



الفلسفة الهندية

دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية

تأليف
السيد أبي النصر محمد الحسيني

الطبعة الأولى

جميع الحقوق للطبع والترجمة والنقل محفوظة للمؤلف

يطلب

من المؤلف ، ومن المكاتب الشهيرة بالقاهرة

طبعة مصر شركة أمية مصر

الفلسفة الهندية

دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية

تأليف
السيد أبي النصر محمد الحسيني

الطبعة الأولى

جميع الحقوق للطبع والترجمة والنقل محفوظة للمؤلف

يطلب
من المؤلف ، ومن المكتبات الشهيرة بالقاهرة

كل نسخة لا تكون مفتومة بختم المؤلف تعد مسروقة ويحاكم حاسنها

دار الفيل

طبع في عدد قليل محدود



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يُنَبِّئُكَ نَبِيُّكَ عَنْ مَعْنَى
الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العليم الحكيم الذي يؤتي الحكمة من
يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً،
لا إله إلا هو، وسع كل شيء علماً، يعلم ما بين أيديهم
وما خلفهم، ولا يحيطون به علماً. والصلاة والسلام على
سيدنا محمد خاتم الأنبياء، أرسل ليتلو علينا آياته،
ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة، وعلى آله وأصحابه،
وعلى كل من حمل الكتاب والحكمة بعمل وإيمان،
وتبعه إلى يوم الدين بإحسان.

وبعد فصرح القرآن الحكيم منذ عشرة ونيف
من القرون: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.
وما أصدق هذا التصريح! فإن العلم بحر لا يسبر غوره،

ومحيط لا يُنال دركه ، مهما خاضت الإنسانية في زمن.
من الأزمان عباب العلم ، وغاصت أسرارَه ، وأحصت
مسائله ، واستقرت دقائقه . كل ذلك قليل بالنسبة إلى
ما طواه الجهل ، واستتر في خبايا الغيب .

وعليه فكما رفع من ذلك الحجاب ، وكشف من
تلك الخبايا حيناً بعد حين ، تقدمت الإنسانية ، وعرفت
به خطأها من صوابها ، وجهلها من علمها ، وشرها من
خيرها ، فوطئت أعراف المجد وتوقلت معارج الشرف .

كانوا يعتقدون إلى الأيام الأخيرة أن ليست
الحضارة الهندية ثابتة الوطائد ، مشيدة الأركان في القدم
والعظمة مثل الحضارات القديمة الأخرى ، ولكن في سنة
١٩٢٤ ميلادية حدثت حادثة أماطت اللثام عن تلك
الأوهام . فإن العالم الهندي يترجي كشف مصادقة آثار
« مؤهَنْجودَرُو » ، والأستاذ مارشال آثار « هَارِپَّا »

على شاطئ نهر السند ، وكانت مطوية تحت الرواسب ،
فدلت على عظمة الهند في الحضارة والتقدم ، في الألف
السادس قبل الميلاد ، فبان به شأوها على غيرها . وحازت
قصب السبق^(١) .

كذلك كانوا يرون أن أقدم مصدر للفلسفة هو
الفلسفة اليونانية . ولكن البحث والدراسة كشف القناع
عن أن ذلك الرأي خالٍ عن السداد ، وأن الفلسفة
الهندية أقدم من الفلسفة اليونانية . ثم التشابه التام بين
مسائل الفلسفة ومسائل بعض العلوم بالهند ، وبين مسائل
الفلسفة ومسائل بعض العلوم باليونان ، والدلائل القاطعة
الأخرى حملت أكثر الباحثين والمحققين على التأكيد
بأن مصدر الأخير الأول . نعم ، ترتاب جماعة من العلماء
فيه ، ولكن ليس لديها من قوة الأدلة ما يحقق ريبها .

(١) لتفصيل الواقع يجب أن يرجع القارئ إلى تقارير مصلحة الآثار
الهندية . ويجد أيضاً بياناً موجزاً في مؤلفات الأستاذ جون مارشال .

فالمسألة المحقق الألماني جوثرس Görres
(١٧٧٦-١٨٤٨ م) وغيره معه كانوا يرون أن الاسكندر
المقدوني اقتنى عند هجومه على الهند بعض المصنفات
في الفلسفة والمنطق وأرسلها إلى أستاذه أرسطو ، فهو
اقتبس ما فيها ورتبه ونظمه في فلسفته ومنطقه^(١) .

وروى قديماً الفيلسوف الخطيب الروماني
أبولائيوس أن فيثاغورس سافر إلى الهند ، وتعلم الفلسفة
فيها .^(٢) كذلك ذكر مترجه الشهير أيام بليخوس أنه
كان جواب آفاق طوح به السفر إلى أقصى النواحي ،
فورد فيها شرعة المصريين ، والآشوريين ، والبراهمة ،
واستفاد من أسرارهم العلمية^(٣) .

MAXMÜLLER : Six Systems of Indian Philosophy p. 386 (١)

LECKEY: History of European Morals. Vol. I p. 96 note (٢)

DRAPER: The Intellectual Development of Europe. Vol. I p. 111.

(٣) راجع المراجع الآتية :

WEBER: Histoire de la Philosophie Européenne. p. 30 note

RAWLINSON: India in European Thought & Literature. p. 4 .

ROSSI: La spiritualism dans l'Histoire. p. 65

كذلك نزع السفر بديعو قريطوس إلى مصر
والحبشة ، وإيران ، والهند ليقتبس منها علماً^(١).

وروى ايوسيليوس المؤرخ اليوناني الشهير عن
ارستوكرينوس معاصر سقراط والمؤلف الشهير في علم
الألحان ، أن بعض علماء الهند زاروا أثينا ، وناقشوا
سقراط ، فسألوه أن يوضح غاية الفلسفة ، فقال : البحث
عن شؤون الإنسان . فقهقه أحدهم سائلاً : وكيف
يستطيع المرء أن يدرك شؤون الإنسان بدون معرفته
الإلهي معرفة تامة^(٢).

= GOMPRES: Greek Thinkers. Vol. I p. 127

BRIFFAULT: Making of Humanity p. 128

وكذلك المرجعين الآتين ، وإن كان مؤلفهما يرتابون فيه ، ولكن
بغير دليل قاطع لذلك :

JANET & SEAILLES: Histoire de la Philosophie. p. 920

MONDOLFO: Il Pensieri Antico (Storia della Filosofia Vol I)
p. 28

DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I (١)
p. 124.

RAWLINSON: India in European Thought & Literature (٢)
p. 8

وسافر الفيلسوف الشهير ابولينوس التتاني من
أتباع فيثاغورس في القرن الأول الميلادي إلى مدينة
تاكسيلا مركز العلوم والثقافة البرهمية حينئذ في شمال
الهند ودرس فيها الفلسفة على البراهمة^(١).

وشرح الكاتب اليوناني الشهير كليمنت
الاسكندري (٢١٨ - ١٥٠ م) الذي يشير كثيراً إلى
وجود البوذيين بالاسكندرية في زمنه ، وهو أول
كاتب يوناني يذكر بوذا باسمه ، إن اليونان سرقوا
الفلسفة من البرابرة^(٢) . فنظريات أفلاطون في الله
وتوحيده ، وأوصافه النائية ، والمادة ، والعالم ، وخلود

(١) المصدر نفسه ص ١٨ .

(٢) كان يطلق حينئذ «برابرة» على الأجانب غير اليونانيين . راجع المراجع
الآتية :

McGRINDLE: Ancient India. p. 184.

GARBE: Indien und das Christentum. S. 130.

MACDONELL: History of Sanskrit Literature. p. 422.

DRAPER: The Intellectual Development of Europe. Vol. I p. 187.

الأرواح ، في جوهرها من أصل هندي^(١).

ولذلك حمل أفلاطينوس مؤسس مذهب
الأفلاطونية الحديثة شوقه الشديد لتعلم الفلسفة الهندية
على اصطحاب حملة جورديان ضد شاپور ملك إيران
ليجد هناك من يشد به عرى آماله فيفتبط بفلح مسماه^(٢).
وبعد الرجوع فتح مدرسة فلسفية في روما ، فكان جميع
مبادئه وأعماله تحاكي الهند^(٣).

وكان الفيلسوف فيرو مؤسس فلسفة التشكيك
في اليونان موظفاً في جيش الاسكندر ، سافر معه إلى

DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I (١)
p. 153.

RAWLINSON: India in European Thought and Literature p. 6

DRAPER: The Intellectual Development of Europe : راجع (٢)
Vo. I p. 211

RAWLINSON: India in European Thought & رايضاً :
Literature p. 18

MONDOLFO: Il Pensiero Antico (Storia della رايضاً :
Filosofia Vol I) p. 451.

DRAPER: The Intellectual Development of Europe : راجع (٣)
Vol. I p. 214

الهند ، واستفاد من فلاسفتها قبل أن يعلن عن فلسفته^(١).
واصطحب الإسكندر كذلك الفيلسوف اليوناني
أنكساغورس^(٢). وكان يعتقد قدم المادة ، وعدم حدوث
العالم ، وقد حذا في تفسير فلسفته حذو بعض المذاهب
الفلسفية الهندية والمصرية^(٣).

واستلهم الفيلسوف اليوناني زينوفون سبيل الهند
في بيان نظريته في وحدة الوجود ، فإنه كما يقول الأستاذ
حريير : يتدر أن يوجد لها بيان جلي موجز مثلما
قدمته الهند^(٤).

وركب سقراط طريق الهند حين حاول الإثبات

(١) راجع : RUSSELL: A History of Western Philosophy
p. 256.

وأيضاً : BREHIER: Histoire de la Philosophie. Vol. I p. 373

(٢) راجع : ROBIN: La pensée grecque. p. 378.

(٣) DRAPER: The Intellectual Development of Europe.
Vol. I p. 108.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٨ .

أن الفضيلة والعلم شيء واحد ، وأن أصل الشر والرذيلة هو الجهل ، فإن فلاسفة الديانات البرهمية ، والبوذية ، والجينية أعلنوا ذلك قبله بكثير^(١) .

حتى في أحوال المعيشة الخاصة كان فيثاغورث نباتياً لم يأكل لحماً ، واجتنب إيذاء ذوى الحياة مثل أتباع ديانة الجينية والبوذية ، واعتقد في حرمة بعض الخضار مثل الباقلاء^(٢) .

وكان مثله الفيلسوف الروماني إكوثيتوس سكسيتوس الداعي إلى النسك والتقشف تقليداً للبراهمة ، ولم يكن يأكل اللحوم ، وقد تبعه فيه غير واحد من المدرسة السينيكية^(٣) .

(١) راجع : McKENZIE: Hindu Ethics. p. 74.

(٢) RAWLINSON: India in European thought and Literature p. 5.

(٣) DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 258

والمدرسة السينيكية هي من المذاهب الفلسفية اليونانية تنظر إلى العالم نظر التشاؤم

ومؤلفو اليونان الذين عقبوا هؤلاء الفلاسفة مثل
لوسيوس ، وأبوليوس النوميدي ، ونومينيوس كلهم
قرروا أن الفلسفة اليونانية في الأصل جُلبت من الشرق^(١) .
هذا نزر يسير من الأدلة القديعة الكثيرة ذكرناها
لأننا لسنا بصدد استيفائها هنا . وأما الأدلة الحديثة فجميع
الذين قتلوا الفلسفة الهندية واليونانية وتاريخهما وعلومهما
درسا وفهماً وقرائناً في العصر الحاضر ، وتنزهوا في الحكم
يرون أن مصدر الفلسفة اليونانية هو الفلسفة الهندية .
فغير واحد من علماء فرنسا وألمانيا وبعض البلاد
الأخرى ، والأستاذ المحقق الأديب الشاعر الترويجي
كونت يورنست يرنه ، ومن الإنجليز السير وليم هنتر ،
والأستاذ كول بروك ، والأستاذ السير وليم جونس ،
والأستاذ السير مانير ولمز وغيرهم كثيرون يرون
هذا الرأي .

(١) راجع : DRAPER : The Intellectual Development of Europe
Vol. I p. 211

وقال الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م)
أن فيثاغورس وأفلاطون اغتصبا التمثيل الأسطوري إلى
أقصى مدى ، حصلوا عليه من الهند أو من مصر ، وقدّراه
واستعملاه ، ولا ندرى إلى أى مدى أيضاً اعتقدها^(١) .
واستقر رأى الأستاذ الدكتور ابن فلد أيضاً في
مصنّفه الشهير تاريخ الفلسفة على أن فيثاغورس ،
وأنكساغورس ، وفيرو وغيرهم من حكماء اليونان
شدوا الرحال إلى الهند ، ودرسوا الفلسفة على الهنود ،
فاستضاءوا بمشكلاتهم^(٢) .

هذا شأن الفلسفة القديمة . وأما الفلسفة الحديثة
فقل أن يظهر اتجاه جديد فيها ولم يكن للهند في التفكير
فيه السبق والقدّم ، غير أن الأمر يحتاج إلى البحث
والدراسة والمقارنة بإمعان ودقة .

(١) SCHOPENHAUER: The World as Will & Idea Vol. I p. 460

(٢) راجع المجلد الأول من الكتاب المذكور ص ٦٥ .

فقد أثبت العالم المحقق الألماني رودالف آتوا أن
الفيلسوف الألماني فيشته (١٧٦٢ — ١٨١٠ م) كان يقلد
في تصوره للمثالية (ايديالزم) بكيفية غريبة الفيلسوف
الهندي « شنكرا »^(١) .

وبرهن المحقق الأمريكي الأستاذ ميلامد أن عقيدة
وحدة الوجود التي ناشدها الفيلسوف اليهودي الهولندي
اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) مأخوذة عن الفلسفة
الهندية^(٢) .

وأسس الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨ —
١٨٦٠ م) معظم فلسفته على أفكار « أوبانيشاد »
و « ويدانتا » و « البوذية » وقد اعترف بذلك هو
نفسه^(٣) .

(١) R. OTTO: West-Östliche Mystik S. 219-32.

(٢) MELAMED: Spinoza and Buddha

(٣) ذكر ذلك في كتابه الشهير : Die Welt als Wille und Vorstellung

وإن صرف الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه
(١٨٤٤-١٩٠٠ م) معظم عنايته في أمور اليونان وسياسة
بسمارك ، ولم يجد فرصة للاعتماد بالفلسفة الهندية اهتماماً
جدياً ، ولكننا نراه أنه في فلسفته يقدر فكرة التكرار
الأبدى Die ewige Wiederkehr للحياة والحوادث
تقديراً عظيماً ويرجحها على جميع الأفكار الأخرى . وتلك
الفكرة في الحقيقة صورة متغيرة لمقيدة التناسخ التي
ناشدها الدين البرهمي بالهند قبلًا بكثير .

ونظرية التناسب المؤسس السابق
Pre-established harmony التي أتى بها الفيلسوف الألماني
لايبنتز (١٦٤٦-١٨١٦ م) في فلسفته سبقه ديمقريطوس
الهند الفيلسوف « كَنَادَا » بقرون كثيرة^(١) .

GOWEN: Indian Literature. p. 127.

(١) راجع :

DUTT: Civilization of India. p. 35.

وأيضاً :

MÜLLER: Six Systems of Indian Philosophy. p. 438.

وأيضاً :

CHATTERJI: The Hindu Realism. p. 20, 22.

وأيضاً :

RADHAKRISHNAN: Indian Philosophy Vol. II p. 318.

وأيضاً :

إن الهند وطن الفلسفة منذ أكثر من ثلاثة
آلاف سنة نمت وترعرعت على أراضيها المترامية
الأطراف ، ولا يزال بساط جزئها الأكبر مطويًا لم
يظهر مكنونها ، ولا بُيِّن مكتومها بلسان عصرى ،
وتفسير حديث .

على أن علماء الهند ليسوا بمعزل عنها تاركين
أمورها بمضيعة . فقد قرأ العالم الهندى الشهير
داس غُبتا بحثًا وافيًا دقيقًا فى اجتماع مؤتمر الفلسفة الدولى
السادس فى سنة ١٩٢٤ . أثبت فيه أن ما قدم الفيلسوف
الإيطالى بِنْدِثُو كُروتشه ، وهو أحد كبار الفلاسفة
المعاصرين ، فى فلسفته الخاصة ، سبقه الهند فيه بعشرة
قرون . فإن مفكرين ومصنفين جليلين من الديانة
البوذية اللذين عاشا فى القرن التاسع الميلادى ، وهما :
« دَهْرَمَا كِيَرْتى » و « دَهْرْمُتَارَا » فكرا فى أمور وأتيا
مأتاها إلى أن أصبح غرض بحثهما ودرية فكرهما مسائل

هى عناصر فلسفة كروتشه فى العصر الحاضر ، فعاداً
بنجح مطلبهما فى القرن التاسع ، وهو نفس ما عاد
كروتشه يدرك ارتياده فى القرن العشرين .

وأوضح العالم الهندى الشهير الأستاذ جُرُودَت أن
« الفلسفة الوجودية » Existentialism التى أحد المذاهب
الحديثة الشهيرة فى الفلسفة الغربية ، سبق فلاسفة الهند
فى اكتشافها وتوضيحها قبلًا بكثير^(١) .

وفى الهند غير واحد من الأندية والجامع العلمية
والفلسفية يُقرأ فيها مثل تلك المباحث حيناً بعد حين . وفى
الاحتفال الفضى لمؤتمر الفلسفة الهندى فى سنة ١٩٥٠ أبان
العالم الفيلسوف الهندى الأستاذ « سِرِى نَواسَ أَسَارِى »
أن ما قدمه الفيلسوف الإنجليزى برادلى فى مؤلفه
الشهير « المظهر والحقيقة » Appearance & Reality

من آرائه الفلسفية الخاصة سبقه فيه الفيلسوفان الهنديان
الشهيران ، وهما : « شَنَكْرا » و « بهاسَنَكْرا » قبله
بقرون كثيرة^(١) .

وشرح في الاحتفال الفضى نفسه العالم الكبير
الأستاذ « سَرُوج كُمار دَاس » وأثبت بالدلائل القاطعة
أن فلسفة الحياة التى أشار إليها المفكر الهندى والزعيم
السياسى الكبير بندت جواهر لال نهرو فى مؤلفه
الشهير « اكتشاف الهند » *Discovery of India* أرفع
وأعمق وأحسن من فلسفة الحياة ، التى قدمها الفيلسوف
الإنجليزى الذائع الصيت « برت راند رسل » فى كتابه
الشهير « عبادة رجل حر » *A free man's Worship*^(٢) .

وأثبت الأستاذ « بهتّا شَارِيَا » الأستاذ بجامعة دِكا

(١) راجع : *The Indian Philosophical Congress*
(Silver Jubilee commemoration Volume) p. 252-257.

(٢) راجع : *The Indian Philosophical Congress*
(Silver Jubilee Commemoration Volume) p. 210-215.

سابقاً في بحث ممتع أن تصور « الروحانية » عند الهند
أحسن وأدق من تصور « الروحانية » لدى الغرب^(١) .
وقارن في بحث الأستاذ مُكرّجِي الأستاذ بجامعة
إله آباد « المثالية » Ideality و « الحقيقة » Reality في
الفكر الهندي ، وفي الفكر الغربي ، وأثبت أن التصور
الهندي لها أتم وأوفق من التصور الغربي^(٢) .

وبرهن كذلك الأستاذ « مِيْترا » الأستاذ بجامعة
بنارس في بحث دقيق مفيد على أن مبادئ الأخلاق
وتصور الحرية في « جِيْتا »^(٣) أدق وأتم وأحسن مما
لدى الفيلسوف الألماني الشهير كانط KANT^(٤) .

(١) و (٢) راجع هذه المباحث في الكتاب المحتوى على مقالات عديدة
بقلم كبار المفكرين في العالم ، وقد قاموه إلى فيلسوف الهند الكبير الدكتور
رادها كرشنن وكيل رئيس الجمهورية الهندية ، على بلوغه الستين في سنة ١٩٤٨
ميلادية .

(٣) اسم كتاب مقدس لدى الدين البرهمي .

(٤) راجع تعليقنا في رقم (١) و (٢) .

وتحوز الهند كذلك غناء واستقلالاً في العلم الذي
يعتبر أساس البحث الفلسفي والعلمي ، ألا وهو المنطق .
قد أثبت ذلك العالم الهندي الأستاذ « وِديَا بُهَوشَن » في
مؤلفه الشهير « تاريخ المنطق الهندي في العصور القديمة
والوسطى والحاضرة » . قال العلامة الألماني بوشنسكي
الأستاذ بجامعة فرايبورج في سويسرا بعد أن سبر غور
المنطق الهندي وعرفه في كتابه القيم « المنطق الصوري »
وقد نشر أخيراً في ألمانيا :

« في الهند أيضاً منطق صوري ، وحقيقةً هو ، إلى
ما عرفناه ، مستقل ، وبغير أي تأثير من المنطق اليوناني .

ويرى أحد إقامة الهند منطقاً صورياً واضحة في أن
مفكرى الهند وضعوا صوراً تتعلق بسؤال منطقي
أساسي ، وهو أنه هل يُنتج شيء عن شيء آخر ؟ وإذا
أُنتِجَ ، فهل يُعتبر الشيء المنتج كلياً ؟

استنهجت الهند في منطقها نهجاً مختلفاً تماماً عما
تعلمناه في الغرب . والفرق بينهما اثنان :

أولاً — لا يعرف المنطق الهندي التنويع مثل
الغربي .

ثانياً — اتجاهه المؤكد هو الاتجاه المفهومي ، بينما
يحكم في المنطق الغربي في الغالب الاتجاه الماصدق^(١) .
وقال في النهاية :

« إن ما يثير اهتمامنا من مظهر المنطق الهندي هذا
هو أنه نشأ في محيط مختلف جداً وبغير أثر المنطق
الغربي^(٢) . »

وفي ميادين العلوم الأخرى أيضاً كانت الهند
حائزة قصب السبق ، لم تتأثر من أفكار اليونان ، فقد

(١) راجع : J.M. BOCHENSKI: *Formale Logik*, S. 516-517.

(٢) المصدر نفسه .

دحض العالم الفرنسى الأستاذ فيليوزات دعوى البعض
أن علم التنجيم الهندى ، أو علم الطب الهندى أو غيرها
تأثر من الفكر اليونانى ، وأثبت أن الهند سبقت
اليونان فى كشف غوامض تلك العلوم وتحقيق مسائلها
بزمن كثير^(١) .

* * *

قدمنا إلى القارئ الكريم فى هذا الكتاب ثلاثة
مباحث استغرقت غير قليل من وقتنا فى البحث والدراسة
والمقارنة ، وهي :

فلسفة « كَانَّ » فى الهند وفى الغرب .

فلسفة « وَيَدَانْتَا » الهندية والفلسفة الغرية .

فلسفة « يُوُجَّج » الهندية .

والأخير منها عرض موجز مجرد إذ لا يوجد ، فيما
نعرف ، فى الفلسفة الغرية مثيلاً . وكلها مستنبطة من

(١) FILLIOZAT: Les relations extérieures de l'Inde. p.
26-27.

المشاهدة العينية والنصوص الأصلية ، وما نشر عنها في
البلاد العربية سابقاً كله مترجم عن الإنجليزية ، وليس
الخبر كاليان .

كنت قيدت عند البحث أسماء المراجع التي اتفقت
منها مباشرة أو غير المباشرة ، وهي بلغات عديدة ، في
كراسة ، ولكن مما يؤسف له أنها ضاعت مني . فأنشر
هذا الكتاب ، خلاف عادتي ، بدون ذكر المراجع في
آخره ، وأما المراجع الهامة التي استفدت منها رأساً فهي
مذكورة في التعليقات .

وعليه فإذا قامت مباحث هذا الكتاب بقضاء شيء
من حاجة القارئ إلى معرفتها فهو غايتنا . ونسأل الله
سبحانه تعالى أن يغمرنا بفيض حكمته ، ويرينا الحق
حقاً ويرزقنا اتباعه .



القاهرة } ٢٠ جمادى الثاني سنة ١٣٨٠
الموافق ٩ ديسمبر سنة ١٩٦٠

الفلسفة الهندية في رأى مفكرى الشرق والغرب

قال أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر الفلكي البلخي
المتوفى سنة ٢٧٢ هجرية :

« فكان الهند عند جميع الأمم على مر الدهور معدن
الحكمة وينبوع العدل والسياسة »^(١).

وقال المؤرخ اليعقوبي المتوفى سنة ٢٩٢ هجرية :
« والهند أصحاب حكمة ونظر ، وهم يفوقون الناس
في كل حكمة »^(٢).

(١) أخبار الحكماء لابن الففطلى طبع مصر ص ١٧٥ .

(٢) تاريخ اليعقوبي طبع العراق ج ١ ص ٧٤ .

وقال المؤرخ المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هجرية :

« إن الحكمة من الهند بدؤها »^(١).

وذكر الأستاذ السر وليم جونس رأى اليونان

في الهند قائلا :

« يقول لنا مصنفو اليونان : إن الشعب الهندى

أعقل الشعوب ، وفي الحكمة الأخلاقية حقاً هو رفيع

الشان »^(٢) .

وقال المحقق المؤلف الانجليزى السر وليم هنتر :

« إن أكبر مساهمة قدمتها الهند إلى العالم هى الديانة

والفلسفة »^(٣) .

(١) مروج الذهب للمسعودى طبع مصر ج ١ ص ١٢٥ .

Eminent Orientalists. P. 11

(٢) راجع

W. HUNTER: The Indian Empire. p. 157.

(٣)

وقال الفيلسوف الألماني شلينج (١٧٧٥-١٨٥٢م)
حين أطلع في آخر حياته على «أوبانيشاد» :
« إنه أكل الحكمة عند الإنسان »^(١).

وقال الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨ -
١٨٦٠م) :
« لا يوجد في العالم دراسة نافعة رفيعة كدراسة
(أوبانيشاد) ».

إن دراسته كانت ملوئى حياتى ، كما هى ستكون
ملوئى مماتى »^(٢).

وقال العلامة الفرنسى الأستاذ سيلوين ليفى :
« إن من إيران إلى بحر الصين ، ومن المناطق
الثلجية فى سييريا إلى جزر جاوا وبورنيو ، ومن المحيط

HUME: Thirteen Principal Upanishads. p. 653 (١)

MÜLLER: India. What can it teach us? p. 254. (٢)

إلى سقوطه بثت الهند عقائدها، وعبقريتها، وقصصها وحضارتها. إنها تركت آثاراً لا تنضب على ريع من نوع البشر بأسره في خلال تتابع طويل من القرون. ولذلك لها الحق أن تطالب مركزها في تاريخ العالم، وهو مركز حال جهل الناس دون إعطائها إلى مدة طويلة، وأن تأخذ مكانها بين الشعوب العظيمة؛ لتلخص وتمثل روح الإنسانية^(١) .

وقال في مكان آخر :

إن كثرة المظاهر للعبقرية الهندية وكذلك وحدة تلك المظاهر الأساسية تجعل الهند جذيرة بأن تأخذ مكانها في الصف الأول في تاريخ الشعوب المتحضرة. فالحضارة الهندية التي هي حاضرة الابتكار والاستقلال استمرت في بسط نفوذها على الأقل ثلاثين قرناً بغير انقطاع ولا انحراف^(٢) .

Eminent Orientalists. P. 376

(١) راجع

(٢) المصدر نفسه ص ٣٧٧ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ
قَدْ آتَىٰ خَيْرًا كَثِيرًا
الْقُرْآنُ

فلسفة «كأن» في الهند وفي الغرب

وهو اسم أطلقه المفكر الفيلسوف الألماني الشهير هانز فاني هينجر على فلسفته وسماه بالألمانية : Die Philosophie des Als Ob أى فلسفة «كأن» . ويمكننا أن نعتبره بفلسفة مثال أو خيال ، فإن « كأن » تفيد إما التشبيه أو الشك أو التقريب ، والجملة المعمولة بها ليس لمعناها نصيب من الحقيقة ، لأنها تساق للتشيل الغير الحقيقى . وقد سبق الفيلسوف هانز فاني هينجر المذكور فى رسم تلك الفلسفة وعرضها أحد كبار مفكرى الهند وفلاسفتها ، وهو الفيلسوف « ياجنَّا والْكِيَّا » .

عاش « ياجنَّا والْكِيَّا » فى القرن السابع قبل الميلاد وهو زمن تكوين أوبانيشادات^(١) الشهيرة فى تاريخ

(١) أوبانيشادات جمع « أوبانيشاد » اسم آخر يطلق على « ويدانتا » ، ومعنى الأخير بالسنسكريتية : خاتمة ويدا . ومعنى الأول : الجلوس بقرب =

الفلسفة الهندية . ولد في مدينة ميثيلا بلاد ويندها ،
وعاصر ملك جيناكا الذي لا ينوء به أوبانيشاد كفاتح
أو قائد منتصر ، أو فارس فائز في حلبة الفروسية ، بل
كساحم في النقاش الميتافيزيقي ، أو رئيس في المجلس الفلسفي
أو مسبق رعايته على الحكماء الشهيرين في دولته ،
أو صديق لياجنا وألكيا .

محور ياجنا وألكيا شأو السبق في الفلسفة
والحكمة والعلم والفضل بين الفلاسفة البراهمة ، ولذلك
له في الفلسفة الهندية شخصية لا تجارى ، وأثر لا يترك

= (الأستاذ لتلق أسرار العقيدة) ، وهي عبارة عن الأبواب الأخيرة في كل
ويدا من الويدات الأربعة ، تشبه كتب المتن في العقيدة وتحتوى على أكثر
العناصر من الملامح الفلسفية الهندية المختلفة ، لذلك كثرت لها الشروح
والخواصم والتقريرات ، ياتر فيها كل منهم بمنهجه الخاص وأسلوبه الفريد
موضوعاً واحداً ، وهو عقيدة برهم أو آتمان . وأقدم أوبانيشادات اثنان :

١ - بريجا آرنياكا أوبانيشاد (ونحن منتقل كثيراً منه ، ونرمز له
بكلمة « برى ») .

٢ - تشنوكيا أوبانيشاد .

شأوه . ومشربه من المذاهب الفلسفية الهندية « فلسفة أدوائتا »^(١) .

وعليه فالآتمان^(٢) عنده أساس كوني لجميع الوجود كما هو مركز المعرفة لجميع العلم . فهو مصدر جميع الوجود وأصله ، كما هو منبع يجب أن ينسب إليه جميع الإدراكات ، وقد أبان عقيدته الكونية في نظرية الانبثاقات الخاصة له . وهي أن الحقيقة الوحيدة للآتمان ، وأن كل شيء آخر « أرتا » (أى البلاهة) لكونه مشتقا محضاً .

ومع أن مسألة تناسخ الأرواح لعبت دوراً هاماً في الفكر البرهمي الهندي . ولكن يا جَنَّا وَالْكِيَا من

(١) هو مذهب وحدة الوجود من المذاهب الفلسفية الهندية ، يقرر أن الائنائية بين الروح والمادة ، والنفس والعالم ، والفكر والوجود ، بل الحقيقة الوحيدة للآتمان . ويمكن أن يلخص المذهب كله فيما يلي :

أ - الحقيقة الوحيدة للآتمان .

ب - الآتمان معرض العلم فينا .

ج - لا يمكن أن يعرف الآتمان .

(٢) آتمان كلمة سنسكريتية معناها نفس ، ترد كثيراً في الكتب الدينية الهندية وتستعمل فيها بمعنى الروح الفردي مع روح العالم أى الله .

علو الفلسفة الأدواتية يعتبرها غير الحقيقي ، فإن الروح
عنده شيء خالد ، فلاجل أى شيء وفي أى شيء تناسخ^(١)
كذلك هو يعتبر الشعور من وجهة النظر الفلسفى المحض
حادثًا زائلا ، ولكن هذا لا ينميه من اعتبار الآمان
Noeses Noeseos أى الشاهد الذاتى الخالد^(٢) والحقيقة
الوحيدة فى عالم الأوهام .

وأما فلسفة « كَأَنَّ » له فحين أرادَ ياجنًا والسكينا
أن يعتزل العالم ويهجر حياته الدنيوية وزرع أملاكه على
زوجتيه : ما ترى ، وكاتيايانى . فسأله الأولى عند الوداع
عن سر الموت ، والخلود . فقال : إن الحقيقة للآمان ،
وهو فى الكائنات مثل كتلة الملح ألقيت فى الماء وذابت
فيه ، لا يمكن أن تُرى وتُجمع فيه مرة أخرى ، ولكن
من أى جهة يؤخذ الماء يكون ملحًا . كذلك آمان

(١) يرى باب ٢ عدد ٤ و ١١

(٢) يرى باب ٤ عدد ٣

يساوى برهمن اللامتناهى الغير المحدود الكامل العلم
يشعر به الكائن فى نفسه وفى غيره ، ولكن بعد الموت
لا وجود لذلك الشعور . يريد به أن فى الحياة بعد المات
لا يبقى شعور الفردية ، لاندماج روح الفرد فى روح الكل .
فقلت ما ترى : « إن قولك أن لا شعور بعد الموت
شوشنى » . فرد عليها ياجنا والكيا : أنا لا أقول لك شيئاً
مشوشاً فإن الأمر واضح . إنه حيث كأن ثنائية موجودة
يستطيع واحد أن يرى ، ويسمع ، ويشم ويعرف الآخر ،
ولكن حيث يدرك مدرك الحقيقة إن العالم بأسره آتمان ،
فبأى شىء يستطيع ، وماذا يستطيع أن يدرك ؟ وبأى
شىء يستطيع ، وفيه يستطيع أن يفكر ؟ وبأى شىء
يستطيع ، وماذا يستطيع أن يسمع ؟ كيف يقدر على أن
يعرف العليم الذى يحيط علمه بكل شىء ؟

هذا الكلام وإن كان سياقه الحياة بعد المات يفيد

رأى يَاجَنَّا وَالْكِيَا في نظرية المعرفة كذلك . فهو يقول :
بما أن الإدراك والسمع والتفكير وغيرها تحدث حين كَأَنَّ
الغير موجود ، لذلك إذا غاب هذا الغير أصبح عمل
الإدراك والسمع والتفكير غير ممكن . وعليه ففلسفته
تقتضى معمول كَأَنَّ ، أى الثنائية المثالية أو الخيالية
لتصبح الأعمال النفسية مثل الإدراك والتفكير ممكنة .
ولكن التجربة تبين لنا أن هذا الغير أو معمول كَأَنَّ غير
حقيق . لذلك للعمل في منطقة نظرية المعرفة يجب أن
تكون الثنائية المعروضة معمول « كَأَنَّ » ، وليست
بحقيقية مطلقاً . فهي « كَأَنَّ » الثانى وضع يازاء الأول .
وهذا الثانى أو العين عديم الوجود ، إذا أزيل عن الأول
لا يبقى إلا الأول أو النفس . كذلك يقرر يَاجَنَّا وَالْكِيَا .
أن لا يمكن أن يجعل « العالم » موضوع العلم . إن الذى
أعلم ويحيط علمه بكل شئ كيف يمكنه أن يكون
معلوماً ؟ وهو أساس نظرية المعرفة عنده .

يظهر مما سبق أن يَاجَنَّا وَالْكِيَا ينكر وجود غير
الآتمان ، ولكننا نراه يعدّ له في سلسلة الكلام فيما بعد
قائلا : إننا حين نقول نحن لا نعرف شيئا آخر فهو يدل
على أننا نعرفه ومع ذلك لا نعرفه . يقصد به أن فلسفة كأن
أو الخيال التي توجه الشك إلى الكائنات ذات حقيقة
موضوعية للعلم وتجعلها مظهرا بغير الحقيقة يمكن أن يعدل
بالاعتراف لها بشيء من الحقيقة لأجل الأغراض المتعلقة
بعلم النفس ، فإن أدوات الإدراك أى أعضاء الحواس
لا تنقطع عن وظائفها . ولكن بما أن الوجود الحقيقي
لجميع الأغراض الكونية للآتمان فقط ، لذلك الحقيقة
الخارجية التي نعرف بها يجب أن تكون من نوع
معمول كأن أى خيالية .

هذا ما ذكر يَاجَنَّا وَالْكِيَا من فلسفته في ضمن
حرف « كأن » (أى « إيوا » بالسنسكريتية) في بريهد

آرنيك أو بانيشاد . ولأوبانيشاد هذا ثلاثة شارحون ،
وهم : شَنَكرا ، وزامَنُوج ، ومادُهو .



الفيلسوف شَنَكرا
وصورة المفتاح في جنب التماثيل الهندية تدل على أنهم من
الشارحين المتأخرين حيث كان لشرحهم أثرا بعيد الغور
في الفلسفة الهندية .

يقول شَنَكرا (٧٨٨ — ٨٥٠ م) الذي يعد عبقريته
الفيلسوف الألماني الشهير دانتس متل عبقرية كانط ،
لأن شرحه لأوبانيشاد قضى على البوذية في الهند : أنه
يمكن أن يتصور عقلا حالتان للعلم : حالة وِديا ، وحالة أَوِديا

ففي الأولى لا وجود في خارج آتمان . وفي الثانية يمكن
أن تفرض وجوداً خارجياً منفرداً عن المدرك العامل .
ولكن هذا الوجود الخارجى من نوع خيالى . ويقول
شَنَكْرا فى الختام : إن العلم الحقيقى علم ينعلم فيه تثليث
الإدراك ، والمدرك ، والمدرك .



الفيلسوف رامانوج

ويقول رامنوج الذى عاش فى القرن الحادى عشر
الميلادى : إن من حرف « إوا » (أى كَأَنَّ بالعربية)
يفهم أن استقلال معمولها أو بالفاظ أخرى استقلال
الحقيقة الخارجية غير ممكن الإدراك^(١) ، ثم يقول : إنه
حين ينال روح الفرد توفيقاً من برمائثما (أى الله) يقدر
على أن يعرف جميع الأشياء حتى برمائثما نفسه .

(١) وهو رأى يدل على أن رامنوج سبق فيه الفيلسوف الإنجليزى الشهير
بركلى BERKELEY (١٦٨٥ - ١٧٥٣ م) الذى ناشد فى فلسفته أن
لا وجود لأهداف حواسنا مستقلاً عنا ، وقد استغند رسمه وطاقته فى إثباته
بخاصة فى كتابه « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » وهو نفس
ما نادى به رامنوج قبله بخمسة قرء . ن أن استقلال الحقيقة الخارجية غير ممكن
الإدراك .

كذلك سبق بركلى من فلاسفة الإسلام ابن سينا المتوفى سنة ١٠٣٧ ميلادية .
فإنه قرر فى الشفا : أن الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس (راجع
نصوص الكلم شرح نصوص الحكم للفارابى فى مجموع الرسائل طبع مصر
ص ١٤٩) .

وأيضاً سبقه صدر الدين الشيرازى المتوفى سنة ١٦٤٠ ميلادية . فانه قال
فى الأسفار الأربعة : « أما بحسب النظر النقيق ، فالمحسوس بالذات هو الصورة
الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجى المطابق لها » . (راجع السفر الرابع
من الأسفار الأربعة طبع طهران ص ٤٩) .

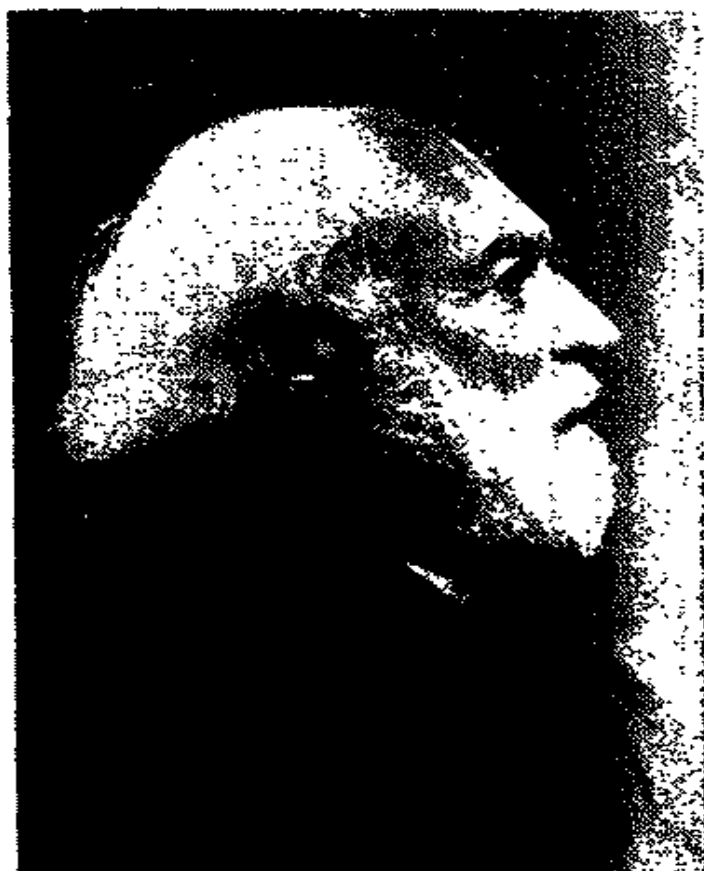


الفيلسوف مادهو

ويقول مَادُهُوُ الذي يحصر الموضوع في سياقه أى
الحياة بعد الممّاة ، بإمكان إدراك معمول كَأَنَّ إلى حد تبعيته
لها ، وتوقفه عليها ، وأتة غير ممكن أن يعرف أحدُ اللهَ
الذى هو وجود ذو شخصية ، والذي يعرف روح الفرد
بواسطته جميع الأشياء .

قد رأيت مما سبق من شروح مفهوم « كَانَ » أن

مَنكَرًا يرى أنها تشمل نظرية المثال ، أى نظرية وجود غير حقيقى ، بينما يرى رامنوج أنها تدل على أن استقلال الحقيقة الخارجية لا يمكن أن يُدرك ، فى حين يرى مادهو أنها تشمل توقف الحقيقة الإيحائى على وجود ذى شخصية . وتحدث إليك الآن عن فلسفة « كَانْ » عند الفيلسوف الألمانى الشهير هانز فائى هِنَجِرْ .



الفيلسوف الألمانى هانز فائى هِنَجِرْ

أظن لم يحل في فكر ياجنَّا والسكِيا حين وضع
فلسفته الكأنية ، ولا خطر يبال شارحها أنه سيرقع في
تأييدها وتوطيدها صوت من أوربا بعد مرور خمسة
وعشرين قرناً على وضعها . وهذا الصوت هو صوت
الفيلسوف الألماني الحاد الذكاء هانز فائ هنجَر .

أشار فائ هنجَر منذ سنين إلى أن التعبيرات المثالية
أى التشبيهية تستعمل في أربع لغات أوربية هامة للدلالة
على طابع الحقيقة الخيالى . ففي اللاتينية يرأس ذلك التعبير
حرف Quasi ، وفي الفرنسية Comme si ، وفي اليونانية
Os Ei ، وفي الألمانية Als Ob ، ومن الأخير سمي فلسفته
Philosophie des Als Ob ولم يكن له نصيب من الإشتراق
وإلا لعرف أن حرف « إيوا » بالسكريتية ، « وگويا »
بالأردية والفارسية ، و « صانكه » بالتركية ، و « كآن »
بالعربية تستعمل في نفس المفهوم الذى يستعمل فيه Als Ob

يرى الأستاذ الإنجليزي وُلف أن فائ هُنجر استلهم فلسفته من نواح مختلفة ، من وضعية كانط KANT التي تحصر العلم الإنساني في التجربة ومنفعة التي ترمي إلى تقديم العقل العملي ، ومن إرادية شوبنهاور وتشاؤمه ، ومن نشوء داروين ، واختبارية مل التي تحول الحقيقة إلى إمكانات الإحساس الدائمة^(١) .

لكن فائ هُنجر يقول لنا غير ذلك ، وشهادة الرجل على نفسه أصدق من شهادة غيره عليه ، فقد أبان فائ هُنجر في ترجمة حياته التي كتبها هو^(٢) إنه استلهم فلسفته من كانط ، فكانط نجمة عظيمة متلألأة استنار بها فائ هُنجر في وضع فلسفته ، وهو يمتأ إلى مصنفات كانط المختلفة منوهاً بأن التعبير الحقيقي فيها تعبير

(١) Outline of Modern Knowledge. p. 578.

(٢) راجع ترجمة حياته هذه في المجلد الثاني من كتاب :
Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung.



الفيلسوف الألماني كانط

كانّي ، أي خيالي لذلك
لا يقدر عنده التعبير المختص
بالكمال التصوري ، ولا
العقلي ، ولا التجريبي ، حتى
لا الانتقادي الصحيح ، على
أن يفسر فلسفة كانط تفسيراً
حقيقياً ، بل يجب أن تفسر
هي من جهة النظرة الخيالية .

إن عقيدة كانط في عالمين : عالم التصورات العقلية
البحثة Noumena ، وعالم التصورات المبنية على
الحواس Phenomena تمدنا بأساس يجب أن نبحت
فيه عن جرثومة الفلسفة الخيالية أو الكأّية .

فحين يقول كانط : يجب علينا أن تقرض كأنّ هناك
عقلاً خالقاً في العالم^(١) .

Vaihinger: Philosophie des Als Ob. S. 360.

(١)

وحيث يقول : يجب أن نعتبر الإرادة كأنها حرة ،
وإن كنا لا نقدر على أن نقول شيئاً في شأنها من جهة
التصورات المبنية على الحواس ^(١) .

وحيث يقول : يجب أن يسلك كل رجل سلوكاً
كأنه عضو من مملكة الغايات التي تعرض فكرة كلية
الغايات الكاملة المجتمع في نظام ^(٢) .

وحيث يقول : يجب أن نعد قانون الأخلاق مقدساً
كأنه أمر إلهي ^(٣) .

وأخيراً حين يقول في نقد الحكم : انه يجب أن
نقرض كأن هناك عقلاً مدبراً لا يطرأ عليه أى طارئ
للتوفيق بين قوانين الطبيعة الخاصة والفهم ^(٤) .

كل ذلك ينبئنا باتجاه خيالى بحث سائر في جميع

(١) وذلك في بحث : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

(٢) Watson: Selections from Kant. p. 248.

(٣) Vaihinger: Philosophie des Als Ob. S. 292

(٤) Watson: Selections from Kant p. 339.

انتقادات كانط . وهذا الاتجاه على ما يقول لنا الأستاذ
فأى هِنَجَر هو ملهم فلسفته الكأئية أى الخيالية .

وهنا نرى كيف أن فلسفة « إيوا » (أى كَأَن)
لياجنأ والكيا تنطبق على تعبيرات كانط الكأئية تمام
الانطباق ، فع أنه لا يوجد هناك وجود خارجى حقيقى
نسمعه يقول : انه يجب علينا أن نقرض كَأَن هناك أحد
لأجل أعمال الإدراك المختلفة . ثم يؤكد أن الحقيقة
الوحيدة للآعان ، وأما الأشياء الأخرى كلها نفيال .

يتطرق إلى البال سؤال وهو : ما حقيقة هذا الخيال
أى ما هو معول « كَأَن » الذى نوه به ياجنأ والكيا ،
وأوما إليه كانط ، وأنشده فأى هِنَجَر ؟ وما هو طبعه ؟
فيقول لنا الأستاذ هائيزيش اشمت : إن للغبلة على مشكلات
الفكر ، ولإدراك هدفه يُقرض بمض الفروض تخالف
الحقيقة أو تشتمل هى نفسها على التناقض ، فالتصورات

الفنية الكاذبة المعلومة التي تكوّن تلك الفروض هي معمول «كأن» أو الخيال^(١).

ويقول فائى هنجبر: أن معمول كأن أو الخيال هو الغرض غير الحقيقى مع الشعور به لأجل الأغراض العلمية. والفرق بينه وبين الغرض العلمى أن الأخير يمكنه أن يحقق ويثبت، ولكن الأول لا يمكن تحقيقه بتاتا^(٢). وعليه فالأخير يمكنه أن يكون حقيقياً لأنه قابل التحقيق، ثم إن جميع الاكتشافات تتكوّن من الفروض العلمية، ولكن معمول «كأن» أو الخيال لا يساعدنا على أن نكتشف. إن جميع العلوم الإنسانية مفعمة بأمثلة هذا الخيال. فالعلوم الرياضية، والطبيعية، والأخلاقية، والميتافيزيقية، والدينية، والمنطقية ليست بخالية من

Philosophisches Wörterbuch. S. 693.

(١)

(٢) راجع فى ترجمة فائى هنجبر فى المجلد الثانى من الكتاب :

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung

آثره^(١) . كل منها يختار بعض الفروض غير الحقيقية ثم
يبني عليها بناءه . حتى إن طبيعة العلوم في ذاتها مثل
الفروض التي تفرضها خيالية ، فقائ هنجر ينهنا كيف
يكون تصور النقطة في علوم الرياضة . والجوهر الفرد في
علوم الطبيعة خيالياً^(٢) ، إذ لا توجد نقطة حقيقية ولا
جوهر فرد حقيقى ينطبق عليهما ما عند تلك العلوم من
الحدود لها .

إن التصورات ، والتصديقات ، والجزئيات ،

(١) ROBINSON: Anthology of Recent Philosophy p. 588.

(٢) كان من فلاسفة الإسلام ابن سينا المتوفى سنة ١٠٣٧ ميلادية ،
والسهروردي المتوفى سنة ١١٩١ ميلادية ، والقزويني المتوفى سنة ١٢٧٧
ميلادية ، وميرك البخاري المتوفى سنة ١٣٤٠ ميلادية سبقوا قاي هنجر ،
في إدراك هذه الحقيقة بخاصة في علوم الرياضة بعد ياجنا والكي . فكان ابن سينا
بعد موضوعات علوم الرياضة من الوهميات (راجع النجاة له طبع مصر
ص ٩٨) . كذلك صرح السهروردي في كتابه « المطارحات » أن مباحثها
تتبنى على الأمور الموهومة (راجع شرح حكمة الإشراق طبع طهران ص ٣٥) .
ورأى أيضاً القزويني في مصنفه « حكمة العين » أن مدار البحث فيها الاعتبارات
الذهنية والأمور الموهومة ، وكذلك شارح حكمة العين ميرك البخاري (راجع
شرح حكمة العين للبخاري المذكور طبع قازان ص ٦) .

والكليات كلها خيالية ، فالقياس المنطقي من باب الأولى
خيالى . والمادة والعقل خياليان . والجوهر الفرد الحى
Monad الذى أثير حوله فى الفلسفة نقاش كثير من نوع
خيالى أيضاً . وحق الملوك الإلهى خيالى . وحرب الجميع
ضد الجميع التى أطنب هابز فيها الكلام خيالية .
« والمجرد » الذى يعتبر أعلى الأفكار فى الفلسفة من نوع
خيالى . والقيمة والغاية كذلك خيالتان . واللامتناهى
والمتناهى فى الصغر من نوع خيالى . جميع النسب
المتوسطة ، والأمثلة ، والرموز خيالية . جميع المقولات ،
والتصورات مثل الواجب والألوهية كذلك خيالية .

هكذا يشرح لنا فائى هينجر أن جميع العلوم
الإنسانية متأثرة بعمول « كَأَنَّ » أى الخيال . وهو يقول
أن تلك الآثار أو بلفظ آخر تلك الفروض أخطاء
أرتكبت عمداً للأغراض العلمية . وهنا نرى أن
فائى هينجر وافق المذهب العلمى النفعى (براجماتزم) .

ولكنه لا يلبث أن يشذ عنه حين يقدم في فلسفته
فكرة جديدة^(١) ، هي فكرة الحقيقة المزدوجة التي
سنخوض فيها بعد .

مما لا يحتاج إلى بيان أنه لو عاش ياجنّا والكيّا في
العصر الحاضر لقدّم لنا هو أيضاً مجموعة الأزهار المتنوعة
التي تفتحت على دوحة العلم الإنساني في خمسة وعشرين
قرناً لاستشهاد فلسفته الكائنّة كما قدم فايّ هنجبر . على
إننا نجد حصر مجهودَه في قشع الغمام عن العلاقة بين
النفس والعين في العمليات النفسية المختلفة بمقتضى الزمان
والمكان . فهو يفيض في فلسفته إن الحقيقي الوحيد هو
الوجود النفسى ، وأما الوجود العيني فن نوع خيالى .
وهنا نجد فرقاً ذا شأن بين فلسفة ياجنّا والكيّا
الكائنّة وفلسفة فايّ هنجبر الكائنّة : فإن فلسفة الأخير
إرجافية أو حسّية على حين فلسفة الأول آتمانية .

ROBINSON: Anthology of Recent Philosophy. S. 595. (١)

ثم إن فلسفة فاي هينجر التي وضعت في سنة ١٨٧٦ ميلادية ونشرت أول مرة في سنة ١٩١١ ميلادية ، إن أتيح لها ما حاولت وتيسر لها مرادها في أندية العلم والفلسفة بخاصة في المانيا ، لم تخل من سبل المؤاخذه ولا نجت من مطاعن النقد . فقد عجموا عودها وقلبوها بطناً لظهر وسألوا صاحبها : إنه إذا أصبحت جميع الأمور الواقعية خيالية ، فماذا بقي ؟ ^(١) فرد عليهم فاي هينجر : أن هناك وجودين يمكن أن يقال فيهما إننا نتأكد حقيقتهما ، وهما : فيضان الإحساس ، وقانون الماثلة والمخالفة .

وهذا الرد وإن قدم فكرة جديدة — فكرة الحقيقة المزدوجة — لا يخلو من مراجعة نظر . فإن علم

(١) راجع نقد الأستاذ نلر الإنجليزي في مجلة :
Mind (New Series) Vol. XXI p. 96-100.

النفس يقرر أن الإحساس المجرد خيال محض^(١). فإذا قال
لنا قَائِي هُنَجَرٌ أَنْ فيضان الإحساس هو الحقيقة القصوى،
فإذا يمنعنا لو قلنا له : إن « الفيضان » و « الإحساس »
كلاهما خيال .

كذلك كان تطبيقه لفلسفته على علم المنطق موضع
نظر عند العلماء ، فقد صرح الفيلسوف الألماني والبطل
العالمى فى لعب الشطرنج الدكتور إمينويل لاسكر
فى كتابه « الثقافة فى خطر » أنه تجاوز فى تطبيقه هذا
حدّه ، فإن التصور يمكن أن يستخدم لمعول « كَأَنَّ »
أو الخيال ، ولكن علمه ووجوده ليسا من معول

(١) W. JAMES: Text-Book of Psychology. p. 13.

وقد سبق فى تبين تلك الحقيقة من فلاسفة الإسلام صدر الدين الشيرازى
المتوفى سنة ١٦٤٠ ميلادية الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس صاحب المرجع
المذكور . فقد أشار إليه فى الأسفار الأربعة بقوله : « إن الحس لو جرد
عن العقل لم يكن موجوداً ، ولا أمكن وجوده منقاداً عن العقل ، وليست
الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية إلى مستعملها حيث يتصور
التنويم والمنحت وجود ، وإن فرض عدم النجار » (راجع الأسفار الأربعة
طبع طهران السفر الرابع ص ٤٩) .



الفيلسوف الالماني الدكتور ايمينول لاسكر
(بقى حائزا بطولة العالم فى لعب الشطرنج من سنة ١٨٩٢
الى سنة ١٩٢١ ميلادية)

« كَأَنَّ » أو الخيال . فالدائرة البيضاء فى ذاتها ليست
معمول « كَأَنَّ » . إنما الدائرة البيضاء التى تدور عليها
الأرض حول الشمس معمول « كَأَنَّ »^(١) .

Dr. E. LASKAR: Die Kultur in Gefahr. S. ١٤.

(١)

حين تنعم النظر نجد أن لفكرة الحقيقة المزدوجة
شأنًا كبيراً في الفلسفة الكأئية . فالحقيقة المزدوجة عند
فأى هنجبر كما ذكرها بشيء من التناقض في ترجمة
حياته ، هي : عالم الإحساس ، وعالم المادة . وهي فكرة
لم يرتح لها أصحاب المذهب العملي النفعي (براجماتزم) ،
فناقشوه أشد النقاش ، لأنهم يعتقدون أن جميع الحقائق
صنف من الأغلاط ، وجميع الأغلاط صنف من الحقائق .
لأن الحقيقة عندهم هي الغلطة الناجحة ، والغلطة هي
الحقيقة الفاشلة ، لذلك لا وجود عندهم لثنائية الحقيقة .
كذلك كانط فإنه اعتقد في حقيقة عالمين : عالم
التصورات العقلية البحتة Noumena ، وعالم التصورات
المبنية على الحواس Phenomena ، ونشر بذور الفلسفة
الكأئية في مصنفاته وفلسفته التقطها فأى هنجبر .
أما ياجنّا والكيا فقسم الحقيقة قسمين : قسم أعلى ،
وقسم أدنى . فالأعلى هو عالم التجارب الآتمانية الذي سماه

شكرا « وِديَا » ، والأدنى هو عالم التجارب الإنسانية
الذى سماه شكرا « أَوِديَا » . وعليه ففكرة كأنطأقرب
من فكرة ياجنَّا وَالكِيا . غير أن ياجنَّا وَالكِيا أعلن
أن حقيقة عالم « أَوِديَا » حقيقة كأنتية أى خيالية . وأما
حقيقة عالم « وِديَا » فحقيقية ، لأن الآتمان عليم ، خالد ،
مصدر جميع الكائنات ، وأصل جميع التجارب .

قد رأيت مما سبق أن أساس فلسفة « كَأَنَّ »
لفائى هِنَجَرُ إِرْجافى أَوْحسَى فهى واهية الأسباب ضعيفة
القواعد ، على حين أساس فلسفة « كَأَنَّ » لياجِنَّا وَالكِيا
صخرة الآتمان الخالد فهى ثابتة الدعائم مشيدة الأواخى .
كلاهما فلسفة « كَأَنَّ » لذلك يتشابهان ، بيد أن الفرق
الأساسى بينهما ذو شأن خطير .

العرب والمفهوم الكَأَنى :

اعترف الفيلسوف الألمانى هانز فاي هِنَجَرُ
(١٨٥٢ — ١٩٣٣ م) صاحب فلسفة « كَأَنَّ » المذكورة

فى مؤلفه أن العرب فى القرون الوسطى أدركوا المفهوم
الكأنى؁ فإنهم حين اطلعوا على نظام بطليموس الكونى
قررأ أنه خيالى أى « كأنى »؁ وليس برأى علمى^(١) .

(١) راجع : H. VAHINGER: The Philosophy of 'As If'. p. 40.
ترجمه من الألمانية إلى الإنجليزىة الأستاذ أوغدن واطلع عليه المؤلف الفيلسوف
فأى منجر نفسه وكتب له مقالة .

فلسفة ويدانتا الهندية

وفلسفة الغربية الحديثة

إن الهنود قد حافظوا في الفلسفة على تقاليد نفيسة جداً . هي أحسن بكثير مما عند الإندوجرمانين في أوروبا من مذاهب الفلسفة التي أقل تفكيراً وأكثر عملية ، مثل مذهب التجربة Empiricism ، والحقيقة Realism ونتاجتهما الطبيعية المادية Materialism التي سادت فيها كثيراً . بينما فلسفة ما وراء الطبيعة التي هي المركز والقلب الحقيقي للفلسفة الجدّية الهامة لا يعبأ بها أحد ، إلا الذي تعلم التجاسر على روح العصر بجرأته الممتازة . ففي الهند لم يقلّب بعد نفود مثل تلك الروح الغربية المضلة التقاليد الجيدة الموروثة عن الزمن في الدين والفلسفة .

نعم ! صحيح ، أن في الهند كذلك كثيراً من
« دارسانا » (أي مذاهب فلسفية) لا تلتفت النظر إلا
من ناحية التاريخ ، وأن الأتباع للمذهب « سنكيام »
أصبحوا من النوادر ، وأن المذهب « نيايا » يوجد الآن
كلمب أو ممارسة عقلية كما كان في الزمن القديم في عقل
كل هندي مفكر وقلبه .

وأيضاً صحيح ، أن مذهب ويدانتا كذلك تأثر فيما
بعد بمذهب الحقيقة Realism الذي هو غريزي في طبع
البشر ، وحاول هذا الأثر تحريف التوحيد الذي أقامه
شَنكرا بأسماء مختلفة ، مثل « وِيشِشت أدَوائتَا » (أي
التوحيد المصلح) ، أو « دَقَاتِيتَا » (أي الثنائية) ، أو
« شُدَّة أدَوائتَا » (أي التوحيد الصافي) ، ولكن البلاد
لم تقبل هذه الغوايا ، فعمدت حيث ظهرت .

وهذا الأمر ، أي كون مذهب ويدانتا حياً إلى

الآن لأمر قد يكون للهند باحث التسلية في مشا كلها
الكثيرة ، لأن الغايات الأبدية أعلى وأفضل من الغايات
العارضية . ومذهب ويدانتا الذي تأسس على
«أوبانيشادات» و «ويدانتا سوترا» ، وأكله شنكرا
بشروحه عليها ، والذي لا يقل في المنزلة عن فلسفة
أفلاطون ، وكانط ، واحد من النتائج الثمينة لعبقريّة
البشر في بحثه عن الحقائق الأبدية .

يرجع الفضل في إنجاز هذا المذهب وتكميله إلى
شنكرا ، لأننا حينما تلقى نظرة على «أوبانيشادات» التي
أخذها شنكرا في تكميله أساساً للحقائق المهمة ، نرى
أنه لم يكن من الهيئات ، استخراج فلسفة مرتبة من
المواد التي فيها ، لأنها في الفلسفة الإلهية ، والكونية ،
والنفسية في منتهى الغموض والتضاد ، ففي كثير من
قراءتها نرى طبع «برهمن» ملونة بألوان مختلفة بارزة ،
وفي أخرى نقرأ أن طبع «برهمن» مستحيل التعبير بكلام

إنساني لفهم الإنسان ، كما نجد بيانات طويلة توضح
كيفية خلق العالم « برهمن » ، ثم تقرأ أن ليس هناك
وجود للعالم سوي « برهمن » وجميع تنوع الأشياء وهم
وخطأ محض ، كذلك نحن نقرأ بيانات غريبة
« لَسَمَسَارَا » (وهو طريق جولان الروح إلى السماء
ورجوعها إلى الأرض) أي التناسخ ، في حين تقرأ أن
ليس هناك « سَمَسَارَا » ولا كثرة الأرواح بل « الآتمان »
الواحد الذي يقطن تماماً في كل وجود .

فشكراً في مثل هذه الصعوبات الناشئة من
موادها ، وفي مثل هذه المبادئ الكثيرة المتضادة التي
لم تسمح له أن ينكرها ولا أن يعترف بكها ، إستنبط
استنباطاً بديعاً جديراً بالاهتمام ، وهو أنه من جميع المواد
الوجودة في « أوبانيشادات » أنشأ مذهبين لفلسفة
« ويدانتا » أو « أوبانيشادات » .

أحدهما باطنى Esoteric وهو يسميه « رِجْجَاوَدِيَا »

أي المبدأ الباطني ، وأحياناً « بَارَامَرْتِيكَأَ أَوَاسْتَا » أي
مقام ما وراء الطبيعة ، وهو يشتمل على الحقائق التي هي
ما وراء الطبيعة ، وقد أنشأه للناس الذين يقدرّون على
فهمه ، وهم قليلون في كل زمان ومكان .

والثاني خارجي Exotesic . وهو يسميه « سَاجَنَّاوِذِيَا »
أي المبدأ الخارجي ، وأحياناً « وَيَاوَهَارِيْنِكِي أَوَاسْتَا »
أي المقام التجريبي . وهو لعامة الناس الذين
يريدون المحسوس ، ولا الحقيقة المجردة ، والعبادة ،
والتفكير والتأمل . وينقسم كلاهما إلى أربعة أقسام
وهي كما يلي :

- | | |
|--------------------|-------------|
| ١ — فلسفة الإلهيات | Theology |
| ٢ — » الكائنات | Cosmology |
| ٣ — » النفس | Psychology |
| ٤ — » الحشر والنشر | Eschatology |

١ — فلسفة الإلهيات :

إن « أَوْبَانِشَادَات » مملوءة ببيانات متباينة في طبع « برهمن » . فالبرهمن في تلك البيانات هو الذي يتخلل وينفذ في الجو كله ، هو النور في الشمس ، والبصر في العين . رأسه السماء ، وعيونه القمران ، وتَقَّسه الهواء ، وموطئ القدم له الأرض . هو كبير لا نهاية له كروح العالم ، وصغير غير متناه كروحنا . وهو على الأخص « إِيْشَوْر » أي الإله ذو الشخصية يوزع الثواب والعذاب على حسب أعمال الناس .

جمع شَنَكْرًا جميع هذه البيانات المتعددة تحت عنوان فلسفة الإلهيات الخارجية ، أي « سَاجُنَّا وَذِيَا » للبرهمن . وهو يحتوى على المبادئ الكثيرة التي اختيرت للوصول إلى الوجود الأبدي ليس عن طريق العلم ، بل عن طريق العبادة . ولكل منها فوائد خاصة . وهنا نحن

نرى أن فكرة الإله كالإيشورز أى الوجود ذو الشخصية ليست إلا فكرة خارجية ، لأنها لا تعطينا علماً كافياً للآتمان ، لأن الشخصية معناها التحديد والتضييق ، ولأنها تتأسس على الأناية المحدودة . ولا تناسب هاتان الصفتان من هو فوق كل وصف .

ويأزاء هذه المبادئ الخارجية توجد المبادئ الباطنية أى « نَرْجُئًا وَذِيَا » للآتمان ، وأساسها استحالة إدراك الإله بفكر الإنسان وكلامه . وقد أشير إليه بالقاعدة التى تتردد كثيراً فى « أَوْ بَانِشَادَات » ، وهى « نَالَيْتِي ! نَالَيْتِي ! » ومعناها أنك مهما تحاول لمعرفة الآتمان ، وكيفما توضّحه ، أنا دائماً أقول لك : « نَالَيْتِي ! نَالَيْتِي ! » أى هو ليس كذلك ، هو ليس كذلك !

حينما سئل الحكيم « بهوآ » من الملك « واشكالين » لثيبن « برهمن » سكت ، فلما كرر عليه

الملك السؤال ، قال : أنا أقول لك وأنت لا تفهم
« شَانْتُو يَامْ آتْمَان » أي هذا الآتمان ساكت .

والآن نحن نعرف بواسطة فلسفة كانط KANT
أن رد « بَهْوَا » على الملك كان صحيحاً ، لأن نظام عقلنا
نفسه الذي مربوط إلى الأبد بالزمان والمكان ، وبقانون
السبب والمسبب إلى أقصى صور إدراكه الفريزي
يحرّمنا دائماً من معرفة الحقيقة الإلهية المجردة عن الزمان
والمكان .

ومع هذا « الآتمان » الوجود الإلهي ليس بمحال لنا
الاتصال به لأنه ليس يبعد عنا ، لأنه يوجد فينا تماماً
ككياننا العقلي . ولذلك حين نرجع من العالم الخارجي
الظاهري إلى أعمق أسرار طبيعنا نصل إلى الله ، ولكن
ليس بواسطة العلم ، بل بواسطة « أَنْوْ بَهْوَا » أي
بواسطة انهما كنا وانجذبنا في أنفسنا .

وهناك فرق عظيم بين العلم الذي فيه كل العالم

والمعلوم مفصول عن الآخر ، وبين « أَنْوَبَهَوَا » الذى
يجتمع فيه العالم والمعلوم فى واحد . لذلك من وصل
بواسطة أَنْوَبَهَوَا إلى درجه « أَمَّ بِرَهْمَا آشَمِي » أى
« أنا برهمن » فقد نال عند شَنَكْرَا « سَمَرَا دَهَمَم » أى
الاطمئنان الكامل ، فهو لا يحتاج فى هذه الحالة إلى شىء
لأنه يشعر ويعرف أنه هو مجموع وكثرة لجميع الوجود .

٢ — فلسفة الكائنات :

فى هذا القسم أيضاً نجد أن شَنَكْرَا يفرق بين المبدأ
الخارجى والباطنى ، وإن لم يكن الفرق واضحاً كما هو
فى الأقسام الأخرى . ففلسفة الكائنات الخارجية عنده
تبنى على مذهب الحقيقة (ريالزم) الطبيعية المخطئة ،
وهى التى ولدنا فيها ، وهى تمدد كالحقيقة وتتوقف كلياً
على البرهمن بواسطة قصة خلق العالم بالبرهمن . وأساسه
أَوْ بَانِيَشَادَات ، فإن فيها عبارات مختلفة تنبئ عن خلق
العالم الفانى بالبرهمن .

كان يرد الاعتراض هنا وهو أن خلق العالم المادى
يسبب غير مادى ، فى حين من الأوقات ، بعد انقضاء
الأزل بدون فائدة ، ليس أنه غير معقول عند العقل
الإنسانى وعلم الطبيعة ، بل هو ضد عقيدة هامة فى نفس
وِيدَآتَا ، وهى « سَمَسَاراسِيَا أُنَادِيَتُونَم » أى عدم أولية
تناسخ الأرواح أو قِدَمه .

فى هذه النقطة تجلت نباهة شَنَكْرَا وذكاءه ، فإنه
بدلاً أن يعترف بخلق العالم الفانى مرة إلى الأبد كما هو
مذكور فى الأوبانيشاد ، فسر بأن العالم يُخلق بالبرهمن
للأزمان الطويلة ثم يُجذب ، وهذا الخلق والجذب يدوم
إلى الأبد . وهو يرى أن الخلق والجذب المسلسل ضرورة
أخلاقية تتعلق بعقيدة مركزية ذات قيمة فى « وِيدَآتَا »
الخارجى وهى عقيدة « سَمَسَارَا » أى التناسخ .

يقول شَنَكْرَا : إن الإنسان كالنبات ، فهو ينمو ،
ويتعرعر ، ويموت فى الآخر ، ولكنه لا يموت تماماً ،
لأنه كما يترك النبات عند موته وراءه بذرة ينمو منها على

حسب صفاتها نبات جديد ، كذلك يترك الإنسان عند موته « كارتما » أي الأعمال الحسنة والسيئة لحياته التي يجب أن تُجزى ثواباً أو عذاباً في الحياة الثانية بعد هذه ، فذلك لا أولية للحياة ، لأنها ثمرة حياة أخرى ، وكذلك لا نهاية للحياة ، لأن أعمالها يجب أن تكفر عنها في حياة أخرى لاحقة . لذلك « سَمَسَارَا » من دون البداية والنهاية ، وخلق العالم من جديد بعد جذبهِ في البرهمن ضرورة أخلاقية .

فَسَمَسَارَا ليس الحقيقة المجردة ، بل هو الحقيقة المثلة في شكل قصصى ، لا يمكن أن تدرك بعقولنا ، لذلك مُثلت في عقيدة التناسخ التي تحدد بها التصورات الزمنية والمكانية ، وإلا فهي مجردة عن الزمان والمكان ، ولذلك هي خارجة عن فهمنا . وهذا هو شأن وِيدانتا الخارجى لأنه يمثل الحقائق الأبدية في شكل تمثيلى خلافاً للباطنى فإنه يسعى للكشف عن الحقيقة المجردة .

وأساس فلسفة الكائنات الباطنية أن ليس هناك في الحقيقة وجود للعالم المتنوع الكثير ، بل « لابرهمن » فقط . وما نلاحظه كالعالم ليس إلا « مائاً » أى وهم يشبه بسراب ببيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجد به شيئاً . ولا يستحق الخوف أكثر من الحبل شبه لنا في الظلام كأنه حية تسعى .

فأنت تجد أمثلة كثيرة في « ويدائنا » تمثل أوصافاً لهذا العالم الوهمي . ولعل أحسنها التي شبه فيها شُكراً الحياة بحلم طويل ، فقال إن الإنسان حينما يحلم لا يشك في حقيقة ما يراه في الحلم ، ولكن هذه الحقيقة تتلاشى في الدقيقة التي يستيقظ فيها ، وتحل مكانها الحقيقة الصادقة التي ما كان يعلمها حين الحلم . وإلى حقيقة هذا المثال أشار الشاعر العربي أبو الحسن التهامي حين قال :

فالعيش نومٌ والنية يقظةٌ
 والمرء بينهما خيالٌ سارى
 فاقضوا مآربكم عجلاً ، إنما
 أعماركم مسفرةٌ من الأسفار
 وتراكمضوا خيلَ الشباب وبادروا
 أن تُستردَّ فإنهن عوارى
 نعم ! إن الحياة حلم . هى فكرة ناشدها كثير من
 العقلاء والحكماء من بندگان وسوفوكلس إلى شكسبير
 وكالدرون دى لا باركا ، ولكن لم يبرهن أحد بالأسلوب
 الحسن الذى عبر عنه شُكراً . حقيقةً ! إن الدقيقة التى
 نحن نموت فيها لا يكون أكثر شهاً من دقيقة
 الاستيقاظ من الحلم الطويل الثقيل . وحينئذ يمكن أن
 تنعدم السموات والأرض كأشباح الليل . وماذا يكون
 إذ ذاك أماننا أو فينا ؟ برهن ! الحقيقة الأبدية التى كانت
 محجوبة عنا بحلم هذه الحياة .

إن هذه الدنيا « مآياً » أى وهم وليست الحقيقة .
هذه هى الفكرة الأساسية الدقيقة فى وِندائتأ الباطنى
والتى لاتنال بتقادير فكرية . بل « بَأَنُوبَهُوا » أى
بالرجوع من هذه الدنيا الملوثة إلى معزل عميق فى أنفسنا
أى فى آتْمَانِنَا . إعمله أنت إن شئت فأنت تعرف به الحقيقة
التى تختلف كثيراً عن حقيقة التجربة . وهى حقيقة
مجردة عن الزمان والمكان والتغير . وحينئذ أنت تشعر
وتشاهد أن الذى خارج هذه الحقيقة الصادقة ليس إلا
الظاهر ، إلا « المآياً » ، إلا الحلم .

هذا كان الطريق الذى سلكه مفكروا الهند
للوصول إلى الحقيقة ، وهى نفس الحقيقة التى وصل إليها
بارمينيدس وأفلاطون عن مثل ذلك الطريق حين كشفوا
عنه وعرفاه وعلموا أن هذا العالم عالم الظلال ، وأن
الحقيقة ليست فى هذه الظلال ، بل وراءها . فالتطابق
هنا بين مذهب وِندائتأ وبين الأفلاطونية غريب جداً .

ولكن كلاهما أدركا هذه الحقيقة التي هي ما وراء الطبيعة
عن طريق الوجدان . فمعتقدهم صحيح ، ولكنهم غير
قادرين على إثباته . وهذا هو النقص فيه .

وهنا يجد الفكر الهندي واليوناني نجدة على ضوء
فلسفة كانط KANT . فعمل كانط العظيم هو « نقد العقل
الإنساني البحت » ولكن ليس بطريقة سطحية كعمل
لوك LOCK . بل بطريقة أدق . فكانط ذهب فيه مذهباً
آخر غير ويداتنا وأفلاطون الوجداني . وبعمله هذا وصل
إلى نتيجة مذهشة لنفسه وللعالم بأسره . وهي : أن
الأجزاء الثلاثة الضرورية لهذا العالم الخارجي . وهي :
المكان . والزمان . وقانون السبب والمسبب ليست —
كما نحن نعتقد بالطبع — الأسس الأولية للحقيقة الخارجية
بل هي صور إدراكية غريزية باطنية لنفس عقلنا .

أثبت ذلك كانط ، وأرشد تلامذته شوبنهاور
SCHOPENHAUER بالأمثلة الرياضية ، فكانت نتيجة



إثباتهما الحتمية أن العالم كما
هو ممتد في المكان ، وجارٍ
في الزمان ومحكوم بقانون
السبب والمسبب ليس
إلا التمثيل لمقلنا فقط .

وهنا أنت ترى

تطابق فلسفة ماوراء الطبيعة الفيلسوف الألماني شوبنهاور

المهندية ، واليونانية ، والألمانية ، فإن شبنكرا قال :
إن العالم «مأيا» أي الوجود . وقال أفلاطون : إن هذا العالم
عالم الظلال وليس عالم الحقائق . وقال كانط : إن عالم
الوجود عالم الظاهر فقط ، وليس الوجود بنفسه ، إنه
عقيدة واحدة ولكن في ثلاثة أجزاء العالم ، والثبوت
العلمي لها ليس عند شبنكرا ، ولا عند أفلاطون ، بل
عند كانط .

في هذا القسم نحن نغير خطتنا ، فنبدأ بفلسفة النفس الباطنية أولاً بدل الخارجية ؛ لأن لها اتصالاً متيناً مع فلسفة الكائنات الخارجية التي أتعنا بحثها بعد ، والتي أساسها أن العالم هو « ماياً » .

كذلك حسب فلسفة النفس الباطنية أيضاً جميع الأشياء « ماياً » أي وهمية إلا شيء واحد يستثنى منها وهو نفسي أو آثماني ؛ فآثماني لا يمكن أن يكون وهمياً لأن من ينكره يعترف في نفس الإنكار حقيقته . وهذا المبدأ هو نفس المبدأ Cogito ergo sum أي أنا أفكر لذلك أنا موجود الذي أتى به ديكارت ولكن شاكراً سبقه .

ولكن ماهو الفرق بين روح الفرد «جينو آثمان» وبين الروح الأعلى « پريم آثمان » أو « برهن » ؟ فهنا

رأى شَنَكْرًا احتمال ظهور اختلافات ، ظهرت فعلا
بعده بواسطة (رَامَنُوجَ) و (مَادُهَوا) و (وَالَلَّابِهَا) .
فقرر أن « جَيُوتَا آثَمَان » لا يمكن أن يكون جزءاً للبرهمن
(وهو ما قرره بعده رَامَنُوجَ) لأن البرهمن لا يمكن
أن يتجزأ ، لأنه مجرد عن الزمان والمكان ، وكون
الأجزاء لشيء معناه أن يكون تعاقبها في الزمان وترتيبها
في المكان . ولا هو مختلف عن البرهمن (وهو ما قرره
بعد مَادُهَوا) لأن البرهمن « إِنِكَا مَ إِنُوتَا أَدُوتِيَا مَ » أى
واحد لا ثانى له . ولا هو البرهمن المتقلب (وهو ما قرره
بعده وَالَلَّابِهَا) لأن البرهمن غير متغير (لأن هذا التغير
كما نحن نعرفه الآن عن كَانُط يصدر من قانون السبب
والمسبب) . إذن جَيُوتَا آثَمَان لا هو جزء البرهمن ،
ولا غير ، ولا هو البرهمن المتقلب ، بل هو يَرِيمُ آثَمَان
نفسه تماماً .



الفيلسوف وللايها

إن تلك النتيجة هي النتيجة نفسها التي وصل إليها
في الأفلاطونية « بلوطينوس » وفي الفلسفة الكانطية
« شوبنهاور » . ولكن شَكَراً خطا في نتائجهُ خُطَى
أوسع منهما ، فهو يقول : إن روحنا ليس جزء البرهمن ،
بل البرهمن نفسه . لذلك جميع أوصاف البرهمن ككونه
تافذاً في كل مكان ، وكونه أبدياً ، وكونه قديراً (أى
بألفاظ أخرى كونه مستثنى من المكان ، والزمان ،

وقانون السبب والمسبب) يمكن أن ينسب إلى أصل شهير في ويدانتا، وهو «أَمْ بِرِثْمَا آتَمِي» أى أنا برهمن. وبناء عليه يكون هذا «الأنا» نافذاً في الكل (أى مجرداً عن المكان)، وأبدياً (أى مجرداً عن الزمان)، وقديراً (أى غير مقيد بقانون السبب والمسبب). ولكن يقول شَنَكْرَا: أن هذه الأوصاف الإلهية مستورة في «أنا» كما أن النار مستورة في الخشب، وهى تظهر عند النجاة النهائية فقط.

فما سبب ستر هذا الطبع الإلهي في «أنا» وبهذا السؤال نحن ننتقل من فلسفة النفس الباطنية إلى الخارجية فيرد شَنَكْرَا عليه أن سببه «أُوْپَادِهِي» أى الأوصاف الخارجية، وهى: «ماناس» أى النفس الحى، و(سُكْشَمَامَ شَرِيرَامَ) أى الجسم اللطيف مع فروعها الحواس الخمسة.

والحاصل أن جميع النظام النفسى مع السبب الذى

هو ممكن التغير من ولادة إلى ولادة مع « كارمان »
يصطبغ الآثان في جميع طرق تناسخه من دون التأثير
في طبيعه الإلهى ، كما أن البلور لا يتأثر من اللون الذى
لُون به .

ولكن ماهو أصل هذه الأوبادهى ؟ هى فى الحقيقة
تُشكل جزءاً من « مايا » أى العالم الوهمى العظيم ، ومثل
« مايا » هى أيضاً تتأسس على أوديا الغريزي لنا أو الجهل
الذى قوة سلبية محضة ، وعندها قدرة كافية لصدد طبيعنا
الإلهى هذا . فمن أين تأتى هذه القوة السلبية التى هى
سبب أصلى للجهل والمعصية والمصيبة ؟

فى حل هذا السؤال عجز جميع الفلاسفة فى الهند
وفى اليونان وفى كل جهة ، حتى جاء كانط ليكشف
لنا حله ، فقال : إن السؤال نفسه غير صحيح . فأنت
تسأل عن أوديا ولكن لا سبب له ، لأن قانون السبب
والمسبب لا يتقدم أكثر من عالم متمساراً هذا . فالقانون

يربط كل حلقة مع الأخرى ، ولكن ليس خارجاً عن
سَمَسَارا قط . أى ليس فى أَوِديا الذى هو من الأوصاف
المتأزة لذلك الخارج .

فكانظ يعلمنا أن فى استعلام سبب أَوِديا مع
« مَايا » و « سَمَسَارا » و « أَوِيا دِهي » نحن نسيء بالمعضو
الغريزى لمقلنا ، وهو قانون السبب والمسبب ، ليجتاز
المنطقة التى هو ما خلق لها ، ولا هو نافع فيها . نعم !
هذا صحيح إننا فى هذا العالم فى جهل ، ومعصية ، ومصيبة
وإننا نعرف الخروج عنها ، ولكن السؤال عن سببها
غير صحيح .

٤ — فلسفة الحشر والنشر:

فلسفة الحشر والنشر هى فى الحقيقة فلسفة « سَمَسَارا »
أى التناسخ . فنحن سنبين أولاً نظريتها الخارجية ، ثم
ننتقل إلى الباطنية .

لم يكن في الزمن الممغن في القدم بالهند إلا الأناشيد
لذلك لم تكن فكرة سَمَسَارَا ، بل ولا كانت فكرة
الثواب في الجنة . ولكن بعدمضى الزمن برزت فكرة
العذاب في منطقة سوداء « بِدَمَّ جَاهِشِيرَم » التي في مقدمة
جهنم . ثم ظهرت نظرية سَمَسَارَا الدقيقة التي علمت
الثواب والعذاب في شكل ولادة جديدة على الأرض .
ولكن ويدأتنا يجمع كلتا النظريتين أى الجزاء في
جنة وجهنم ، وفي سَمَسَارَا . ولذلك الجزاء عنده مرتان :
مرة في الجنة والنار ، ومرة ثانية في الوجود الجديد على
الأرض . وهذا الجزاء المضاعف يختلف في ثلاث
درجات . وهى :

(١) بِتَرِيَّانَا : وهو مقدر لصاحب الأعمال

الخيرية ، ويؤديه عن طريق الدخان الطالع من الحطب
الذى يحرق جثمانه فيه بعد موته عن سلسلة من المحطات
المظلمة إلى الملكة الهادئة للقمر ، وهناك بالمخالطة مع

الآلهة سيتمتع بأثمار أعماله الخيرية حتى تستنفد . وحالماً
تنفذ ذخيرة الأعمال الخيرية له ، تجتاز الروح إلى وجود
إنسانى جديد بواسطة محطات من الأثير ، والهواء ،
والضباب ، والنبات ، والتمنى ، والرحم . وفى هذه الحياة
الجديدة ستجزي الأعمال الحسنة والسيئة المتعلقة بالحياة
السابقة مرة ثانية .

(٢) ديڤا ياناً : وهو مقدر لمن صرف حياته فى
عبادة برهمن . فهو يذهب بواسطة الدخان الطالع من
الخطب الذى يحرق جثمانه فيه بعد موته عن سلسلة من
المحطات المنورة إلى الشمس ، ثم منها إلى القمر ، ومنه
إلى البرق . وهناك الروح التى ليست بإنسانية تقوده
إلى البرهمن ، وبعد ذلك ليس له رجوع .

(٣) تري تيام ميتانام : وهو مقدر للذين لم
يعبدوا البرهمن ولا قاموا بأعمال خيرية ، فهم بعد
التعذيب فى طبقات جهنم المختلفة سيقادون إلى حياة

حيوانات الطبقة السفلى مثل : الدود ، والهوام ،
والثعابين وغيرها .

فجميع هذه الطرق المختلفة الخيالية لَسَمَسَارًا تعتبر
كالحقيقة مثل هذا العالم ، ولكن ليس أكثر . لأن هذا
العالم وجميع طرق السَمَسَارًا شرعية للذين هم في أَوْدِيَا ،
وليس للذين غلبوا عليه .

أما ويداتنا الباطني فلا يسلم حقيقة العالم ولا حقيقة
سَمَسَارًا لأن الحقيقة الوحيدة فيه هو البرهمن الذي هو
محجوز عليه فينا كآتمانا . فلم هذه الآتمان وهو المقصد
الأعلى المبين في « آمَ برَهْمَا آشِي » أي أنا برهمن ،
لا يُشر « مُكْشَا » أي النجاة ، بل هو مُكْشَا أي
النجاة نفسها :

على أنه لما كان البرهمن كالأعلى والأدنى في كل
محل ، فجميع عُقد نيتنا تنحل ، وجميع آلامنا تنفلق ،
وجميع شكوكنا تنعدم ، ولا تبقى لأعمالنا قيمة ما . حقيقة

لا يمكن أن يعيش الإنسان من دون العمل ، وكذلك
الذى فاز بالنجاة . ولكن هذا الناجى يعرف أن جميع
أعماله خيالية كهذا العالم بأسره . فذلك تلك الأعمال
لا تلازمه ولا تنتج له حياة جديدة بعد الموت . فالإنسان
مثل هذا يمكن أن يعمل أى صنف من الأعمال .

فى هذه النقطة قد اعترض على ويداتنا بأنه ناقص
فى الأخلاق . ولكن الحقيقة أن العقل الهندى يميل
إلى التفكير أكثر من أن يتكلم كثيراً فى شأن
الأعمال . وقد رأى أحد كبار الفلاسفة الألمانين ،
وأثبت أن الأخلاق الحقيقية ثمرة ذاتية لويداتنا . فصحيح
أن فى الإنجيل قانون الأخلاق الأعلى ، وهو : « أحب
جارك كما تحب نفسك » . ولكنى لم أعمل هذا مادمت
أشعر الألم واللذة اللذين يختصان بى ولا بجارى ؟

إن جواب هذا السؤال لا يوجد فى الإنجيل ولكنه
يوجد فى ويداتنا فى قانونه العظيم « تَأْتِ تَوَامُ آسِي » .

فهذا القانون بكلماته الثلاث يبين نفسية جميع قوانين الأخلاق وروحها . فيقول إنك أنت مستحب جارك كنفسك ، لأن جارك هو أنت ، وإنما الوهم يجعلك تعتقد أن جارك غيرك . أو في ألفاظ بهجاءوت جيئنا : « نَاهِنَا مَشِيَّ آتَمَانِ آتَمَانَم » أى من يعرف نفسه فى كل شىء وكل شىء فى نفسه لا يضر نفسه .

هذا هو فحوى ومشمول علم الأخلاق بأسره ، ومغزى مقام من عرف نفسه كالبرهمن لأنه يحس أن نفسه كل شىء . كذلك لا يحتاج إلى شىء لأن عنده كل ما كان يمكن أن يكون عنده ، ولأنه يحس نفسه كل شىء لذلك هو لا يضر شيئاً ما . إذ ليس هناك أحد يضر نفسه بنفسه . فهو يسكن فى العالم ومحاط بأشباح ذلك العالم . ولكنه لا ينخدع بها مثل الرجل المريض بمرض العيون يرى بسبب مرضه قرين ، ولكنه يعرف أن ليس هناك قران بل قر واحد . كذلك « جِيُونْ مُكْتَبَا » أى الناجى

يرى كثرة العالم ولا يتقدر أن يتخلص من رؤيتها ،
لكنه يعرف أن هناك وجوداً واحداً ، وهو البرهمن ،
أو الآتمان ، أو نفسه . لذلك هو يحقق أعماله خالية من
الأغراض .

وهكذا هو ينتظر نهايته ، كما ينتظر الخراف نهاية
دوران عجلته حين ينتهي إناؤه . ثم ليس له شمساراً بعد
الموت ، لأنه ينضم إلى البرهمن كالنهر إلى البحر . وهو
يترك وراءه « نأماً » و « رؤيتم » أى يترك الشخصية
ولكن لا يترك وراءه آتمانه أى نفسه . فهو ليس القطرة
التي تهبط في البحر ، بل هو البحر كله الذي تخلص من
أغلال الجليد ورجع من حالة الجماد إلى حالته الأصلية .

وعليه فويبدأتاً في صورته الحقيقية غير المصطنعة
سند قوى للأخلاق الطاهرة ، كما هو مسلوى عظيم
في آلام الحياة والموت .

هذا ونحتم هذا البحث على قول قاله أحد كبار
الفلاسفة الألمانين في « ويدأثنا » ، قال :
« إن الهنود يمتلكون في « ويدأثنا » أسلوب
الإلهيات والفلسفة الذي لا يشقى غليل الناس فحسب ،
بل في حاجات العقل الذي يطمح إلى العلم الحقيقي
في شكل نقي » .



فلسفة « يوج » الهندية

« يُوْج » معناه باللغة السنسكريتية الاتصال ، والانضمام . وهو اسم يطلق في الفلسفة الهندية ودياتها على مذهب خاص . وخلاصة ذلك المذهب وتعليمه ، كما هو عند جميع المذاهب الصوفية ، الإصرار والتأكيد على أن هناك إمكاناً للاتصال المباشر بالله . وذلك برفع مستوى الإنسان عن مستواه الطبيعي . ومتى ارتفع الإنسان إلى ذلك المستوى نال - عند أصحاب هذا المذهب - النجاة النهائية من جميع أدوار التناسخ . وعليه فيشمل المذهب أساليب وقواعد ونظماً وأصولاً يرفع التمرين عليها مستوى المتمرن .

يتأسس هذا المذهب على الاعتقاد في أن فهم الإنسان عاجز ، لا يقدر على أن يدرك الحقيقة إدراكاً

تمامًا . ولذلك يشبه أصحابه العقلَ الإنسانى بمرآة تنعكس فيها الحقيقة . فوضوح العكس أو غموضه يتوقف فى الحقيقة على قسط جودة المرآة وصفائها .

كذلك القَدْرُ الذى نعرفه نحن من الحقيقة يتوقف على حالة عقلنا ووسائله أكثر من أن يتوقف على شىء آخر . لأن وضوح ذلك القَدْر من المعرفة أو غموضه أو كماله أو نقصه يرجع فى الحقيقة إلى تلك الحالة . فالألوان مثلاً لا تظهر للأعمى ، ولا يسمع الأصم الموسيقى ، كما لا يفهم ضعيف العقل الحقائق الفلسفية . مع أن الحقيقة فى كل من تلك الأمثلة هى هى ، لم تنقص من عدم ظهورها للأعمى ، ولا من عدم سماع الأصم إياها ولا من قصور ضعيف العقل عن إدراكها .

وعليه فأسلوب المعرفة لدى أصحاب هذا المذهب ليس بخلق كما هو اكتشافى ، ولا إنتاجى كما هو إلهامى

لذلك يكون الاكتشاف أو الإلهام عندهم ناقصاً إذا وجد الفساد في الآلة أو عرض لها النقص .

إن الأغراض النهائية والمواطف الخاصة تحول دائماً بين آلة العقل وبين الحقيقة الملهمه ، فإذا أثرت شخصية الموضوع على طبيعة الآلة أصبح العكس ناقصاً . كذلك جهل المشاهد للمشهود يجمع دائماً أوهامه حوله ، لأن ميول الشاهد السائدة تتسلط في تلك الحالة على حقيقة المشهود ، فتصوره تصوراً خاطئاً . لذلك الخطأ لديهم هو هجوم نقائص الآلة على الحقيقة ^(١) .

وبناءً عليه يحتاج الأمر إلى موقف معتدل مجرد عن الشخصية لاكتشاف الحقيقة . فإن ما يرجع إلى الشخصية البحتة يعارض الموقف الكاشف للحقيقة

(١) وهو خلاف ما تقرره الفلسفة اليونانية . فإن أرسطو كان يرى أن النقص النسبي الحاصل في الأعمال والأخلاق ليس منشؤها خطأ استطاعة الرجال الذين كرموها لها ، بل طبع مواضعها .

(راجع : POLLOCK: Introduction to the History of the Science of Politics. p. 5.

بطبعه طابعاً غير معتدل . والخروج عن الاعتدال فيه هو فوت الغاية ومرتع الضلال . فكيف يمكن إذن اتقاء هذا الضلال ، وصيانة عقولنا من الخيبة ؟

يقدم مذهب «يُوجَّح» طريقاً لذلك ، ويرشد به إلى تصفية العقل وتحسين المرآة . والطريق هو الاجتناب عما هو مختص بمكونات الشخصية ، فيزف إلى الطالب مناهج يمكن له أن يرتفع بالعمل عليها إلى علو مستحكم الأسباب ، تنعدم فيه شخصيته المكونة من عواطفه وهواه . وهو علو تقدر منه ذوات المواهب الخاصة على أن ترى رؤياهم البعيدة الغور رأى العين .

إن شعورنا الطبيعي يولّي ظهره للعالم الأبدى غير المرئى . ويضيع في العالم المادى الفانى منبوذاً بالعقل لأجل آثار الحواس . فحينما نرتفع عن ذاتنا الاختبارية ، لا نصل إلى سلبها بل إلى قوتها ، لأن الذات إلى أن تكون مقيدة بحوادثها الاختبارية ، لا تشغل عزمها

كلها ، فإن حدود تلك الحوادث المحصورة الضيقة تحول دون ذلك . ومتى علت الذات حدود الوجود الاختباري تقوت الحياة بأسرها ، فأحرزنا به غناء الذات أو تضخم الشخصية ، وجذب هذا الغناء أو التضخم إلى نفسه عالم التجارب بأجمعه .

وذلك لأن حين تحقق الذات شخصيتها في الأدوار الأولى ، يركز معين ناشئ عن الحوادث الزمنية والمكانية ، لا يصبح عالم التجربة بأسره خاصاً بها . لذلك يجب أن يغلب تماسكنا بدائرة ضيقة من التجارب ، قبل أن نجتمع في أنفسنا عالم التجربة بتمامه الذي مركزه ودائره الله والإنسان . وحينئذ نصل نحن إلى الحالة التي لا فرق فيها بين الباطن والظاهر . فذهب « يوج » يصر على أنه يجب أن يُكبح المنظر الخارجي الباطل قبل أن تُسَنح فرصة الحياة والظهور للأمثل الباطني . ويجب أن نكف عن أن نعيش في عالم الظلال عيشة مخدوعة

ضائعة قبل أن تقدر على أن تنال الحياة الأبدية . .

فلأجل أن تتمتع بحريتنا الحقيقية يجب علينا أن
ننصّب عقولنا ونقرّنه بالأصفاد ، فإنه هو الذى يربطنا
بالأشياء الخارجية فيجعلنا عبيداً لها . قال الشاعر العربي :

والعقلُ في عِدّةِ الوسوسِ يَطْمَعُ
وزخارفُ الدنيا تُفْرُ وتُخَدَعُ

والمرءُ يكدحُ واصلاً أطماعه
وأمامه أجلٌ يَخُونُ ويَخَدَعُ

فلن نبلغ عيشةً مقتنعةً مرضيةً مادمنّا ضحيةً للأشياء
الخارجية ، والظروف المختلفة . ففى كتابها أوبانيشاد^(١) :

« كما أن ماء المطر النازل على رأس الجبل يسيل إلى
جميع نواحيه كذلك الذى يرى الفرق بين الأوصاف
يجرى وراءها فى جميع النواحي . إن الماء الصافى المصب

(١) راجع تعليقنا على أوبانيشاد فى صفحة ٢١ من هذا الكتاب .

في الماء الصافي يبقى كما هو . هكذا يا جوتم ! تكون
ذات المفكر الذي عرف نفسه « (١) » .

يشير به إلى أن العقل الإنساني الذي لم يعرف
نفسه يتيه هنا وهناك كالماء المصب على قمة الجبل . ولكن
متى عرف ذاته بصيانة عقله من التأثر من محيطه المادى
اتحد بعالم الحياة الراقى الذى وراء المظاهر المادية الفانية .
فإن العقل إذا أُلْقِيَ حبله على غاربه تشتت وضاع فى أخاديد
الرمال من يبداء العالم المادى . فالواجب على الطالب أن
يكبله ويسوقه إلى الباطن لينال به كنزاً مخفياً .

ينشد مذهب « يُوج » أنه يجب علينا أن نقهر
نطقنا ونحوه إلى الإحساس ، والإحساس إلى الفكر ،
والفكر إلى الشعور العام . حينئذ تقدر به على أن
تدرك به عمق الطمأنينة الموجودة فى السرمدى . إننا

(١) كاتها أوبانيشاد : باب ٢ ، ققرة ١٥ .

لا يمكننا أن نبلغ الملو المنشود إلا إذا هدت المصادر الخمسة للعلم وهي الحواس ، وسكن العقل والفهم . والطريق لارتياح ذلك الهدوء والسكون هو تركيز أفكارنا وحواسنا في هدف واحد ، ومحو الأهداف الأخرى ، وتوجيه النفس بذلك إلى اتجاه جديد حر لا يلين للدواعي المختلفة العارضة لإخضاعها ، فإنه ما يضيع من قوى الفكر والفهم لدى الإنسان ، ويُبدد استعداد نفسه ، هو توجيهه إلى الأهداف الكثيرة ، وتصادمها المتبع له الفرح والترح بأهداف أخرى في المجتمع البشري .

كانت لذلك لفلسفة « يُوج » بين مذاهب الفلسفة الهندية مكانة خطيرة . فمذاهب الفلسفة الهندية الستة تباشر جميعها مسائل الكائنات ، وتبحث العلاقة بين روح الفرد والروح العليا (أى الله) ، وتناقش طبع «المبودية والحرية» ، كما يؤكد كل منها وجهته الفلسفية

الخاصة به . ومع ذلك فالفكرة العامة في جميعها هي أن
إزالة الألم وبلوغ السعادة لا يمكن تحقيقهما إلا بواسطة
علم الحقيقة النهائية .

إن البحث والاستدلال السبقى (a priori) يمكنهما
المساعدة في الحصول على معرفة طبع الحقيقة ، وليس في
إدراك الحقيقة النهائية نفسها . ولذلك كانت غاية فلسفة
« يُوْج » إعانة الكفاءات المتنوعة لعلم الحقيقة النهائية .

إن أقدم الكتب المدونة في فلسفة « يُوْج » من
الفلسفة الهندية هو « يُوْج سْتَرَا » لمؤلفه « پَتَانْ جَلِي »
الذى عاش في القرن الثالث الميلادى^(١) . وهو ينقسم
إلى أربعة أقسام : فالقسم الأول منه يباشر شرح
الاستفراق الفكرى . ويبين القسم الثانى منه طريق

(١) في تعيين زمن پَتَانْ جَلِي بين العلماء والمحققين اختلاف . وهنا
حسب تعيين فيلسوف الهند الكبير الدكتور السرادها كرشنن وكيل رئيس
الجمهورية الهندية .



العالم پتان جلی مؤلف یوج ستر

الوصول إليه . وشرح القسم الثالث منه القوى الخارقة
التي يمكن تحصيلها بواسطة ممارسة « يُوَجَّ » . ويتكلم
القسم الرابع منه في طبع النجاة أو الحرية .

في هذا الكتاب يعلن پتان جلی أن العضوية
الإنسانية يتألف من الجسم المادي ، والقوى المتحركة
والأصول النفسية ، والذات . فالذات مستترة وراء الجسد

الذى يقبل الفساد ، والعقل المتامل المتبرم ، وهما يموقان
منهج «يُوجَ» .

إن اتصال الجسم القريب بالعقل ينتج حتما الألم ،
والقنوط ، والتقلب في حالة الجسم ، كما يكون من لوازم
النشئت الفكرى الشهيقة والزفير .

إن الصحة الجسمانية ليست غاية الحياة الإنسانية ،
وإن كانت أحد شروطها الجوهرية . نحن لا يمكن أن
نعتبر الإنسانية ما كينة جسدية ألصقت بها الحياة
الروحانية من الخارج . بل جسد الإنسان عند «يُوجَ»
آلة لتعبير الحياة الروحانية .

هكذا يقبل «يُوجَ» المبدأ المادى ، بدلا عن نبذه ،
كجزء المسئلة الروحانية . ويتنوع تعليم «يُوجَ» إلى
أنواع حسب طبائع الطلاب وأذواقهم . فمنها :

هَاتَهَا يُوجَ
وَمَثَرَا يُوجَ

وَلَا يَأُوجَّعُ وَرَجَا يُوجَّعُ^(١)

هَاتَا يُوجَّعُ : يهتم قبل كل شيء بتنظيم الجسم ، وذلك بالسيطرة على عضل الجسم بواسطة التمارين بوضعه في هياكل خاصة ثابتة وهي كثيرة .

مُتَرَا يُوجَّعُ : يعتمد على التمارين الذاكرة بطرق ، وحركات وهيئات خاصة .

لَا يَأُوجَّعُ : يقصد إدماج العقل في الموضوع المفكر فيه بواسطة التمارين .

رَجَا يُوجَّعُ : يقصد الاتصال بالله ، وهو أهم الأنواع ، وموضع الاهتمام البالغ لبثان جلي في مؤلفه «يُوجَّعُ مُتَرَا» .
في (يُوجَّعُ مُتَرَا) يقدم مؤلفه بثنان جلي للسيطرة

(١) وقد ترجم ملخصاً من هذا النوع في مصر إلى العربية منذ زمن ونشر .

على المواقف التي تحول دون الوصول إلى الله مسلكتا
ذات طرق ثمانية ، وهي :

- ١ - الامتناع .
- ٢ - المراقبة .
- ٣ - الهيئة أو الوضع .
- ٤ - تنظيم النفس .
- ٥ - سحب الحواس عن الأشياء الخارجية .
- ٦ - الانتباه الثابت .
- ٧ - التأمل أو التفكير .
- ٨ - التركيز .

التهيئة الأخلاقية :

يُصر الأول والثاني من الطرق المذكورة على
تهيئة أخلاقية لممارسة « يُوج » . وذلك بالعمل على مبدأ
« أَهْنَسَا » أي عدم العنف^(١) ، والصدق ، والأمانة ،

(١) وهو مبدأ مارسه الزعيم الهندي الشهير غاندي في حياته وفي زعامته .

وضبط النفس عن الشهوات ، وعدم قبول الهدايا .
فالمقصود به أن يجب أن نمتنع عن الإيذاء ، وعن الكذب ،
وعن السرقة ، وعن عدم ضبط النفس ، وعن الطمع .
يُفسر « أَهْمَسَا » على الأكثر بالكف عن الحقد
لجميع المخلوقات الحية في جميع الأحوال والأوقات .
« فَأَهْمَسَا » ليس عدم العنف بل عدم الكراهة . إن
اختيار المودة ، والمطف ، والابتهاج ، والرصانة نحو
الأشياء المفيدة والمضرة ، والحسنة والسيئة ينتج الهدوء
والصفاء في الفكر . فيجب أن نكون نحن مجردين
عن الحسد ، وحاسنين آلام الغير ، وفي حين نكره
الإثم يجب أن نمطف على الآثمين .

لا استثناء في هذه المبادئ ، إنها حتمية في طبيعتها .
« فلا تقتل » أمر حتمي ، ولا يمكن أن نعرض حتميته
للخطر بالقول أننا يمكن أن تقتل أعداء بلادنا ، أو
المهاجرين من الجيش ، أو المرتدين عن الدين ، أو كفار

البراهمة . حتى دفاع النفس أيضاً لا يسوّغ القتل .

إن هذه المبادئ مبادئ شاملة بقطع النظر عن الطبقات ، والبلاد ، والزمن ، والظروف . يجب أن يعمل عاينها الجميع ، وإن لم يكن الجميع جديرون بنيل الحياة الرفيعة من التفكير .

أما المراقبة فهي تطهير الباطن والخارج ، والاقتناع ، والخشونة ، وعبادة الله .

إن العمل على هذين الطريقين ينتج رصانة ، أو حرية عن الرغبة في الأشياء الدنيوية .

والسبيل لتحقيق ذلك عند « يوج » هو إنك كلما أغريت لنقض مبدأ من المبادئ الأخلاقية ، وجب عليك أن تما كسه ، وذلك بطرق ثلاثة :

أولاً : برد الفعل الدفاعي للمبدأ . أى إذا خضعت نفسك للإغراء ومالت ورغبت في نقض المبدأ ، فقم برد

الفعل ضد تلك الرغبة ، وبذلك تقدر على أن تصون
نفسك من اقتراف النقض .

ثانياً : بالتعويض . أى تعوض ، وتفى رغبة نفسك
وحاجتها بما ليس فيه تقض لأى مبدأ .

ثالثاً : بالتسامى : أى تتسامى وترتفع عن أن
تلوث نفسك بخسيسة اقتراف النقض .

بها تقدر على أن تسيطر على رغبات نفسك وتحكم
على غرائزها . إن الفكر الإنسانى يسيل إلى كلتا
الوجهتين : وجهة الخير ، ووجهة الشر . فإذا قصد فى
اتجاهه الحرية والعلم ، فوجهته حينئذ الخير . وأما إذا
قصد فى اتجاهه دُردُور الوجود ، ومال إلى عدم التمييز —
الفوضى ، فوجهته حينئذ الشر .

تنظيم الجسم :

يقصد الطريق الثالث والرابع من الطرق المذكورة
تنظيم الجسم ، وبذلك يعترف « يُوجِّع » بأن الجسم
الإنسان كرامة ذاتية مثلاً للعقل أو الفكر .

فالهئية الخاصة المستمرة تساعد تثبيت الفكر ،
فإننا لا يمكننا أن نثبت حتى انتباهنا في شيء في حالة
الجرى والنوم . لذلك يجب أن نضع أنفسنا في هيئة
مريحة قبل أن تفكر .

إن الجسم يمكن أن يجعل أساساً إما لعدم القدرة
على ضبط النفس ، أو للقوة الإلهية: لذلك يطلب « يُوج »
أن نحتاط في غذائنا ، فلا نأكل ولا نشرب ما يثير
أعصابنا، ويدفعنا إلى الحماسة والطيش .

إن تحقيق الرغبات الخسيسة من الحياة يُفيد سرورَ
الروح الحقيقي . وإذا كانت الحياة الفكرية والأهداف
الأخلاقية غاية الحياة ، فيجب أن تكون الحاجات
الجسمانية خاضعة لتلك الغاية .

إن « يُوج » يطلب السيطرة على الجسم وليس
قتله . فالامتناع عن الانغماس في الشهوات ليس فيه قتل

الجسم . فإن « يُوجَّح » يعلن أن كمال الجسم يشمل الجمال ،
والرحم ، والقوة ، وشدة الصلاة .

أما تنظيم النفس قهتهم به فلسفة « يُوجَّح » اهتماماً
خاصاً . إن صفاء الفكر يُنال عندها إما بواسطة زرع
الفضائل ، أو بواسطة تنظيم النفس ، فالسيطرة على النفس
تعتبر عند « يُوجَّح » ذا أثر ثابت على الفكر . وهي تلعب
دوراً هاماً بمخاطبة في « هاتها يُوجَّح » الذي يقدرها
لكفاءتها الكبيرة في إبراز القوى الخفية تقديراً عظيماً .

سحب الحواس

أما السيطرة على الحواس فينال ذلك بسحب
الحواس عن وظائفها الطبيعية الخارجية ، وبه يمكن أن
يصان العقل تماماً من جميع التأثيرات الخارجية . ففي
نشيد « ويندائنا » :

« كن ساكِتاً ، واعلم »

إن النظام يطلب منا أن نطرد الدوافع الشاردة
والأفكار اللجوجة؛ فواجب كل طالب الحق أن ينشأ
في قلبه صومعةً ينسحب وينزوى فيها كل يوم .

التأمل أو التفكير

يقول « يُوجَج » لعقل الإنسان المتحرك الهائم الذي
يسير غور الأرض مرة ، ويحلل أَلغاز السماء مرة أخرى :
إن الوصول إلى الحق لا يمكن إلا بسحب الشعور
بالأعمال الخارجية ، وبالتغير الداخلي ، فا « الدهرانا » في
« يُوجَج » هو تثبيت العقل في مكان واحد . إنه رصانة
العقل . ولا تمكث الأفكار في الحياة العادية طويلا ،
إنها تأتي وتذهب بسرعة ؛ فثبات العقل الكامل في تلك
الحالة إن حدث فلهذه زهيدة .

إن التفكير يبلغ ذروته في (سَامَادِهِي) أي التركيز
وهو الطريق الأخير من الطرق الثمانية ، ينعدم فيه
الشعور بالذاتية ، ويصبح الجسم والعقل فيه يآزاء الأثرات

الخارجية ميتين ، ويبقى موضوع التفكير ، مهما كان ،
أمامهما لامعاً .

في هذه المرحلة ينال الطالب القوى الخارقة ، مثل
الرؤية وراء الباب المقفل ، أو الاختفاء عن أنظار الناس
أو معرفة أفكار الناس . ولكن طالب النجاة أو الحرية
ينحرف عن غايته لو خضع لإغراء تلك القوى . يجب
عليه أن يقاوم إغراءها ويتقدم إلى الأمام .

التركيز أو « سَامَادِهِي »

« سَامَادِهِي » أو التركيز اسم الحالة التي يجب أن يمر
بها الطالب قبل نيله الحرية أو النجاة . تلك حالة وجدانية
تنقطع فيها صلته بالعالم الخارجي ، هي غاية « يُوجَّح » الذي
يقصد رفع الروح من وجودها المقيّد الوقتي المتغير إلى
حياة كاملة ثابتة .

في هذه الحالة يحدث الاتحاد بين العالم والمعلوم ،
يوصف فيها عالمٌ شئء بصفة عالمه لأجل أنه هو ذلك الشئء

ولا غير . إن الفكر والشئ المفكر فيه في تلك الحالة واحد .

ومن ينال في تلك الحالة الهدوء الباطني يحوز بصيرة نافذة في حقيقة الأشياء . ويفرق يتان جلي بين البصيرة الحاصلة بالعلم الذي يُحصل بواسطة الاستنباط والدليل النصي ، وبين البصيرة الحاصلة في حالة (سماء دهي) . لأن البصيرة الأولى موضوعها الحقيقة المادية ، وليس الفكر المجرد .

أما في البصيرة الثانية فيرى الإنسان بواسطة الروح وعيونه الجسمانية مغمضة ، ومتى نال تلك البصيرة ، تسيطر أثرها على جميع آثار الأشياء الأخرى ، فلا ترد أفكار تلك الأشياء مطلقاً^(١) .

(١) تلك حالة سميت في التصوف الإسلامي « الكشف » . قال السيد الشريف الجرجاني : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني النبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً . (راجع التعريفات للجرجاني طبع استانبول ص ١٢٣ - ١٣٤) .

و حين نثال علم البصيرة العالى الذى يحتضن الماضى
والحال والمستقبل مع جميع أحوالها فى وحدة جامعة تبلغ
الكمال النهائى .

وإلى أن يصل الطالب هذه المرحلة — سَامَادَهَى
يكون نهجه سليماً ، ولكن عند بلوغه إياها يصبح
إيجسايًا ، إذ فيها ينزوى الطالب فى نفسه ، فلن يبق
هناك فوضى التصادم بين العقل والنفس . إذ يعتقد
« يُوجَ » أن العقل مثل الرحى التى تطحن ما نضع فيها
من القمح إلى دقيق ، ولكننا إذا لم نضع فيها شيئاً
تنطحن بنفسها . كذلك حينما نمجرد العقل عن تقلباته ،
يقف عمله ويتحول إلى حالة سلبية تماماً ، وتدخل حينئذ
فى هدوء لا يعسه الضوضاء المستمر الخارجى . أنها حالة
غامضة لا يدركها العقل تظهر نتيجةً للتركيز العميق .
لا يمكننا أن نصفها وصفاً مطابقاً لها . لذلك قال « ويأسا »
شارح « يُوجَ » :

« إن يُؤجَّ يجب أن يُعرف يُؤجَّ ، ويصبح يُؤجَّ
جلياً واضحاً بواسطة يُؤجَّ ، ومن مجدَّ لِيُؤجَّ يرتاح به
إلى الأبد . »

الحرية :

وباجتياز حالة « سَامَادِهِي » ينال الطالب الحرية .
وما الحرية إلا إدراك الطبيعة الحقيقية لذاتنا التي كانت
أخفتها الأدناس الكثيرة ، ولم يكن ممكناً لنا أن نتخلص
منها إلا بالجدِّ المنظم .

إن « يُؤجَّ » يؤكد أن الفلسفة لا يمكن أن تنقذنا
إننا ما نحتاج إليه ليست احتمالات المباحث الفنية بل
السيطرة على الرغبة . يجب علينا أن نقهر شغب
المواطف والهوى في داخلنا . أن الفيلسوف الحقيقي هو
طيبب الروح الذي يساعدنا لتنقذ أنفسنا من عبودية
الرغبة .

الخاتمة :

يقرر « يُوجَّح » أن حياتنا جميعاً مستودعات ،
ولا يوجد بيالتنا حتى هجس للاستسقاء منها .

يصف لنا (يُوجَّح) الطرق للبلوغ إلى أعمق المستوى
لوظائفنا . وليس نظامه إلا تطهير الجسم والعقل والنفس
استعداداً لإحراز النظر العميق .

لما كانت حياة الإنسان تتوقف على طبع عقله، كان
في إمكانه بالاستمرار تغيير طبيعه بالسيطرة على عقله .
إننا بالإيمان والتركيز الفكرى يمكن أن نتقى
حتى نقائصنا .

ويعلم « يُوجَّح » أن الحدود العادية لنظر الإنسان
ليست حدود العالم . إن هناك عوالم أخرى غير
ما يكشفه لنا حواسنا ، وكذلك حواس أخرى غير التى
نشارك بها الحيوانات الدنيا ، وقوى أخرى غير التى
للطبيعة المادية .

إن كثيراً منا يذهب وعيونه مغمضة نصفها ،
وعقله في ركود ، وقلبه منقبض ، فمن النادر أن يتجرد
أحد من تلك الحالة ويحوز دقائق قليلة من النظر والانتباه
ولكن سرعان أن تأخذه الغفلة الناعسة مرة أخرى .
يطلب «يُوج» إدراك الإمكانيات الروحية في العزلة
والسكوت وتحويل الوميض الخافض لدقائق النظر العابرة
إلى النور الثابت الذي يمكن أن يضيء الحياة بأسرها إلى
نهايتها .

هذا آخر ما بدا لنا في الموضوع ، ونحمد الله أولاً
وآخرًا ونشكره ، ونصلي على نبيه وعلى آله وأصحابه
ومن تبعهم بإحسان ، وندعو منسه سبحانه وتعالى أن
يطهر نفوسنا ، وينور قلوبنا ويغمرنا بفيض من نوره ،
ويسبغنا بقربه لديه ، ويرزقنا الصواب في الأقوال ،
والصلاح في الأعمال ، وهو سميع مجيب الدعوات .



تصويب الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢١	٢	حسن	أحسن
٢٢	١٣	ينتج	ينتج
٢٨	١٣	Principa	Principal
٢٩	١٥	Eminent	Eminent
٣٣	١٢	أن الاثنائية	أن لا ثنائية
٤٧	١٠	معول	معمول
٤٨	٢	معول	معمول
٥٨	٢	وفلسفة	والفلسفة
٦٣	٥	Exotesic	Exoteric
١١١	١٣	بقربه	بقربة

فهرس المطالب

صفحة	مطلب
٥	تمهيد
٢١	الفلسفة الهندية في رأى مفكرى الشرق والغرب
٢١	فلسفة « كان » في الهند وفى الغرب ...
٥٦	العرب والمفهوم الكافى
٥٨	فلسفة ويدانتا الهندية والفلسفة الغربية الحديثة
٦٣	فلسفة الإلهيات
٦٦	فلسفة الكائنات
٧٤	فلسفة النفس...
٧٩	فلسفة الحشر والنشر ...
٨٧	فلسفة « يوج » الهندية
٩٩	التهيمة الأخلاقية
١٠٢	تنظيم الجسم ...
١٠٤	سحب الحواس
١٠٥	التأمل والتفكير
١٠٦	التركيز أو « سامادى »
١٠٩	الحرية
١١٠	الخاتمة

فهرس الأعلام

حرف التاء فى جنب رقم الصفحة تدل على أن ذكره فى التعليقات

المانيا (بلاد) : ١٤	(١)
إله آباد (مدينة) : ٢١	آتمان (روح) : ٣٣، ٣٤، ٣٧
أيام بليخوس (مؤرخ) : ٨	٦٥، ٦١، ٥٦
أنتوجرمان (جنس) : ٥٨	آشوريون (قوم) : ٨
الإنجيل (كتاب مقدس) : ٨٣	إبن سينا (فيلسوف) : ٤٠ ت، ٤٩
أنكساغورس (فيلسوف) : ١٥، ١٢	أبو الحسن الهامى (شاعر) : ٦٩
أوبانيشاد (كتاب مقدس) : ٢٧، ١٦	أبو لاثيوس (فيلسوف) : ٨
٢٨ ٣١، ٣٢، ٣٨، ٦٠، ٦١، ٦٣	أبو لينوس (فيلسوف) : ١٠
٩٢، ٦٧، ٦٤ ت	أبو ليوس (فيلسوف) : ١٤
أهسا (مبدأ فلسفى) : ١٠٠، ٩٩	أبو معشر الفلكى (عالم) : ٢٦
إيران (بلاد) : ٢٨، ٩	أثينا (مدينة) : ٩
إشور (إله) : ٦٤، ٦٣	أرتا (بلاهة) : ٣٣
إيمينويل لاسكر (فيلسوف) : ٥٣	أرستو كزينوس (مؤلف) : ٩
اين فيله (مؤرخ) : ١٥	أرسطو (فيلسوف) : ٨٩، ٨ ت
ايوسيليوس (مؤرخ) : ٩	إسبينوزا (فيلسوف) : ١٦
(ب)	الأسفار الأربعة (كتاب) : ٤٠ ت، ٥٣
بارمينيدس (فيلسوف) : ٧١	إسكندر المقدونى (ملك) : ١٢، ١١، ٨
بتان جلى (مؤلف) : ٩٦، ٩٥	الإسكندرية (مدينة) : ١٠
بحر الصين : ٢٨	أفلاطون (فيلسوف) : ١٠، ١٥، ٧١
برادلى (فيلسوف) : ١٩	٧٣
بركللى (فيلسوف) : ٤٠ ت	أفلوطينوس (فيلسوف) : ١١
برماتما (أى قه) : ٤٠	اكتشاف الهند (كتاب) : ٢٠

جوترس (عالم) : ٨
جيتا (كتاب مقدس) : ٢١
الجينية (ديانة) : ١٣

(ح)

الحيشة (بلاد) : ٩
الحضارة الهندية : ٦

(د)

دائسن (فيلسوف) : ٢٨
داروين (عالم) : ٤٤
داس غيتا (عالم) : ١٨
دريبر (مؤلف) : ١٢
دكا (مدينة) : ٢٠
دهرماتارا (فيلسوف) : ١٨
دهرما كيرتي (فيلسوف) : ١٨
ديكارت (فيلسوف) : ٧٤

(ر)

رادها كرشن (فيلسوف) : ٢١ ت ،
٩٥ ت
رامنوج (فيلسوف) : ٤٤٢، ٤٤٠، ٣٨ :
٧٥

رودلف آتو (محقق) : ١٦
روما (مدينة) : ١١

بنوفون (فيلسوف) : ١٢

برهن (اى الله) : ٦١، ٦٠، ٣٥ :
٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٤، ٦٣ :
٧٥، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٨١، ٨٢ :

٨٥، ٨٤

بشارك (سياسي) : ١٧

بطليموس (فيلسوف) : ٥٧

بلوطيتوس (فيلسوف) : ٧٦

بندار (فيلسوف) : ٧٠

بورنيو (جزيرة) : ٢٨

بوذية (ديانة) : ٣٨

بوشنسكي (عالم) : ٢٢

بهاوت جيتا (كتاب مقدس) : ٨٤

بها (فيلسوف) : ٦٥، ٦٤ :

(ت)

تاريخ المنطق الهندى (كتاب) : ٢٢

تاكسيلا (مدينة) : ١٠

تشنوكيا أوبانيشاد (كتاب مقدس) :
٣٢ ت

التصوف الإسلامى : ١٠٧ ت

(ث)

الثقافة البرهمية : ١٠

(ج)

جاوا (جزيرة) : ٢٨

جرودت (عالم) : ١٩

جناكا (ملك) : ٢٢

(س)

- سروج كارفاس (عالم) : ٢٠
 سري نواس اشارى (عالم) : ١٩
 سقراط (فيلسوف) : ١٢٤٩
 مقوطة (جزيرة) : ٢٩
 سلوين ليق (عالم) : ٢٨
 سمسارا (أى التناسخ) : ٦٨، ٦٧
 السند (نهر) : ٧
 سنكيام (مذهب فلسفى) : ٥٩
 سويسرا (بلاد) : ٢٢
 سوفوكليس (فيلسوف) : ٧٠
 السهروردي (فيلسوف) : ٤٩ ت
 سيويريا (بلاد) : ٢٨
 سينيكية (مدرسة فلسفية) : ١٣

(ش)

- شريف الجرجاني (مؤلف) : ١٠٧
 الشفا (كتاب) : ٤٠ ت
 شنكرا (فيلسوف) : ٢٨، ٢٠، ١٦
 ٤٦٣، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٤٩، ٤٤٢، ٤٣٩
 ٤٦٧، ٤٦٦، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥
 ٧٧، ٧٦
 شوينهاور (فيلسوف) : ١٥، ١٦
 ٧٦، ٧٢، ٤٤٤، ٢٨
 شيكسبير (شاعر) : ٧٠
 شيلنج (فيلسوف) : ٢٨

(ص)

- صدر الدين الشيرازى (فيلسوف) :
 ٤٠ ت، ٥٣ ت

(ع)

- عبادة رجل سر (كتاب) : ٢٠
 علم التنجيم الهندي : ٢٤
 علم الطب الهندي : ٢٤

(غ)

- غاندى (زعيم) : ٩٩ ت

(ف)

- الفارابى (فيلسوف) : ٤٠ ت
 فابى هنجر (فيلسوف) : ٤٢، ٣١
 ٤٤٣، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١
 ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦
 فرانكفورت (مدينة) : ٢٢
 فرنسا (بلاد) : ١٤
 الفلسفة اليونانية : ٧، ١٤، ٨٩ ت
 فلسفة ادوالتا (مذهب فلسفى) : ٢٣
 فليوزات (محقق) : ٢٤
 فيثاغورس (فيلسوف) : ١٠، ١٣
 ١٥
 فيرو (فيلسوف) : ١١، ١٥
 فيشته (فيلسوف) : ١٦

(ق)

القرآن (كتاب مقدس) : ٥
القزويني (فيلسوف) : ٤٩ ت

(ك)

كاتبها أو بانيشاد (كتاب مقدس) : ٩٢
٩٢ ت

كاتيايف (زوجة) : ٣٤
كارما (أي عمل) : ٦٨ ، ٧٨
كالدرون دي لباركا (شاعر) : ٧٠
كانط (فيلسوف) : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ،
٥٥ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٨ ،
٧٩

كروتشه (فيلسوف) : ١٨ ، ١٩
كنادا (فيلسوف) : ١٧
كوئنتوس (فيلسوف) : ١٣
كولبروك (محقق) : ١٤
كليمنت الاسكندري (مؤرخ) : ١٠

(ل)

لايتنز (فيلسوف) : ١٧
لوك (فيلسوف) : ٧٢

(م)

مادهور (فيلسوف) : ٤١ ، ٧٥
مارشال (عالم) : ٦ ، ٧ ت
مانيرو ليز (محقق) : ١٤

مايا (أي وهم) : ٦٩ ، ٧٠

مايتري (زوجة) : ٣٤ ، ٣٥
محمد (النبي) : ٥
محمد بن عمر (أنظر أبو موشر الفلكي)
المسعودي (مؤرخ) : ٢٧
مصر (بلاد) : ١٥

المظهر والحقيقة (كتاب) : ١٩
مكرجي (عالم) : ٢١
مكشا (أي النجاة) : ٧٢
مل (فيلسوف) : ٤٤
المنطق الصوري (كتاب) : ٢٢
المنطق الهندي : ٢٢ ، ٢٣

المنطق اليوناني : ٢٢
موهنجودرو (مكان) : ٦
ميتر (عالم) : ٢١
ميثيلا (مدينة) : ٣٢
ميرك البخاري (فيلسوف) : ٤٩ ت
ميلاند (محقق) : ١٦

(ن)

نرجناوديا (مذهب فلسفي) : ٦١
نومينوس (فيلسوف) : ١٤
نهر (سياسي ومؤلف) : ٢٠
نوايا (مذهب فلسفي) : ٥٩
نيتشه (فيلسوف) : ١٧

(و)

واشكالين (ملك) : ٦٤

ودياپهوشن (محقق) : ٢٢

وللاها (فيلسوف) : ٧٥

ولف (عالم) : ٤٤

وليم جونس (محقق) : ٢٧ ، ١٤

وليم جيس (فيلسوف) : ٥٣ ت

وليم هنتر (محقق) : ٢٧ ، ١٤

ويلسا (شارح) : ١٠٨

ويدانتا (كتاب مقدس) : ٢٤ ، ١٦

٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧١

٧٢ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٤

ويدانتا سترا (كتاب مقدس) : ٦٠

ويلها (بلاد) : ٣٢

(هـ)

هايز (فيلسوف) : ٥٠

هارايا (مكان) : ٦

هائريش اشمت (عالم) : ٤٧

الهند (بلاد) : ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ،

١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢١

٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٢٨

٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ ، ٨٠

٩٥ ت

الهند : ١٥ ، ٥٨ ، ٨٦

(ي)

ياجناوالكيا (فيلسوف) : ٣١ ، ٣٢ ،

٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٣

٤٧ ، ٤٩ ت ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٦

اليقوي (مؤرخ) : ٢٦

يوج سترا (كتاب) : ٩٥ ، ٩٨

اليونان (بلاد) : ٧ ، ١١ ، ١٤ ، ١٥

١٧ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٧٨

INDIAN PHILOSOPHY

STUDY OF SOME OF ITS ASPECTS COMPARED
WITH WESTERN PHILOSOPHY

By

EL-SAYID ABU-EL-NASR AHMAD EL-HUSAINI

FIRST EDITION

All Rights are Reserved.

Could be purchased from the Author
and the famous bookshops in Cairo.

Printed by IMF, MISR S.A.E. - CAIRO



To: www.al-mostafa.com