

تأويل النصوص القديمة : قراءة لتأويل شنكر النص الأوبانيشاد

هالة أبو الفتوح *

إذا كان علم التأويل لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر على يد الفلاسفة الألمان مثل "شلايرماخر" و "دلتي" وغيرهم فإن قراءة التراث الفلسفي تكشف عن أن ممارسة التأويل قد وجدت قديماً لدى الكثير من الفلاسفة مثل أفلاطون وفيلون وغيرهم. بل إننا يمكن أن نجد لدى مفكري الشرق القديم بحضاراته المتنوعة ومدارسه المختلفة سواء كان تأويلاً للنصوص المقدسة ورغبته في تجاوزها وإفراجها من مضمونها الإلهي، كما حدث مع كونفوشيوس عندما أعاد تأويل المفاهيم الصينية المقدسة لكي تلعب دوراً أيديولوجياً جديداً في نشر الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد لإعداد الإنسان الصالح. لقد قرأ كونفوشيوس تراث أمته من منظور عصره ومقتضياته ولذلك اكتفى بنشر تعاليمه وآرائه من خلال التراث وذلك بإعادة تفرغها من المضمون القديم وملئه بما هو جديد. أو كان تأويلاً للنص من أجل الإبقاء عليه وتجديده، وهو ما سماه شلايرماخر "امتلاك فهم متجدد للنص، من أجل فهم الخطاب الإلهي وإعادة فهم الصلة بين المطلق والعالم والإنسان كما هو الحال في محاولة شنكر، موضوع المقال، لتأويل أحد النصوص الهندية المقدسة وهو نص الأوبانيشاد.

أولاً: أهم مفاهيم كتاب/ الأوبانيشاد

تعد الأوبانيشاد ثاني النصوص المقدسة التي ازدهرت خلال العصر القيدي والذي يؤرخ له بعام 2500 ق م ويمتد حتى 600 ق م (1)، ونظراً لأنها تحتوي على نصوص تتعلق بالذات والحقيقة الجوهرية للأشياء فهي تعد أكثر أجزاء التراث القيدي تفلسفاً. حيث تمثل نضج الفكر الهندي وانتقاله من الشرك والتعدد إلى الأحادية فالتوحيد. ومن ثم كان المحور الأساسي لتلك النصوص هو تحديد طبيعة ذلك الذي تنتظم به الأشياء.

يتمحور مضمون الأوبانيشاد على اختلاف نصوصها حول مبدأ الحقيقة الواحدة والثابتة التي لا تتأثر بالتغيرات التي تحدث في العالم الخارجي، إذ إن تلك الحقيقة هي بذاتها الجوهر العميق للإنسان، وفي هذا الإطار نلتقي عبر النصوص بحشد من المفاهيم التي ارتبطت مع بعضها البعض لتؤدي في النهاية إلى تحقيق غاية الإنسان وهي السعادة الأبدية.

فعلى سبيل المثال لا- الحصر، ظهر خلال الأوبانيشاد مفهوم الكارما والتناسخ وقد بلغ ارتباط المفهومين معا إلى الحد الذي أصبح من الصعب فهم أحدهما بدون الآخر، فإذا كان مصير الإنسان يتحدد وفقا "للكارما" والتي تعني قانون العمل الذي يحتم على كل إنسان تحمل مسؤولية وهو ما يضمن تنفيذ ثواب Samsara أعماله، خيرها وشرها، فإن التناسخ

يعود خلالها الإنسان من جديد إلى الثواب (2)، والعقاب عبر دورات حياته متتاليه ليوفى ثمار أعماله.

وتكمن خطورة مفهومي الكارما والتناسخ في تلك العودة المستمرة للوجود البشري والتي تعني التواجد اللانهائي للمعاناة التي ستخضع لها روح الإنسان طالما بقيت في عالم الظواهر. إذ إن هذا التواجد يعني حرمانها من إشباع رغبتها التي خلقت من أجلها وهي إدراك المطلق ومن ثم التحرر الأبدي من الجسد والعالم.

وهكذا احتل مفهوم الخلاص مكانة كبيرة داخل النصوص، غير أن المفهوم لم يسر على وتيرة واحدة وإنما مرّ بتطور يعدّ وليد تباين النصوص فيما بينها. ففي البدء انحصر الخلاص في الهروب من العالم المادي والجسد الفان من أجل إدراك البرهمان والتوحد معه حتى يحقق المرء غاية وجوده البشري، ومن ثم ينعم بالسعادة الأبدية. وقد بدأ الخلاص عبر هذا التحديد سلوك فردي تغلب عليه النزعات الفردية والأنانية. ولكن بعد هيمنة مفهوم الدورات بوصفها البديل لمفهومي الثواب والعقاب لم يعد الخلاص فقط من أجل معرفة اللامتناهي وإنما أيضاً من أجل التحرر من العود المتكرر إلى هذا العالم والذي جسّد عذاب الروح المتشوقة للعودة إلى المطلق الذي صدرت عنه (3). وتكشف قراءة الأوبانيشاد عن تبلور مفهوم الخلاص خلال الدعوة لإنكار العالم ونبذ الحياة من أجل التحرر من كل أنماط الحياة الدينيوية حتى يتم التوجه لما هو أكثر قيمة، وهو المطلق. ولهذا أصبح الزهد (4)، صفاء الذهن والقلب لإعادة اكتشاف الحق/ الرهمان.

لقد تبارت نصوص الأوبانيشاد المختلفة في محاولة إلى وضع تحديد دقيق لمفهوم البرهمان الذي مثل التجلي الموضوعي لتعيين الحقيقة المطلقة والجوهر اللامتناهي، فنجد أوبانيشاد بريهاد "تتبنى أسلوب السلب في تحديد ماهية البرهمان من خلال عبارة "لا هذا ولا ذاك" (5)، وهي عبارة تنص على مغايرة البرهمان لكل ما يحيط بنا. وعلى ذلك بدأ الإله الأوبانيشادي إلهاً معروفاً ومجهولاً في ذات الوقت، فهو معروف انطلاقاً من قدرتنا على استدلال بعض القضايا عنه نظراً لكونه حقيقة بديهية، وهو محجوب استناداً إلى أن الأشياء المتناهية والتي نستمد منها معرفتنا به لا تتطوي على شيء يخص وجوده وفعاليتها اللامتناهية.

لقد تم تحليل الماهية الإلهية عبر الأجزاء المختلفة للنصوص استناداً إلى المماثلة الدائمة بين الكون والإنسان من ناحية وبين الأخير والإله من ناحية أخرى. وقد سعت بعض النصوص إلى إثبات وجود البرهمان المطلق داخل الذات الإنسانية عن طريق المقولة التي تنص على "أنه حال" فلا يقتصر هذا الحلول على الظواهر (6)، في كل الموجودات المتناهية الكونية فقط وإنما أيضاً داخل الإنسان نفسه. وكأن القضية هنا ليست إثبات الوجود الإلهي فقط والكشف عن ماهيته وإنما إثبات حقيقة وجودنا البشري الذي يؤكد في ذات الوقت على وجود مثل ذلك الكائن المجرد. ولهذا احتوت النصوص على مفهوم جديد من أجل الوصول إلى أفضل تحديد Atman لذلك الجوهر اللامتعيّن. والحال في الإنسان، وهو مفهوم الأتمان والذي يعني "الذات" أو الروح باعتبارها حقيقة أبدعها البرهمان، أو بوصفها البرهمان ذاته. وقد ترتب على قضية الحلول سابقة الذكر الكثير من التساؤلات

التي اقتضت وجود شروح أو تفسيرات لفك غموض النصوص ووضع إجابات لتلك التساؤلات التي يثيرها النص نفسه. الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى "بأدب السوترا"، والسوترا تعني الأقوال المأثورة، وهو نمط للكتابة قصد به تفسير النصوص في أسلوب شديد الاختزال، إلا- أن هذا الاختزال أدى إلى مزيد من الغموض الأمر الذي اقتضى ضرورة وجود تفسيرات تحليلية لبيان المعنى المقصود. وبمرور الوقت، وفي ظل تعدد الاتجاهات وتباين المذاهب الفكرية، نشبت صراعات فكرية بين المدارس الفلسفية آنذاك حول تأويل وتفسير النصوص الاوبانيشادية المقدسة. وقد أفضت تلك الصراعات إلى نضج القضايا المطروحة للنقاش ونزوعها نحو التجريد، كما هيمنت روح الحوار والتأويل النقدي على تناول شتى أشكال الخطاب الإلهي. ومن بين هذه المحاولات محاولة شنكرا في القرن الثامن قبل الميلاد والتي تعدّ قراءة على قراءة أستاذة (7) وتأويلاً لها، من أجل فهم جديد للنصوص المقدسة يتلائم واحتياجات العصر. بيد أن التلميذ قد فاق أستاذه وأسس شنكرا اتجاهها متميزاً جسّد خلاله قمة التطور الروحي والعقلي للفلسفة، والذي تمحور حول Advita الهندية من خلاله نسقه التأويلي، "الادفيتا البرهمان" بوصفه الحقيقة الفريدة والروح الأسمى.

ثانياً: تأويل شنكرا

يبدو أن وعي شنكرا بأنه يسعى خلال محاولته التأويلية إلى الكشف عن ما سكنت عنه المحاولات الأخرى- مثل تأويل السامكها والينايا- وهو تحديد طبيعة العلاقة بين المطلق/ البرهمان والعالم، هو ما جعله يشعر بصعوبة الأمر، لذا فهو يوجهنا دوماً إلى أسفار النصوص خاصة الأسفار التي تؤكد استحالة تحديد ماهية البرهمان. حيث إن هذا التحديد من شأنه أن يحوله إلى موضوع متناهٍ ومن ثم تطبّق عليه حدود معرفتنا المتناهية، لذلك انطلق شنكرا في تحليل وفهم علاقة المطلق بالعالم من خلال التأكيد على أن المطلق كينونة تغاير عالم الأشياء.

حرص شنكرا منذ البداية على إظهار أودية الكتاب المقدس- بالرغم من أن تدوينه استغرق مئات السنين- والتأكيد على أنه الأساس الوحيد لإثبات وجود المطلق/ البرهمان. ولهذا توقف حيث انتهى النص وهو التأكيد على أن المطلق هو الذات الكونية الشاملة ومصدر كل الكائنات وغايتها (8). غير أن تأويله يكشف عن سعيه الدائم لتطویر النص وفقاً لاحتياجات العصر، ذلك النص الذي خشي أن تؤدي أسفاره التي تماثل بين المطلق والعالم إلى وحدة وجود مطلقة، ولهذا استبدل مبدأ المماثلة بمبدأ العلة، حيث أكد على أن البرهمان هو العلة الفاعلة والمادية للعالم. ولهذا نقد شنكرا مذهب السامكها الذي سعى لتفسير نشأة العالم برده إلى علي مادية كونت نفسها بنفسها ولها استقلالها عن المطلق. حيث أعاد تأويل (9) Prakrity مفهوم البراكريتي والذي يعني المادة الأولى، لتصبح مادة جامدة لا توجد في حالة مستقلة، ولا تتصف بالعقلانية ومن ثم ليس بمقدرتها إبداع العالم بمعزل عن البرهمان بوصفه العلة الفاعلة. ولهذا لجأ شنكرا إلى التأويل النقدي لنص الاوبانيشاد خاصة في سعي الأخير نحو المساواة بين البرهمان والظواهر الخارجية التي تبناها ليكشف عن ذاته من خلالها، الأمر الذي أدى إلى إصاق سمة الحقيقة والكمال بالعالم،

مؤكداً على التمييز بين العلة والمعلول، البرهمان والعالم، استناداً إلى تناهي العالم مقابل سمة اللاتناهي التي أكد عليها النص ذاته بوصفها ماهية المطلق.

إنّ العالم والبرهمان مقولتان غير متساويتين فهما نوعان مختلفان من الوجود. ورغم انهما يشتركان معاً في سمة الوجود إلا أن وجودهما ليس على نفس الدرجة، فأحدهما حق والآخر مجرد مظهر خارجي أو وهم. ولهذا فإن العالم ليس هو البرهمان كما أشارت الاوبانيشاد، والذي يجعلنا (10) Advidya) نتوهم ذلك هو الجهل أو الأذفديا الذي يدفعنا للاعتقاد بأن العالم ليس سوى البرهمان ذاته. وهنا قدم شنكرا مفهوماً جديداً يقيم عليه تأويله وفهمه لحقيقة تلك العلاقة الغامضة بين العالم والبرهمان وهو مفهوم الوهم للتدليل على نسبية العالم ومباينته للمطلق من ناحية المايا (11) Maya)، ولحل مشكلة العلية من ناحية أخرى.

ظهر مفهوم "المايا" عبر النص المقدس بوصفه الجهل الناشئ عن النقص المعرفي، وهو جهل يدفعنا إلى رؤية الأشياء على غير حقيقتها الأمر الذي أدى إلى هيمنة نظرية المماثلة على علاقة البرهمان بالعالم. فالنص يكشف عن تأرجح المفهوم بين كونه تجسيدا للجهل الفردي المتمثل في النقص المعرفي وبين كونه جهلاً كونياً بمعنى أنه علة ما ندعوه بالعالم الخارجي بالإضافة إلى التسليم بوجوده منذ الأزل. وكأننا أمام حقيقة واحدة avidya تعرف في جانبها الفردي بالجهل وفي جانبها الكوني بالمايا Maya. إلا أن شنكرا أعاد تأويل المفهوم ليعني به عيب عقلي في تفكيرنا يرجع إلى تناهي العقل البشري الذي ينزع إلى تحليل المقدس إلى آلاف الموضوعات، ومن ثم فهي اتجاه غير واع للعقل المتناهي (12)، وسواء كانت "مايا" أو "أفديا" فكلاهما يقوم بنفس الدور وهو سلب وجودنا عن طريق إخفاء الطبيعة الجوهرية للأشياء وإبداء الأمور على غير حقيقتها.

وقد أشار "رو" (13) Rao أحد الباحثين في النصوص الهندية المقدسة، "إلى أن المطلق حسب تأويل شنكرا له ليس بخالق لعالم الظواهر، حيث أن الوجود لا-يصدر عن اللاوجود. كما أن البرهمان لا-يتحول في العالم، فلا مجال للربط بين الكمال والنقص المشاهد في العالم. إنما الوهم هو الذي يدفعنا إلى تصور وجود علاقة بينهما". بيد أن تأويل شنكرا للمايا كان من أهم الحلول التي طرحها بصدده تنوع أساطير الخلق التي احتواها الكتاب المقدس وعجز عن وضعها في إطار واحد. وعلى كل لم تكن "المايا" لديه تفيد أن العالم وهم تام ومن ثم تؤدي إلى إلغاء الخلق، كما أنها لا تعني أنه حق مطلق ومن ثم تتم نظرية المماثلة، إنما أصبحت تعني أن العالم موجود نظراً لأن إدراكنا الحي يؤكد وجوده ولكنه ليس هو الوجود الحق.

امتد توظيف شنكرا السابق لمفهوم المايا إلى تحليله للإنسان من أجل أن يقدم تأويلاً جديداً لتلك العلاقة الثلاثية بين البرهمان والعالم الإنسان؛ ولكن دون أن يلحق سمة الوهم بالروح الفردية كما حدث بالنسبة للعالم. فلو تحولت الروح الفردية -على غرار العالم- إلى وجود وهمي أو وجود زائل بوصفها خاضعة للتغيير والفناء فإن الحديث عن خلاصها وبلوغ السعادة الأبدية -وهي من الموضوعات الأساسية في النص المقدس- سيصبح عبثاً أي لا مجال له Jiva. ومن ثم طرح تفسيراً جديداً فرّق خلاله بين الجيفا الروح الفردية في

ارتباطها مع الجسد والخبرات الشخصية. وبين المطلق بوصفه ذات مجردة ومتعالية تكمن وراء هذا الواقع التجريبي. ولهذا أكد على أن هبوط الروح إلى الجسد وارتباطها به ليس المسؤول الوحيد عن تحولها إلى "جيفا"، أي وجود مختلف عن البرهمان، ولكنه الجهل "افيديا"، الذي يخفي ماهيتها الأصلية وحقيقة تماثلها مع البرهمان.

وهنا يبدو التزام شنكرا بحرفية النص، حيث تجلت سلبية الأنا عندما أكد على أن الروح الفرية في حقيقتها سواء أطلق عليها اتمان أو جيفا هي المطلق ذاته. ومع ذلك فقد بدا واضحا في ثنايا تأويله استبعاده حقيقة أن -أي في حالة ارتباطها-(14)، يكون المطلق هو الروح في هيئتها المشروطة وخضوعها لمقتضيات الجسد.

لقد احتوى نص الاوبانيشاد على ما يسمى بالبرهمان الأسمى والبرهمان الأدنى، المجرد والمتعين، وانتهى إلى أن البرهمان الأسمى هو الجوهر اللامتناهي، أما عالم الظواهر فهو البرهمان الأدنى نظراً لأنه المجال الذي يتجلى فيه الأول، الجوهر المطلق، إلا أن شنكرا قد تجاوز هذا النص عندما أعاد تفسير علاقة البرهمان بالعالم في إطار إلغاء القداسة عن الأخير ومن ثم أصبح هناك استحالة في توظيف ذلك النص الذي يتناول علاقة العالم بالبرهمان في إطار الأعلى والأدنى في سياق تأويله. ولهذا شرع في استخدام المفهومين، المجرد والمتعين، للدلالة على نفس الإله مما أوقعه في مأزق الثنائية وهو ما يتعارض مع نسقه التأويلي الذي أطلق عليه الأديفا (Advita) (15) اللاتنائية.

كان شنكرا على وعي بأن النص يحتوي على عدد من نظريات الخلق المتنوعة والمتباينة في ذات الوقت، ومن ثم لم يتخذ موقفاً تجاه أي منها وظل مكتفياً بالتأكيد على أنه رغم التباين الجلي الذي تكشف عنه النصوص إلا أنها تتفق فيما بينها بصدد مسؤولية البرهمان عن إيجاد العالم. حيث تجلى المطلق خلالها بوصفه الخالق والحافظ والمدمر لهذا العالم، واحد لا-ثاني له. وفي الوقت الذي بدا وكأنه يلتزم بحرفية النصوص التي تحدد ماهية المطلق وفاعليته الذي استحال معه إدراك المطلق (16)، أفرط في استخدام منهج التأويل بالسلب بأي من الوسائل المتاحة بل أصبح مفهوم البرهمان عبر نسقه التأويلي أكثر تجريداً عن ذي قبل. فالمطلق ليس موضوعاً للحواس إذ إنه يعلو على كل التمايزات القائمة في الواقع كما أنه يسمو على كل وسائل المعرفة المتاحة بما في ذلك الكتاب المقدس نفسه.

ومع ذلك -ولكي يخدم تصوره العقلي للخلاص- قدم شنكرا تأويلاً في غاية الأهمية ليحل به أزمة الإله المشروط والإله المجرد مستنداً في ذلك على قضية اللطف الإلهي. حيث أعاد قراءة النصوص التي تجلى خلالها البرهمان في إطار مادي، أو مكتسب لبعض التحديدات التي تهبط به إلى مستوى الموجودات المتعينة، بوصفها وسيلة استخدمها الإله للتعبير عن ذاته أمام الوعي الإنساني وتدعيماً لعمليات التأمل التي يقوم بها العباد. ويتأدى من ذلك إن الإله المفارق لا يتوانى عن اتخاذ هيئة أو إطار مادي من أجل أغراض العبادة ولتهدئة قلوب العباد (17).

وبهذا لم يعد اللطف الإلهي مقصوراً على الإشراف الإلهي لحظة التحرر النهائي وإنما أصبح أمراً متحققاً دوماً خلال المراحل المتغيرة التي يتجلى خلالها المقدس. وعليه فإن إعادة قراءة النص سمحت له بتناوله علاقة المقدس بالدنيوي في إطار جديد تسوده علاقة

الحب والوئام بين العبد وربّه بعيداً عن علاقة السيد بالعبد التي أظهرها النص. وفي هذا الإطار لم يسع شنكرا لإلغاء الحقيقة الإلهية الإنسانية للفرد، فالإنسان في حقيقته مركب من جوهر مادي وآخر روحي وهو بهذا التركيب يشارك على نحو خاص في المرتبة العليا والمرتبة الدنيا. فإذا كان البرهمان الأدنى هو البرهمان الأسمى أثناء ارتباطه بالمايا، فإن الذات الفردية هي ذات البرهمان الأسمى ولكنها تبدو كذلك نظراً لارتباطها بالافيديا/ الجهل. إن الروح الفردية لم تصدر عن الإله وإنما هي الإله ذاته. لقد قدم شنكرا تأويلاً (18) في ظل الشروط التي تحدد ماهيته وتحجب حقيقته جديداً لهذه القضية عندما أعلن أن النصوص التي يبدو ظاهرها وكأنها تفرق بين الروح الفردية والبرهمان لا تقر ذلك على أساس الجوهر الحق لكل منهما ولكن على أساس الحالة الراهنة، بمعنى أن جوهرهما واحد ولكن نظراً لخضوعها للعناصر المضللة يبدو أنهما مختلفين. وعندما تتحرر الروح الفردية من كل تلك العوائق التي تحول دون إدراك الحقيقة المطلقة فإنها تتال الخلاص الأبدي بصحبة البرهمان ومن ثم فالخلاف بينهم مجرد وهم (19).

إن إدراك الروح الفردية بوصفها الروح اللامتاهي يعد إسقاطاً لوجودها المتناهي المتعين بجانب إدراك اتصالها بالأرواح الأخرى. فعندما تكون روحي هي البرهمان ذاته، وكذلك أرواح الآخرين، فهذا يعني أننا جميعاً نملك ذات الروح وعليه يجب على الإنسان أن يدرك ارتباطه بالآخرين من جهة وارتباطه بالبرهمان من جهة ثانية. وعندئذ سوف تكتسب الآية المقدسة "تات تقام اس" / "ذلك هو انت" 20 التي وحدت بين الأنا والآخر، بين المتناهي واللامتناهي، مشروعيتهما وفاعليتهما. وهكذا ففي الوقت الذي نقد شنكرا فيه نظرية التماثل بين العالم والبرهمان التي أكدها النص المقدس استناداً إلى رفضه قضية الحلول فيما يخص العالم المحسوس، إلا أنه لم يفعل ذات الشيء خلال تأويله لماهية الذات الإنسانية. إذ إن رفض نظرية التماثل والحلول فيما يخص الروح الفردية والروح اللامتاهي سوف يؤدي إلى التسليم بتعدد الأرواح وهذا ما رفضه شنكرا لأنه يتعارض مع نسقه التأويلي. أما إذا قيل أنها وهم أو زيف على غرار العالم المحسوس فلن يبقى لنا شيء نسعى لخلاصه، بل إن النص المقدس بأكمله سيصبح عبثاً لا طائل له. إن الارتفاع بالمتناهي هو في الحقيقة مجرد عودة الجزء الإلهي اللامتاهي الكامن فيه إلى الألوهية في كمالها المطلق وهو ما أظهره الكتاب المقدس باسم الخلاص.

وعلى ذلك فإن التحرر / الخلاص ليس بالشيء الجديد الذي يأتي للروح من الخارج وإنما هو اكتشاف لحقيقة أزلية كامنة بداخلنا، إنه ينبع من أعماقنا. إنه الحقيقة التي تمحو الجهل المعرفي وتكشف عن مجموع العوائق التي تحول دون تحققه. وسواء جاءت الاستنارة أو الكشف عن الحقيقة من الداخل - أي من الأتمان - أو من الخارج - أي من البرهمان المطلق - فمضمونها واحد ومصدرها واحد، وهو ما يتفق مع تفسير شنكرا الذي أكد خلاله على انتقاء الخلاف بين الأنا والأنت، الذات والموضوع.

إن موقف شنكرا من العالم وفاعلية الفرد خلاله أدى به إلى طرح تأويل جديد لمفهوم الخلاص يغيّر طرح الكتاب المقدس، حيث لم يعد الخلاص هو إنكار العالم وإرادة الحياة بجانب الانتقال إلى الغابة في حالة من اللاوعي واللافعال. ولكن بدا الخلاص أمراً لا

يتحقق إلا بخلاص المجموع. فنحن لا نملك السعادة حتى يفوز بها الكل(21). ولعل هذا ما أدى إلى وصفه بالمصلح نظراً لأنه لا يدعو إلى اعتزال العالم بجانب تأكيده على أهمية العمل ومساعدة الآخرين.

وعلى هذا النحو قسم شنكرا الخلاص إلى نوعين: الأول: وهو ما عرف بالخلاص المؤقت جيفا موكتا (22) (Jiva mukta)، السمو بينما ما زال مرتبطاً بهذا الإطار المادي والتمثل في جسده والعالم الفيزيقي الذي يحيا فيه. ويبدو أن المتحرر في تلك المرحلة يحيا كسائر الأشخاص ولكنه لا- يفعل بما يحدث حوله، إذ إنه أحدث نوعاً من القطيعة مع الجانب المادي لهذا العالم حتى يتفادى الوقوع في قبضة الكارما من جديد.

أما ثاني أنواع الخلاص: فهو الخلاص الأبدي فيدها موكتا(23) (Vidha mukta)، وهو لا- يختلف عن النوع الأول في مجرد تحقيق الانفصال الفعلي عن الجسد والعالم- عن طريق الموت- إنما أيضاً في أن المتحرر يبلغ خلاله حالة من السكون والطمأنينة التي تتصف بالأبدية حيث لا عودة مرة أخرى لدورات الموت والحياة المتكررة.

وخلافاً مع النص المقدس، لم يعد الخلاص هو الفناء التام أو الانصهار في المطلق وإنما أصبح حالة من الوعي الكامل يتم خلالها الاستمتاع بصحبة المطلق. لقد سعى شنكرا عبر تأويله للخلاص إلى خلق حالة من التعايش السلمي مع البرهمان يستعيد خلالها الإنسان ألوهيته المفقودة عن طريق تجاوز فرديته ومحدوديته التي هي علة شقائه وتعاسته مع خلق نمط من الحياة يتلائم مع هذا التعايش، أو التجاور، حيث تسمو على كل القوانين والقيم الأخلاقية. إلا أن هذا التعالي لا يعني انعدام الوعي والوصول إلى حالة من النشوة الصوفية التي يفقد خلالها الفرد وعيه بذاته(24). وبكل ما حوله وإنما هو قمة الوعي بحقيقة وجوده والتحول الذي يمر به وعلى هذا تم سلب الفناء ليتجلى مبدأ التحول: تحول الفردي إلى الإلهي أو على حد تعبير الفكر الغنوصي إعادة ميلاد الفرد كي يعود كما كان قبل السقوط يحمل ذات الطبيعة المقدسة.

ثالثاً: منهجه في التأويل

نود أن نشير إلى أن شنكرا لم يهتم بتنظير منهجه في التأويل في خطوات واضحة وآليات محدودة كما فعل شلايرماخر ودلتاي وجادامر وغيرهم، وإنما اتجه إلى التطبيق وممارسته بشكل عملي على أهم النصوص المقدسة وهو نص الاوبانيشاد، فأعطى بذلك قراءة شمولية لأهم الأفكار والمفاهيم التي وردت في نصوص الاوبانيشاد المختلفة. فقام بتأويل خطابها الإلهي من أجل امتلاك فهم جديد لعلاقة البرهمان بالعلم والإنسان، تلك العلاقة التي يتحدد وفقاً لها دور الإنسان وفاعليته في واقعة المعاش. ويبدو أن عدم معرفة المرحلة التي ينتمي إليها شنكرا إلى علم اللسانيات الحديث وقراءة النصوص من حيث دلالتها اللغوية، وغيرها من المسائل اللغوية التي ارتبطت بالتأويل كما طرحه الفلاسفة الألمان، قد أدى إلى افتقار نسق شنكرا لآليات التنظير أو وضع خطوات منهجية في تأويل النصوص.

ورغم ذلك يمكن استخراج بعض القواعد التي ظهرت خلال تعامله مع النصوص الاوبانيشادية المختلفة منها:

1- الالتزام بحرفية النصوص

إن حرص شنكرا على إظهار أودية الكتاب المقدس ومن ثم التأكيد على قدسية التراث السابق عليه جعل منهجه في التعامل مع النصوص يتأرجح ما بين تبني بعض النظريات والأقوال الحرفية للكتاب المقدس وبين الابتعاد عن مقولة "قال الكتاب المقدس" بل ومعارضة ظاهر النص من أجل إخراج المعنى المجازي. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجده قد تبني وجهة نظر النص التي تعلن أن العالم المحسوس حق نظراً لأنه يماثل البرهمان إلا- أنه عاد في ثانياً تأويله لمعارضة هذا التصور النصي عندما قدم تفسيره لمفهوم المايا وعلاقتها بالعالم والبرهمان. فبينما أعلنت الاوبانيشاد انفصال البرهمان عن العالم على المستوى التجريبي إلا أنها أكدت التماثل على المستوى الميتافيزيقي. في حين أعلن شنكرا أن العالم يبدو أنه حق فقط على المستوى التجريبي أما ما يتعلق بالحقيقة المتعالية فهو وهم محض. وهكذا استبدل مبدأ المماثلة الوارد في النصوص بمبدأ العلية. بل إنه أعاد تأويل الأسفار التي ماثلت بين البرهمان والعالم بطواهره المختلفة أو التي تحدثت عن حلول البرهمان عبر الظواهر الكونية الفيزيقية بأنها ليست سوى وسيلة استخدمها الإله للتعبير عن ذاته أمام الوعي الإنساني المتناهي، وتهدئة لعجز الإنسان عن إدراك البرهمان في صورته المتعالية المجردة.

ومما لا شك فيه أن هذا التأرجح في التعامل مع النصوص قد أضفى على تأويله قدر من التناقض للحد الذي يصعب معه - أحياناً - تحديد المعنى المقصود.

2- جدله مع الخصوم

يتحدد تأويل شنكرا تبعاً للغاية التي يهدف إليها كما يظهر في جداله، ونقاشه، وحواره مع الخصوم. فأحياناً يقترب من مضمون الأسفار المقدسة التي تؤكد أن البرهمان هو ذلك "المطلق الذي صدرت عنه الموجودات وبه تحيا وإليه تعود عند فنائها" وأحياناً أخرى يبتعد عن هذا المضمون للحد الذي أدى للاعتقاد - من جانب البعض - أنه أنكر الخلق ومن ثم نفى مسؤولية الإله تجاه العالم عندما أعلن أن البرهمان ليس علة العالم المتناهي وإنما هو وهم فرض نفسه عليه.

والحق أن شنكرا كان يلجأ على الدوام - وكلما أراد مواجهة الخصوم - إلى الاستشهاد بأقوال الكتاب المقدس لتدعيم رده حتى ولو كان يعارض في ذلك ما طرحه من قبل، الأمر الذي أدى إلى وجود العديد من التصورات والتفسيرات المتباينة بجانب بعضها البعض مما جعل مهمة البحث واستخلاص تصور متسق ومتكامل أمراً في غاية الصعوبة.

ورغم كل ما قيل، يبقى تأويل شنكرا للنصوص الاوبانيشاد هو الأكثر أهمية من بين العديد من التفسيرات الأخرى، إذ إنه سعى للحفاظ على الهيكل العام للفكر الهندي الذي ساد العصر الفيدي الأول والذي شكل الشخصية الهندية. وإذا كان شنكرا قد سما بالمطلق فوق كل العلاقات والمقومات بحيث جعله أكثر تجريداً عما كان عليه داخل الكتاب المقدس إلا أنه أكد على فاعليته في حياة الإنسان عندما أظهره في صور المنقذ والمخلص الذي يعد انعكاساً للحب الإلهي.

الهوامش:

- (* باحثة من مصر.
- 1 - إن التاريخ الأكثر احتمالا لنصوص الأوبانيشاد هو عام 800 ق م.
 - 2 - Surendranath Dasgupta: A history of Indian Philosophy, 1922 , - 2
.Vol.1 Motilal, Delhi, p. 54.55
 - 3 - The Upanishads: Brihad.up: trans by Max Muller, New York, - 3
.1962 IV. 3.36.37
 - 4 - Chand. up: II.23 - 4
 - 5 - Brihad. Up: II. 37 - 5
 - 6 - Sevet. up: III. 20 - 6
 - 7 - الأستاذ هو الفيلسوف "باداريانا" وهو مؤلف "البراهما سوترا" وهو النص الذي تأسست عليه مدرسة الفيديانتا والتي اتخذت من نصوص الأوبانيشاد نقطة انطلاقها نحو بيان طبيعة الجوهر المتعالي وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم من ناحية وبينه وبين الإنسان من ناحية أخرى.
 - 8 - Vedanta Sutra of Badaryana with commentary by Sankara: - 8
trans. By: George Thibaut, Dover Publications, New York, 1962, II
.4.6, 7, 8, 9
.Ibid: I. 41- 9
 - 10 - P. Nagaroya Rao: Essays in India Philosophy and Religion, - 10
.Lavaina Publishing house, Bombay, 1971, p.148
 - 11 - Max Muller: Indian philosophy, published by susil, Gupta, - 11
.India, 1952, vols, p.48
 - 12 - Radha Krishna: Indian Philosophy, Oxford Press Delhi, 1962, - 12
.Vo 1.2 p.75
.P. Nafaraya Rao: op. Cit, p.148- 13
.V.S: 1.1.1 - 14
 - 15 - Monier Wiliams: Brahmanism and Hinduism, London, 18.1,- 15
.p.35-38
 - 16 - M.K. Ven Kataramayer: Advita Vedanta for sankara, Bombay . - 16
.Newdelhi, 1964, p.51
.V.S: I.2. 2.3- 17
.V.S: 1.4.6- 18
.V.S: I 1.1.16,19 - 19
.V.S: II.3.50- 20

.P. Nagara Ja Rao: Op. cit. p.162- 21
.Dasgupta: Ahistory of Indian philosophy, op. cit p. 491- 22
.Ibid - 23
- 24V.S: III. 4.1.