ولو أنه أقل ظهوراً، والحق أن الحالة على العكس من ذلك؛ حيث إن النزعة لتقليد كل ما هو أجنبى، مختلطا بنفوذ الموضة والحذقة الثقافية فى المجتمع، تعمل سويا فى صالح توسعات تلك النظريات فى دوائر معينة، وعلى توفير الوسائل المادية لنشرها بتوسع من خلال الإعلان، متخذة مظاهر شتى، على أمل الوصول إلى الشرائح المختلفة من الجماهير.

وطبيعة الخطر وثقله لا يسمحان بالتهاون فى موقفنا تجاه هؤلاء المسئولين عن ذلك، فهنا نحن نتورط فى قلب مملكة الصعاليك والأوهام، وبالرغم من إشفاقنا المخلص على بسطاء العقول الذين يشكلون السواد الأعظم من الذين يفرحون بتلك الأمور، إلا أننا لا نقول الأمر نفسه على آخرين ألوا على أنفسهم تضليل أتباعهم لأغراضهم الشخصية، من أى نوع كانت، ولا يوحى هؤلاء الناس سوى بالاحتقار. ثم إن هناك طرائق عدة فى الأمور التى من هذا النوع يستطيع المرء بها أن يصبح مغفلا، وليس التعلق بتلك النظريات فحسب هو الطريقة الوحيدة لذلك، وحتى الذين يناضلون ضدها - لأسباب شتى - ليسوا مسلحين بما يكفى من المعرفة فى غالب الأحيان، ولذلك فهم يرتكبون خطأ غير مقصود، ولكنه خطأ أساسى فى الخلط ما بين الأفكار الشرقية الحقيقية والأوهام الغربية، وهكذا تُحرَم هجماتهم، التى ألهمتها نوايا تستحق الثناء من كل قوة مؤثرة. ومن ناحية أخرى؛ هناك بعض المستشرقين الرسميين الذين يأخذون النظريات الشرقية بجدية، ولا نقصد القول بأنهم يعتبرونها صحيحة فى حد ذاتها؛

فوجهة النظر الخاصة التي اتخذوها تجعلهم غير واعين أصلاً بمسألة صحتها أو زيفها، ويظنونها خطأ؛ مجرد جانب أو جزء معين من العقلية الشرقية، ويُخدعون لنقص معرفتهم بهذه العقلية، ويُخدعون أكثر لأنهم يشعرون أنه ليس هنالك من منافس يهددهم من هذه الناحية؛ فيقولون ولا يُرد عليهم. وأحياناً ما تنعقد تحالفات غريبة، وعلى الأخص في مجال "علم الأديان"؛ حيث تمثلها حالة بورنوف^(١)، وربما أمكن تفسير هذه الحقيقة ببساطة: بالميل المعادية للدين والتراث؛ لهذا العلم المدّعى، والذي يوضعها في علاقة انعطاف، أو حتى تجانس، مع كل العناصر الهدامة، والتي تستطيع بوسائل أخرى؛ القيام بنشاط مناظر ومواز لنشاطها الذي تقوم به بوسائلها. ومن يجد في نفسه ميلاً إلى عدم الاعتماد على الظواهر وحدها، يستطيع أن يصل إلى ملحوظات مفيدة وفي غاية الغرابة عن هذا المجال وعن سواه، ويبين كيف أن الفوضى والتشوش، أو ما يبدو كذلك، يمكن أحياناً أن ينقلب إلى النظام والوضوح، بتنفيذ خطة واضحة، لا تخطر على بال أولئك الذين يعملون كأبواب غير واعية لها: وهذه - بمعنى ما - هي الأبواب السياسية، ولكنها من نوع خاص، ثم أنه خلافاً لما قد يفترض؛ فالسياسة حتى بمعناها الضيق، الذي هو لصيق بالكلمة، ليست منبئة الصلة تماماً عن الأمور التي نطرحها هنا.

ومن بين النظريات المدّعاة التي تتمتع بنفوذ خبيث على قطاعات كبيرة من الجماهير الغربية، ما يمكن تصنيفها في معظم حالاتها تحت صنف "الروحانية الجديدة" نظراً لأصولها الحديثة، وهناك بعضها الآخر مثل الغيبية والروحانية^(٢)، والتي لانحتاج لذكرها هنا، حيث لا صلة لها بالدراسات الشرقية، ولكن ما نهتم به هنا بشكل خاص - بالرغم من أنه لا علاقة له بالشرق سوى في الشكل البرأني فقط، والتي تلبست به عند طرحها - هي ما يقال لها "تيوزوفية"؛ أي النزعة الروحانية. واستخدامنا لهذه الكلمة - بالرغم من عدم الاتفاق العام عليها - مبرر بما يكفي كاحتياط لتجنب الخلط، وليس من الحصافة استخدام كلمة "تيوزوفية" التي استخدمت أمداً طويلاً لتشير

(١) Burnouf

(٢) وقد عالج الكاتب هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه: L'Erreur spirituelle, MP

إلى أنه من بين التأمّلات الغربية توجد أمور مختلفة تماما، وتستحق احتراماً عميقاً، وترجع أصولها للعصور الوسطى، أما هنا فنحن نهتم فقط بالمفاهيم التي تنتمي قصراً على منظمة معاصرة، نعتت نفسها "بالجمعية الثيوزوفية"، وتطلق على أعضائها "ثيوزوفيين"، وهو استخدام شائع في الإنجليزية، وليس بمقدورنا - ولا هي رغبتنا - أن نطرح هنا - ولو باختصار - عرضاً تاريخياً لهذه "الجمعية الثيوزوفية"، وقد استطاعت مؤسستها بما لها من نفوذ واسع؛ أن تسجل المعارف المختلفة التي عثرت عليها، وهو حتى أمر لم يرقم به خلفها^(١)، والنظرية التي تدعيها مبنية من عناصر مستعارة من مصادر شتى، ومعظمها مشكوك في قيمته ومترابطة على بعضها البعض بشكل كوم مضطرب لا يكاد يبين؛ وقد صدر أولاً بعنوان "الجوانية البوذية"، والتي بينا سلفاً أنها وهم بحث، وقد أدت مؤخرًا إلى ما سمي "الجوانية المسيحية"، والتي ليست أقل وهما من سابقتها. وهذه المؤسسة الأميركية الأصل، التي أعلنت أنها عالمية، قد أصبحت تحت قيادة أنجلو ساكسونية صرف، باستثناء فروع منشقة قليلة غير ذات بال، وبالرغم من كل جهودها المعززة بالحماية التي تدين بها لاعتبارات سياسية لن نطرحها هنا، فلم تنجح إطلاقاً سوى في جذب مجموعة صغيرة من الهندوس الضالين، والذين يكن لهم مواطنوهم احتقاراً عميقاً، ولكن أسماءهم تعمل على تضليل الأوروبيين الجهلة، ثم إنه من المعلوم في الهند - على نطاق واسع - أن هذه الجمعية ما هي إلا طائفة بروتستانتية من نوع خاص، وهو اعتقاد يبرره نوع العاملين فيها، وطرقهم في الدعاية، وميولهم "الأخلاقية"، ناهيك عن عداوتهم للمؤسسات التراثية، ولقد شهدنا ظهور ما يدعى بالنتاج الفكري بعد المنشور السابق لكميات من روايات وهمية قالوا إنها نتيجة "عِرافة" خاصة، وادعوا أنها نتيجة تطوير القوى الكامنة في المنظومة الإنسانية^(٢). وكانت تتضمن أيضاً بعض الترجمات المتهافئة عن متون سنسكريتية:

(١) قد نشر الكاتب بالفعل تاريخاً كاملاً لهذه الحركة في كتابه: Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion, Paris, 1921, MP.

(٢) انظر الجزء الثالث: الباب الثاني عشر: عن يوجا، وهو تعريف بورنوف ص 193 (المترجم)

بحواش أكثر تهافتا، لايجرؤ كاتبها على نشرها علنا فى الهند، ويفضل الاتفاق على مقاولات أخرى فى تلك البلاد، التى شوهت النظرية المسيحية بدعوى إظهار معناها الخفى، وإذا لم تحتو المسيحية على أسرار أكثر من هذه، فإن الجوانبية لا لزوم لها أصلا؛ إذ يتبع ذلك أن البحث عن إلهام عميق، فى هذه التجشؤات "الثيوزوفية" سيكون مضيعة للوقت.

وما يبدو مميّزا للثيوزوفية للوهلة الأولى هو استخدام اصطلاحات سنسكرىتية معقدة، ومعنى كلماتها مختلف تماما عن المعنى التى تحمله أصلا، وليس هذا بمستغرب؛ حيث إن الغرض منها قاصر فقط على تلبس المفاهيم الغربية البعيدة تماما عن الأفكار الهندوسية بشكليات تبدو هندوسية. وعلى سبيل المثال؛ فكلمة كارما التى سبق أن فسرناها بمعنى "فعل" مستخدمة فى أدبياتهم بانتظام بمعنى "سببية"؛ وهذا أسوأ كثيرا من مجرد عدم الدقة، ولكن ما هو أكثر خطرا هو أن تلك السببية مفهومة بطريقة خاصة تماما، هو تفسير زائف لنظرية أبورفا التى عالجنها فى الباب عن ميمانسا؛ حيث استطاعوا تشويه معناها إلى مجرد تجويز أخلاقى. وقد فسرنا هذا الموضوع بما يكفى ليتمكن القارئ من قياس اضطراب وجهات النظر التى تفترضها هذه المسوخ النظرية؛ حتى لو تخلصت من كل الغثاء العرضى الذى يحيط بها. وأيا ما كان الأمر؛ فالنقطة الرئيسة هى بيان الحد الذى تضخمت إليه الثيوزوفية نتيجة الوجدانية اللصيقة بالغربيين، ثم لكى نعلم إلى أى حد دفعت الثيوزوفية بالادعاءات الأخلاقية والجوانبية الزائفة، لا نحتاج فى ذلك البيان إلى أكثر من فحص واحد من تلك المفاهيم المروج لها، والحق يقال بأنه كلما اطلعنا على نشراتهم الحديثة نسبيا؛ لاحظنا أن هذه الميول قد تضخمت، وربما كان ذلك نتيجة التفاهة الفكرية المتزايدة للقائمين عليها، أو ربما كان هذا الاتجاه هو الذى يناظر الأهداف التى وضعوها لأنفسهم. والاستخدام الوحيد للمصطلحات السنسكرىتية فى الثيوزوفية هى احتلال موقع النظرية بها، ونحن لا نوافق على تسميتها بنظرية بمظهر محسوب؛ لكى يخلق وهما فى رؤوس الغربيين، ويكسب إلى صفه عددا من المخبولين، الذين يهرعون خلف كل ما يثير، أما من حيث قيمة المادة فهؤلاء المخبولون يسعدون لاكتشاف مفاهيم وتطلعات تتفق مع أفكارهم؛ حيث إنهم غير قادرين على فهم أقل الأجزاء شأننا من النظريات الشرقية

الحقة، وهذه الحالة العقلية التي تنتاب المدعويين "بالمثقفين" تناظر حال الفيلسوف الذي يشعر بالحاجة للوقوع على كلمات طنانة وغريبة؛ ليعبر عن أفكار معتادة لا تختلف أصوليا عن أفكار القطيع.

وتعلق الثيوزوفية أهمية كبرى على تلك الفكرة الغربية الحديثة عن "التطور" وتفسره، كما فسرت معظم فروع الروحانية، التي تتصل بها عن قرب من حيث الجنور بأن التطور يناظر فكرة "إعادة التجسد". ويبدو أن ذلك الاصطلاح الأخير قد ظهر بداية بين بعض الاشتراكيين الحالمين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد رأوا فيه طريقا لطرح مسألة عدم المساواة في الأحوال الاجتماعية، والتي كانت في عيونهم أمرا إدا، ولكنها كانت أمرا طبيعيا تماما في الواقع، وكل من يفهم مبادئ المؤسسة التطبيقية القائمة على اختلاف الملكات الفردية، سوف يجد أن المشكلة لا تظهر أصلا. ثم إن النظريات التي من هذا النوع مثل "التطورية" لا تفسر شيئا على الإطلاق، وإذا كان لنا أن نلقى عبء الصعوبات على الماضي؛ فهم يسمحون لها بالاستمرار في كليتها، بافتراض أن تلك المصاعب قائمة بالفعل، وإذا لم تكن قائمة؛ فلماذا كل هذا التنظير؟ أما فيما يتصل بدعوى أن مفهوم "إعادة التجسد" يرجع إلى التاريخ القديم؛ فلا أساس لها إلا سوء فهم عدة تفسيرات رمزية مثل الذي أدى إلى تفسير الفكرة الفيثاغورية عن "تناسخ الأرواح" بنوع من "التحول النفسى"، وعلى غرارها وجد أنه من الممكن أن يفهم ما هو سلسلة لا تنتهى من حالات الوجود؛ حيث كل حالة لها شروطها الخاصة، والتي تختلف عن الحالات الأخرى، وتمثل بالنسبة للكائن؛ بورة من بورات الوجود، تتحقق في حياة أرضية واحدة، فيفسرون ذلك على أنه تتابع من الحيوانات الأرضية، وليس ذلك في النظرية الهندوسية وحدها، ولكن في البوذية أيضا، أو هي - بشكل أعم - أن الوجود الجسدانى يمثل حالة واحدة خاصة من بين سلسلة لا تنتهى من الحالات. والنظرية الحقيقية عن "حالات الوجود المتعددة" هي ذات أهمية قصوى من الناحية الميتافيزيقية^(١)، ولا نستطيع أن نعالجها هنا، ولكننا اضطررنا إلى التنويه عنها

(١) عالج الكاتب هذه النظرية الأساسية في عملين: هما: Le Symbolism de la Croix, Paris.

MP, Les Etat multiple de l'Etre, 1932 و1931

فى سياق تناول مفهوم أبورفا، وفى "توافق الفعل ورد الفعل". أما عن "إعادة التجسد" التى لا تزيد عن مسح مشوه لهذه النظرية؛ فكل الشرقين باستثناء قلة من الجهلاء والمستغربين، الذين لا ترقى آراؤهم إلى أدنى قيمة، هم فقط الذين يعارضونها، ثم إن من السهل كشف عبثها الميتافيزيقى؛ لأن القول بأن الكائن يمكن أن يمر أكثر من مرة واحدة بالحالة نفسها، هو ما يعنى الاعتراف بمحدودية الإمكانية الكلية؛ أى إنكار اللانهاى، وهذا الإنكار فى ذاته متناقض مع ذاته إلى أقصى حد. وهناك أسباب كثيرة لبذل جهد خاص فى الصراع مع فكرة "إعادة التجسد"؛ أولاً: لأنها مناقضة بصراحة للحقيقة كما أوضحنا فى كلمات قليلة، وثانياً: لأنها أحد العوامل الرئيسة لتلك الأوهام التى بدأنا بالحديث عنها فى مدخل هذا الباب، وبدافع أكثر عرضية، حيث إن هذه الفكرة التى روجت لها الروحانية، والتى هى أغبى ما تنشره مدارس "الروحانية الجديدة"، وقد وقع فى حبالها عدد من الضحايا أكبر كثيراً مما يتصور من ليس له علم بالحقائق. ولا نستطيع بالطبع أن ننفق عليها كثيراً من الوقت هنا، ولكن يمكننا أن نضيف، إنه حيث يحاول الروحانيون أن يثبتوا نظريتهم فى "إعادة التجسد" بالإضافة إلى خلود الروح "علمياً"؛ أى بوسائل تجريبية - بالرغم من أن تلك الوسائل غير قادرة على تحصيل أقل النتائج شأنًا فى هذا المضمار؛ فإن معظم الثيوزوفيين يرون فى المسألة نوعاً من العقيدة وأيقونة للإيمان، ولا بد لها أن تقبل لأسباب وجدانية، ذلك دون حتى محاولة إقرارها بأى براهين معقولة أو محسوسة. وهذا يبين بوضوح أننا نتعامل مع محاولة لتأسيس دين زائف، لينافس الدين الحقيقى للغرب، وعلى وجه الخصوص: الكنيسة الكاثوليكية؛ لأن البروتستانتية لا تجد صعوبة فى تخلل كثير من الطوائف العشوائية، والتى يبدو أنها تولد منها الكثير بشكل تلقائى، بسبب افتقادها إلى مبادئ نظرية. وهذا الدين الثيوزوفى الزائف يحاول حالياً أن يكون موضوعه المركزى هو اتخاذ مظهر "المعلم الأعظم" الذى سوف يمثل هو وحواريوه مسيح المستقبل باعتباره "إعادة التجسد" للمسيح عيسى بن مريم، وهذا ضمن التشكلات المختلفة التى قد تتلبس بها الثيوزوفية، وهو يلقي ضوءاً على مفهوم "المسيحية الجوانية"، وهو أيضاً أحدثها ظهوراً حتى الآن، ولكنه ليس إلا غيضاً من فيض تلبساتها المتعددة.

الباب الرابع

الفيداننا المستغربة

لابد وأن نشير الآن إلى قيام "حركات" معينة تنتمي إلى مرتبة من الأفكار القريبة من الثيوزوفية، وهذه الحركات قد ألهمت نوازع غريبة بالرغم من أنها نشأت في الهند ذاتها، ولعب النفوذ السياسى الذى أشرنا إليه فى الباب السابق دورا مهما فى قيامها. ويعود أصلها إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، حينما أنشأ رام موهون روى: براهما ساماج، أى الكنيسة الهندوسية الإصلاحية، وقد طرح فكرتها بعض المبشرين الأنجليكان، وقد أقيم بها منصب دينى، قريب الشبه بالمنصب البروتستانتية. وحتى ذلك الوقت لم يكن فى الأفق ما يبرر ترسيم الكنيسة الهندوسية، أو الكنيسة البراهمية، نتيجة وجهة النظر الجوهرية فى التراث الهندوسى، وطبيعة المؤسسات التى تناظره، والتى كانت غير متوافقة مع تلك التمثلات، وقد كانت فى الواقع بوتقة للمحاولة الأولى من نوعها؛ لتحويل البراهمية إلى دين بالمعنى الغربى، وفى الوقت نفسه أظهرت أن مروجيها رغبوا فى أن يكون مشروعهم: استحداث دين تحركه الدوافع نفسها التى ميزت البروتستانتية. وكما كان يمكن أن نتوقع؛ فإن هذه الحركة الإصلاحية قد تمتعت بدفء رعاية الحكومة البريطانية والمبشرين البريطانيين فى الهند، إلا أنها كانت مناهضة للتراث بشكل علنى، ومعارضة للروح الهندية، بدرجة لم تمكنها من النجاح، وقد فهمها الناس على حقيقتها كأداة للسيطرة الأجنبية. ثم إن البراهما ساماج تبعثت كنتيجة حتمية لقبولهم الحكم الخصوصى الحر إلى كنائس شائها شأن البروتستانتية، وقد زادت أوجه الشبه بينهما مع الوقت، إلى الدرجة التى استحق بها القائمون عليها، صفة "الصالح" عند البروتستانت، وقد انتهوا - بعد انشاقات كثيرة

لا ضرورة لذكرها - إلى حالة وفاة تامة، إلا أن الروح التي سيطرت على ميلاد هذه المؤسسة، لم تقتصر على هذا المظهر المعين، ذلك أن محاولات أخرى قد بذلت كما سنحت الفرص، ولكنها عموماً لم تنجح أكثر من سابقتها، وسوف نذكر منها آريا ساماج، وهي جمعية نشأت منذ حوالي نصف قرن مضى على يد داياتاندا ساراسواتي، والذي قيل عنه في بعض المناسبات أنه "لوثر الهند"، وقد كان على اتصال بمؤسسي الجمعية الثيوزوفية. ومن اللافت للنظر أن النزعة المعادية للتراث قد ظهرت بدعوى العودة إلى البساطة البدائية، والنظرية الفيديوية النقية، ويكفي أن نلاحظ غرابة "الأخلاقية" عن الفيديا لكي نحكم على القيمة الحقيقية لهذه الدعوى، ولكن البروتستانتية تدعى هي الأخرى محاولة استعادة المسيحية البدائية بكل نقائنها، وهذا التشابه قد يكون أي شيء إلا أن يكون صدفة، وتفتقد حتى الحدق الذي يستطيع أن يجعل التجديد مقبولاً، وخاصة في جمعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتراث، والتي لا يحسن الاختلاف معها علناً، ولكن إذا قبلت مبادئ التراث حقاً بإخلاص، فإنه يتبع ذلك منطقياً أن كل ما نبع منها واشتق منها منطقياً، لا بد وأن يسلم به هو الآخر، ولكن "المصلحين" المدعين لا يقبلون بها؛ فالذين يتمتعون بحس تراثي سوف يرون بسهولة أن عبء الانحراف الحقيقي لا يقع على الذين يندد بهم "الإصلاحيون" ويلقون عليهم التهم.

وقد تطلع رام موهون روي إلى الاضطلاع بتفسير الفيديا حسب أفكاره هو. وبالرغم من أنه أكد - مصيباً - مفهوم "الوحدة الإلهية"، وهي على كل فكرة لم يطرأ ببال عاقل أن يلاحقها، فقد عبر عنها في اصطلاحات أقرب إلى الدينية منها إلى الميتافيزيقية، من أجل أن يوضع النظرية في طرق التفكير الغربية، والتي أصبحت طرقه أيضاً، وقد شوه الفيديا إلى درجة اختزالها إلى فلسفة يشوبها التدين، وهو نوع من "التأليه" المتزبي بالصياغة الشرقية. وروح هذا التفسير هي من أبعد ما يمكن عن التراث والميتافيزيقا البحث، ولا تمثل سوى نظرية مخصوصة خالية من المرجعية، وتتجاهل التحقق تماماً، وهو الهدف الأوحد للنظرية بأكملها. وهذه الحركة أصبحت نموذجاً يحتذى للتشوهات المختلفة للفيديانتا؛ حيث كان مقدراً أن يلحقها غيرها إلى الساحة، وكلها بدعوى واحدة هي الاقتراب من الغرب، وفي كل حالة منها كان الشرق هو الذي يدفع ثمن هذا الترقيع، وعلى حساب تلويث النقاء النظري بشكل ملحوظ.

وقد كانت هذه عملية في غاية الغباء، ومناقضة تماما لمصالح الحضارتين معا، ولكنها على العموم لم تترك تأثيرا على العقلية الشرقية، والتي تنظر إلى هذه المحاولات باعتبارها عبثا لا معنى له. والحق يقال إن الشرق ليس هو الملزم بالتقارب مع الغرب من خلال نسخ انحرافاتة العقلية، ولا الخضوع لدعاياته الفارغة، والتي يحملها معلنون من كل صنف ترسلهم أوروبا إليه، ولكن العكس هو الصحيح؛ فالغرب هو الذي يجب أن يعود إلى الشرق عندما يستطيع ذلك ويرغب فيه، يعود إلى منابع الفكر النقي التي لم يهجرها الشرق، وفي ذلك اليوم سوف يأتى الاتفاق على كل الأمور الثانوية والعارضة تلقائيا ودون عناء في البحث عنه.

وعودة إلى التشوهات التي أصابت الفيدانتا، وهو أمر لم يكن للفكر فيه أدنى دور، وبالرغم من أن كل من له شأن في الهند لا يلقي إليها بالا - كما قلنا عاليه - فلا بد من استثناء الأشخاص الذين لهم مصلحة خاصة في تلك الأفاعيل، والواقع أن بعض هذه التشوهات قد قامت على بوافع سياسية بحتة. ولن نحاول أن نصف هنا الظروف التي أحاطت بمهراجا مغتصب من مستوى الشودرا، تلبسته الرغبة في أن يلبس طيلسانا تراثيا لم يكن ليطوله بطريقة أخرى عندما عمد إلى شلح مدرسة شانكاراشاريا الأصلية، وأقام في موضعها مدرسة أخرى ترتكن زيفا إلى اسم شانكاراشاريا وسلطته الروحية، وتضفى على رأسها لقب فاجاد-جورو: أى معلم العالم، والذي لا يستحقه بشكل مشروع سوى الخلف الروحي لمؤسسها. وقد عكفت المدرسة الجديدة - كما يمكن أن نتوقع - على تدريس نظريات معطوبة ومتهرطقة، حتى تطوعَ طرحها للفيدانتا لظروف الحاضر، وتدعى أنها تؤسسها على مفاهيم العلم الغربي، والذي ليس فيه ما يسهم به في هذا المجال، والواقع أنها تتوجه بشكل رئيس إلى تعليم الغربيين، وتتمادى حتى تضفى على كثير منهم لقباً شرفيا هو فيدانتا بهوشانا، أى زينة الفيدانتا، وهى تسمية تحمل في طياتها السخرية منهم.

وهناك فرع أكثر زيفا، يعرف على نطاق أوسع في الغرب، وهو ذلك الذى أسسه فيفيكاندا، تلميذ طيب الذكر راما كريشنا، والخائن لتعاليمه، وقد جندت مؤيديها من أميركا وأستراليا؛ حيث تقيم إرساليات و معابد. وقد أصبحت الفيدانتا في أيديهم مثل مفهوم شوبنهاور عنها، أى دين وجدانى مواس، بجرعة قوية من الأخلاقية

البروتستانتية، وفي هذا الشكل المنحط تقترب من الشيوزوفية، والتي تقف منها موقف الحليف لا موقف المناهض والمنافس. وقد اكتسبت نجاحا معيناً باتخاذ سمت "الإيفانجيلية" يتلبس به ذلك الدين الزائف، الذي فشا في البلاد الأنجلوساكسونية، وتتبين طبيعتها الوجدانية في لهفتها على الدعاية التي تحرك جماهيرها؛ حيث تعيث في تلك المنظمات - كما يمكن أن نتوقع - النزعة البروزيليتية العنيفة، والتي هي ليست شرقية في شيء عدا الاسم، إضافة إلى بعض العلامات البرأنية، المحسوبة للتأثير على الفضوليين، واجتذاب المتحذلقين باللعب على أنواقهم الواهية الميالة إلى الغرائبية. وقد أطلق على هذه الفيدانتا التي ابتدعتها القريحة الأمريكية البروتستانتية برلمان الأديان، والتي يسعد بها الغرب كلما أوغلت في التشوه، ولم يبق فيها شيء من النظرية الميتافيزيقية التي تحمل اسمها. ولا حاجة بنا لإنفاق المزيد من الوقت عليها، ولكن بدا لنا من اللائق أن نحيط بوجودها ذكراً، حتى يحذر الذين سمعوا عنها من تلك التمثلات الزائفة، أما هؤلاء الذين لم يصادفوا تلك الحركات، فمن الأفضل أن يعوا بها؛ حيث إنها ليست عديمة الضرر كما قد يبدو للوهلة الأولى.

الباب الخامس

ملحوظات إضافية

عندما ناقشنا التفسيرات الغربية قصدنا الاقتصار على المسائل العامة كلما أمكن، حتى نتجنب إثارة أمور شخصية مزعجة في غالب الأحيان، ثم إنها لا تلزم إذا كان المرء متمسكا بموقف نظري صرف، مثلما هي الحال في عملنا الحالي. ومن الغريب أن يجد الغربيون صعوبة في فهم أن الاعتبارات التي من هذا النوع لا تبرهن على شيء، سواء مع أو ضد المفاهيم المرتبطة بهذا الموقف، وهذا يوضح المدى الذي انحدرت إليه الفردية الفكرية، والوجدانية المرتبطة بها. وفي الواقع؛ فإننا نعرف الأهمية التي يسندونها إلى أقل التفاصيل شأنًا في السير الشخصية، وتحتل مكانًا فيما يجب أن يكون تاريخًا للفكر، وتتسق مع الوهم العام بأن الناس قد حصلوا معرفة حقيقية عندما يصلون إلى تأكيد اسم أو تاريخ ما، وكيف يكون الأمر خلاف ذلك إذا كنا في مجتمع يرجح الوقائع على الأفكار؟ فمن الطبيعي أن يتأثر تقييم الأفكار - عند الذي يحاول أن يعرف: عن طرق معرفته بشخصية وحياة من أسندت إليه متون ما، ولم تعد الأفكار تقييم من أجل ذاتها، ولكنها تعتبر فقط اختراعا وملكا لذلك الشخص، وعندما يسلم الناس مقاودهم لكل أصناف المهارات الأخلاقية والوجدانية: فإن الميل الوجداني أو عدمه - الذي يشعرون به تجاه الشخص - ينتقل إلى الأفكار ذاتها، كما لو كان صدقها أو زيفها يعتمدان على عوارض كهذه.

وبالرغم من هذه الظروف؛ فما يزال الناس مستعدين للاعتراف - بشيء من التمتع - بأن هناك شخصيات نزيهة تماما - قد أقدمت على صياغة أفكار خرقاء أو دافعت عنها، ولكن الأمر الذي يرفضون الموافقة عليه بتاتا، هو أن يكون هناك

شخص آخر، يعتبرونه لا يستحق تقديرهم، وقد امتلك ميزات فكرية أو جمالية، وقد ترقى إلى العبقرية أو الموهبة، ولكن هذه الحالات ليست غريبة بحال. وإذا كان هناك تحيز لا أساس له يعزى على قلوب رافعى لواء "التعليم الإلزامى"، فهي فكرة أن المعرفة الحقيقية لا تنفصل عما يدعى "الاستحقاق الأخلاقى"؛ وليس هناك سبب منطقى لافتراض أن المجرم عبيط أو جاهل، أو أن الرجل يستطيع بذكائه أو بعلمه أن يؤذى جيرانه كما يحدث كثيرا، كما أننا لانرى لماذا يجب أن يعتمد صدق مفهوم ما على شخص من طرحه، ولكن ليس هناك ما هو أبعد عقلانية عن العواطف، بالرغم من أن بعض النفسانيين قد تحدثوا عن "منطق المشاعر". وهذه الأطروحات المدعاة المتأثرة بالاعتبارات الفردية خالية من القيمة تماما، ومن المفهوم - إلى حد ما - أن استخدامها فى نطاق السياسة أمر جائز؛ حيث إن الشاعر تلعب دوراً رئيسياً بها إذا كان لنا أن نفكر فيها، وهى إلى ذلك بعيدة عن استحقاق المديح، إذا كانت تتوجه إلى مشاعر الشخص فقط، ولكن حشر طرق مشابهة فى المناظرات التى تقع فى مجال الفكر، هو أمر غير جائز. وقد رأينا من الأفضل أن نشير إلى هذه المسألة، ليس فقط لكونها قد أصبحت تمثل ميلا عارما فى الغرب، ولكننا أيضا نذكرها تحسبا؛ حيث يمكن إغراء بعض النقاد على لومنا على مسلك يبدو لهم غامضا، ويفتقد - فى نظرهم - إلى المرجعية، حتى لو كنا قد اعتنقنا هذا السلوك بعزم أكيد، وبتعمد تام.

ونرجو الآن أن نكون قد أجبنا مقدما - وبما فيه الكفاية - على أسئلة واعتراضات وانتقادات محتملة، حتى لو لم يمنعها وجود هذه الإجابات، ولكن فى هذه الحالة سوف يكون الأمر ببساطة هو عدم الفهم. فعلى سبيل المثال سوف نُتهم بالفشل فى الخضوع لمناهج معينة مشهورة بأنها "علمية"، ولكن هذا الاتهام سوف يخطئ هدفه؛ حيث إن المناهج المقصودة - التى هى "أدبية" فى طبيعتها - هى ذاتها التى حاولنا أن نثبت عدم كفاءتها، ونحن نعتقد - بناءً على أسباب مبدئية ذكرناها - استحالة السماح بتطبيق تلك النظريات على موضوع دراستنا الحالى، ولكن جنون "أصول" النصوص؛ ومراجع البحث؛ قد توسعت فى الانتشار هذه الأيام، ذلك أنها تستجيب إلى الشوق العارم للمذهبية، والذى سوف يعانى من افتقاده - أو افتقاد ما يشابهه - كثير من الناس، وخاصة بين المتخصصين، مثلهم فى ذلك مثل الذين وقعوا فى إدمان العادة،

وفى الوقت نفسه سوف يجدون أن فهم إمكانية أن يتبنى المرء، ذلك إذا قدر لهم أن يفهموا موقفا ليس هو التعليم كما فعلت أنا؛ حيث إن ذلك هو الأمر الذى لم يفقهوا غيره أمر شديد الصعوبة. ونحن لا نتوجه بخطابنا إلى هؤلاء "المتخصصين"، ولكن إلى أناس نوى منظور أقل ضيقا، وأكثر تحررا من التحيزات، غير متأثرين بالتشوهات التى حتما ما تواكب العمل بطرق معينة، وهو تشوه يلد مرضا سميناه "قصر النظر العقلى"، كما أن من الخطأ اعتبار هذا الخطاب "موجه للجمهور"؛ حيث لا ثقة لدينا فى كفايته فى الحكم، ثم إننا نقشعراً من كل ما يفوح "بالجماهيرية" لأسباب ذكرناها، ولكننا لا نقع فى خطأ التمييز بين الصفوة الفكرية الحقيقية، ومحترفى التعليم. والقدرة على الفهم الأعرض تساوى - فى تقديرنا - أكثر بكثير من مجرد المؤهلات الدراسية، والتى ما هى إلا عوائق للفهم بمجرد معراجها على "التخصص" بدلا من استمرارها كأداة فى خدمة ذلك الفهم؛ أى بأن يصبح المرء تابعا للمعرفة الحقة والفكر الأصيل.

وفى سياق انشغالنا بشرح موقفنا حيال النقد المحتمل، هناك تفصيلية ذات شأن قليل فى ذاتها، ولكنها قد تثير بعض التعليق؛ فقد وجدنا أنه من غير الضرورى أن نعصب أنفسنا على ذكر المصطلحات السنسكريتية بالطريقة الغريبة والمعقدة التى يتبعها مستشرقو زماننا هذا؛ فحيث إن الأبجدية السنسكريتية تحتوى على حروف أكثر بكثير من الأبجديات الأوروبية؛ فالمرء مضطر بشكل طبيعى أن يمثل لعدة حروف منها بحرف لاتينى واحد، مع اختيار الحرف الذى يُنطق بأقرب صوت ممكن إلى الحرف السنسكريتى، ولا يصح استنتاج أن الاختلافات الحادثة بهذا الشكل لن تقدر حق قدرها، ولكنها - ببساطة - لا يمكن أن تمثل بالضبط فى اللسان الأوروبى بموارده الشحيحة، وإذن؛ فليس هناك شكل إملاى أيا كان يمكن أن يكون أمينا فى نقلها. ويكون من الأفضل عدم اللجوء إلى أى منها، وبعيدا عن حقيقة شدة صعوبة الحصول على أحرف سنسكريتية بأشكال صحيحة لاستخدامها فى كتاب يطبع فى أوروبا؛ فسوف تمثل قراءة تلك الحروف صعوبة للقراء الذين لا يألفون السنسكريتية، ولكنهم ليسوا - بسبب هذا - أقل أهلية من غيرهم لفهم النظريات الهندوسية، ثم إن هناك "متخصصين" - بالرغم من صعوبة تصديق ذلك - يعانون من صعوبة قراءة النصوص السنسكريتية، اللهم سوى فى نسخها "الرومانى"، وهناك طبعات تصدر لهم خصيصا

منشورة بهذا الشكل. وما من شك في أنه من الممكن، باللجوء إلى فنيّات بسيطة، تجاوز بعض الغموض الناشئ عن نقص الحروف في اللاتينية، وهذا بالضبط ما انتواه المستشرقون، ولكن طريقة نقل النطق التي اتبعوها ليست أفضل الطرق؛ حيث إنها تستخدم كثيرا من المواضع التحكّمية، ولو كانت هذه مسألة تهم غرضنا الحالّي؛ فلن يكون من الصعب أن ندير طريقة أفضل، بحيث لا تشوه الكلمات إلى الحد الذي وصلوا إليه، كما أنها سوف تقترب من النطق الصحيح بقدر الإمكان، والذين لديهم معرفة بالسنسكريتية لن يجدوا صعوبة في استرجاع الكلمات الأصلية بهجائها السنسكريتية الصحيح، والآخرون ليس عليهم أن يفعلوا هذا لكي يفهموا الأفكار، والتي هي وحدها ذات الأهمية الأساسية. وبناءً عليه قررنا أن نلقى صفحا بكل هذه المواضع الإملائية والتبويجرافية (القواعد الخطيّة)، ونستخدم هذه الطريقة الحالية في نقل الاصطلاحات التي بدت أسهل وأقرب إلى النطق، والذين تهمهم تفاصيل هذا الموضوع عليهم الرجوع إلى المراجع الفنية.

ومهما يكن الأمر؛ فنحن ندين للسائلين الذين يتميزون بعقول تحليلية - ودائما ما يرغبون في المناقشة - بهذا القدر من التفسير، وهي مناسبة نادرة استجبنا فيها لعاداتهم العقلية بالقدر الذي استطعنا، كما تستلزم أصول الأدب نحو نوى الإيمان الصحيح، وهي كذلك مدفوعة برغبة لتخطى سوء التفاهم الذي ينشأ من نقاط ثانوية الأهمية، ومن المسائل الجانبية، وهي لا تتبع مباشرة من الاختلافات التي لا تختزل بين وجهة النظر التراثية والميتافيزيقية التي طرحناها هنا، وبين وجهة نظر النقاد المحتملين، ونحن لانستطيع تقديم شيء لهؤلاء؛ حيث إن من المستحيل - لسوء الحظ - أن نوفر لهم قوى التمييز التي يفتقدونها. وبعد قولنا هذا، نستطيع الانتقال لاستنتاج نتائج معينة من دراستنا، والتي لا يلعب الدرس الأكاديمي الأعجف فيها أي دور على الإطلاق، وسوف نشير في ذلك؛ لكون التخلي عن احتياطات ضرورية إلى الفوائد الأساسية والفعالة، التي سوف تتمخض عن المعرفة الحقيقية العميقة للنظريات الشرقية.

خاتمة

لو أن قليلا من الناس فى الغرب قد أصبحوا واعين بما ينقصهم فكريا بعد قراءة هذا الكتاب، ولو استطاعوا أن يفهموا، بل حتى أن يلمحوا قبسا من الفهم؛ فهذا الكتاب لم يك سدى. ولا نعى الإشارة إلى المكسب الشخصى الذى لا يقدر بثمن، ويستحقه الذين أقدموا على دراسة النظريات الشرقية، لا نشير إلى ذلك فقط، فإذا هم كانوا موهوبين بأقل درجة بالموهبة اللازمة، فسوف يكتشفون معرفة لا مثيل لها فى الغرب، والفلسفات التى يُنظر إليها كإبداع متسامى العبقريّة ليست سوى لعب أطفال؛ فليس هناك مقياس مشترك بين الحقيقة متجلية بكليتها عن طريق مفاهيم تنفتح على إمكانات لانهائية، مصحوبة بتحقق مكافئ، وبين أية فرضية طرحها خيال فردى محدود بالضرورة بما هو فردى. وهناك نتائج أخرى من مجال أكثر عمومية، يمكن أن تتوالى، كنتائج أكثر بعدا من الأولى، ونحن هنا نشير إلى خطة فعالة، طال إعدادها، ولكنها مازالت صالحة؛ لتأسيس تفاهم فكرى بين الشرق والغرب.

وعندما تحدثنا عن الفرقة بين الشرق والغرب، والتي صارت أكثر حدة فى زماننا هذا، قلنا إننا لا نعتقد أن هذا الخلاف يمكن أن يستمر بلا نهاية بالرغم من كل المظاهر. وفى كلمات أخرى؛ يبدو من الصعب تصديق أن الغرب - فيما يتصل بعقليته وكل ميوله الخاصة - يستطيع أن يتباعد أكثر فأكثر عن الشرق، كما يفعل الآن، نون أن يؤدي ذلك إلى رد فعل مضاد عاجلا أو آجلا، قد يتمخض - فى ظروف معينة - عن أسعد النتائج؛ والحق أن مثل ذلك الافتراق المستمر يبدو لنا أقل احتمالا؛ حيث إن المجال الذى تتطور فى حدوده الحضارة الغربية هو بطبيعته من أكثر المجالات محدودية. ثم إن سمة التغير وعدم الاستقرار اللصيقة بالغرب تسمح لنا بالأمل فى أن يحدث فى خضم هذه التحولات، تحول جذرى معتبر فى يوم من الأيام، وفى هذه الحالة سيظهر العلاج الكامن فى ذلك الذى كان فى نظر الغرب دليلا على الدونية، ولكن يجب

أن نكرر أن هذا التغيير سوف يوفر العلاج فقط في ظروف معينة، تؤدي غيبتها إلى أن ينجح العالم في أن يصير أسوأ مما هو عليه الآن. وقد تبدو هذه عبارة غامضة بعض الشيء، ونعلم تماما أنه ليس من السهل طرحها بشكل واضح كما نرغب أن تكون، حتى لو أدى الأمر إلى تبني وجهة النظر الغربية لنتحدث معها بلغتها، إلا أنها - على كل - جديرة بالمحاولة، ولكنني ألفت النظر إلى أن التفسيرات التي نحن على وشك طرحها لا تغطي كل أفكارنا عن الموضوع.

أولا: إن مانعنا عن الخصائص العقلية لبعض الغربيين يدعونا إلى صريح القول إنه لا نية لدينا في قول كلمة واحدة مما يمكن أن يوصف بالنبوءة، وربما كان من السهل الإيحاء بشيء من هذا بنشر نتائج عملية استقراء، في إهاب من الاصطلاحات المناسبة، ولكن هذا سيكون من قبيل البهلوانية، وثانيا: أن يكون المرء ميالا إلى نوع من الاستيحاء، وعن هذين الخيارين؛ فالأول يثير الاحتقار، والثاني ليس طريقنا لحسن الحظ. وسوف نتجنب - إذن في كل الأحوال - المقولات التي لا يمكن التدليل عليها، والتي هي بلا نفع ولا أمان، ولسنا واحدا من هؤلاء الذين يعتقدون بأن معرفة المستقبل، هو أمر في صالح بنى الإنسان، وفي رأينا أن المهانة التي تلقاها فنون العرافة في الشرق لها ما يبررها تماما. وهذا في ذاته كاف لإدانة الغيبية وغيرها من المباحث، والتي تعلق أهمية كبرى على هذا الأمر، وذلك فضلا عن أسباب ذات طبيعة نظرية، هي أكثر جدية وحسما، تلك التي ترفض بشكل قاطع المفاهيم التي تتصف بالبطلان وبالخطورة معا.

ونعترف أنه ليس من الممكن أن نرى في الحاضر الظروف التي يمكن أن تؤدي إلى تغير الاتجاه في تطور الغرب، واحتمال هذا التطور لن ينكره سوى الذين يؤمنون أن التطور - على النمط الحالي - يعنى "التقدم" بمعنى مطلق. وفكرة التقدم مطلقا هي فكرة خاوية من المعنى، وقد أشرنا سلفا إلى عدم التوافق المتبادل بين خطوط معينة من التطور، تتمخض عن تقدم نسبي في نمو حقل ما، يناظره ضمور نسبي في حقل آخر، وقد قلنا يناظره لا يساويه؛ لأن المرء لا يستطيع استخدام المصطلح الثاني في الإشارة إلى أشياء ليست متشابهة في طبيعتها، ولا هي من المرتبة نفسها. وهذا هو ما حدث في الحضارة الغربية: فالبحوث التي جرت قصرا على نمو التطبيقات العملية والتحسينات المادية، صاحبها بالضرورة ضمور في المرتبة التأملية والفكرية البحتة.

وحيث لا يوجد معيار مشترك بين هذين المجالين، فقد كانت خسارة أحدهما أفدح بما لا يقاس بمكسب الأخرى، ولا بد أن يعانى المرء من كافة التشوهات العقلية التى تجتاح الغربيين المحدثين؛ لكى يستطيع أن يراها فى أى ضوء آخر. ولكن أيا كان الأمر؛ لو أن المرء وضع فى حسباناه فقط حقيقة أن التطور على سكة واحدة معرض بالضرورة لعدة شروط محددة، وهى تضيق كلما اتجهت فى تطورها إلى المجال المادى، فسوف يتبين أن تغير الاتجاه الذى كنا نناقشه، لا بد وأن يحدث فى وقت أو آخر.

أما عن طبيعة الأحداث التى سوف تؤدى إلى تغيير ذلك الاتجاه فمن الممكن أن يبدأ الناس يوما ما فى إدراك أن الأمور التى تبو فائقة الأهمية، إنما هى عاجزة عن تحقيق النتائج المرجوة منها، ولكن هذا - فى حد ذاته - يفترض تغيرا معيناً فى التوجه العقلى، حتى لو كانت أسباب الضلال ذات سمة وجدانية منحازة بشكل رئيسى، وهى تنبع مثلا من ملاحظة انعدام "التقدم الأخلاقى"، ليوافى "التقدم" الموصوف بالعلمى. والحق أقول؛ إذا لم يأت المدد من مصدر خارجى، فإن وسائل التقدم سوف تكون منحطة كىفيا بقدر انحطاط المتنفذين الذين تتوجه إليهم ليؤثروا على مسارها، وهذا الانحطاط لن يستطيع التعمق فى النتائج التى سوف يتمخض عنها بسلوكهم المعيب. كما أنه من الممكن أن تتضخم تلك الاختراعات الميكانيكية التى لا يكفون عن تطويرها أكثر فأكثر، حتى تهدد سلامة الناس بحيث يضطرون إلى رفضها: سواء نتيجة الرعب الذى سيتنامى تدريجيا من نتائجها، أو أن تكون نازلة يتصور فيها كل امرئ مايرى. وحتى فى الحالة الأخيرة؛ فإن القوى الدافعة سوف تكون ذات طبيعة وجدانية منحازة، ولكنها سوف ترتبط عن قرب بالمرتبة النفسية، ويمكن أن نضيف - بون إعطاء أهمية خاصة لذلك - أن الأعراض التى تتصل بكلا الاحتمالين السابقين قد بدأت فى الظهور فعلا، وإن كان على نطاق صغير، وكننتيجة للأحداث التى هزت أوروبا مؤخرا^(١)، إلا أن هذه الأحداث لم تبلغ بعد حجما كبيرا، أيا كان مايعتقد الناس، بحيث تؤدى إلى تأثيرات عميقة ودائمة فى الاتجاه الذى نطرحه. ثم إن التغيرات التى نضعها فى اعتبارنا إما أن تحدث ببطء وبالتدريج، ويلزمها عدة قرون لتتضح، أو هى - من ناحية

(١) يقصد الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

أخرى - تقع بسرعة وفجأة، بعد اضطرابات لم نتحسب لها، وحتى في الحالة الأولى يجوز أن تأتي لحظة يحدث فيها انشطار عنيف، يصل إلى وضع حد لاستمرارية الحال التي سبقتها. وفي كل حالة منهما؛ نقر أن من المستحيل حساب التاريخ الذي سوف يقع فيه هذا التغير سلفاً، والحق يجبرنا على إضافة أن أولئك الذين وصلوا إلى بعض المعرفة عن قوانين الدورات، وتطبيقاتها على حقبة تاريخية، سوف يسمحون لأنفسهم ببعض التنبؤات، من أجل تحديد الفترات التي تتضمنها هذه الدورات، في حدود معينة، أما هنا فسنمتنع تماماً عن الدخول في هذا الموضوع، ذلك أن هناك من يدعى زورا بالمعرفة التي أشرنا إليها، ويرون من السهل الحديث عن الأمور التي لا يفهمونها، وليست هذه الملحوظة الأخيرة من قبيل الألفاظ؛ حيث إنها تمثل حرفياً حقيقة قائمة.

والسؤال التالي الذي يُطرح هو بافتراض أن أحداثاً معينة قد وقعت في الغرب، وفي تاريخ غير محدد، وأدت إلى رفض تلك الأشياء التي تمثل مادة الحضارة الأوروبية المعاصرة؛ فما هي النتائج المتوقعة لذلك؟ وهناك كثير من الاحتمالات الممكنة، والأمر يستحق وقفة نتفكر فيها في الفرضيات التي تناظرها: وأسوأ النتائج الممكنة سوف تحدث عندما لا يتقدم أحد بشيء ليحل محل الحضارة المعنية، حتى إن اختفائها سوف يترك الغرب ليواجه مصيره، ويفرق في أحط أشكال الهمجية. ويكفي لفهم هذه الاحتمالية أن نتذكر عدة أمثلة عن حضارات أمحت تماماً نون أن نضطر إلى الرجوع إلى ما قبل التاريخ. وبعض هذه الحضارات تنتمي إلى شعوب راحت معها، ولكن هذا المصير يمكن أن ينطبق فقط على الثقافات الضيقة، أما في حالة الحضارات التي تتمتع بانتشار كبير، فمن الأرجح أن الأحياء المتبقين منها سوف يجدون أنفسهم في حالة متدهورة، تقارن بتلك الحالة التي أشرنا إليها سلفاً، وهي حالة المتوحشين المعاصرين، ولا ضرورة للاستغراق طويلاً في تفاصيل تلك الطبيعة المزعجة، للصورة الناتجة عن الفرضية الأولى.

والاحتمال الثاني هو الذي يتدخل فيه ممثلون لحضارات أخرى - وهي الشعوب الشرقية - في إنقاذ الغرب من ذلك الانهيار الذي لا علاج له، وسوف تهضمها تلك الحضارات إن عفوا أو كرها، وسواء كان هضمها شاملاً، أو كان لبعض الأجزاء المكونة فقط للحضارة الغربية، بافتراض توفر الإمكانية، وأن الشرق راغب في ذلك.

ومن المأمول ألا يصاب أحد بالعمى الناتج عن التحيزات الغربية إلى الدرجة التي يحسب فيها أن الاحتمال الأول أفضل من الثانى، ولو حدث ذلك؛ فلا شك فى ضرورة مرور فترة انتقالية من الثورات العرقية المؤلمة، والتي يصعب تصورها، ولكن نتائجها النهائية سوف تكون ذات طبيعة تعويضية للأضرار التي لابد ستنتج أثناء كارثة من هذا النوع، وفى هذه الحالة سيرى الغرب نفسه وقد اضطر إلى هجر شخصيته، وسيجد نفسه - ببساطة - ممتصا تماما.

ولهذه الأسباب يمكن اعتبار احتمال ثالث؛ سوف يكون أفضل من وجهة نظر الغرب، والحق أن هذا الاحتمال متوازن فقط من وجهة النظر الإنسانية العامة؛ حيث إنه لو أنجز؛ فسوف يتمخض عن اختفاء الشنوذ الغربى، لا بالكبت كما فى الحالة الأولى، ولكن كما فى الحالة الثانية: بالعودة إلى الفكر الطبيعى الحقيقى، ولكن هذه العودة بدلا من أن تفرض قسرا، أو أن تقبل وتمارس على الأكثر ظاهريا بضغط خارجى، فلسوف يكون قبولها إراديا، وممارستها تلقائية. ومن السهل أن نرى ماذا يعنى هذا الاحتمال الأخير لو قدر له أن يكون؛ فسوف يعنى أن الغرب فى اللحظة التي يقترب فيها تطوره الحالى من نهايته، قد نجح فى اكتشاف مبدأ التطور فى اتجاه مختلف، وسوف يستمر فى هذه الحالة فى الحياة بشكل طبيعى تماما، وهذه البداية الجديدة سوف تحول الحضارة الغربية إلى شكل أقرب مقارنة بحضارات الشرق، وسوف تسمح لها بأن تحتل مكانتها: لا كحضارة مهيمنة وهى مكانة لا تستحقها؛ فهى تحتلها حاليا بالقوة الغاشمة فقط، ولكنها على الأقل سوف تحتل موقعها المشروع كحضارة بين حضارات أخرى، وسوف تكف عن لعب دورها كمصدر للقلق والقهر لباقى بنى الإنسان.

ولا يصح افتراض أنه يمكن لشعوب الحضارات الأخرى أن تنتظر بشكل مختلف إلى الهيمنة الغربية وهم خاضعون لها، ونحن لا نشير بالطبع إلى قبائل معينة منحطة، وحتى فى الحالة الأخيرة فإن النفوذ الغربى أكثر ضررا من نفعه؛ حيث إنهم يتجهون إلى تقليد أسوأ ما فى غالبهم فقط. أما الشرقيون فقد شرحنا فى مناسبات عدة؛ كيف أن احتقارهم للغرب له ما يبرره فى نظرنا، ويبرره أكثر إصرار الجنس الأوروبى على تكرار الادعاءات الجوفاء العبثية بامتياز عقلى لا وجود له فى الواقع، وتتزايد

جهود هذا الجنس لاستيعاب الناس جميعا فى اندماج واحد، ولحسن الحظ يمنع تحقق هذا الاستيعاب سماتهم السيئة غير المستقرة. ولن ينجح سوى وهم وعمى متولدين من أخط أنواع التحيزات فى إقناع شخص بالاعتقاد بأن العقلية الغربية يمكنها أن تتفوق على الشرق، أو أن الناس الذين لا يعترفون بامتياز سوى التفوق العقلى: سوف يسمحون لأنفسهم بالوقوع فى مغريات الاختراعات الميكانيكية، وهى التى تثير تقززهم، ولا تثير إعجابهم بأقل درجة. وقد يحدث أن يقبل الشرقيون - أو بالأحرى يخضعون - لمؤثرات معينة للعصر الحديث لا يمكنهم تجنبها، ولكنهم سينظرون إليها كأمر مؤقت، وكشيء ضرره أكبر من نفعه، وفى قرارة قلوبهم ينتظرون الفرصة التى تمكنهم من التخلص من ذلك "التقدم" المادى، الذى لا يمكن أن يكون لهم فيه مصلحة. وهناك حقا استثناءات فردية كثيرة بين الذين اجتازوا تعليما أوروبيا صرفا، وفيما عدا ذلك عموما تبقى العيوب بهذا المعنى بشكل ما أكثر سطحية مما يعتقده المراقبون السطحيون الذين يحكمون بالمظاهر فقط، وهذا صحيح بالرغم من الجهود المكثفة التى تنفق على البروزيليتية الغربية^(١). ومن ناحية فكرية؛ فإن من مصلحة الشرق ألا يغير اليوم أكثر مما اضطر إلى تغييره فى القرون القليلة الماضية، وكل ماقلناه هنا يثبت ذلك، وهذا هو أحد الأسباب التى تجعل الفهم الحقيقى العميق يبرز - كما هو منطقى وطبيعى - من تغير يحدث فى الغرب.

ويجب أن نعود مرة أخرى إلى الاحتمالات الثلاث التى طرحناها إجمالا، حتى نُفصل بعض الشيء الشروط التى تحدد تحقق كل منها، ومن الواضح أن كل شيء يعتمد على الحالة العقلية للعالم الغربى فى اللحظة التى يصل فيها إلى نهاية حقبة حضارته الحالية. فإذا كانت حالته العقلية مثل ماهى عليه اليوم؛ فلا مناص من تحقق الفرضية الأولى؛ حيث لا وجود لما يمكن أن يحل محل الأمور التى سوف يتعين على

(١) يكاد ألا يكون من الضرورى الإشارة إلى أن الكاتب يشير فقط - أو حتى بشكل رئيسى - إلى الإرساليات الدينية، على ماهم عليه من ضيق أفق، ولكنه يشير إلى الحركة الكلية التى تحاول فرض قيم الحضارة الغربية على الشرق، وفى كل الأشكال التى تتكرر وراعها، سواء كانت دينية، أو تعليمية، أو إنسانية، أو حتى بصراحة "اقتصادية" MP

الغرب أن يتخلى عنها، ولأنه - من ناحية أخرى - لن يمكن استيعابه في أية حضارة أخرى؛ حيث يصل اختلاف العقليات إلى التناوب التام. أما الاستيعاب الذي يناظر الاحتمال الثاني؛ فإنه يستلزم أن يقوم في الغرب كحد أدنى نواة فكرية، حتى لو كانت مشكّلة في حدود صفوة قليلة العدد، ولكنها قوية بما يكفي لتقوم بدور الوسيط الضروري لإرشاد عقول الناس نحو منابع الفكر، وذلك بتعريفهم إجمالاً بالتوجهات التي لا ضرورة على الإطلاق لأن تعيها الجماهير تفصيلاً. وسوف يجرى التأسيس المبدئي لهذه الصفوة، منذ اللحظة التي يُعترف فيها بإمكان انتهاء الحضارة الغربية، والتأسيس الأولي لهذه الصفوة سوف يبدو بالضرورة حلاً وحيداً قابلاً على إنقاذ الغرب من الفوضى والتحلل، في اللحظة المقدرة، وإلى جانب ذلك، لا بد لهذه الصفوة، في إطار الإفصاح عن مجال اهتمام الممثلين للتراث الشرقي؛ من التسليم بأن أشد الانتقادات الموجهة للفكر الغربي ككل، كانت صائبةً تماماً، إلا أن هناك على الأقل بعض الاستثناءات المشرفة، كدليل على أن انحطاط الفكر لم يصل إلى درجة ميئوس منها.

ولقد قلنا إن تحقيق الاحتمال الثاني لن يكون خلواً من بعض السمات المزعجة - وإن كان بشكل مؤقت، وفي هذه الحالة؛ فإن مهمة الصفوة سوف تقتصر على القيام بدور المفصل في الحركة، التي لن يكون الغرب صاحب المبادرة بها، ولكن تلك المهمة قد تتحول إلى أمر آخر تماماً لو سمحت الأحداث لهذه الصفوة بممارستها مباشرة وعلى مسئوليتها، وهي حتمية تناظر تحقق الاحتمال الثالث. ويمكن حقا أن نتصور كيف أن هذه الصفوة بمجرد قيامها سوف تعمل على غرار الخميرة في العالم الغربي، بغرض إعداد الطريق للتحويلات؛ التي سوف تسمح للغرب بمجرد تحقيقها بالتعامل مع الممثلين المعتمدين للحضارات الشرقية، وإن لم يكن ذلك التعامل على قدم المساواة؛ فعلى الأقل كقوة مستقلة. وفي هذه الحالة سوف يتسم التحول بمظهر التلقائية، وعلى الأخص عندما تستطيع الصفوة العمل بدون هزات عنيفة، بشرط أن تكتسب صلاحية ونفوذاً فعلياً يجعلها قادرة على توجيه النظرة العامة، وإلى جانب ذلك؛ فإن معونة الشرقيين لن تنكر عليهم في هذه المهمة؛ لأنهم بطبيعتهم سوف يكونون محبذين دائماً لتفاهم يقوم على هذا الأساس، ولأنهم أيضاً لهم مصلحة في ذلك، ولو أنها من مرتبة تختلف

عن المصلحة التي تحرك الغربيين، وسوف تكون مساعداتهم ذات قيمة لا تنكر، وربما كان من الصعب أن نحاول تعريف طبيعة هذه المصالح هنا، بالإضافة إلى قلة فائدة ذكرها. وأيا كانت الأمور، فالنقطة التي نود أن نؤكد لها هي أن الجماهير الغربية، وحتى عموم من يسمون بالمتقنين، لا يور لهم في الإعداد لذلك التغيير المنشود؛ فإذا لم يكن ذلك مستحيلاً؛ فهو على الأقل سيجر ضرراً في نواح معينة أكثر مما يتحصل منه من المنفعة؛ ويكفي إذن في البداية أن يشعر قليل من المفكرين بالاحتياج إلى هذا التغيير، ولكن بالطبع شرط أن يفهموه حقاً وصدقاً.

لقد بينا السمات الجوهرية لتراث كل الحضارات الشرقية، بما يبين أن غياب الارتباط الفعال بالتراث هو السبب الأساسي في الانحراف الغربي. والعودة إلى حضارة تراثية من حيث المبدأ؛ وفيما يتصل بالهيكل الكلي للمؤسسات هو حتماً الشرط الأساسي للتحويل الذي نتحدث عنه، أو بالأحرى هي مثيلة للتحويل ذاته، والذي سوف يتحقق من اللحظة التي يصير فيها مبدأ الرجوع إلى التراث فعالاً، وفي هذه الحالة يمكن الحفاظ على العناصر التي لها قيمة في الحضارة الغربية أياً كانت المسميات التي ترد تحتها في الإطار الغربي، وبشرط ألا تكون الأمور قد وصلت قبل هذا الوقت إلى موقف لا بديل فيه عن الاعتزال الكامل. وهذه العودة إلى التراث سوف تبدو في ذلك الوقت: الهدف الجوهرى الذي يجب أن تركز له الصفوة الفكرية جهودها، والصعوبة هي في التحقق الملموس لكل ما يعنيه ذلك في مراتب النشاط المختلفة، وأيضاً في تحديد الوسائل المضبوطة التي تستخدم حتى النهاية. ونستطيع فقط القول إن العصور الوسطى توفر لنا مثالا على تطور تراثى هو غربى بحق، ولن تكون الحالة مجرد نسخ أو إعادة تشييد لما وجد آنذاك، ولكنها سوف تكون استلهام التلازم الذى يناسب الأحوال الواقعية. وإذا كان قد وجد ما يسمى "التراث الغربى"؛ فهذا ما يجب علينا البحث عنه، ليس فى أومهم الغيبين والجوانيين المزيفين، فهذا التراث قد اتُخذ فى الغرب بالصيغة الدينية، ونحن لا نرى أن الغرب قادر على استيعابه بشكل آخر، وخاصة الآن أكثر من ذى قبل، ويكفى أن تعى بعض العقول الوحدة الجوهرية لمبادئ كافة النظريات التراثية، كما كان الحال ولا بد فى الماضى، استنتاجاً من الظواهر

الموحية، وبصرف النظر عن غياب البراهين الملموسة أو الوثائق، والتي يعتبر اختفاؤها أمراً طبيعياً في ظل ظروف وعوائق قامت على المنهج التاريخي.

وقد أشرنا - في سياق أطروحتنا الحالية - إلى السمات الرئيسية في حضارة العصور الوسطى، فيما يتصل بأنها تقدم أمثلة حقيقية - وإن كانت غير كاملة - للحضارات الشرقية، ولن نكرر ما ذكرناه الآن، وكل ما نحتاج إلى قوله هو أن الغرب بمجرد امتلاكه للتراث الذي يناسب أحواله، ويكون قادراً على إمداد الغالبية العظمى من أفرادها باحتياجاتهم، سوف يتحرر من ضرورة تطويع ذاته لأشكال أخرى من التراث، لم توجد أصلاً لهذا القطاع من البشرية، ومن السهل أن نرى كيف أن هذا المنحى سيكون ميزة معتبرة.

والعمل الذي يجب إنجازه لا بد وأن يبدأ من المرتبة الفكرية النقية، والتي تتكون من كل ما هو جوهرى بحق؛ حيث إنها متعلقة بالمبدأ الذي يعتمد عليه كل ماعداه، ومن الواضح أن نتائجه سوف تنتشر فيما بعد ويسرعة؛ في كافة المجالات الأخرى، وسوف تتردد أصداؤها بشكل طبيعى تماماً. وتعديل المنظور العقلى للناس هو الوسيلة الوحيدة لاستحداث تغير عميق أو مستمر، والتفكير فى البداية بدءاً من نتائجها؛ هى طريقة غير منطقية، جديرة فقط بنفاذ الصبر والإثارة العقيمة التى تميز الغربيين المحدثين. ثم إن وجهة النظر الفكرية هى الوحيدة التى يمكن الاستعانة بها على الفور؛ حيث إن الطبيعة الكلية لمبادئها يجعلها قابلة للتمثل عند الجميع، بصرف النظر عن الجنس الذى ينتمون إليه، وبشرط امتلاك قوى كافية للفهم، وقد يبدو من المستغرب أن العناصر الأسمى من التراث هى الأسهل فى الاستيعاب، ولكن السبب ليس بعيداً عن المتناول، وهو أن تلك العناصر فقط هى المستقلة عن كافة العوارض. وهذا يبين كيف أن العلوم التراثية الثانوية، والتى هى تطبيقات عرضية، ليست قابلة - فى شكلها الشرقى - لاستيعاب الغربيين، وأما بخصوص بناء علوم مساوية لها فى صيغة تناسب العقل الغربى، فهذه مسألة يبدو تحقيقها احتمالاً بعيد المنال، وأهميتها - مهما عظمت - لا بد وأن تعتبر تابعة للاحتياج الرئيس.

ولو أننا قصرنا انتباهنا على وجهة النظر الفكرية؛ فذلك لأنها - من كل الجوانب - أول الأمور التى يجب العناية بها، ولكننا نذكر القارئ بأنه يجب ألا يضيق من مفهومه

لها بأى شكل كان^(١)؛ حيث إنها - حرفيا - تشتمل على احتمالات غير محدودة، كما بينا عند معالجة الفكر الميتافيزيقى. واهتمامنا بالميتافيزيقا هنا يرجع إلى أنها الشيء الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه عقلى صرف، وهذا يؤدي بنا إلى إضافة تفسير هو: أن التراث فى أخص جوهريته - فى نظر الصفوة الذين نتحدث عنهم - لا يجب أن يفهم من خلال الصيغة الدينية قط، والتي ماهى إلا حالة تطويع لظروف العقلية المتوسطة العامة. ثم إن هذه الصفوة تستطيع فعلا أن تتمتع ببعض المميزات المحسوسة فى النظام العارض، مثل إزالة المصاعب، وسوء الفهم الذى لا يمكن تجنبه أثناء الحوار مع الشعوب الشرقية، حتى قبل أن تحقق أى تغير ملموس فى اتجاه المنظور العام، ولكننا نكرر أن هذه الأمور ذات طبيعة ثانوية، للتحقق الجوانى الحقيقى، والذى هو بمثابة العنصر الجوهرى الوحيد؛ حيث إن ذلك التحقق يحكم كل ما عداه، ولا يحكمه شىء. وإذن؛ فإن ما يأتى أولا هو الفهم على مستوى المبادئ، وقد حاولنا هنا شرح طبيعته الحقيقية، وهذا الفهم يعنى أساسا؛ هضم الصيغ الجوهرية للفكر الشرقى، ونزيد على ذلك أن الاتفاق يستحيل؛ طالما اتبعت طرق مختلفة للتفكير، وطالما كان أحد الجانبين غير واع لتلك الاختلافات، فسيجرى الحديث كما لو كان يجرى بلغتين، يجهل كل طرف فيه لغة الآخر تماما.

وهذا هو السبب الذى يجعل المستشرقين بلا فائدة للهدف الحالى، إن لم يكونوا حقا من معوقاته، للأسباب التى ذكرناها سلفا، كما أنه يشرح بواقعا بعد أن وجدنا من المستحسن الكتابة عن هذه الأمور، لاقتراح تعريف، وتطوير نقاط إضافية معينة، فى سلسلة من الدراسات الميتافيزيقية، سواء أكان ذلك بطرح جوانب معينة من النظريات الشرقية، والهندية منها على الأخص، أم بتطويع تلك النظريات بشكل يبدو لنا أكثر قابلية للفهم، كلما وجدنا أن ذلك التطويع أمر مفضل فى الطرح المباشر لها. وعلى كل؛ فإن ما سوف نقدمه بهذه الطريقة سوف يبقى أبدا، من حيث الروح لا من حيث

(١) وذلك بخلطها كليا أو جزئيا بوجهة النظر العقلية، كما يفعل كثيرون نتيجة عاداتهم فقط، وبالرغم

من التحذير من ذلك. MP

الحرفية تفسيراً مخلصاً للنظرية التراثية، وإذا قدر له أن يحتوى على شيء يخص شخصنا؛ فيجب أن يرجع ذلك أساساً لعجز التعبير.

وفى محاولتنا لبيان الاحتياج إلى تأسيس تفاهم مع الشرق، وبصرف النظر عن الفوائد الفكرية التي سوف تكون بمثابة نتائج له؛ فقد التزمنا بمنظور هو؛ بالرغم من كل شيء، منظور عارض، أو هو - على الأقل - ما يبدو كذلك عندما لا يكون متصلاً ببعض الاعتبارات الأخرى، والتي رأينا استحالة الدخول فيها، والتي تعتمد خاصة على المغزى الأعمق لقوانين الوجود الدورية، وقد أشرنا إلى مجرد وجودها، ولكن هذا لا يمنعنا من التفكير في أن هذا المنظور، حتى بالشكل العابر الذي طُرح به، هو جدير باحتلال وعى نوى العقول الجادة، لتغذية عقولهم بالفكر، وبشرط وحيد، هو ألا تكون التحيزات التي تجتاح الغربيين المحدثين قد أعمتهم تماماً.

وتحقيق الغرض الذي أوجزناه يتكون من مرحلتين متتابعتين هما: تأسيس صفة فكرية وتحديد فعاليتها في البيئة الغربية. أما عن وسائل إنجاز هذا الغرض المزجج فلا يجوز ذكر أي شيء محدد حالياً، وسوف يكون ذلك أمراً سابقاً لأوانه. ولا مناص من تكرار أننا كنا نتفكر في احتمالات مازالت بعيدة، ولكنها احتمالات تكفي في ذاتها للتفكير. ومن بين هذه الاحتمالات بعض التي جعلنا نتردد في الكتابة عنها لولا الأحداث الأخيرة، والتي يبدو أنها كانت خطوة أقرب أو على الأقل قد جعلت من السهل فهمها، نون تعليق كثير أهمية على العوارض التاريخية، والتي لن تؤثر في الحقيقة بحال، ويجب ألا ننسى أن هناك أسئلة عن الفرص التي لا بد وأن تتدخل في الصياغة البرانية.

وكثيرة هي الأشياء التي مازالت ناقصة من هذا الباب الختامي قبل أن يعتبر كاملاً، وتلك هي الأشياء التي تتصل بأعمق السمات الجوهرية للفكر الشرقي، وبالنتائج التي يمكن الحصول عليها من دراسته لأولئك الذين يستطيعون حملها. وطبيعة هذه النتائج يمكن أن تستشعر بقدر ما من الكلمات القليلة التي ذكرناها عن التحقق الميتافيزيقي، وقد شرحنا أسبابنا التي تمنع الاستطراد في أمور لها تلك الطبيعة، وخاصة في رسالة من نوع الدراسة الحالية، وربما عدنا إلى هذه المسألة في مناسبة

أخرى، ولكن هذه المناسبة الحالية تستدعي إلى الذهن القول الصيني المأثور "ذلك الذي يعرف عشرة أشياء، يجب ألا يعلم إلا تسعة منها". وأيا كان الأمر؛ فإن الأشياء التي يمكن أن تُطرح بدون تحفظ؛ أي الأفكار التي يمكن التعبير عنها في الجانب النظري البحث من الميتافيزيقا، هي كافية لتمكين القادرين على فهمها، حتى لو لم يفعلوا أكثر من ذلك، لكي يدركوا تهاافت تخمينات الغرب الجزئية، والتي سوف تظهر لهم على وجهها الصحيح، وهو كونها بحثاً وهمياً بلا مبدأ وبلا هدف نهائي، بحث يتمخض عنه نتائج منحطة لا تستحق ضياع الوقت والجهد لأي إنسان ذي أفق عقلي متسع بما يكفي للفهم، للحفاظ على فكره من نتائج الاستغراق في نشاطاته البحثية في الأوهام.

ملاحق

ملحق (١)

معجم المصطلحات

الماء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.	آب ap
تترجم إلى الروح بشكل فج، ولكنها ربما كانت أقرب إلى المبدأ المتعالى الذى ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها؛ فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت.	آتما atma
حرفيا: ممتاز أو مختار، وهى صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لجنس بعينه.	أريا Arya
الذرة، يتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة أنو تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة؛ وفى زخم قوة يقال إنها غير مفهومة، أو أدريشتا، تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى للفيدا، والتي تؤكد - على العكس - وجود العناصر الخمسة بكل مايعنيه هذا الوجود، ووجهتا النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان.	أنو ano

براهما غير الأسمى.	أبارابراهما
	Apara-Brahma
فوق - إنسانى، معرفة أو فعل من مصدر متعال.	أباروشيا
	aparushya
اللاوجود.	أبهافا
	abhava
<p>الأثر غير المحسوس، والمحتمل إلى حد ما؛ لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلاً له، ويمكن النظر إليه باعتباره إما خلفاً لحالة الفعل، أو سلفاً لحالة النتيجة؛ حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضياً في سببها، ولا يمكن لها أن تتبع من أمر آخر. والواقع أن الأبورفا هي نطفة كل نتائجها المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمي إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهي خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات الدوام؛ إذ إنها مازالت واقعة في سلطان مستوى الأحداث العارضة.</p>	أبورفا
	apurva
<p>رابع المتون الأساسية للتراث الهندى، والذي ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.</p>	أثارفافيدا
	Atharva-Veda
<p>مجموعة من الاعتبارات التي لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة. والاحتياج إليها ينبع أساساً من النظام الاجتماعى. وكل النظريات الأخلاقية التي قد تطفو في مجتمع معين، ومهما كانت حدة التناقض بينها، تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية</p>	أخلاق

نفسها، والتي هي موضع وحدود الاتفاق الاجتماعي في المجتمع المذكور.

ماليس دارما، أى ماليس من أحوال الوجود، وتعنى عدم الاتفاق مع طبائع الكائنات، أو عدم اتزان التركيب الهيكلي، أو تصرُّم الاتساق التكاملي، أو تدمير العلاقات الهيكلية.

أدارما
Adharma

تقول النظرية الذرية بأن الذرة أنو ano تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة، وفي زخم قوة يقال إنها "غير مفهومة"، أو أدريشتا adrishta، تتشكل كل الأجساد.

أدريشتا
adrishta

"نظرية عدم الأزواج"، وردت في سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقي والفلسفي. وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذي تجوز فيه الإشارة، يمكن لنا الآن القول: إنه إذا كان الوجود واحداً؛ فإن المبدأ الأسمى الذي يعرف ببراهما Brahma، لا يمكن أن يوصف سوى بأنه "بلا أزواجية"؛ حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة للانهايته، والتي هي جوهرية الكلية المطلقة، والتي تحتوى في ذاتها على كل الإمكانيات، راجع: الجزء الثاني، الباب الثامن: مقارنه بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الفلسفي.

أدفياتافادا
adwiatavada

لقب هندوسى مقدس، يعنى حرفياً "تجلُّ إلهي"، أو آية الله.

أفاتارا
Avatara

وظيفة "العناية الإلهية" في المفهوم الطاوي.	أفالوكيتيشوارا
	Avalkiteshwara
تعاليم زرادشت	أفيستا
	Avesta
الأثير، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادي لعالم الظاهر.	أكاشا
	Akasha
يبدأ قرب حدود أوروبا، ويمتد في آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى في الواقع على بلاد تقع في اتجاه الغرب الذي تقع فيه أوروبا ذاتها.	الشرق الأدنى
يتكون أساسا من الحضارة الصينية، وهي تمتد إلى الهند الصينية وخاصة تونكينج وأنام، وقد أسقطنا اليابان من تصنيفنا العام؛ فهي ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التي تأثرت بها بالحضارة الصينية، بالرغم من أن لها تراثها الخاص في حضارة الشينتو، وهو تراث نو طبيعة مختلفة تماما في سماته عن الحضارة الصينية.	الشرق الأقصى
يتكون فقط من الحضارة الهندية أو الهندوسية لو تحرينا الدقة.	الشرق الأوسط
اضطراب واقع بين وجهتي نظر متناظرتين، ومنها جاءت المتناقضات التي لانهاية لها، وهي مجرد نتاج لهذا الخلط ووعاء له.	المسألة الأنطولوجية
كلمة تعنى فروعاً من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثي صرف، ويُنظر كل متن منها متنا في الفيدا يتناول المعرفة الأسمى التي يتعلّق بها موضوع المعرفة الأدنى.	أوبافيدات
	Upavedas

أوبانايا	خامس اصطلاحات نايايا (المنطق)، وتتناول التطبيق على الحالة الخاصة المعنية، وهي القضية.	Upanaya
أوبانيشاد	نظرية ميتافيزيقية بحتة، وتؤسس للفيدانتا .	Upanishads
أوتاراميمانسا	أى الميمانسا الثانية، وتسمى أيضا براهيماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهيم، وبراهما فى هذه الحالة هو البراهما الأسمى، والذي لم يعد إيشوارا Ishwara من منظور الميتافيزيقا البحتة، وهذه الميمانسا الثانية هى التى تشكل الفيديانتا.	Utara-Mimansa
أوداهارانا	رابع اصطلاحات نايايا (المنطق)، وتختص بالمثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة.	Udaharana
إيتيهاساس	تنتمى نصوص دارما-شاسترا فقط إلى مستوى الأدبيات التراثية المعروفة باسم سميريتى، وهى ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم بوراناس و إيتيهاساس.	Itihasas
إيشوارا	يقال عنها ساجونا Saguna، أى موصوفة، و سافيشيشا Savi-shesha، أى مفهومة بمعنى خاص، وتسمى تريمورتى Tri-murti، أى التجلى الثلاثى.	Ishwara
إيكاجريا	تركيز الفكر فى التأمل.	ekagrya
أيورفيدا Ayor-Veda	علم الطب المرتبط بالريجفيدا.	

باتاجانيتا
Pati-ganita

الحساب، والرياضة التي عرفت عموماً بأسماء جانيتا،
وباتاجانيتا، و فياكتاجانيتا، وكلها تعنى الحساب، وبيجاجانيتا
وهو الجبر، وريخاجانيتا وهي الهندسة المستوية، قد مرت
بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذان
أفادت منهما أوروبا لاحقاً بوساطة العرب.

بادارثا

badartha

باداريانا

Badarayana

بارابراهما

Para-Brahma

بارفاتى

Parvati

براتيچنا

Pratijna

براتيكا

Pratika

براجاباتي

Prajapati

التي عرفت عموماً بأسماء جانيتا، ووباتاجانيتا، وبيجاجانيتا وهو الجبر، وريخاجانيتا وهي الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذان أفادت منهما أوروبا لاحقاً بوساطة العرب.

برادهانا

pradhana

براكريتى
pracriti
تعنى مادة الكون ومنبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل،
وتسمى أيضا برادهانا، وتشتمل على خمس وعشرين تاتفا، وهى
تشكل براكريتى وكل تعديلاتها.

برامانا
Pramana
حرفيا، بيّنة، معناها الأصلى هو مقياس ويمكن أن تترجم أيضا
إلى برهان، وتعنى هنا الوسائل المشروعة للمعرفة فى الإطار العقلانى.

برامانات
Pramanas
وسائل البرهان التى يحددها المنطقة.

براميا
bramyā
أول اصطلاحات نايبا (المنطق)، وتعنى، تبيان، وذلك الذى سوف يتبين.
صفة الفايشيشيكا، موضوع البرهان، وتحتوى على ستة بادارثات.

برانية
القسم المبدئى سهل الفهم للتعاليم التراثية، والذى وجد طريقه
بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذى يتم التعبير عنه فى
الأدبيات التى وصلت إلينا بشكل كامل.

براهماسوترا
Brahmasutras
والفيدانتا بالشكل الذى استخرجت به فى تركيب متسق .

براهمانا
Brahmana
الفم، أو اللسان (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى
السلطة الروحية والفكرية، ولا يمكن أن توصف بأية صفة
إيجابية، وهو ما أطلق عليه نيرجونا Nirguna، أى ما وراء كل
الصفات، وأطلق عليه أيضا نيرفيشيشا Nirvishisha أو ما وراء
كل التمايزات؛ و إيشوارا Ishwara؛ أى المبدأ المنتج للمخلوقات
المتجسدة، من بين المبادئ الثلاثة براهما Brahma، وشيفا Shiva،

وفيشنو Vishnu. وكلمة براهما Brahma نون مدّة في آخرها لاجنس لها، في حين أن براهما Brahmaa بمدّة في آخرها مُنكرة.

أعضاء طبقة البراهمانا، ممثلو السلطة الروحية والفكرية.	براهمة Brahmanas
التراب، أحد عناصر التكوين المادي لعالم الظاهر، وهي التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.	بريدفي prithwi
اللاوجود، والذي يعدّ عادةً باداراتنا سابعة من الفايثيشيكا، وبالرغم من أنها مفهوم سلبي؛ فهي حقا مساوية لمفهوم الحرمان بالمعنى الأرسطي.	بهافا bhava
العناصر الخمسة، والتي يتشكل منها الوجود المتجسد، وهي التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.	بهوتات bhutas
تسمى أيضا عاهات، وهي المبدأ الأعظم. والفكر البحت الذي يتعالى نسبيا على الفرد.	بودهي Budhi
انظر كوان - ين.	بوديساتفا Bodisatva
أحد الأدبيات التراثية المعروفة ضمن سميريتي.	بوراناس Puranas
أي الميمانسا الأولى، وتسمى أيضا، كارماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق بعالم الفعل.	بورفاميمانسا Purva-mimansa

بوروشا	الإنسان الكامل كما فى مفهوم الإمام عبد القادر الجبلى.
Purusha	
بوروشاسوكتا	أحد متون ريجفيدا، يتناول تقسيم الطبقات الأربع فى رمزية الإنسان الكامل، بوروشا" ويتكون من الفم براهمانا، والذراعين كشاطريا، والفخذين فايشا، وما يولد تحت الأقدام شوردا".
Purusha-sukta	
بيجاجانيتا	علم الجبر من علوم الرياضة، وعرفت عموما بأسماء جانيتا، وياتاجانيتا، و فياكتاجانيتا وكلها تعنى الحساب، وبيجاجانيتا وهو الجبر، و ريوخأجانيتا وهى الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذان أفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.
pegaganita	
تاماس	الجونا الثالثة من بروكريتى، وتعنى الغموض، وتتمثل فى حالة الجهل، ويمثل لها باتجاه هابط.
tamas	
تانترات	هى كُتب الفيشناويين الخاصة فى مجموع الكتب التراثية المعروفة باسم "سميريتى"، وتستجيب بصورة خاصة لميولهم.
Tantras	
تانمانترات	التحديدات غير المتجسدة التى لاتدرك، والتى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة فى عالم الظاهر أو الشهادة.
tanmantras	
تريمورتى	حرفيا، التجلى الثلاثى، أولها براهما Brahma، وهو إيشوارا Ishwara باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، وهو يسمى بهذا الاسم نظرا لأنه انعكاس مباشر فى عالم تجسد المبدأ الأسمى
Tri-murti	

براهما Brahma والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى
الثلاثى مكملان أحدهما للآخر، أحدهما فيشنو وهو إيشوارا Ish-
wara كمبدأ محرك وحافظ للكائنات، و شيفا، وهو إيشوارا Ish-
wara، بمعنى المبدأ المحول.

تيجاس تيجاس
tegas

النار، أحد عناصر التكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب،
والماء، والنار، والهواء، والأثير.

جاتى جاتى
Jati

معناها الصحيح ميلاد، تعنى فى أحد معانيها الأصلية لون، كما
تحمل امتدادا دلاليا بمعنى الجودة عموما.

جاندارفافيدا علم الموسيقى المرتبط بالسامافيدا.

Gandharva-Veda

جانيتا جانيتا
Ganita

علم الحساب، من علوم الرياضة، وعرفت عموما بأسماء جانيتا،
وباتاجانيتا، و فياكتاجانيتا وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا
وهو الجبر، و ريخاجانيتا وهى الهندسة المستوية، قد مرت
بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، والتتان
افادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.

جفوتيشا جفوتيشا
Jvotisha

هى الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معا، واللذين لم يفترقا
أبدا فى الهند، ولا فى أى من الشعوب القديمة، ولا حتى بين
اليونانيين أنفسهم، وتتناول تحديد الأوقات التى تقام فيها
الشعائر.

جنانا
Jnana
أى المعرفة، وهو اصطلاح مقابل (عكس) كارما؛ أى ما يتعلق بعالم الفعل فى كل صورته. وتعريفها المحدد - كما فى حالة كارما - هو أمر غير ممكن.

جواتاما
Guatama
اسم علم، وقد كان استخدامه شائعا كاسم شخص وكاسم أسرة فى الهند القديمة، وليس مصحوبا فى حالتنا هذه بأية بيانات بيوجرافية كانت. ومن المحتمل حقا أن شخصا باسم جواتاما قد عاش فى زمن سحيق وفى تاريخ غير محدد، قد عكف على دراسة فرع من المعرفة يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحثة، كى يدل على ما هو "إجماع فكرى"، مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، على فترة من الزمن وطوال تاريخ غير محدد أيضا، شأنه فى ذلك شأن بدايته.

جوانية
القسم العقلى صعب التناول للتعاليم التراثية، والذى يطور وينقى النظرية التى يصوغها الجانب البرأنى، والذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانا بشكل رمزى. وقد كانت الجوانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويترقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها على وجه التأكيد.

جوتريكا
Gotrika
ذلك الذى يتأصل من الجنس أو الأسرة، مجمل الخصائص التى يستمدّها الفرد بالوراثة.

جورو
guru
الاسم الذي يضيفه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويا هو "السلف"، والعرب يصبون الفكرة نفسها في كلمة شيخ، والتي تعنى حرفيا "كبير السن"، وتستخدم لغرض مماثل.

جونات
gunas
ثاني بادارثات الفايثيشيكا، وتتناول الصفات أو الكيفيات التي تتصف بها الكائنات المتجسدة، وهي ما يدعوه المدرسيون حوادث أو عوارض عندما يعتبرون فيها من حيث علاقتها بالمادة، أو الذات، التي تعتبر أساسا ماديا لها في منظومة تجلي الوجود في صيغة ذات فردية. ولها ثلاث صفات للوجود الكلي، يشتمل عليها مفهوم براكريتي، وهي متوازنة تماما في حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على المادة في الكون؛ يشكل صدعا في ذلك التوازن، وكل الكائنات في حالات تجليها تشترك في هذه الجونات بتناسبات لا نهائية الاختلاف، وهي ليست إذن بحالات، ولكنها شروط الوجود الكلي، التي يتعرض لها كل الكائنات المتجلية.

جيفانموكتا
jivan-mukta
ذلك الذي تحرر أثناء حياته، والتي تقال عن اليوجي الذي ارتقى إلى البراهما الأسمى قبل وفاته.

حضارة
مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس.

دارشانا
Darshana
متن رئيسي من متون الفيدا، ويعنى أيضا البصر أو وجهة النظر، حيث إن جذر الفعل الذي اشتقت منه د ر ش، يعنى يرى.

<p>جذر الفعل د ر ي الذى اشتقت منه الكلمة فى معناه العام هو أحوال الوجود بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية، وما تشتمل عليه فى مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذى سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التى تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام وإما اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. وهى أيضا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، والذى هو فى ذاته ماتعنيه كلمة عدالة، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.</p>	<p>دارما Dharma</p>
<p>العلم العسكرى المرتبط بالياجورفيدا.</p>	<p>دانورفيدا Dhanur-Veda</p>
<p>أول بادارثات الفايثيشيكا، تترجم هذه الكلمة عادة إلى مادة، وهى ترجمة معقولة لو أن معنى الاصطلاح محمول على معنى نسبى، وليس على محمل ميتافيزيقى أو كلى، وهذا أيضا هو المعنى التى تحمل عليه حسب مفهوم أرسطو لأصناف المعارف.</p>	<p>درافيا dravya</p>
<p>حرفيا، المولود مرتين، وهى صفة اليجى الذى تحقق فى المعرفة بالكامل.</p>	<p>دويجا</p>
<p>الاستبصار والتأمل العقلى الذى يحمل ثماره فى ذاته.</p>	<p>ديانا dhyana</p>
<p>الفضاء، المكان .</p>	<p>ديش dish</p>
<p>تعنى من حيث اشتقاقها ما يربط، ويتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمى إلى نظم مختلفة وهى: العقيدة، والقانون الأخلاقى،</p>	<p>دين</p>

والعبادة، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وقد كانت تعنى كلا الأمرين المذكورين، ولو أن تطبيقها النسبي اختلف فى الزمان والمكان.

راجاس
rajas
الجونا الثانية من بروكريتى، وتعنى النزوة التوسعية، والتي يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة، وإلى مستوى محدد من الوجود.

راجايوجا
raja-yoga
أحد طرق التحقق بالمعرفة؛ فبدلاً من أن يسلك المرید من مرحلة إلى أخرى بالتتابع، كما هى الحال فى هاثايوجا، فإنه من الممكن أيضاً أن يعبر بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى.

رمز
تعبير صورى عن نظرية ما، سواء كان شكلياً أو صوتياً أو حركياً.

رمزية
استخدام الأشكال أو الأصوات أو الحركات كعلامات لأفكار، أو لأمر فوق-حسية، ينتمى التعبير بها إلى مرتبة أسفل من تلك التى يرمز إليها، وتبلور إلى حد ما التعاليم النظرية بتشبيهات شكلية.

روبا
Rupa
الهيئة، المادة الظاهرة فى الكائن.
ريجفيدا
Rig-Vida
أول المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.

ريخاجانيتا
Rekha-ganita
الهندسة المستوية: انظر "جانيتا".

سادس بادارثات الفايثيشيكا، بمعنى الاحتشاد؛ أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، والتي تصبح بدورها صفات للمادة.

سامافايا

samavaya

رابع بادارثات الفايثيشيكا، وتتناول ارتباط الصفات التي تؤدي إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.

سامانيا

Samanya

الجونا الأولى من بروكريتي، وترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويعمل لها باتجاه صاعد.

سات، ساتفات

sat, sattwas

انظر "شاكتي".

ساراسواتي

Saraswati

ارتباط الصفات التي تؤدي إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.

سامافايا

Samavaya

ثالث المتون الأساسية للتراث الهندي، والذي ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفانيدا.

سامافيدا

Sama-Veda

دارشانا أى متن فيدي، تتعلق بمجال الطبيعة، أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها بشكل تركيبى، بدءاً من المبادئ التي تحكم انتاجها، والتي تستقى منها حقيقتها. تترجم بعدة طرق، منها التعداد أو القائمة، وأيضا بمعنى الجدل المنطقي:

سانخيا

Sankhya

تعنى نيريشوارا، و سيشوارا؛ أى ماليس إيشوارا.

سانكيا sankya

سثاباتيافيدا
Sthapatya-Veda
أحد الأوبافيدات الأربع، التي تتضمنها الفيدانجا، وتتناول الفكر
التطبيقي، وتتضمن علمي الميكانيكا والعمارة، وترتبط
بالأثارفافيدا.

سميريتي

Smriti

شاسترا

Sastra

شاكتاوين
Shaktis
أعضاء طبقة شاكتي التي تمثل الصلاحية الإدارية، وقد حاولوا
مرارا انتزاع السلطة من البراهمة، الذين يمثلون الفكر
الميتافيزيقي البحت.

شاكتي

Shakti

شروتى

Shruti

شعيرة

طقس، نوع خاص من الرمز المركب، ويمكن حتى وصفها بالرمز
التمثيلي، ولكن إذا أخذ الرمز بمعناه حقاً وليس بما هو مظاهره
الخارجية العارضة؛ فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء
الكلمة من روح في المتون.

شودرا

Shudra

ما يولد تحت الأقدام (من النموذج العقلي للإنسان الكامل)،
الطبقة التي تتولى عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة
المادية للمجتمع.

شيفا
Shiva
وهو إيشوارا Ishwara، بمعنى المبدأ المحول (وليس المبدأ المدمر
كما يوصف في أدبيات المستشرقين) من الثلاثة مبادئ الكبرى:
براهما، وشيفا، وفيشنو.

شيفابودها
Shiva-Buddha
في جاوة، نجد أن شيفا-بودها، مفهوم مدفوع بالمبالغة إلى
أقصى حدوده الممكنة من الميل الشيفاوية.

شيفاوية
واحد من المذهبين الأصوليين في النظرية الهندوسية، وهو أقل
انتشاراً من الفيشناوية، ويولى اهتماماً أقل بالشعائر
أو الطقوس الخارجية (البرانية)، وهي في الوقت نفسه أكثر سمواً
بمعنى من المعاني، وتؤدي إلى التحقق الميتافيزيقي الخالص
بصورة أكثر مباشرة.

شيكسا
Shiksha
وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة
الرمزية للحروف، وقوانين التجويد، والتي تطورت في اللغة
السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى.

عبادة
مفهوم ديني، يدل على الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية
من حيث رمزيتها وتعبيرها المقبول عن النظرية التراثية الدينية،
كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها ممارسات تستلزم اشتراك
كافة أعضاء المجتمع الديني فيها، وبطريقة ملزمة.

علم
صفة لكافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من
الأمور الفردية، المشتقة من العقل الذي يتناول العموميات.

فأيو	الهواء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر، وهى
vayu	التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
فارنا	تعنى فى أحد معانيها الأصلية لون، تحمل امتدادا دلاليا بمعنى
Vama	الجودة عموما، وهى وظيفة اجتماعية تتحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد. واستخدامها الاستعارى يدل على الطبيعة الخاصة لكائن ما، أو ما يمكن أن يسمى الجوهر الفردى.
فانشا	الأنساب التراثية.
vansha	
فايشيا	الفخزين، (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى كل ما
Vaishya	هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأعرض، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية.
فايشيشيكا	دارشانا أى متن فيدى، مشتق من كلمة فيشيشيا، والتى تعنى
Vaisheshika	شخصية متميزة، وتعنى بالتالى فردى، وهذه الدارشانانا خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وتعنى أيضا، علم الكون، أو الكوزمولوجيا.
فو - هى	اسم حكيم تاريخى فى الصين القديمة أصبح يطلق على إجماع
Fu-hi	فكرى من الحكماء.
فياباكا	حرفيا "الوعاء الحاوى"، ويطلق على الاصطلاحات الكبرى فى
Vyapaka	المنطق.

لا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخي، ولا إلى أسطورة، ولكنه يطلق على "إجماع فكري" للتراث الأولاني، ويفصح عن إجماع فكري كما هي الحال في أسماء "فوهي" الصين، و"قياسا" الهند، و"تحوت" أو "هيرميس" مصر، ويعرف أيضا باسم باداريانا.

فياسا

Vyasa

أي مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة والتركيب والمعنى في الاستخدام الجدلي أو العامي لها، بالإضافة إلى ملحوظات عن أشكال تعبير معينة في الفيدا، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة. وبدلا من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التي تبدو تعسفية بدرجة ما؛ فهي قائمة على مفاهيم وتصانيف تظل أبدا على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقي للغة.

فياكارانا

vyakarana

الحساب؛ انظر "جانيتا".

فياكتاجانيتا

Vyakta-ganita

المتون الأساسية للتراث الهندي، والذي ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.

فيدا

Veda

هو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد حسب الفيدا.

فيداشيكسا

Veda-Sheksa

دارشانا أى متن فيدي، وهى المتن الذى يشرح الفيدانتا ذاتها. وتعنى "نهاية الفيدا"، وكلمة "نهاية" يجب أن تفسر بالمعنى المزوج

فيدانتا

Vedanta

الذي احتفظت به الكلمة الإنجليزية end أيضا، وهو كل من الاستنتاج و الهدف، والأوبانيشاد التي انبنت عليها الفيدانتا هي آخر أقسام المتون الفيديّة، وما تلقنه من تعاليم؛ بالقدر الذي يجوز تلقينه، هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية، منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة، والتي تنبثق منها في نواتر مختلفة من الوجود. وعنوانها "أوبانيشاد" يبين كيف هو مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات في نير الوجود المشروط، ويبين أيضا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق غرضهم في معرفة البراهما Brahma، وإذا كان الأمر هو مجرد تناول هذه المعرفة؛ فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردي خالص، ولا يمكن تعويضه بأي قدر من التعليم الخارجي، مهما كان متعاليا أو عميقا.

متون تابعة للميمانسا، ترتبط مباشرة بالعلوم التابعة للفيديا، وتعنى حرفيا "عضو الفيديا"

فيدانجات
Vedangas

أى ذلك الذي تحرر بعد ترك الجسد، وتقال عن اليوجي الذي توفي قبل أن يتحرر في حياته.

فيديهاموكتا
videha-mukta

واحد من تناولين أصوليين للنظرية الهندوسية، وهو تناول الذي يولى اهتماما أكبر للشعائر البرانية على عكس الشيفية.

فيشناوية

وهو إيشوارا Ishwara، المبدأ الثالث المحرك والحافظ للكائنات، من الثلاثة مبادئ الكبرى: براهما، وشيفا، وفيشنو.

فيشنو
Vishnu

فيشيشا
veshesha
خامس بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى خصوصية الاختلاف وما
ينتمي إلى مادة معينة فقط.

قانون مانو
Manu
هو قانون يعمل على مراعاة علاقات التراتب الطبيعي التي بين
الكائنات الواقعة بين أحوال نورات الوجود الذي قُدر لها أن
تحكمه. الصلة بينهما ليست زمنية، ولكنها منطقية وعرضية، فكل
نورة تتمخض عن سابقتها، وبدورها تحدد ملامح لاحقتها، وذلك
في خلق دائم، يحكمه قانون الاتساق، والذي يصوغ التشابهات
الأساسية بين كافة صيغ التجلي الكوني. وعندما نأتى إلى تطبيق
القانون في النطاق الاجتماعي، يتخذ حينذاك سمت القبول
القضائي، وقد يصاغ في شكل قانون (شاسترا)، ويرجع إلى
مانو أو على الأصح إلى نورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن
"الإرادة الكونية".

قباله
Qabbalah
المعرفة الجوانية اليهودية.
قريحة
الملكة التي تصل إلى المبادئ بشكل مباشر، دون وساطة العقل
الجدلي.

كارما
Karma
ثالث بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه
مع الصفة، يمكن أن يُضم إليها في إطار الفكرة العامة للصفات؛
فهي ليست سوى طريقة وجود المادة، والفعل يؤخذ على أساس
احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى على التغيير.
وهو الذي سوف تُنجز به المنظومة الفردية وميولها أهدافها في

العالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائما طبيعيا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء، ومع أحوال الوجود التي ينتمي إليها، ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال و كارما تحمل معنيين؛ العام منهما يتعلق بالفعل في كل صورته، وهو مقابل (عكس) جنانا أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضا على التمايز بين الدارشاننتين الأخيرتين، وأما المعنى الخاص والفنى؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده الفيدا، وهذا القبول الأخير لمبادئ الفيدا يحدث كثيرا بشكل طبيعى فى الميمانسا، والتي توجهت إلى طرح أسباب تلك الشعائر وتعريف حدودها.

أحد سوترات جايمينى، تعنى حرفيا: ذلك الذى يجب أن ينجز.

كاريا

karya

الزمن.

كالا

kala

متن يلخص القواعد التى تحكم أداء الشعائر.

كالبا

kalpa

الذراعين (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى الصلاحية الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر، وعلى رأسها الملك.

كشاطريا

Kshatriya

هو علم العروض الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل الشعرى بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع و تناظراته الكونية، والذى يستخدم فى المراحل التمهيديّة

كهانداس

Chhandas

لبعض طرق التحقق الميتافيزيقي، هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية، بالرغم من غرابته التامة عن الشعوب الغربية

بوديساتفا، الشق الأنثوي من أفالوكيتيشوارا، وهي درجة من القداسة.

كوان - ين
Kouan-yin

وهي كلمة محملة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضروري كي تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وفي نصوص السوترا التي تنص عليها: فإن هذه المفاهيم تركّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيرا عن تلك المستخدمة في الجبر.

كولبا
kulpa

قوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها لفظ "شاكتي" Shakti، ويرمز إليها بصورة أنثوية، فشاكتي براهما هي ساراسواتي Saraswati وشاكتي فيشنو هي لاكشيمي Lakshimi، وشاكتي شيفا هي بارفاتي Parvati .

لاكشيمي
Lakshmi

انظر "هيتو".

لينجا
Linga

تشتمل على كلية الملكات النفسية التي تتعلق بالكائن الفردي، والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التي يختص بها الإنسان.

ماناس
manas

النعط الأولى للإنسان فيما يتعلق بكونه "كائن مفكر"، موهوب بالملكة الذهنية أو العقلية ماناس.

مانافا
Manava

أى التعابير أو الأصوات الطقسية.	مانترا
	mantra
مبدأ يمكن أن يُعرّف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل مانو؛ أي الذكاء الكوني، أو هي تعنى الفكر الذى يعكس النظام الكوني. ومن جانب آخر؛ فإن هذا المبدأ يمثل أيضا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى مانافا فيما يتعلق بكونه كائن مفكر، موهوب بالملكة الذهنية أو العقلية (ماناس).	مانو
	Manu
تسمى أيضا بودهى، وهى المبدأ الأعظم، والأول من ثلاثة مبادئ، هى: براهما، وشيفا، وفيشنو، وهى الفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد.	ماهات
	Mahat
نظرية بودية، تعنى حرفيا، الطريق الأكبر، وهى التى تمثل النظرية الكاملة بالمعنى الكامل، وذلك بما فيه العناصر الميتافيزيقية التى تشكل شطرها الأعلى أو مركزها.	ماهايانا
	Mahayna
انظر موكشا.	موكتى
	mukti
الخلاص أو التحرر؛ حيث إن الكائن الذى يصل إليها، أيا كانت الحالة التى ينتمى إليها، وأيا كانت طبقتة فى الدولة، يتحرر من كل الروابط التى تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبت المعرفة بالكلية، وهو المفهوم الذى يسميه المسلمون الجوانثيون "الذات العلية"، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان يوجيا بمعنى الكلمة الحقيقى.	موكشا أو موكتى
	moksha or mukti

تاتفا من سانخيا تعتبر جذر التجلى والتاتفات التى تتبعها تمثل
التعديلات فى مراحلها المختلفة من التجلى لمادة الكون.

مولا
mula

ظهرت هذه الكلمة أول مرة بمعنى « ما وراء الطبيعيات » فى
الأعمال الكاملة لأرسطو. وهى بالضرورة معرفة القوانين الكلية،
وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما
حاول المرء أن يكون دقيقا. وتعنى - تقريبا - معرفة المبادئ التى
تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ،
وهى مشتقة من الفكر البحت.

ميتافيزيقا

دارشانانا: أى متن فيدى تعنى التأمل الداخلى، وهى تنطبق
بشكل عام على الدراسة التأملية للفيدا، وغرضها تحديد المعنى
الدقيق لكلمة شروتى، أى ثمار الإلهام المباشر، واستنتاج ما
يكمن فى طياتها، سواء أكان من مرتبة عملية أم فكرية. تضم
الميمانسسا كلا من الدارشانانتين الخامسة والسادسة من
الدارشانات الست، وتسمى بورفاميمانسسا و أوتاراميمانسسا، أى
الميمانسسا الأولى والميمانسسا الثانية، وتشيران بالتناظر إلى
المرتبتين المذكورتين عاليه. والميمانسسا الأولى تسمى أيضا
كارماميمانسسا، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى
براهماميمانسسا، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما،
وبراهما فى هذه الحالة هو البراهما الأسمى، الذى لم يعد
إيشوارا shwara لمن منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمانسسا
الثانية هى التى تشكل الفيदानتا، وعندما تذكر ميمانسسا بلا صفة
كما هى الحال فى الباب الحالى، يقصد بها دائما الميمانسسا الأولى.
وينتسب طرح هذه الدارشانانا إلى جايمينى. وتهدف إلى إقرار

ميمانسسا
Mimansa

البراهين والمبررات للدارما فيما يتصل بالكارما، أو ذلك الذي يجب أن ينجز". كارما تحمل معنيين: العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صورته، وهو مقابل (عكس) جنانا أى المعرفة، أما المعنى الخاص والفنى؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده الفيدا.

ناما
Nama
حرفيا، الاسم ، الجوهر فى الكائن، أو ما تسمية المدرسة الأرسطية الشكل، مجمل الصفات والنعوت المميزة للفرد.

ناميكا
Namika
حرفيا، ذلك الذى يشير إليه الاسم ناما، مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد نون أن يستمدتها من شىء سوى ذاته.

نايآيا
Nyaya
دارشانا أى متن فيدى رئيسى، موضوعه المنطق، أو المنهاج، مسندة إلى جواتاما، وتتناول دراسة الشروط التى تلزم الفهم الإنسانى؛ فكل ما هو قابل للاعتبار منطقيا، يمكن أن يكون موضوعا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق على كل الأشياء التى تصبح موضوعا للبرهان، أى موضوعا للمعرفة العقلانية والجدلية. ووجهة نظرها منطقية تحليلية؛ حيث إنها عقلانية وفردية.

نيجامانا
Nigamana
سادس اصطلاحات نايآيا (المنطق)، وهى تتناول النتيجة أو الاستنتاج، وهى تأكيد محدد للقضية التى ثبتت بالتبيان.

نيرجونا
Nirguna
حرفيا، ما وراء كل الصفات.

حرفيا، ما وراء كل التمايزات.	نيرفيشيشا
	Nirvishisha
التأصيل الاشتقاقي والرمزي لمصطلحات المتون الفيديّة، وهي أحد متون الفيدانجا، تتناول تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة في المتون الفيديّة، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضا على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التي تتكون منها الكلمة.	نيروكتا
	Nirukta
أى لا تتناول مفهوم الإيشوارا Ishwara، أى الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم؛ فذلك لأنه ليس له مكان بها، على غرار النايايا و الفايثيشيكا.	نيريشوارا
	Nirishwara
الوسائل المعاونة على التحقق، والتي تصير بلا ضرورة حال حدوثه، شأنها في ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التي يمكن استخدامها أيضا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف نفسه. ومن الثابت أن ذلك الهدف لا يمكن الوصول إليه بتلك الوسائل وحدها، والتي هي خارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضا أن تلك الوسائل التي ليست جوهرية لا يصح أن تحقّق؛ حيث إن لها قدرا كبيرا من الفاعلية في المعاونة على التحقق، وفي الإرشاد إلى مراحل المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية في تحقيق الهدف النهائي. وهذه هي المنفعة الحقيقية لكل ما تناوله اصطلاح هاثايوجا Hatha-Yoga، والذي صمم من أجل تحطيم أو بالأحرى "تحويل" تلك العناصر البشرية في الإنسان، والتي تعتبر عقبة في	هاثايوجا
	hatha-yoga

سبيل الاتحاد بالكلية، والإعداد لذلك الاتحاد يتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسا بضبط التنفس.

هيتو
Hetu
ثالث اصطلاحات نايايا (المنطق)، وتعنى الأسباب التي تبرر القضايا المطروحة، وتسمى أيضا لينجا.

هينايانا
Hinayana
نظرية بوذية، حرفيا تعنى الطريق الأصغر، وهي نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس، ولا تتخطاها إلى ما وراءها.

ياجورفيدا
Yajur-Veda
ثاني المتون الأساسية للتراث الهندي، والذي ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.

يوجا
Yoga
كلمة مذكرة في اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيسي للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنساني وبين ما هو كلي، وقد طبقت في شكل دارشانا تعزى سوتراتها إلى باتانجالى Patan-gali، هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفي حين تظل وجهة نظر سانخيا نظرية، فنحن هنا نتبصر في التحقق جوهريا، وبالمعنى الميتافيزيقي.

يوجاشاسترا
yoga-shastra
متن من دارشانا يوجا، ويتوجه إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الأدنى من التحقق، لكي يصف لهم طقوسا خاصة تعاونهم.

ملحق (٢)

أعمال الكاتب

لمحات عن الصوفية الإسلامية والطاوية.	Aperçu sur l'ésoterism Islamique et le Taoisme.
لمحات عن الباطنية المسيحية.	Aperçus sur l'Esoterism chrétien.
لمحات عن التسليك الروحي.	Aperçus sur L'Initiation.
السلطة الروحية والسلطة الزمنية.	Autorité spirituelle et pouvoir temporel.
عروض نقدية.	Comtes rendus.
دراسة في الماسونية الحرة وجماعات الأخوة. جزئين.	Etude sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage.
دراسة عن الهندوسية.	Etude sur l'Hindouisme.
الصور التراثية والدورات الكونية.	Formes traditionnelles et Cycles cosmiques.
البدايات والنهايات الروحية.	Initiation et Réalisation spirituelle.
مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية.	Introduction Général a l'étude des doctrines Hindoues.
أزمة العالم الحديث.	La Crise du Monde moderne

الثالوث الأعظم.	La Grand Triade.
الميتافيزيقا الشرقية.	La Métaphysique orientale.
سيادة الكمّ وعلامات الزمان.	Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.
ملك العالم.	Le Roi du Monde.
رمزية الصليب.	Le Symbolism de la Croix.
التيوزوفية، قصة دين زائف.	Le Théosophisme, histoire d'une pseu- do-religion.
خطأ الإتجاه الروحاني (تحضير الأرواح).	L'Erreur spirite.
أحوال الوجود المتعددة.	Les Etats Multiples de l'Etre.
مبادئ حساب اللامتناهي.	Les Principes du calcul infiniésimal.
أسرارية دانتي.	L'Esotérism de Dante.
الإنسان ومصيره وفقا للفيداننتا.	L'Homme et sont devinir selon le Védanta.
كتابات متناثرة.	Mélanges.
شرق وغرب.	Orient et Occident.
القديس برنارد.	Saint Bernard.
الرموز الأساسية للعلم المقدس.	Symboles fondamentaux de la Science Sacrée.

المؤلف في سطور :

رينيه جينو (١٨٨٦-١٩٥١) Rene Guenon

نشأ في أسرة كاثوليكية محافظة بمدينة بلوا على نهر اللوار ، وانتقل إلى باريس حيث التقى بالمرشد الهندي (جورو) ،الذي عرفه كنوز الحكمة الشرقية ، ثم أسلم بعد ذلك وتسمى باسم «الشيخ عبد الواحد يحيى» وكان يتبع السلوك الصوفي على مبادئ محيي الدين بن عربي . واتباعا لطريقته ألفت جمعيات صوفية في فرنسا وسويسرا وغيرهما باسم «الأكبيرة» نسبة إلى تسمية محيي الدين باسم الشيخ الأكبر . عاش في القاهرة من ١٩٢١ حتى وفاته في ٧ يناير ١٩٥١ . كتب عنه أندريه جيد والدكتور عبد الحليم محمود .

المترجم في سطور :

عمر الفاروق عمر عبده

من مواليد عام ١٩٢٨ ، درس الفنون الجميلة (١٩٥٦-١٩٦١) في معاهد مختلفة، ودرس الحرف التراثية ، وفنون العرض ، والنقد الفني ، وكتب للبرنامج الثاني "جولة الفنون التشكيلية" ، كما كتب أفلاماً تسجيلية عن الحرف "الخزف والنسيج والعمارة" ، وعن المجتمعات الخاصة (حياة الصيادين) "ظل البحيرة" ، للتلفزيون العربي ، وعن الطاقة في مصر "عصر جحا" للتلفزيون الألماني .

كما عمل في مجال التدريب على الحاسبات (١٩٨٠-١٩٨٣) ،
ونظم معلومات التنمية (١٩٨٣-١٩٩٢) ، وعمل في تسجيل
التراث الثقافي للوائح البحرية للمركز القومي لتسجيل التراث
الثقافي والطبيعي ، كما عمل في المركز القومي للمسرح
والموسيقى والفنون الشعبية .

ترجم عدداً كبيراً من الدراسات المتخصصة في التنمية والصناعة والبحوث ، ونشر له في المشروع القومي للترجمة "متون هرميس" ، وقيد النشر في الهيئة العامة للكتاب "إلى الجحيم بالثقافة" من أعمال هيربرت ريد النقدية . وقد جمع مجموعة مختارة من الحواديث الشعبية في كتاب "حكايات ورؤى" قيد النشر .

المراجع في سطور :

سعد عبد السلام الموجي

من مواليد ١٩٣١ ، تخرج في كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ١٩٥٤ .

عمل بوزارة السياحة حتى عام ١٩٨٧

كتب العديد من البرامج للإذاعة المصرية ، منها :

ندوة علم النفس ، البرنامج الثاني ، دراما : من صور الفداء
للبرنامج العام ، برامج خاصة عن شخصيات من التاريخ ،
برنامج للصغار فقط لإذاعة الشرق الأوسط (الشعب سابقاً) .

كما عمل في إذاعة إيران العربية بين عامي ١٩٧٨-١٩٧٩ : حيث كتب :

حادى الأرواح ، وإيران في الدراسات العالمية ، وبستان
وجستان، ودراما عن شخصيات تاريخية ومعاصرة .

ترجم كتابين من أعمال رينيه جينو :

شرق وغرب ، وأحوال الوجود المتعددة ، قيد النشر .

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

ت : أحمد درويش	جون كوين	١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)
ت : أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	٢ - الوثنية والإسلام
ت : شوقي جلال	جورج جيمس	٣ - التراث المسروق
ت : أحمد الحضري	انجا كاريتنكوفنا	٤ - كيف تتم كتابة السيناريو
ت : محمد علاء الدين منصور	إسماعيل قصيح	٥ - ثريا فى غيبوبة
ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد	ميلكا إفيش	٦ - اتجاهات البحث اللساني
ت : يوسف الأنطكي	لوسيان غولدمان	٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة
ت : مصطفى ماهر	ماكس فريش	٨ - مشعلو الحرائق
ت : محمود محمد عاشور	أندرو س. جودي	٩ - التغييرات البيئية
ت : محمد معصم وعبد الجليل الأزني وعمر حلى	جيرار چينيت	١٠ - خطاب الحكاية
ت : هناء عبد الفتاح	فيسوافا شيمبوريسكا	١١ - مختارات
ت : أحمد محمود	ديفيد براونستون وايرين فرانك	١٢ - طريق الحرير
ت : عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	١٣ - ديانة الساميين
ت : حسن المودن	جان بيلمان نويل	١٤ - التحليل النفسي والأدب
ت : أشرف رفيق عفيفي	إيوارد لويس سميث	١٥ - الحركات الفنية
ت : بإشراف / أحمد عثمان	مارتن برنال	١٦ - أثينة السوداء
ت : محمد مصطفى بنوي	فيليب لاركين	١٧ - مختارات
ت : طلعت شاهين	مختارات	١٨ - الشعر النسائي فى أمريكا اللاتينية
ت : نعيم عطية	جورج سفيريس	١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة
ت : يعنى طريف الخولى / بنوي عبد الفتاح	ج. ج. كراوثر	٢٠ - قصة العلم
ت : ماجدة العناني	صمد بهرنجى	٢١ - خوخة وألف خوخة
ت : سيد أحمد على الناصري	جون أنتيس	٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين
ت : سعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	٢٣ - تجلى الجميل
ت : بكر عباس	باتريك بارندر	٢٤ - ظلال المستقبل
ت : إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	٢٥ - مثنوى
ت : أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	٢٦ - دين مصر العام
ت : نخبة	مقالات	٢٧ - التنوع البشرى الخلاق
ت : منى أبو سنه	جون لوك	٢٨ - رسالة فى التسامح
ت : بدر اللبيب	جيمس ب. كارس	٢٩ - الموت والوجود
ت : أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)
ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى
ت : مصطفى إبراهيم فهمى	ديفيد روس	٣٢ - الانقراض
ت : أحمد فؤاد بليغ	أ. ج. هويكنز	٣٣ - التاريخ الاقصادى لأفريقيا الغربية
ت : حصه إبراهيم المتيف	روجر آلن	٣٤ - الرواية العربية
ت : خليل كلفت	پول . ب . ديكسون	٣٥ - الأسطورة والحدائث

٢٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٢٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٢٨ - نقد الحدائث	ألن تورين	ت : أنور مغيث
٢٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	أن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم قصى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	ينجامين يارير	ت : أحمد محمود
٤٣ - الذهب المزوج	أوكتايفو پات	ت : المهدي أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تانرس
٤٥ - التراث المغفور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأنبي الحديث ج١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتي
٤٩ - الإسلام فى اليلقان	ه . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الملوذ ويوسف الأطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوبيا وخ . م بيناليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرdash
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألتجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحيرة	كارلوس مونيث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد القنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢ - لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأنبي الحديث ج٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أولئ القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسى العجوز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمالِك فى مصر
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التطفل النفسى
٧٧ - تاريخ النقد الألبى الحديث ج ٢
٧٨ - العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالتقرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسباني وأمريكى المعاصر
٩٣ - محدثات العولة
٩٤ - الحب الأول والصحة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مساعلة العولة
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آباء
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأندلسى
١٠٧ - صررة القذائى فى الشعر الأمريكى المعاصر
- ت . س . إليوت
چين . ب . توميكنز
ل . ا . سيمينوفا
أندريه موروا
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
رونالد روبرتسون
بوريس أوسبىنسكى
ألكسندر بوشكين
بندكت أندرسن
ميغيل دى أونامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكى أقطاى
جمال مير صادقى
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنتونى جينتز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الاسوستكا
كارلوس ميغيل
مايك فيذرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بويرو بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
ديفيد روينسون
بول هيرست وجراهام تومبسون
بيرنار فاليط
عبد الكريم الخطيبى
عبد الوهاب المؤذب
برتولت بريشت
چيرارجينيت
د . ماريا خيسوس روبييرامتى
نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومى
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
ت : مكارم الغمرى
ت : محمد طارق الشرقاوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالى
ت : عبد الحميد شيحة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العنانى
ت : إبراهيم الدسوقى شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشماوى
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إيوار الخراط
ت : بشير السباعى
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين الكتانى الإبريسى
ت : محمد بئيس
ت : عبد القفار مكاوى
ت : عبد العزيز شيبيل
ت : أشرف على دعور
ت : محمد عبد الله الجعيدى

- ١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأثليسي مجموعة من النقاد
١٠٩ - حروب المياه جون يولوك وعادل درويش
١١٠ - النساء في العالم النامي حسنة بيجوم
١١١ - المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون
١١٢ - الاحتجاج الهادئ أرلين علوى ماكليود
١١٣ - راية التمرد سادى بلانت
١١٤ - مسرحيات حماد كونجى وسكان المستنقع وول شوينكا
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر بث بارون
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنيل
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لقد
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية نينل الكسندر وفنادولينا
١٢٤ - الفجر الكاذب جون جراى
١٢٥ - التحليل الموسيقى سيدريك ثورپ ديفى
١٢٦ - فعل القراءة قولفانج إيسر
١٢٧ - إرهاب صفاء فتحى
١٢٨ - الأدب المقارن سوزان باسنتيت
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا نولورس أسيس جاروته
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية أندريه جوتدر فرانك
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) مجموعة من المؤلفين
١٣٢ - ثقافة العولة مايك فيذرستون
١٣٣ - الخوف من المرايا طارق على
١٣٤ - تشريح حضارة بارى ج. كيمب
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) ت. س. إليوت
١٣٦ - فلاحو الباشا كينيث كونو
١٣٧ - مفكرات ضابط فى الحملة الفرنسية جوزيف مارى مواريه
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف إيفيلينا تارونى
١٣٩ - باريسىقال ريشارد فاچنر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار هربرت ميسن
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣ - قضايا التطور فى البحث الاجتماعى ديريك لايدار
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة كارلو جولدونى
- ت : محمود على مكى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سمية رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : لميس النقاش
ت : بإشراف/ رؤوف عباس
ت : تخبّة من المترجمين
ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : سمحة الخولى
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعى
ت : أميرة حسن نويرة
ت : محمد أبو العطا وآخرون
ت : شوقى جلال
ت : لويس بقطر
ت : عبد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا صبحى
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبورى
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومى
ت : عدلى السمرى
ت : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث كارلوس فوينتس
١٤٦ - الورقة الحمراء ميغيل دي ليبس
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة تانكريد نورست
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية) إنريكي أندرسون إمبرت
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأندونيس عاطف فضول
١٥٠ - التجربة الإغريقية روبرت ج. ليمان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) فرنان برودل
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى نخبة من الكتاب
١٥٣ - غرام الفراغة فيولين فاتويك
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت فيل سليتر
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر نخبة من الشعراء
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى جي أنبال وآلان وأوديت ثيرمو
١٥٧ - خسرو وشيرين النظامي الكنجي
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢) فرنان برودل
١٥٩ - الإيديولوجية ديفيد هوكس
١٦٠ - آلة الطبيعة بول إيرليش
١٦١ - من المسرح الإسباني اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا
١٦٢ - تاريخ الكنيسة يوحنا الآسيوي
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١ جورديون مارشال
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور) جان لاكوتير
١٦٥ - حكايات الشعب أ. ن أفانا سيفا
١٦٦ - العلاقات بين المتدينين والطمانيين في إسرائيل يشعياهو ليتمان
١٦٧ - في عالم طاغور رابندرانات طاغور
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة مجموعة من المؤلفين
١٦٩ - إبداعات أدبية مجموعة من المدعين
١٧٠ - الطريق ميغيل دليبيس
١٧١ - وضع حد فرانك بيجو
١٧٢ - حجر الشمس مختارات
١٧٣ - معنى الجمال ولتر ت. ستيس
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء ايليس كاشمور
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية لورينزو فيلشس
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية توم تيننبرج
١٧٧ - أنطون تشيخوف هنري تروايا
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث نخبة من الشعراء
١٧٩ - حكايات أيسوب أيسوب
١٨٠ - قصة جاويد إسماعيل فصيح
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي فنسنت . ب . ليتش
- ت : أحمد حسان
ت : علي عبد الرؤوف البمبي
ت : عبد الغفار مكاوي
ت : علي إبراهيم علي منوفى
ت : أسامة إسبر
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعي
ت : محمد محمد الخطابي
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : خليل كلفت
ت : أحمد مرسي
ت : مى التلمساني
ت : عبد العزيز بقوش
ت : بشير السباعي
ت : إبراهيم فتحى
ت : حسين بيومي
ت : زيدان عبد الحليم زيدان
ت : صلاح عبد العزيز محجوب
ت : بإشراف : محمد الجوهري
ت : نبيل سعد
ت : سهير المصادقة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : بسام ياسين رشيد
ت : هدى حسين
ت : محمد محمد الخطابي
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سمعان عيد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حصّة إبراهيم منيف
ت : محمد حمدي إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عبدالأمير حمدان
ت : محمد يحيى

- ١٨٢ - العنف والنبوة و . ب . بيتس
١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما رينيه جيلسون
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تنام هانز إيندورفر
١٨٥ - أسفار العهد القديم توماس تومسن
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل ميخائيل أنوود
١٨٧ - الأرضة بزدج علوى
١٨٨ - موت الأدب الثين كرنان
١٨٩ - العمى والبصيرة پول دى مان
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس
١٩١ - الكلام رأسمال الحاج أبو بكر إمام
١٩٢ - ساحت نامه إبراهيم بك ج١ زين العابدين المراغى
١٩٣ - عامل المنجم بيتر أبراهامز
١٩٤ - مقلات من نقد الأجلو - أمريكى مجموعة من النقاد
١٩٥ - شتاء ٨٤ إسماعيل فصيح
١٩٦ - المهلة الأخيرة فالنتين راسبوتين
١٩٧ - الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى إنوين إمري وآخرون
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاندواى
٢٠٠ - ضحايا التنمية جيرمى سيبروك
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
٢٠٢ - تاريخ النقد الأنبى الحديث ج١ رينيه ويليك
٢٠٢ - الشعر والشاعرية أطفاف حسين حالى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم زالمان شارازر
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كافالى - سفورزا
٢٠٦ - الهبولية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك
٢٠٧ - ليل إفريقيى رامون خوتاسندير
٢٠٨ - شخصية العربي فى المسرح الإسرائيلى دان أوربان
٢٠٩ - السرود والمسرح مجموعة من المؤلفين
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى سنائى الغزنوى
٢١١ - فردينان بوسوسير جوناثان كلر
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان مرزبان بن رستم بن شروين
٢١٣ - مصر منذ قوم بلقين حتى رحيل عبد الناصر ريمون فلاور
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيدنز
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٢ زين العابدين المراغى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
٢١٧ - مسرحيتان طليعتان صمويل بيكيت
٢١٨ - رايولا خوليو كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
ت : فتحى العشرى
ت : دسوقى سعيد
ت : عبد الوهاب علوب
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : علاء منصور
ت : بدر الديب
ت : سعيد القانمى
ت : محسن سيد فرجاني
ت : مصطفى حجازى السيد
ت : محمود سلامة علاوى
ت : محمد عبد الواحد محمد
ت : ماهر شفيق فريد
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : أشرف الصباغ
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
ت : فخرى لبيب
ت : أحمد الأنصارى
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : أحمد محمود هويدى
ت : أحمد مستجير
ت : على يوسف على
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
ت : محمد أحمد صالح
ت : أشرف الصباغ
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : محمود حمدى عبد القنى
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : سيد أحمد على الناصرى
ت : محمد محمود محى الدين
ت : محمود سلامة علاوى
ت : أشرف الصباغ
ت : نادىة البنهاوى
ت : على إبراهيم على منوفى

ت : طلعت الشايب	كازو ايشجورو	٢١٩ - بقايا اليوم
ت : على يوسف على	بارى باركر	٢٢٠ - الهيولية فى الكون
ت : رفعت سلام	جريجورى جوزدانيس	٢٢١ - شعرية كفافى
ت : نسيم مجلى	رونالد جراى	٢٢٢ - فرانز كافكا
ت : السيد محمد نقادى	بول فيرابنر	٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر
ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد	برانكا ماجاس	٢٢٤ - دمار يوغسلافيا
ت : السيد عبد الظاهر عبد الله	جابريل جارثيا ماركت	٢٢٥ - حكاية غريق
ت : طاهر محمد على البربرى	ديفيد هربت لورانس	٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى
ت : السيد عبد الظاهر عبد الله	موسى مارديا ديف بوركى	٢٢٧ - المسرح الإسباني فى القرن السابع عشر
ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن	جانيت وولف	٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
ت : أمير إبراهيم العمرى	نورمان كيماي	٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد
ت : مصطفى إبراهيم فهمى	فرانسواز جاكوب	٢٣٠ - عن الذباب والفتران والبشر
ت : جمال أحمد عبد الرحمن	خايمى سالوم بيدال	٢٣١ - الدرافيل
ت : مصطفى إبراهيم فهمى	توم ستينر	٢٣٢ - مابعد المعلومات
ت : طلعت الشايب	أرثر هيرمان	٢٣٣ - فكرة الاضمحلال
ت : فؤاد محمد عكود	ج. سبنسر تريمينجهام	٢٣٤ - الإسلام فى السودان
ت : إبراهيم الدسوقى شتا	جلال الدين الرومى	٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج ١
ت : أحمد الطيب	ميشيل تود	٢٣٦ - الولاية
ت : عنايات حسين طلعت	روبين فيدين	٢٣٧ - مصر أرض الوادى
ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مديولى أحمد	الانكتاد	٢٣٨ - العولة والتحرير
ت : نانية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق	جيلرافر - رايوخ	٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى
ت : صلاح عبد العزيز محمود	كامى حافظ	٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار
ت : ابتسام عبد الله سعيد	ك. م كويتز	٢٤١ - فى انتظار البرابرة
ت : صبرى محمد حسن عبد التنبى	وليام إميسون	٢٤٢ - سبعة أنماط من القموض
ت : مجموعة من المترجمين	ليفى بروقتسال	٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)
ت : نادية جمال الدين محمد	لاورا إسكيبيل	٢٤٤ - الغليان
ت : توفيق على منصور	إليزابيتا أديس	٢٤٥ - نساء مقالات
ت : على إبراهيم على منوفى	جابريل جرثيا ماركت	٢٤٦ - قصص مختارة
ت : محمد الشرقاوى	ولتر أرمبرست	٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحدثة فى مصر
ت : عبد اللطيف عبد الحلیم	أنطونيو جالا	٢٤٨ - حقول عدن الخضراء
ت : رفعت سلام	دراجو شتامبيوك	٢٤٩ - لغة التمزق
ت : ماجدة أباطة	بومنيك فيتك	٢٥٠ - علم اجتماع العلوم
ت : بإشراف : محمد الجوهري	جوردون مارشال	٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢
ت : على بدران	مارجو بدران	٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية
ت : حسن بيومى	ل. أ. سيمينوفا	٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية
ت : إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروفز	٢٥٤ - الفلسفة
ت : إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروفز	٢٥٥ - أفلاطون

ت : إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودي جروفز	٢٥٦ - ديكارت
ت : محمود سيد أحمد	وليم كلي رايت	٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة
ت : عبادة كحيلة	سير أنجوس فريزر	٢٥٨ - الفجر
ت : فاروچان كازانچيان	نخبة	٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمني
ت بإشراف : محمد الجوهري	جورجون مارشال	٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢
ت : إمام عبد الفتاح إمام	زكى نجيب محمود	٢٦١ - رحلة في فكر زكى نجيب محمود
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف	إيوارد مندوثا	٢٦٢ - مدينة المعجزات
ت : علي يوسف علي	چون جرين	٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن
ت : لويس عوض	هوراس / شلى	٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة
ت : لويس عوض	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	٢٦٥ - روايات مترجمة
ت : عادل عبد المنعم سويلم	جلال آل أحمد	٢٦٦ - مدير المدرسة
ت : بدر الدين عرودكى	ميلان كونديرا	٢٦٧ - فن الرواية
ت : إبراهيم الدسوقي شتا	جلال الدين الرومى	٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج ٢
ت : صبرى محمد حسن	وليم چيفور بالجريف	٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١
ت : صبرى محمد حسن	وليم چيفور بالجريف	٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢
ت : شوقى جلال	توماس سى . باترسون	٢٧١ - الحضارة الغربية
ت : إبراهيم سلامة	س. س. والترز	٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر
ت : عنان الشهاوى	جوان آر. لوك	٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط
ت : محمود على مكى	رومولو جلاجوس	٢٧٤ - السيدة بربارا
ت : ماهر شفيق فريد	أقلام مختلفة	٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكتاباً مسرحياً
ت : عبد القادر التلمسانى	فرانك جوتيران	٢٧٦ - فنون السينما
ت : أحمد فوزى	بريان فورد	٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة
ت : ظريف عبد الله	إسحق عظيموف	٢٧٨ - البدايات
ت : طلعت الشايب	فرانسيس ستونر سوندرز	٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية
ت : سمير عبد الحميد	بريم شند وآخرون	٢٨٠ - من الألب الهندى الحديث والمعاصر
ت : جلال الحفناوى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	٢٨١ - الفريوس الأعلى
ت : سمير حنا صادق	لويس وليبرت	٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية
ت : علي البمبي	خوان رواقو	٢٨٣ - السهل يحترق
ت : أحمد عثمان	يوريبيدس	٢٨٤ - هرقل مجنوناً
ت : سمير عبد الحميد	حسن نظامى	٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى
ت : محمود سلامة علاوى	زين العابدين المراغى	٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج ٢
ت : محمد يحيى وآخرون	أنتونى كينج	٢٨٧ - الثقافة والعزلة والنظام العالمى
ت : ماهر البطوطى	ديفيد لودج	٢٨٨ - الفن الروائى
ت : محمد نور الدين	أبو نجم أحمد بن قوص	٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامغانى
ت : أحمد زكريا إبراهيم	جورج موانان	٢٩٠ - علم اللغة والترجمة
ت : السيد عبد الظاهر	فرانشيسكو رويس رامون	٢٩١ - المسرح الإسباني فى القرن العشرين ج ١
ت : السيد عبد الظاهر	فرانشيسكو رويس رامون	٢٩٢ - المسرح الإسباني فى القرن العشرين ج ٢

ت : نخبة من المترجمين	روجر آلان	٢٩٢ - مقدمة للأدب العربي
ت : رجاء ياقوت صالح	يوالو	٢٩٤ - فن الشعر
ت : بدر الدين حب الله الديب	جوزيف كامبل	٢٩٥ - سلطان الأسطورة
ت : محمد مصطفى بدوي	وليم شكسبير	٢٩٦ - مكبث
ت : ماجدة محمد أنور	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	٢٩٧ - فن النحويين اليونانية والسورانية
ت : مصطفى حجازي السيد	أبو بكر تفاعيليوه	٢٩٨ - مناساة العبيد
ت : هاشم أحمد فؤاد	جين ل. ماركس	٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية
ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين	لويس عوض	٣٠٠ - أسطورة برومثيروس مج١
ت : جمال الجزيري ومحمد الجندي	لويس عوض	٣٠١ - أسطورة برومثيروس مج٢
ت : إمام عبد الفتاح إمام	جون هيتون وجودي جروفز	٣٠٢ - فنجنشتين
ت : إمام عبد الفتاح إمام	جين هوب ويورن فان لون	٣٠٣ - بوذا
ت : إمام عبد الفتاح إمام	ريوس	٣٠٤ - ماركس
ت : صلاح عبد الصبور	كروزيو مالابارته	٣٠٥ - الجلد
ت : نبيل سعد	جان - فرانسوا ليوتار	٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطي للتاريخ
ت : محمود محمد أحمد	ديفيد باينيو	٣٠٧ - الشعور
ت : معنوح عبد المنعم أحمد	ستيف جوتز	٣٠٨ - علم الوراثة
ت : جمال الجزيري	انجوس چيلاتي	٣٠٩ - الذهن والمنح
ت : محيي الدين محمد حسن	ناجي هيد	٣١٠ - يونج
ت : فاطمة إسماعيل	كولنجوود	٣١١ - مقال في المنهج الفلسفي
ت : أسعد حليم	وليم دي بويز	٣١٢ - روح الشعب الأسود
ت : عبد الله الجعدي	خابير بيان	٣١٣ - أمثال فلسطينية
ت : هويدا السباعي	جينس مينيك	٣١٤ - الفن كعدم
ت : كاميليا صبحي	ميشيل برونديفو	٣١٥ - جرامشي في العالم العربي
ت : نسيم مجلي	أ. ف. ستون	٣١٦ - محاكمة سقراط
ت : أشرف الصباغ	شير لايموقا - زنيكين	٣١٧ - بلاغ
ت : أشرف الصباغ	نخبة	٣١٨ - الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة
ت : حسام نايل	جايتز ياسبيفاك وكريستوفر نوريس	٣١٩ - صور دريدا
ت : محمد علاء الدين منصور	مؤلف مجهول	٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج
ت : نخبة من المترجمين	ليفى برو فنسال	٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٣، ٤)
ت : خالد مفلح حمزة	دبليو. إيوجين كلينباور	٣٢٢ - وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي
ت : هانم سليمان	تراث يوناني قديم	٣٢٣ - فن الساتورا
ت : محمود سلامة علاوي	أشرف أسدي	٣٢٤ - اللعب بالنار
ت : كرستين يوسف	فيليب بوسان	٣٢٥ - عالم الآثار
ت : حسن صقر	جورجين هابرماس	٣٢٦ - المعرفة والمصلحة
ت : توفيق علي منصور	نخبة	٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة
ت : عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	٣٢٨ - يوسف وزليخة
ت : محمد عيد إبراهيم	تد هيوز	٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد

- ٢٢٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت مارفن شبرد ت : سامى صلاح
- ٢٢١ - عندما جاء السردين ستيفن جواى ت : سامية نياپ
- ٢٢٢ - رحلة شهر الصل وقصص أخرى نخبة ت : على إبراهيم على منوفى
- ٢٢٣ - الإسلام فى بريطانيا نبيل مطر ت : بكر عباس
- ٢٢٤ - لقطات من المستقبل آرثر س. كلارك ت : مصطفى فهمى
- ٢٢٥ - عصر الشك ناتالى ساروت ت : فتحى العشرى
- ٢٢٦ - متون الأهرام نصوص قديمة ت : حسن صابر
- ٢٢٧ - فلسفة الولاء جوزايا روبس ت : أحمد الأنصارى
- ٢٢٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند نخبة ت : جلال السعيد الحفناوى
- ٢٢٩ - تاريخ الأدب فى إيران ج٢ على أصغر حكمت ت : محمد علاء الدين منصور
- ٢٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط بيرش بيربيروجلو ت : فخرى لبيب
- ٢٤١ - قصائد من رلكه راينز ماريا رلكه ت : حسن حلمى
- ٢٤٢ - سلامان وأيسال نور الدين عبد الرحمن بن أحمد ت : عبد العزيز بقوش
- ٢٤٣ - العالم البرجوازى الزائل نادين جوربيمر ت : سمير عبد ربه
- ٢٤٤ - الموت فى الشمس بيتر بلانجوه ت : سمير عبد ربه
- ٢٤٥ - الركض خلف الزمن بونه ندائى ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ٢٤٦ - سحر مصر رشاد رشدى ت : جمال الجزيرى
- ٢٤٧ - الصبية الطائشون جان كوكتو ت : بكر الحلو
- ٢٤٨ - التصوف الأولون فى الألب التركى جا محمد فؤاد كويريلى ت : عبد الله أحمد إبراهيم
- ٢٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر والدرون وآخرين ت : أحمد عمر شاهين
- ٢٥٠ - بانوراما الحياة السياحية أقلام مختلفة ت : عطية شحاتة
- ٢٥١ - مبادئ المنطق جوزايا روبس ت : أحمد الأنصارى
- ٢٥٢ - قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس ت : نعيم عطية
- ٢٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (منسية) باسيليو بايون مالدونالد ت : على إبراهيم على منوفى
- ٢٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية) باسيليو بايون مالدونالد ت : على إبراهيم على منوفى
- ٢٥٥ - التيارات السياسية فى إيران حجت مرتضى ت : محمود سلامة علاوى
- ٢٥٦ - الميراث المر بول سالم ت : بدر الرفاعى
- ٢٥٧ - متون هيرميس نصوص قديمة ت : عمر الفاروق عمر
- ٢٥٨ - أمثال الهوسا العامية نخبة ت : مصطفى حجازى السيد
- ٢٥٩ - محاورات بارمنيدس أفلاطون ت : حبيب الشارونى
- ٢٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان ت : ليلي الشربيني
- ٢٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة ألان جرينجر ت : عاطف معتمد وأمال شاور
- ٢٦٢ - تلميذ باينبرج هاينرش شبورال ت : سيد أحمد فتح الله
- ٢٦٣ - حركات التحرر الأفريقى ريتشارد جيبسون ت : صبرى محمد حسن
- ٢٦٤ - حداثه شكسبير إسماعيل سراج الدين ت : نجلاء أبو عجاج
- ٢٦٥ - سأم باريس شارل بودلير ت : محمد أحمد حمد
- ٢٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب كلاريسا ينكولا ت : مصطفى محمود محمد

ت : البراق عبد الهادي رضا	نخبة	٢٦٧ - القلم الجريء
ت : عابد خزندار	جيرالد برنس	٢٦٨ - المصطلح السردى
ت : فوزية العشماوى	فوزية العشماوى	٢٦٩ - المرأة فى أدب نجيب محفوظ
ت : فاطمة عبد الله محمود	كليرلا لويت	٢٧٠ - الفن والحياة فى مصر الفرعونية
ت : عبد الله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلى	٢٧١ - التصوف الأولون فى الأدب التركى ج٢
ت : وحيد السعيد عبد الحميد	وانغ مينغ	٢٧٢ - عاش الشباب
ت : على إبراهيم على منوفى	أمبرتو إيكو	٢٧٣ - كيف تعد رسالة دكتوراه
ت : حمادة إبراهيم	أندرية شديد	٢٧٤ - اليوم السادس
ت : خالد أبو اليزيد	ميلان كونديرا	٢٧٥ - الخلود
ت : إيوار الخراط	نخبة	٢٧٦ - الغضب وأحلام السنين
ت : محمد علاء الدين منصور	على أصغر حكمت	٢٧٧ - تاريخ الأدب فى إيران ج٤
ت : يوسف عبد الفتاح فرج	محمد إقبال	٢٧٨ - المسافر
ت : جمال عبد الرحمن	سنيل باث	٢٧٩ - ملك فى الحقيقة
ت : شيرين عبد السلام	جونتر جراس	٢٨٠ - حديث عن الخسارة
ت : رانيا إبراهيم يوسف	ر.ل. تراسك	٢٨١ - أساسيات اللغة
ت : أحمد محمد نادى	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢ - تاريخ طبرستان
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣ - هدية الحجاز
ت : إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤ - القصص التى يحكيها الأطفال
ت : يوسف عبد الفتاح فرج	محمد على بهزادراد	٢٨٥ - مشتري العشق
ت : ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦ - نفاغاً من التاريخ الألبى النسوى
ت : بهاء جاهين	چون بن	٢٨٧ - أهنيات وسوناتات
ت : محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٢٨٨ - مواعظ سعدى الشيرازى
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩ - من الأدب الپاكستانى المعاصر
ت : عثمان مصطفى عثمان	نخبة	٢٩٠ - الأرشيفات والمدن الكبرى
ت : منى الدروبيى	مايف بينشى	٢٩١ - الحافلة الپلكية
ت : عبد اللطيف عبد الحليم	فرناندو دى لاجرانخا	٢٩٢ - مقامات ورسائل أندلسية
ت : زينب محمود الخضيرى	نوة لويس ماسينيون	٢٩٣ - فى قلب الشرق
ت : هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤ - القوى الأربع الأساسية فى الكون
ت : سليم حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥ - آلام سياوش
ت : محمود سلامة علاوى	تقى نجارى راد	٢٩٦ - السافاك
ت : إمام عبد الفتاح إمام	لورانس جين	٢٩٧ - نيتشه
ت : إمام عبد الفتاح إمام	فيليب تودى	٢٩٨ - سارتر
ت : إمام عبد الفتاح إمام	ديفيد ميروفنتس	٢٩٩ - كامى
ت : باهر الجوهري	مشتياثيل إنده	٤٠٠ - مومو
ت : ممدوح عبد المنعم	زيانون ساردر	٤٠١ - الرياضيات
ت : ممدوح عبد المنعم	ج . ب . ماك ايفوى	٤٠٢ - هوكنج
ت : عماد حسن بكر	تودور شتورم	٤٠٣ - رية المطر والملابس تصنع الناس
ت : ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤ - تعويذة الحسى
ت : حمادة إبراهيم	أندرية جيد	٤٠٥ - إيزابيل
ت : جمال أحمد عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦ - المستعربون الإسيان فى القرن ١٩
ت : طلعت شاهين	أقلام مختلفة	٤٠٧ - الأدب الإيبلى المعاصر بقلم كتبه
ت : عنان الشهاوى	جوان فونشركنج	٤٠٨ - معجم تاريخ مصر

ت : إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩ - انتصار السعادة
ت : الزاوى بغورة	كارل بوهر	٤١٠ - خلاصة القرن
ت : أحمد مستجير	جينيفر أكرمان	٤١١ - همس من الماضى
ت : نخبة	ليفى بروقتسال	٤١٢ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)
ت : محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣ - أغنيات المنفى
ت : أمل الصبان	باسكال كازانوفيا	٤١٤ - الجمهورية العالمية للآداب
ت : أحمد كامل عبد الرحيم	فريدريش دورنيمات	٤١٥ - صورة كوكب
ت : مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاردز	٤١٦ - مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	٤١٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٥
ت : عبد الرحمن الشيخ	جين هاثواى	٤١٨ - سيلات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية
ت : نسيم مجلى	جون ماريو	٤١٩ - العصر الذهبى للإسكندرية
ت : الطيب بن رجب	فولتير	٤٢٠ - مكرو ميغاس
ت : أشرف محمد كيلانى	روى متحدة	٤٢١ - الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى
ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم	نخبة	٤٢٢ - رحلة لاستكشاف أفريقيا جا
ت : وجيد النقاش	نخبة	٤٢٣ - إسرعات الرجل الطيف
ت : محمد علاء الدين منصور	نور الدين عبد الرحمن الجامى	٤٢٤ - لوائح الحق ولوامع العشق
ت : محمود سلامة علاوى	محمود طلوعى	٤٢٥ - من طاووس حتى فرح
ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	نخبة	٤٢٦ - الخفافيش وقسم أخرى من أفغانستان
ت : ثريا شلبي	باى إنكلان	٤٢٧ - بانديراس الطاغية
ت : محمد أمان صافى	محمد هوتك	٤٢٨ - الخزانة الخفية
ت : إمام عبد الفتاح إمام	ليود سبنسر وأندرجى كروز	٤٢٩ - هيجل
ت : إمام عبد الفتاح إمام	كرستوفر وانت وأندرجى كليموفسكى	٤٣٠ - كانط
ت : إمام عبد الفتاح إمام	كريس هيروكس وزوران جفتيك	٤٣١ - فوكو
ت : إمام عبد الفتاح إمام	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	٤٣٢ - ماكيافللى
ت : حمدى الجابرى	ديفيد نوريس وكارل فلنت	٤٣٣ - جويس
ت : عصام حجازى	نونكان هيث وچودن بورهام	٤٣٤ - الرمانسية
ت : ناجى رشوان	نيكولاس زبرج	٤٣٥ - توجهات ما بعد الحداج
ت : إمام عبد الفتاح إمام	فردريك كويلستون	٤٣٦ - تاريخ الفلسفة (مج ١)
ت : جلال السعيد الحفناوى	شيلى النعمانى	٤٣٧ - رحالة هندى فى بلاد الشرق
ت : عايدة سيف الدولة	إيمان ضياء الدين بيبرس	٤٣٨ - بطلات وضحايا
ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	صدر الدين عينى	٤٣٩ - موت المرابى
ت : محمد الشرقاوى	كرستن بروستاد	٤٤٠ - قواعد اللهجات العربية
ت : فخرى لبيب	أروندهاتى روى	٤٤١ - رب الأشياء الصغيرة
ت : ماهر جورجياتى	فوزية أسعد	٤٤٢ - حثشبسوت (المرأة الفرعونية)
ت : محمد الشرقاوى	كيس نرستينغ	٤٤٣ - اللغة العربية
ت : صالح علماتى	لاوريت سيجورن	٤٤٤ - أمريكا اللاتينية - الثقافات القديمة
ت : محمد محمد يونس	پرويز ناتل خانلرى	٤٤٥ - حول وزن الشعر

٤٤٦ - التحالف الأسود	ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ - نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممنوح عبد المنعم
٤٤٨ - علم نفس التطور	ديلان ايفانز - أوسكار زاريت	ت : ممنوح عبد المنعم
٤٤٩ - الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيري
٤٥٠ - ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا - ريببكارايت	ت : جمال الجزيري
٤٥١ - الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ - لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجانزي / أوسكار زاريت	ت : محي الدين مزيد
٤٥٣ - القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حلجوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ - خمسون عاماً من السيتما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ - تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلاستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ - لا تنسني	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ - النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان مولر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ - الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ - نمو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال الينا
٤٦٠ - الفاشية والنازية	ستوارت هود - ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ - لكان	داريان ليدر - جودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ - طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ - النبوة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ - ديمقراطية القلة	ميكايل بارنتى	ت : حمصة منيف
٤٦٥ - قصص اليهود	لويس جنزيرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ - حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ - التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ - روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ - جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ - الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد الننة
٤٧١ - رحلة لاستكشاف أفريقيا ج ٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ - دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ - دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ - الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ - صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ - أرض العجايب بعيدة : بيرم التونسي	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ - تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ - الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى فونج	ت : عبد العزيز حمدي
٤٧٩ - المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدي
٤٨٠ - تساي ون جى (مسرحية صينية)	كو موروا	ت : عبد العزيز حمدي
٤٨١ - عبادة النبي	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ - موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ - النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	ت : أحمد الشامى

- ٤٨٤ - جمالية التلقى
٤٨٥ - التوبة (رواية)
٤٨٦ - الذاكرة الحضارية
٤٨٧ - الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية
٤٨٨ - الحب الذي كان وقصائد أخرى
٤٨٩ - هُسرُل : الفلسفة علماً دقيقاً
٤٩٠ - أسفار البيفاء
٤٩١ - نصوص قصصية من روائع الأدب الأفرقي
٤٩٢ - محمد على مؤسس مصر الحديثة
٤٩٣ - خطابات إلى طالب الصوتيات
٤٩٤ - كتاب الموتى (الخروج في النهار)
٤٩٥ - اللوي
٤٩٦ - الحكم والسياسة في أفريقيا
٤٩٧ - الطمانينة والنوع والدولة في الشرق الأوسط
٤٩٨ - النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث
٤٩٩ - تقاطعات : الأمة والمجتمع والجنس
٥٠٠ - فر طقوتى (دراسة في السيرة الذاتية العربية)
٥٠١ - تاريخ النساء في القرب
٥٠٢ - أصوات بديلة
٥٠٣ - مختارات من الشعر الفارسي الحديث
٥٠٤ - كتابات أساسية ج١
٥٠٥ - كتابات أساسية ج٢
٥٠٦ - ربما كان قديساً
٥٠٧ - سيدة الماضي الجميل
٥٠٨ - المولوية بعد جلال الدين الرومي
٥٠٩ - الفقر والإحسان في عهد سلاطين المماليك
٥١٠ - الأرملة الماكرة
٥١١ - كوكب مرعق
٥١٢ - كتابة النقد السينمائي
٥١٣ - العلم الجسور
٥١٤ - مدخل إلى النظرية الأدبية
٥١٥ - من التقليد إلى ما بعد الحداثة
٥١٦ - إرادة الإنسان في شفاء الإيمان
٥١٧ - نقش على الماء وقصص أخرى
٥١٨ - استكشاف الأرض والكون
٥١٩ - محاضرات في المثالية الحديثة
٥٢٠ - الولوج الفرنسي بمصر من الظم إلى المشروع
- هانسن روبييرت ياوس
نذير أحمد الدهلوى
يان أسمن
رفيع الدين المراد آبادى
نخبة
هُسرُل
محمد قدرى
نخبة
جى فارجيت
هارولد بالمر
نصوص مصرية قديمة
إيوارد تيفان
إكوانو بانولى
نادية العلى
جوديث تاكر ومارجريت مريودز
نخبة
تيتز رووكى
آرثر جولد هامر
هدى الصدة
نخبة
مارتن هايدجر
مارتن هايدجر
آن تيلر
بيتر شيفر
عبد الباقي جلبنارلى
أدم صبرة
كارلو جولونوى
آن تيلر
تيموثى كوريجان
تيد أنتون
چونتان كولر
فدوى مالطى بوجلاس
أرتولد واشنطنون - ريدونا باوندى
نخبة
إسحق عظيموف
جوزايا روس
أحمد يوسف
- ت : رشيد بنحدو
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : محمود رجب
ت : عبد الوهاب علوب
ت : سمير عبد ربه
ت : محمد رفعت عواد
ت : محمد صالح الضالع
ت : شريف الصيفى
ت : حسن عبد ربه المصرى
ت : مجموعة من المترجمين
ت : مصطفى رياض
ت : أحمد على بدوى
ت : فيصل بن خضراء
ت : طلعت الشايب
ت : سحر فراج
ت : هالة كمال
ت : محمد نور الدين عبد المنعم
ت : إسماعيل المصدق
ت : إسماعيل المصدق
ت : عبد الحميد فهمى الجمال
ت : شوقى فهمى
ت : عبد الله أحمد إبراهيم
ت : قاسم عبده قاسم
ت : عبد الرازق عيد
ت : عبد الحميد فهمى الجمال
ت جمال عبد الناصر
ت : مصطفى إبراهيم فهمى
ت : مصطفى بيومى عبد السلام
ت : فدوى مالطى بوجلاس
ت : صبرى محمد حسن
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : هاشم أحمد محمد
ت : أحمد الأنصارى
ت : أمل الصبان

ت : عيد الوهاب بكر	أرثر جواد سميث	٥٢١ - قاموس تراجم مصر الحديثة
ت : على إبراهيم منوفى	أميركو كاسترو	٥٢٢ - إسبانيا فى تاريخها
ت : على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	٥٢٣ - الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن
ت : محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	٥٢٤ - الملك لير
ت : نادية رفعت	دنيس جونسون رزيفز	٥٢٥ - موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى
ت : محيى الدين مزيد	ستيفن كرول ووليم رانكين	٥٢٦ - علم السياسة البيئية
ت : جمال الجزيرى	ديفيد زين ميروفيتس وروبرت كرمب	٥٢٧ - كافكا
ت : جمال الجزيرى	طارق على وفيل إيفانز	٥٢٨ - تروتسكى والماركسية
ت : حازم محفوظ وصين نجيب المصرى	محمد إقبال	٥٢٩ - بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى
ت : عمر القاروق عمر	رينيه جينو	٥٣٠ - منخل عام إلى فهم النظريات التراثية

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨١١٩ / ٢٠٠٣

١٧

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
٢ ٧١ ٤ - ٢

إن هذا العمل الثقافي غير المسبوق، وهو قيام "رينيه جينو" باكتشاف الحقائق الميتافيزيقية التي هي أساس التراث الأولاني الواحد - التراث الذي تشترك فيه الحضارات الكبرى:

الهندوسية والصينية والإسلامية. أقول: إن هذا العمل ليثير في الروح الأمل في أن يظهر ذلك الرجل الذي لا يجيد الهيروغليفية فحسب، بل يجيد الغوص في روحها، واستنطاق أسرارها، حتى تتجلى الحقيقة الكبرى - على حسب الطاقة - عبر "الرموز المقدسة" التي حضرها الأجداد في قلب الصخر، وبذروا معانيها في قلب ابن مصر. معان تركت عليها الأزمنة الرديئة أدرانها وغشاواتها، وأن الألوان لمن يجلو هذه المعاني؛ فتشرق، وتهدى، وتثير دروب الحياة.