

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم : العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص : مقارنة الأديان



كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

أثر العقائد البرهمية على الفكر الديني

- الفكر الإسلامي نموذجًا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص : مقارنة الأديان

إشراف الأستاذ:

صالح بوجمعة

إعداد الطالبة:

ربيعة قريدي

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د/فاتح حليمي	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/صالح بوجمعة	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/سمية شهناز بن الموفق	أستاذ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د/عبد الغني بن علي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2
د/سفيان شتيوي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
د/زهير بن كتفي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي

السنة الجامعية 1443/1444 هـ - 2022/2023 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم : العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص : مقارنة الأديان



كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

أثر العقائد البرهمية على الفكر الديني

- الفكر الإسلامي نموذجًا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص : مقارنة الأديان

إشراف الأستاذ:

صالح بوجمعة

إعداد الطالبة:

ربيعة قريدي

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د/فاتح حليمي	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/صالح بوجمعة	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/سمية شهناز بن الموفق	أستاذ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د/عبد الغني بن علي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2
د/سفيان شتيوي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
د/زهير بن كتفي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي

السنة الجامعية 1443/1444 هـ - 2022/2023 م

إهداء

إذا كان الإهداء يعبر ولو بجزء من الوفاء
فهو إلى....

معلم البشرية ومنبع العلم سيدنا محمد صوات ربي وسلامه عليه
إلى من ركع العطاء أمام قدميها... وأعطتني من دمها وروحها وعمرها حبا وتصميما ودفعا
لغد أجمل... إلى حبيبة روعي التي لا أرى الأمل إلا من عينيها... أمي الحنونة "خديجة".
إلى أعلى روح أتمنى أن ترقد بسلام في جنات الخلود إلى أول رجل فتحت عيني عليه
ولقني الكثير والكثير ولا تفيه الكلمات والشكر والعرفان بالجميل مثل الأبوة الأعلى، إلى والدي
الحبيب "أحمد".

إلى الأب الثاني الذي طالما كان سندي ومشجعي الأول في مساري العلمي، إلى خالي
"عبد القادر" جوزيت وبوركت عني كل خير ورزق طيب.

إلى كل أفراد عائلة: مليزي وقريدي وبوقرة فردا، فردا، وبالأخص: طاطا فريدة، سلمى،
حسام، وعزيزتي سمية أمينة، رميصاء، رونق، نعيمة، عبد الهادي، ريهام ودينا، حبيبتي مرام، ولينا
سمية، خالتي الحبيبة مريم، أم السعد، زهرة، فتيحة، مروة، يسرا.

إلى مسرات قلبي وروحي أجمل رفيقات رزقت بهن: مهجة القلب صفاء، محبوبتي حليلة، إلى
رفيقتي بنت قسنطينة الجدعة: مليكة-سيسينا-، والجميلة هبة الرحمان، وعزيزتي هدى، وحيزية،
سلمى، آمال، مروة، وفاء، عزيزاتي دكتورات وحسنات الأمير: خديجة، وهيبة، سليمة، هدى.
إلى كل من ساعدني في إنجاز العمل وبالأخص عمال مكتبة جامعة الأمير عبد القادر:
نظيرة وأستاذ هيكل، رمزي، وغيرهم ومهد الطريق أمامي في درب طلب العلم
أهديكم هذا العمل المتواضع.



شكر وتقدير

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، ملء السماوات والأرض، أن يسر لي إتمام هذا البحث على الوجه الذي أرجو أن يرضى به عني.

وأتقدم بالشكر لأهلي وعائلي كبيرهم وصغيرهم وخاصة أمي الحبيبة التي وفرت لي أجواء وإمكانيات الدراسة والتعلم وإتمام هذا البحث.

ثم أتوجه بالشكر إلى من كان نعم الأستاذ والمعلم والأب الناصح المشرف: الأستاذ الدكتور المحترم: صالح بوجمعة، الذي له الفضل -بعد الله تعالى- في إخراج هذا البحث، فله مني كل الشكر والتقدير والعرفان.

وأتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع أساتذتي الفضلاء في قسم العقيدة ومقارنة الأديان في كلية أصول الدين بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية على طل حرف علموني إياه وتوجيهي وتشجيعي فلهم مني كل التقدير والإحترام وأخص بالذكر الدكتور الموقر الذي لا تسعني العبارات لشكره الأستاذ: فاتح حليمي، والشكر موصول للدكتور: كمال معزي ولا أنسى محبوب الجماهير الدكتور: ياسين بريك على صبر وتحمله معي على معرفتهم معي.

أتقدم بالشكر والعرفان لكل القائمين على هذه الجامعة العامرة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، عمالا وإداريين وأساتذة وطلبة، ففيها اخترت درب العلم سبيلا وتعلمت في رحابها المثابرة والاجتهاد، وتعلمت الكثير والكثير.

وأتقدم بشكري الجزيل في هذا اليوم إلى أساتذتي الموقرين في لجنة المناقشة رئاسة وأعضاء لتفضلهم علي بقبول مناقشة هذه الرسالة، فهم أهل لسد خللها وتقويم عوجها وتهذيب نتواتها والإبانة عن مواطن القصور فيها، سائلة الله الكريم أن يشيهم عني خيرا.

وأشطر كل من ساعدني وأعانني على إنجاز هذا البحث، فلهم في النفس منزلة وإن لم المقام يسعف لذكرهم، فهم أهل للفضل والخير والشكر.

ملخص باللغة العربية

يهدف هذا البحث الموسوم ب: أثر العقائد البرهمية على الفكر الديني-الفكر الإسلامي- نموذجاً-، إلى تفصي وتبع إشكالية تأثير العقائد البرهمية على الفكر الديني وتحديد الفكر الإسلامي، فعلى صعيد تأثيرها على الفرق المنتسبة للإسلام اخترنا فرقة الإسماعلية الشيعية كونها تصنف من فرق غلاة الباطنية الذين حوت فلسفتهم الدينية على عناصر أجنبية عديدة، وخصصنا موقفها في مسألة البعث والمعاد للدراسة بغرض العثور على إشارات عن حقيقة تبنينهم لمذهب تناسخ الأرواح، أما عن جدلية انتقال وتأثر الفكر الصوفي بعقيدة وحدة الوجود والقول بالاتحاد، أفردنا تصوف أبو يزيد البسطامي للتحليل نظراً لما شاع في الأوساط الأكاديمية من أن أفكاره الصوفية ليس سوى صدى واستنساخ للفكر الصوفي البرهمي الفيدياتي.

الكلمات المفتاحية: الأثر-العقائد البرهمية- طائفة الإسماعيلية - أبو يزيد البسطامي.

ملخص باللغة الأجنبية

Abstract:

This research, untitled: The Impact of Brahmanic creeds on Religious Thought - Islamic Thought - As a Study Case -, aims to investigate and track the problem of the influence of Brahmanic creeds on religious thought, specifically Islamic one. Accordingly, in terms of its influence on the sects affiliated with Islam, we have chosen the Shia Ismaili sect, as it is classified from the ultra-esoteric sects whose religious philosophy contained many foreign elements. We devoted its position to the issue of resurrection in order to find indications about the fact that they adopted the doctrine of transmigration of souls, as for the dialectic of transmission and influence of thought The Sufism with the doctrine of unity of existence and the saying of union, we specified out the Sufist of Abu Yazid Al-Bistami for analysis due to what was common in academic circles that his Sufist ideas are nothing but an echo and reproduction of the vedantic thought.

Key Words

the Impact- Brahmanic Creeds- Ismaili Sect -Abu Yazid El Bistami

ملخص باللغة الفرنسية

Résumé

L'objectif de cette recherche intitulée "L'impact des croyances Brahmanisme sur la pensée religieuse - Étude de cas : la pensée islamique" est d'explorer et de suivre la problématique de l'impact des croyances brahmiennes sur la pensée religieuse, en particulier la pensée islamique. En ce qui concerne leur influence sur les sectes islamiques, nous avons choisi la secte ismaélienne chiite, car elle est classée parmi les sectes extrémistes batinistes dont la philosophie religieuse est influencée par de nombreux éléments étrangers. Nous avons consacré une attention particulière à leur position sur la question de la résurrection et de la réincarnation, afin de trouver des indices quant à leur adhésion à la doctrine de la transmigration des âmes. En ce qui concerne la dialectique de l'influence et de l'interaction entre la pensée soufie et la croyance en l'unité de l'existence et l'affirmation de l'union, nous avons choisi de nous pencher sur le soufisme d'Abu Yazid al-Bistami pour l'analyse, étant donné que dans les milieux académiques, il est souvent considéré

Mots clés

Les Effets-Dogme Brahmanique -Croyances Brahmanisme-Sect Ismaélienne –Abu Yazid Al Bistami

المركز الإسلامي للعلوم
القائمين على
الدراسات الإسلامية

مقائمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

يعكس الفكر الديني بحث الإنسان الدائم عن الحقيقة واحتياجه لفهم الأسئلة الكبرى حول الوجود والهدف من الحياة والموت، فهو مجموعة الأفكار والمفاهيم التي تنشأ عن التأمل في الدين وتفسير النصوص والعقائد الدينية، كما يشمل نقاشات وآراء حول وجود الله والطبيعة الإلهية والحقيقة المطلقة والتفسير الروحي للعالم والحياة.

يتنوع الفكر الديني بشكل كبير حسب الديانات والمعتقدات الفردية للأشخاص، وهذا التنوع يُعد عاملا رئيسيا في مسألة التأثير والتأثير بين الأديان فعندما يكون هناك تنوع في الفكر الديني يصبح هناك مجال أوسع للتفاعل والتبادل بين الأديان المختلفة.

يأتي موضوع بحثنا الموسوم ب: "أثر العقائد البرهمية على الفكر الديني -الفكر الإسلامي - نموذجاً" والذي يتمحور حول دراسة حقيقة الفرض القائل بتأثير العقائد البرهمية على الفكر الديني وتحديد الفكر الإسلامي، حيث ينطلق هذا البحث ويؤسس كيانه بادئ ذي بدء من خلال التعرف على المنظومة الدينية البرهمية من عقائد وتعاليم ونصوص مقدسة، وبعدها يحاول تتبع مسألة التأثير والتأثير بين الديانة البرهمية والأديان ذات الأصل السماوي من خلال دراسة السياقات التاريخية والثقافية، وصولاً إلى أفراد النصوص والأقوال الدينية للفحص والمقارنة بغرض التحقق من صحة الادعاء من عدمه.

أهمية الدراسة:

وتكمن أهمية موضوع بحثنا: في كونه أحد المساهمات البسيطة في محاولة فهم أحد أجزاء التاريخ والفكر الإسلامي، حيث تعود علاقة الإسلام بالديانة البرهمية إلى فترات تاريخية مبكرة ومهمة، بالإضافة إلى أن دراسة هذا التأثير يمكن أن يسלט الضوء على حقيقة الأفكار والتصورات التي يُقال إنها انتقلت من البرهمية إلى الإسلام وكيفية استيعابها واحتوائها داخل منظومة الفكر الإسلامي.

إشكالية الدراسة:

تنطلق إشكالية هذا البحث من التعرف على العقائد البرهمية وأهم تعاليمها، وكذلك ضبط مفاهيمها والاستدلال على مشروعيتها من النصوص البرهمية المقدسة بغرض توضيح مكانتها وأهميتها في السياق الديني البرهمي، وبعدها العمل على فحص النتائج المعرفي والعلمي لأحد فروع الفكر الإسلامي (حيث حددنا فرقة منسوبة إلى الإسلام بغرض دراسة تشابه أفكارها مع نظيرتها البرهمية، وكذلك أقوال وشطحات أحد أشهر متصوفة الإسلام)، وأفردنا هذه النصوص بالاستقراء والتحليل وأحيانا مقارنتها مع أحد النصوص المقدسة البرهمية، لأجل الكشف عن الأفكار والتصورات الدخيلة من الأصلية والمصدرية،

ومن هنا تنبثق الإشكالية التي نود من خلال هذه الدراسة تفصيل جزئياتها والإجابة عن تساؤلاتها والتي يطرح جوهرها السؤال الرئيس التالي:

لماذا تأثر الفكر الإسلامي بالعقائد البرهمية؟ أو هل أثرت العقائد البرهمية على الفكر الإسلامي؟

انطلاقاً من الإشكالية التي تم تحديدها تتفرع عنها جملة من التساؤلات التي تفرضها الضرورة العلمية والمنهجية، والتي لا محالة ستكون مفتاحاً للوصول إلى تقديم إجابة شافية عنها.

- ماهي العقائد التي يقوم ويتأسس عليها الدين البرهمي؟

- هل أثرت الديانة البرهمية على الأديان ذات الأصل السماوي؟

- هل شهدت كل من المنظومتين البرهمية والإسلامية اتصالات وعلاقات وطيدة داخل سياق

اجتماعي وثقافي وديني محدد والتي على إثرها نُقر بإمكانية التأثير والتبادل الديني بين المنظومتين؟

- هل تسربت أحد العقائد البرهمية إلى فكر بعض الفرق المنتسبة للإسلام؟

- هل حوت الفلسفة الصوفية الإسلامية على معتقدات وتصورات برهمية حول الإنسان وعلاقته

بالكون والله؟

دواعي اختيار الموضوع: تختلف أسباب ودواعي الخوض في هذا الموضوع إلى نوعين من

الأسباب:

أ- أسباب ذاتية:

- يأتي هذا البحث أولاً في إطار تخصصي مقارنة الأديان وهو يعالج جزءاً هاماً من هذا العلم،

وهو التأثير والتأثير بين الأديان، وعن اختيار الديانة البرهمية أعتبره محاولة لكسر الطابوهات التقليدية

المتتمثلة في الاقتصار على دراسة هذه المسألة بين الأديان الكتابية وحسب، كما أردت من هذه الدراسة

لفت الانتباه والتوجه إلى Indology أو Indian Studies أو ما يعرف بعلم الهنديات أو الدراسات

الهنديّة باختيار جزئية بسيطة منها للدراسة ورصد التفاعل والتبادل بين الحضارتين.

ب- أسباب موضوعية:

- تميز الديانة البرهمية بتنوع فكري وفلسفي عميق، حيث تشمل العديد من العقائد والأفكار كما

يُقال بدءاً بما يستخف به العقل الإنساني ويتعجب وصولاً إلى أرقى درجات الفكر والتجريد كفكرة

البراهمن والآثمان والمايا والكارما وغيرهم، والتي يمكن أن يُرى صدها وتأثيرها على نطاق واسع وبارز،

غير أنّها لم تلقى الاهتمام والدراسة الأكاديمية المطلوبة.

- فقر المكتبات العربية والإسلامية في مجال البحوث المقارنة بين البرهمية والإسلام حيث يعتبر أحد التحديات التي تواجه البحوث العلمية في عالمنا العربي.

- معرفة مدى الاختلاف والجدل القائم بين التعاليم والمعتقدات الآسيوية وبالتحديد الهندية (الديانة البرهمية أو الهندوسية على اعتبارها المعتقد الأم والأصل لباقي الحركات الدينية المتواجدة في الهند) مع ما هو متعارف ومتألف عليه من مباحث واعتقادات الأديان الكتابية.

- التناقض الحاصل ما بين كون البرهمية معتقد يُنادي بالسلام والفضائل الأخلاقية كالرحمة ومبدأ أهيمسا أو اللاعنف اتجاه كل الكائنات الحية في ثنايا نصوصها المقدسة وما بين ممارستها في الواقع المعاش مع مسلمي الهند الذين يعانون من أحداث عنف وإنتهاكات متكررة اتجاههم، ما يتطلب التوجه إلى تعاليم ومعتقدات كل طرف بغرض إيجاد المشترك الديني لتعزيز التسامح والاحترام المتبادل بين الأمتين.

أهداف الدراسة: ترنو هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف أهمها:

- الفهم الأعمق للتاريخ والثقافة الإسلامية حيث أن مثل هذه الدراسات تلقي الضوء على العلاقات والتأثيرات التاريخية بين البرهمية والإسلام، مما يساهم في فهم أعمق للتنوع والتعددية الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي.

- تعزيز التفاهم والحوار الديني والثقافي من خلال العثور على أرضية مشتركة مقامة على أساس ديني بما أنه الأكثر تأثيراً بالإضافة إلى الثقافي.

- تعميق الفهم الديني للإسلام عبر اكتشاف رؤى وتصورات جديدة حول الأبعاد الروحية والفلسفية داخل ثنايا الفكر الإسلامي الذي يمتاز بالغنى والثراء.

الدراسات السابقة:

هناك بحوث ودراسات اهتمت بمسألة التأثير البرهمي أو الهندي على الفكر الإسلامي إما بشكل عام وإجمالاً دون تخصيص أو كانت متفرقة كل واحدة تختص بعقيدة أو مذهب معين، ومن الدراسات التي لها علاقة بموضوعنا:

- محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها، هذا الكتاب في الأصل رسالة أعدت من قبل الباحث لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة من كلية أصول الدين بالرياض، وقد استفدنا بشكل جيد من عرضه لمسألة الجانب الباطني في عقائد الإسماعيليين وتحديدًا (عقيدتهم في اليوم الآخر والبعث والحساب والجنة والنار) حيث تناول آراء الباحثين سواء المسلمين أو الإسماعيليين حول إيمان الإسماعيلية بالتناسخ وعززها بنقاط مهمة في الفكر الإسماعيلي، بالإضافة إلى إيراد نصوص من كتبهم السرية كما أسماها توثق صحة فرضيته.

- أبو بكر محمد زكرياء: الهندوسية وتأثير بعض الفرق الإسلامية بها، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية العالية للدكتوراه بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، حوت هذه الدراسة على كل المباحث والمسائل التي عاجلتها أطروحتنا وأكثر بكثير إذ أن الباحث قدم بحثا شاملا ومتكاملا عن الديانة الهندوسية وأدوارها ومعتقداتها وكتبها ونظمها وتشريعاتها وعاداتها وفرقها حتى الإطناب وأحوال أهلها على جميع الأصعدة، وبعدها انبرى إلى دراسة تأثير الهندوسية على بعض الفرق الإسلامية وفرق الرفضة كلهم وبشكل عام، أما بالنسبة لبحثنا فقد خصصنا فرقة محددة، وهذه الفرقة هو تناول تأثيرها بشكل عام بالرافد الهندوسي وبشكل مقتضب دون الولوج إلى نصوص وأقوال الخاصة بهذا الفرقة، وكذا تناول تأثير المتصوفة بالهندوسية بشيء من التفصيل، إلا أن المادة العلمية لهذه الأطروحة لم تكن حاضرة بقوة وبشكل ملحوظ في دراستنا لسبب مهم هو تزمّت الباحث في آرائه وحياده عن الموضوعية في طرحة للإشكالية، حيث أبرز جهد العلمي تعصبا لنزعته الفكرية المعينة، وهو واضح من خلال إنكاره أصالة التصوف الإسلامي تماما حيث يردّه كله إلى مصادر أجنبية (حيث يؤكد أنه نشأ في فارس وتأثر كثيرا بالتصوف الهندي) ويعتبرها من الفرق الضالة التي أساءت للإسلام وتعاليمه، فعند عرضه لمسألة التأثير سواء على مستوى الفرق الإسلامية أو الفكر الصوفي لم يكن منصفاً وركز على مغالطات ومواطن الضعف لهؤلاء دون تمحيص أو حتى محاولة لفهم السياقات التاريخية والثقافية الموجودة آنذاك، مع إصراره على أن كل الجهود من الفتوحات وحركات الترجمة والتعرف على الآخر قد سببت نكسة العالم الإسلامي وأشاعت الفتن والفلسفات وجعلها هي مصدر للداء، وعليه جاءت جُل مادته العلمية صدى لأفكاره هذه، ومتأثرة بخلفيته المسبقة التي انطلق منها.

-Muhammad abdu-r-rabb: Abu yazid al -bistami his life and doctrine.

وهي أطروحة دكتوراه مناقشة في جامعة مونتريال الكندية، والتي تناول فيها الباحث دراسة حياة وشخصية أبو يزيد وأهم وأشهر أفكاره الصوفية وتحديد الفناء، وبحث بشكل مفصل في مسألة التأثير الهندي المحتمل على شطحاته التي حوت أفكاره، حيث أورد أمهات الدراسات التي عرضت الإشكالية وقام بتحليلها وشرحها واحدة تلو الأخرى بشكل جيد ومتناسق ووصل إلى نتائج أجدها مرضية وأقرب للصحة والموضوعية، وبحق كان مصدرا مُلهما ومهما لبحثنا حيث أضاف له الكثير وأثره بشكل جيد.

المصادر الأساسية للدراسة:

إن طبيعة البحث قادتني إلى الاعتماد على المصادر الأساسية للديانة البرهمية من نصوص مقدسة بالإضافة إلى آراء أهم مفكريهم وفلاسفتهم، وكذلك دراسات الباحثين الغربيين الرُواد في أهم معتقدات الديانة البرهمية سأذكر أهمها باقتضاب:

- Radha Krishnan : The philosophy of the Upanisha
- Surendranath Dasagubta :A History of Indian philosophy.

-أوريبيندو: الأوبانيشاد، وشاكوانتا لاراو شاستري: الكتاب الهندي المقدس-البهاغافاد-جيتا-، وسوامي نيخالاندا: الهندوسية وتحضيرها لانعتاق الروح، وبحوث أخرى.
أما دراسات الباحثين الغربيين فاعتمدنا على مؤلفات:

- Max Muller: Lectures on the origins and Growth of Religion As Illustrated By The Religions of India.
- Max Muller: three lectures of the Vedanta philosophy .
- the hymns of the Rig veda: translated by: Ralph Griffith.
- Monier Williams, : religious thought and life in India: an account of the religions of the Indian peoples.

أما فيما يخص جزئية التأثير اعتمدنا على جملة من كتب الفرق الإسلامية: كالكرماني: راحة العقل والسجستاني: الينايع، وسلسلة مؤلفات الباحث مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية وغيرها، وكذلك كتب المستشرقين:

- R.C.Zaehner : Hindu and Muslim mysticism, Abu Yazid of Bistam a turning-point in Islamic Mysticism.
- j. Arberry: An introduction to the history of Sufism.

بالإضافة إلى كتب التأريخ للتصوف الإسلامي: كمؤلفات القشيري وفريد الدين العطار والسلمي والجامي وغيرهم وكتاب السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور وغيرهم الكثير.
منهج الدراسة:

للإجابة الموضوعية عن هذه التساؤلات المعروضة في إشكالية البحث، فإن موضوع البحث جرت معالجته وفق أسلوب التكامل المنهجي الذي يسمح باستخدام أكثر من منهج للوصول إلى الحقيقة التي نبحث عنها.

أ- المنهج الاستقرائي: وهذا المنهج موضح من خلال تحديدها وتتبعنا للعقائد البرهمية والأفكار والمذاهب التي تُرد مصدريتها أو جذورها للأخيرة، وجمع كل عناصر المعلومات العامة والجزئية وتحليلها باستخدام آلية الملاحظة والقراءة للوصول إلى حقائق موضوعية تخص مسألة التأثير والاستعارة والتفاعل.

ب- المنهج الوصفي التحليلي: يتواجد كلا المنهجين في أغلبية الفصول ذلك من خلال قراءة النصوص المقدسة أو نصوص من الفكر الإسلامي المنتقاة لاستخراج معرفة تامة بأبعاد العقائد البرهمية وسُبل تأثيرها المحتمل على الفكر الديني، وما كتب عنهما من شروح وتفسيرات وآراء كبار المفكرين والباحثين والربط بينهم للوصول إلى حلول للإشكاليات والتساؤلات الخاصة بالبحث.

ج-وأحيانا يتدخل المنهج المقارن في ثنايا البحث للضرورة العلمية والمنهجية في عرض بعض النصوص البرهمية المقدسة بنظيرتها من نصوص وأقوال تنتمي للفكر الإسلامي.

محتويات الدراسة:

للإجابة المتكاملة على إشكالية البحث إرتأيت أن أقسم البحث إلى ثلاث فصول وهي كما يلي:
الفصل الأول: مخصص لضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم وهو يعد مدخلا عاما للبحث أتناول فيه ضبط مفهوم العقائد البرهمية وتاريخ تطور الديانة البرهمية وتحديد مفهومي الفكر الديني والإسلامي، وكذا نظرة عامة على أثر الديانة البرهمية على الديانات القديمة.

أما الفصل الثاني: فجاء تحت عنوان أثر عقيدتي الكارما وتناسخ الأرواح على الفكر الإسماعيلي، وهو خاص بمسألة تأثير العقيدتين على أحد الفرق الكلامية الإسلامية وقد قسمته إلى ثلاث مباحث، الأول: قدمت فيه تعريفا لعقيدتي الكارما والسمسارا كما جاءت في الكتب البرهمية المقدسة وأقوال كبار فلاسفتهم ومفكريهم، والمبحث الثاني ناقشنا فيه الجذور التاريخية لأصل الشيعة ونشأتهم، أما المبحث الثالث فأفردناه لمناقشة قضية تناسخ الأرواح في الفكر الإسماعيلي الشيعي كعنصر عام، وضمنا كذلك ظروف نشأة الفرقة الإسماعيلية، والأوضاع الثقافية للقرن الثالث الهجري، بالإضافة إلى الجدل حول صحة الإيمان الإسماعيلي بتناسخ الأرواح.

ويأتي الفصل الثالث عارضا لمسألة أثر عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود على تصوف أبي يزيد البسطامي واستنفد منا أربع مباحث، الأول: تطرقنا فيه إلى مفهوم عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود، أما المبحث الثاني: أوردنا فيه نشأة ومصدرية التصوف الإسلامي، وحددنا في المبحث الثالث: شخصية أبو يزيد البسطامي وتاريخ الجدل حول تأثيره بالتعليم الصوفي البرهمي، والرابع: تناولنا فيه تأثير عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود على تصوف البسطامي.

وأخيرا تخلص الدراسة إلى خاتمة التي أبين فيها مختلف النتائج التي توصلت إليها، كما أدرج ضمنها مجموعة من التوصيات التي أقدمها لمواصلة البحث والدراسة ضمن محور التأثير والتأثير بين الأديان وتحديد الأديان الآسيوية بشكل عام، وتقديم بحوث متخصصة حول أديان الهند.

جامعة الأمير عبد القادر القادر
الاسلامية

الفصل الأول:
ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم

تمهيد:

يقول الإيجي: "إنما يجب تقديم تعريف للعلم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه، فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية، باعتباره أمراً شاملاً لما يضبطه ويميزه عما عداه"¹ انطلاقاً من هذه القاعدة فضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم هو أساس تكوين المعرفة العلمية وتطويرها يساعد على إنشاء لغة مشتركة وفهم متفق عليه للمفاهيم مما يساهم في تعزيز البحث العلمي والتواصل الفعال في المجال الأكاديمي، وبناءً على هذا يستلزم أن نتناول في الفصل الأول المعنون بضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم، تعريفاً بالديانة البرهمية وتاريخ تطورها وأن نلقي نظرة عامة على عقائدها وكتبها المقدسة، وكذلك التعرّيج على مصطلحي الفكر الديني والفكر الإسلامي كمساهمة هامة لفهم أعمق لإشكالية بحثنا، بالإضافة إلى أننا سنتناول نقطة مهمة وتكميلية للعمل الرئيسي وهي التعرف على تأثر هذه الديانة على الديانات القديمة (حيث اخترنا الديانة الفارسية واليهودية والمسيحية).

1- عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، لبنان، بيروت: دار الجليل، 1997، ط1، ج1، ص31.

المبحث الأول: مفهوم "العقائد البرهمية".

المطلب الأول: تعريف العقائد.

1- في اللغة

أ- في العربية:

إنَّ مصطلح العقيدة في اللغة العربية مشتق من مادة (عقد) والتي لها دلالات عديدة منها ما أورده ابن فارس: "العين والقاف والذال أصل واحد يدل على شدُّ وشدَّة وثوق وإليه ترجع فروع الباب كلها"¹، فهو يؤكد أنَّ المصطلح يطلق ويراد به معاني القوة والشدُّ والثبات، ولتوضيح معنى الكلمة أكثر أُستعين بأمثلة هي كالآتي: "وقيل عقدت الحبل عقداً فانعقد والعقدة ما يمسكه ويوثقه وعقدت اليمين وعقدتها بالتشديد توكيد وعاقدته على كذا واعتقدت كذا: عقدت عليه القلب والضمير حتى قيل العقيدة ما يدين الإنسان به وله عقيدة حسنة سالمة من الشك"² فكل ما يعقد عليه الإنسان قلبه من الإيمان جازما هو عقيدة، وفي ذات الصدد قيل: "أصل العقد نقيض الحلِّ عقده يعقده عقداً وتَعَقَادًا ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها... ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم"³، فهي تفيد معنى الربط والإحكام ما لا يدع مجالاً للشك أو الظن ويضيف الراغب الأصفهاني: "أن العقد الجمع بين أطراف الشيء ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ثم يستعار ذلك للمعاني نحو: عقد البيع والعهد وغيرهما فيقال: عاقدته وعقدته وتعاقدنا وعقدت يمينه"⁴، ومنه قوله تعالى: أأ □ □ ني □ ير □ □ ين □ □⁵ وتعقيد الإيمان يكون بقصد القلب وعزمه أي ما

1- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لبنان، بيروت: دار الفكر، دط، 1979 ج4، ص46.

2- أبو العباس الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لبنان، بيروت، المكتبة العلمية، دط، دس، ج2، ص421.

3- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم التزوي وآخرون، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 2001، ج8، ص394.

4- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، سوريا، دمشق، دار القلم، ط1، 1416 هـ، ص576.

5- سورة المائدة: الآية 89.

¹ صممت عليه منها وقصد نموها بخلاف لغو اليمين التي تجري على اللسان عادة بدون تعقيد ولا تأكيد ، وعليه نستنتج أنّ العقيدة في اللغة تدور حول معاني الربط الشديد والإحكام وصولاً إلى اليقين والجزم والأصل في مصطلح العقيدة كما رأينا أنه استعمل في الأشياء المادية كالحبل والبناء بعدها تعدى هذا الأمر وصار يستخدم في الأشياء المعنوية كاليمين والبيع.

ب- في الفرنسية:

العقيدة باللغة الفرنسية (Dogme) ومرادفاتها كثيرة أهمها (Credo, Croyance, foi, Doctrine) (théorie, System) وغيرها وهي: النقطة الأساسية المفروضة كحقيقة لا جدال فيها في الدين أو الرأي الفلسفي ² ويقصد بها "مجموعة من المعتقدات والمبادئ التي تعكس تصوراً للكون والمجتمع وما إلى ذلك وتشكل نظاماً للتربية الدينية والفلسفية والسياسية وما إلى ذلك وغالباً ما تكون مصحوبة بصياغة قواعد الفكر أو السلوك" ³ ، إذن هي أفكار ومبادئ لا تقبل الشك عند معتنقيها بغض النظر عن أنّها صحيحة أو مغلوطة.

ج- في الإنجليزية:

العقيدة في اللغة الإنجليزية هي (Doctrine) ولها مرادفات عديدة: (Dogma ، teaching) وهي "مجموعة من المبادئ أو المعتقدات خاصة الدينية منها" ⁴ أو "هي معتقد مجموعة دينية أو سياسية أو علمية أو فلسفية" ⁵ ، وعليه فالمصطلح في الإنجليزية يشير إلى نظام الأفكار والمعتقدات الرسمية التي تحظى بتبني من قبل جماعة معينة سواء على الصعيد الديني أو الفلسفي أو السياسي وتتضمن المذاهب والتعاليم التي تتبعها مجموعة معينة.

1- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، مصر، القاهرة: مؤسسة قرطية، ط1، 2000، ج5، ص321.

2-Dictionnaire Larousse de français p128.

3-Larousse.fr/dictionnaires/français/doctrine,11: 15 H,18/10/2021.

4-Doctrine Definition and Meaning, Collinsdictionary.com, 10: 46 H, 26/11/2021.

5-The American Heritage Dictionary Of English, third edition (America: Forth and Houghton,2009) p2224.

2. في الاصطلاح:

أ- في الاصطلاح العام:

يعرف غوستاف لوبون المعتقد أنه: "إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر أو رأي أو تأويل أو مذهب جزافاً.... ويجب أن نصف بالمعتقد كل ما هو من عمل الإيمان ومتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقداً بل يصبح معرفة فالمعتقد والمعرفة أمران نفسيان مختلفان من حيث المصدر اختلافًا تاماً إذ المعتقد كناية عن إلهام شعوري ناشئ عن علل بعيدة من إرادتنا والمعرفة عبارة عن اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختبار والتأمل"¹، فالمعتقد حسب هذا التعريف يتصل بالإنسان عبر اللاعقل واللاشعور فهو يختلف عن المعرفة التي تتصل بالعقل فقط وأن أي معتقد يرغب صاحبه في برهنته عبر التجربة يصير معرفة.

وبشكل عام هو: "الحكم الذي لا يقبل التشكيك دون أن يكون له بالضرورة صفة عقلية أو منطقية"² فالاعتقاد حسب هذا المفهوم هو حكم يستقر في النفس الإنسانية يتصف بالقطعية والثبوت بغض النظر عن مصدرته النابعة من برهان أو اتباع، وإذا تتبعنا جزئيات هذا المصطلح نجد قائماً أساساً على الإيمان بفكرة أو مجموعة مترابطة من الأفكار في مجال معين إما ديني أو فلسفي أو سياسي وقد يكون مبعثه التعلق الوجداني أو الاطمئنان النفسي الذي ينطبع في ذوات الأفراد تحت تأثير وتشكيل المجتمع له وقوة الأخير تمنع الفرد من المساس أو الخروج عن المعتقد المسلم به³، وعليه العمود الفقري للمعتقد هو الفكرة أو الأفكار سواء كانت مركبة أو عميقة أو حتى صحيحة أو مغلوطة فهي الأساس الذي تبنى وترسخ فيه العقيدة في القلوب والضمائر، كما نُظِر إليها على أنها: "تفيد معنى النظرة العامة للوجود كما أنها الخلفية الفكرية وهي في آخر خلاصة لها تصور الوجود الذي يحدد موقعه الإنسان في

1-غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والفنون، 2014، ط1، ج1، ص17.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، ج1، ص105.

3- حامد طاهر: مقال العقيدة، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 19، 1998، مصر، القاهرة، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد19، 1998، ص6.

الوجود وعلاقته بالكون وبما وراء الكون وتنطلق من اعتقاد يؤمن به الإنسان في هذا المجال¹؛ فهذا المفهوم أكثر وضوح وعمقا لأنه أخرج تعريف المعتقد من كونه استقرار حكم جازم في نفوس الأفراد وأقر أن حقيقته لا تكمن في هذا الأمر وحسب بل تتعداه إلى علاقته بالعالم المادي والمسبب له كذلك. ونتيجة لذلك نستطيع القول العقيدة في الاصطلاح العام مجموعة من المفاهيم والقيم والمبادئ الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية التي توجه تصرفات الأفراد وتؤثر على اعتقادهم وسلوكهم وعليه صارت العقيدة جزءا من هوية الفرد أو الجماعة وتؤثر على نظرهم للعالم وتوجهاتهم وتصرفاتهم ويؤثر الالتزام بالعقيدة في قراراتهم وأفعالهم وتكون مصدر إلهام لهم.

ب- في الإصطلاح البرهمني:

في الديانة البرهمنية لا يوجد مصطلح محدد يقابل لفظ العقيدة كما في الأديان السماوية فهي ديانة لها مجموعة واسعة من المعتقدات والممارسات حيث أنها لا تعتمد على سلطة مركزية أو مجموعة موحدة من المعتقدات التي يجب على الهندوس الالتزام بها وبدلا من الاشتراك في عقيدة واحدة يتبع الهندوس مجموعة من المبادئ والقيم المعروفة باسم دارما التي تشمل الواجبات والمسؤوليات والسلوكيات الأخلاقية والمعنوية والتي تعتبر مناسبة للأفراد حسب طبقتهم الاجتماعية ومراحل حياتهم وأدوارهم الاجتماعية ورغم كون البرهمنية دين متنوع مع مجموعة واسعة من المعتقدات والممارسات هناك بعض المفاهيم والمبادئ الأساسية التي توجد بشكل شائع فيها وتعمل كمبادئ إرشادية للهندوس ويمكن ترجمة² كلمة العقيدة في اللغة الهندية إلى (धर्म मत) دهارم مات أو (सिद्धान्) سيدهانان وكلا العبارتين المترجمتين تنقل لنا معنى مجموعة واسعة من المعتقدات أو المبادئ التي توجه تصرفات الفرد أو

1- فتحة دوار: تحديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، الجزائر، عدد 16، ص 457.

2 -Swami Sivananda: All about Hinduism , First Edition (India: A life society publicatio,1947) p1 ,2.

-سوامي سيفاناندا: (1887-1963) معلم يوغا شهير في الهند حيث صار المسؤول عن نشر اليوغا وفلسفة الفيديانتا داخل وخارج الهند ومؤسس جمعية الحياة الإلهية وله حوالي ألفين كتاب عن اليوغا والفيديانتا، نقلا عن:

-Swami Sivananda Biography, <https://www.iloveindia.com>, 15: 17 H , 11/06/2023.

بمثابة بيان للإيمان وعلى هذا الأساس تُظهر الديانة البرهمية نفسها للعالم دون عقيدة مركزية أو رسمية تشرح جوهر إيمانها وتلزم أتباعها بضرورة اعتناقها حيث يقول مهاتما غاندي: "إذا طلب مني تعريف العقيدة الهندوسية أقول ببساطة البحث عن الحقيقة بوسائل غير عنيفة، قد لا يؤمن الرجل حتى بالإله ولا يزال بإمكانه أن يطلق على نفسه لقب هندوسي"² فحسبه من حسن حظ الهندوسي أن إيمانه لا يمتلك عقيدة رسمية وهو ما أعطى الهندوس فضاءً أوسع للتعبير عن ذواتهم بإيمانه بوجود إله أو عدم وجوده سيان فهو في نهاية المطاف يظل هندوسياً.

ويشرح هذه النظرة رادها كريشنانا (Radha krishnana) بتأكيد أنه دارما التعبير السنسكريتي للدين لم تلزم أتباعها بأي معتقد ديني أو أي شكل من أشكال العبادة فالحكماء الهندوس في أي عصر لم يشعروا أبدا أنهم ملزمون بفرض المعتقد الديني على عامة الناس والدين عنده يعني الحرية وأن الحقيقة ليست سوى تجربة أخلاقية عميقة وعليه أولى المفكرون الهندوس اهتماماً أكبر للانضباط الأخلاقي أكثر من الاهتمام بوضع أسس عقيدة³، إذن فالديانة البرهمية طوال تاريخها الديني القديم أو الحديث لم تطور

1- DharmaMat meaning hindi, <https://www.bsorkar.com>, Siddhant meaning in English, <https://dic.hinkhok.com>, 10: 04 H, 04/06/2023.

2- Mahatma Gandhi: what is Hinduism (India: National Book Trust, 1994) p1.

-مهاتما غاندي: (1869-1948) موهن داس كرمشانند غاندي الملقب بال مهاتما (أي صاحب النفي والروح العظيمة القديس) زعيم هندي اشتهر بثقافة اللاعنف وسياسة المقاومة السلمية دافع عن حقوق المنبوذين في الهند وفي سنواته الأخيرة دعا الهندوس إلى احترام حقوق المسلمين فأغتنل على يد أحد المتعصبين الهندوس، أنظر: المهاتما غاندي، <https://www.Nois.ac.in>, 18: 52, 2023/05/12, ص 141، 142.

3-Radha krishnana: The Hindu dharma, international journal of ethics, vol 1, N1, America, 1922, p2.

-سارفيالي رادا كريشنانا: (1888-1975) فيلسوف ورجل دولة هندي عمل كأول نائب رئيس للهند وثاني رئيس للهند الحديثة ويعد ألمع علماء الهند في القرن العشرين في اختصاص الأديان المقارنة والفلسفة وأول هندي يحصل على كرسي أستاذية في جامعة شيكاغو كما حرص على إعادة تفسير مذهب أدفيتا فيدانتا في العصر الحالي ودافع عن الهندوسية ضد ما أسماه النقد الغربي غير المطمع على جوهرها وساهم في إعادة فهم الهندوسية في الهند والغرب بالتحديد وتقديراً لجهوده بدأت الهند الاحتفال بيوم العلم في يوم ميلاده الخامس من سبتمبر كل عام، نقلا عن:

صياغات عقائدية أساسية كالموجودة في الأديان الأخرى حيث يرى الهندوس أنهم يتمتعون بقدر كبير من المرونة فيما يتعلق بمحتوى عقيدتهم.

فالبرهية لا تمتلك جملة من القواعد يتبعها المؤمنون فساتانا دهارما القانون الأبدي يحكم الجميع بغض النظر عن معتقداتهم التي يدينون بها.

ج-العقيدة في المفهوم الإسلامي:

العقيدة في الاصطلاح الإسلامي الشرعي: "ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل"¹ ، بمعنى كل ما يُطلب حسم الرأي فيه بلا عودة وجمع القلب عليه من أمور الدين والثابت من الأمر أن يكون راسخا لا يتطرق إليه شك يسمى عقيدة ، ويقول الإيجي في ذات الصدد: إن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سمع بصير فهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دَوّن علم الكلام لحفظه والثاني: ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية ظاهرية وقد دون علم الفقه لها² وعليه الشرع قسمان الأول خاص بالأمور العلمية الإيمانية أي إيمان قلبي بحت والثاني عملي متمثل في جملة العبادات والطقوس الدينية.

وتماشيا مع ما تم ذكره فالاعتقاد هو: "مجموعة قضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل والسمع والفطرة ويعقد عليها الإنسان قلبه ويثني عليها صدره جازما بصحتها تنتج عنها ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري بالنفس هو التوحيد والعقيدة الإيمانية والذي يحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية ويتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف الشرعية ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مُستولية على القلب تتبعها الجوارح حتى تنخرط الأفعال في طاعة ذلك التصديق والإيمان"³ فهي إذن

18: -Savepalli RadhaKrishnan Biography, Https://www.vedantu.com , 58H ,28/04/2023.

1-محمد السيد شريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق:محمد صديق المنشاوي لبنان ،بيروت، دار الكتب العلمية ط1، 2000، ص155.

2- عضد الدين الإيجي: المرجع السابق،ص31.

3-عبد الرحمان ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار، لبنان، بيروت: دار الفكر، دط، 2001، ص584

"الجانب النظري الذي يطلب إلى المسلم الإيمان به أولاً وقبل كل شيء إيماناً لا يرقى إليه شك ولا تؤثر فيه شبهة"¹ وتفصيلاً فإنّ "العقيدة الإسلامية هي الإيمان الجازم بالله وما يجب له في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين وأمر الغيب وأخباره وما أجمع عليه سلف الأمة والتسليم لله تعالى في الحكم والأمر والقدر والشرع ورسوله صلى الله عليه وسلم بالطاعة والتحكيم والإتباع"².

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره أقر علماء الإسلام أنّ هذا الإيمان الجازم والحكم القاطع إن كان صحيحاً كانت العقيدة صحيحة كاعتقاد أهل السنة والجماعة وإن كان باطلاً كانت العقيدة باطلة كاعتقاد فرق الضلال"³ ومنها اشتق "علم العقائد الذي هو علم يُقتدر معه اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدين المنسوبة إلى دين محمد"⁴ وبأدنى ذي بدء وظف هذا اللفظ (العقيدة) للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود ولم يتطور المفهوم ليأخذ المعنى المستخدم به اليوم إلا في مرحلة متقدمة من الفكر الإسلامي فمنذ منتصف القرن السادس الهجري بدأت تظهر مؤلفات تستخدم مصطلح العقيدة لإعطاء تصور كلي للوجود مستمد من الكتاب والحديث ومن أهمها كتاب شرح العقيدة الطحاوية الذي ألفه على بن أبي العز وكتاب شرح العقيدة النسفية للتفتزاني"⁵، وعليه فمصطلح العقيدة في الشرع الإسلامي إيمان دلت عليه أصول الإسلام من كتاب وسنة وإجماع صحابة وسلف الأمة الصالح وشهد هذا المصطلح تصورات وتطورات عديدة نتيجة الاحتكاك بأديان الحضارات المجاورة للدولة الإسلامية.

1- نبيل السملوطي: بناء المجتمع الإسلامي ونظمها، السعودية، جدة، دار الشروق ط3، 1998، ص25.

2- نسيم شحادة ياسين: شرح أصول العقيدة الإسلامية، دب: ددن، ط1، 1999، ص4.

3- ناصر العقل: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، السعودية، الرياض: دار الوطن، ط1، 1412هـ، ص9، 10.

4- عضد الدين الإيجي: المرجع السابق، ص7.

5- لؤي صافي: العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2،

1996، ص51.

واختصارا العقيدة الإسلامية هي تصور كلي عن الله والإنسان والكون راسخ في قلب المؤمن باعتباره ذو أساس ثابت وامتين لأنّ مصدر هذه العقيدة هو الله وبالتالي هي غير قابلة للتحريف أو التبديل أو حتى الشك في أحد أركانها.

وخلاصة القول في مصطلح العقائد أنّه يشير إلى مجموعة المعتقدات والمبادئ التي يتبناها فرد أو مجموعة من الأشخاص فيما يتعلق بالمسائل الروحية والدينية والفلسفية وتعبر عن نظرة الشخص إلى العالم والحياة، وكما رأينا تتنوع العقائد بين الثقافات والأديان ولكل دين عقيدته الخاصة التي تحدد معتقداته وتعالج مسأله الروحية كالعقيدة البرهمية والعقيدة الإسلامية وتختلف هذه العقائد (كما رأينا في الانموذجين البرهمي والإسلامي) في النظرة إلى الحقيقة والوجود والعلاقة بين الإنسان والعالم.

المطلب الثاني: تعريف الديانة البرهمية.

1. التعريف بالدين البرهمي:

يُعرف القاموس الحر البرهمية: " أنّها مجموع الممارسات والمعتقدات في الهند القديمة والمستمدة من كتاب الفيديا وتمثل النظام الاجتماعي والديني للهندوس وخاصة الطبقة الكهنوتية المسماة البراهمة استنادا إلى البنية الطبقيّة وأشكال مختلفة من وحدة الوجود"¹، أمّا الباحث الفرنسي بول ماسون أورسيل في كتابه الفلسفة في الشرق يرى أنّ: "البراهمانية هي التقاليد الفيديّة التي ظلت باقية واستمر الآريون المتمثلون في طبقة الكهنة البراهمة يتدارسونها وجعلوا منها نظاما ثقافيا واجتماعيا وضعوه وفرضوه على الكل"²، وأرجع زمن ظهورها إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد³ حتى القرن الثاني عشر للميلاد⁴ في

1-Brahmanism-Everything you need to know about Brahmanism, Velivada.com,13: 06H,13/11/2019.

2-بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، تر: موسى محمد يوسف، مصر، القاهرة: دار المعارف، ط1، 2017، ص109-111.

3-فيليسيان شالي: موجز تاريخ الأديان، تر: حافظ الجمالي، سوريا، دمشق: دار طلاس، ط2، 1994، ص74.

4- Monier Williams, : religious thought and life in India: an account of the religions of the Indian peoples, based on a life's study of their literature and on personal

منطقة محددة جغرافياً معقلها الأجزاء الوسطى والغربية من نهر الغانج ونجحت في الانتشار في كافة أنحاء القارة الهندية وجنوب شرق آسيا آنذاك¹ فهي إذن تراث ديني ضخم مبلور على يد الطبقة الكهنوتية المسماة بالبراهمة يضرب بجذوره في عمق التاريخ.

وجاء في موسوعة الأديان أنّها: "جملة الأفكار والمعتقدات الدينية للفرع الهندي من الهندو-أوروبيين الذين دخلوا تدريجياً إلى وادي السند في موجات متتالية في الألفية الثانية قبل الميلاد وعرفت باسم البرهمية نظراً للأهمية الدينية والقانونية التي توليها هذه الديانة للبراهمة وأهم هذه المعتقدات التعبد في المعبد والاحتفال المحلي المعروف باسم بوجا (puja) وكذا مفهومها للمجتمع الذي يتم ترتيبه حسب الوظيفة أو المهن (النظام الطبقي) ومرحلة الحياة (آساما Asrama التي تنقضي في التأمل) وتقديس البقرة والحث على أهمية المعلم الغورو (Guru) في نقل التراث (الكتب المقدسة)"²، يتسم هذا التعريف بنوع من الإلمام لتحديد زمن ظهورها وإبراز أهم معتقداتها.

وحسب رأي أحد العلماء يُعد العنصر الأهم لفهم الديانة البرهمية هم البراهمة الذين اختلقوا النظام الطبقي وتربعوا على قمته وأوجدوا عدة أفكار فلسفية ساهمت في خلق كيان منفصل للديانة عبر التحلي عن كثير من مظاهر التفكير البدائي حيث نما في نفوس الريشيين (الحكماء الهندوس) شعور دائم بكائن واحد أعلى موجود في السماء أو الهواء وهو ما أعطى الشعراء باستمرار في ترانيمهم الرغبة الشديدة لإدراك اللاهائي وإرضاء هذا الشغف لجؤوا إلى تجسيدات للسماء والشمس والنار والهواء والماء والأرض في شكل آلهة وتعمق احساسهم بأن هذه الروح العليا وراء إدراك الحواس تتخلل وتنفس من

investigations in their own country, part: vedism,Brahmanism,Hinduism (London: Princeton theological seminary library ,1883),p21.

1-Johanes Bronkhorst: the Mahabharata and the revival of Brahmanism, journal of Indian philosophy, Switzerland,2015,p1,2.

2-Lindsay Johes: Encyclopedia of religion, second Edition, vol 14(Usa: thomsan gale,2005)p9552.

-ليندسي جونز: مؤرخة للأديان وأستاذ فخري في قسم الدراسات المقارنة ومدير سابق لمركز ولاية أوهايو لدراسة الدين تهتم دراساتها بالأساليب والنظريات والتاريخ والموضوعات المرتبطة بدراسة الدين عبر الثقافات، نقلاً عن:

-Lindsay Jones personal website, U.OSU.edu, 15: 53H, 28/04/2023.

خلال الأشياء المادية وأصبحت هذه الروح تحيا بها أجسادهم وصار الرجال والآلهة مجرد مظاهر لتلك الروح العليا وهو المذهب الأساسي للبرهمية (وحدة الوجود) ، فالحقيقة المقدسة التي يبحث عنها البراهمة هي براهمن الذي يشكل النواة المركزية للنظرة الفلسفية البرهمية فهو الفكرة الرئيسية في كل من الفيذا والأوبانيشاد² وهو الحقيقة الواحدة والعليا التي ينشأ منها كل شيء وبه الأشياء موجودة وفي النهاية ترجع إليه³ حيث جاء في تايثيريا أوبانيشاد: "البراهمن هو الذي تأمل ومن التأمل خلق كل شيء، البراهمن هو الذي دخل في كل شيء خلقه وعندما دخل في كل شيء صار هو بذاته الشكل رغم أنّ لا شكل له... هو الذي لا يمكن شرحه... صار كل شيء في كل نوع ولهذا يقول الحكماء إنّه حقيقي" ، ويختصر لنا سوامي نيخيلاناندا Swami Nihilanand معتقد الحكماء الريشيين الذي صار عقيدة الدين

1- Monier Williams, Op cite, p21.

2-Haridas chaudhuri: the concept of Brahman in Hindu philosophy, journal of philosophy east and west, United states, vol 4,N1, 1954,p47.

-هاريداس شودري: فيلسوف هندي وترأس قسم الفلسفة في كلية كريشناغار في البنغال وبعدها صار أحد أعضاء الأكاديمية الأمريكية للدراسات الآسيوية في سان فرانسيسكو وله العديد من المشاركات في المؤتمرات الدولية والكتب وعشرات المقالات بالإنجليزية بالإضافة إلى أكثر من خمسمائة محاضرة حول مجموعة واسعة من الموضوعات التي تربط الحكمة الروحية الآسيوية التقليدية بالموضوعات الأكاديمية الحديثة.

-Hardis Chaudhuri Lectures, Digital commons.ciis.edu, 17: 07 H ,28/04/2023.

3-Pandit ram Sivan: Hinduism for beginners- an concise introduction to the eternal path to liberation (Sydney: Sinha publication, 2005)p23.

-بانديت رام سيفان: كاهن هندوسي من أب مسيحي وأم يهودية ولد في جنوب الهند على يد قابلات هندوسيات، اعتنق الهندوسية في سن الخامسة عشر وسافر للهند لدراسة اليوغا والفيديانتا وقواعد اللغة السنسكريتية والتأويل وعلم التنجيم سافر إلى أستراليا وأمريكا وجنوب الهند وبالي للتبشير بالدارما وساعده في عمله هذا إتقانه للعديد من اللغات واللهجات كالعبرية والعربية والإنجليزية والسنسكريتية والتاميلية وعلى أساسه عين كمدرس آشاريا Acharya (مدرس هندوسي ضليع في كتب الهندوس المقدسة) في سلالة سريفايشنافا في جنوب الهند وله مؤلفات في العديد من الموضوعات الهندوسية، نقلا عن:

-Ram Sivan-Asydney based Acharya,Hindu priest,Shanmugamp.org,8: 51H ,06/05/2023.

4-عبد السلام زيان: الأوبانيشاد، مصر، القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص106.

البرهمني أنه الإيمان بروح أزلية (براهمن) وهي غير مخلوقة منبثة في كل الأشياء وهي الطاقة الكامنة وراء كل القوى الملموسة والوعى الذي يحرك كل الكائنات وتمثل الغاية النهائية للكون وديانة الهندوسي ليست سوى تأمل لهذه الروح فالدين وفق هذا المنظور هو تجربة وليس مجرد قبول لبعض المعتقدات فمعرفة الإنسان للإله تعني أن يصبح مثله تماما¹، عليه فجوهر البرهمنية من الناحية التأسيسية والفلسفية هو أنّ الواقع واحد وهو (براهمن) وأنّ التمايز الموجود في العالم يمكن جمعه في مصدر واحد إذ هو امتداد له فهي فلسفة تنادي بالوحدوية والأحادية (وحدة الوجود).

والمشدد على أهمية ومكانة براهمن في التاريخ الفلسفي الهندي أنّ الكلمة أصبحت علما على كل

من:

(1) -"طبقة البراهمة (فئة الكهنة).

(2) -البراهمانات قسم من الأدب السنسكريتي الفيدي.

(3) -الحقيقة المطلقة للفيديانتا "براهمن".

(4) -أول أقنوم من الثالوث الهندوسي اللاحق للإله "براهما".

(5) -تسمية الدين الهندي "الديانة البرهمنية أو البراهمانية"

-وأخيرا الحركة الدينية الحديثة المعروفة باسم براهما ساماج (Brahma Samaj) ، فكلمة براهمن

أعظم كلمة في الفلسفة الهندية ككل ونسب لها الفضل في التطورات الحاصلة في الفكر الهندي² ،

1-سوامي نيخيلاناندا: الهندوسية وتحضيرها لانعتاق الروح، تر: نبيل محسن، سوريا،دمشق: ورد للطباعة والنشر،ط1، 2000،ص22.

- سوامي نيخيلاناندا (1895-1973) مترجم ومؤلف ولغوي هندي اهتم بدراسة الهندوسية وأنظمتها الفلسفية وأشهر إنجازاته هو تأسيسه لمركز راما كريشنا فيفيكاناندا بنيويورك ونالت ترجماته الإنجليزية للكتب الهندوسية المقدسة مدح وثناء كبار علماء الغرب المتخصصين في الهندوسية وترجمت مؤلفاته للعديد من اللغات العالمية ومنها النسخة العربية التي بين أيدينا، نقلا عن:

-Swami Nihilanand Biography,Ramakrishna.org,15: 01,06/05/2023 .

2-Hervey Dewitt Griswold: Brahman: a study in the history of Indian philosophy (New York: the Macmillan company,1900) p pvi،

-هيرفي دي ويت جريسوولد (1860-1945) كاتب ومبشر أمريكي لاهور، البنجاب في الهند وممثل لمجلس البعثات الأجنبية للكنيسة المشيخية حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الهندية حول براهمن وله مؤلفات عديدة حول الهندوسية والديانات الهندية الأخرى، نقلا عن:

فالبرهية نظام ديني واجتماعي مشتق من الفيدا بيني حياة الهندوسي حسب طبقته الاجتماعية مع تسليط الضوء على الواقع المطلق براهمن.

في المقابل يعمد بهيمارو راجي أمبيدكار (Bhimarao Ramji Ambedkar) إلى توصيف البرهية بجملة صفات وأنها ليست سوى نظام استغلالي للمجتمع الهندي وهي المسؤولة عن معظم الشرور التي يعاني منها المجتمع¹ إذ تنتشر في كل مكان وتنظم الفكر والأفعال عبر إنكارها روح المساواة والحرية والأخوة ومنحها فئات معينة مكانة متميزة وازدراء الطبقات الأخرى فتأثيرها السلبي شامل لجميع مناحي الحياة الهندية²، فهذا التعريف يختصر البرهية في أنها نظام طاغي ومضطهد لحقوق الإنسان عبر تعيين امتيازات من أصل إلهي لفئة محددة تبعا للميلاد والطبقة.

-Hervey De Witt Griswold papers, findingaids.library Columbia.edu,17: 14 H,28/04/2023.

1-Gail Omved: Buddhism in India challenging Brahmanism and caste (New Delhi: sage publication,2003)p1.

-جيل أومفيديت: (1941-2021) عالمة اجتماع وناشطة حقوقية هندية أمريكية المولد نشرت العديد من الكتب حيث تمحورت كتاباتها الأكاديمية حول قضايا الحركة المناهضة للطوائف والجنس والطبقات وتحديد الداليت ونضالات النساء في الهند.

-Gail Omved: US sociologist who lived by her principles, the guardian.com,17: 40 H,28/04/2023.

2-Dr.Ambedkar's speech at G.I.P prailway class workmen's conference, Velivado.com/2017/06/03/ dr-ambedkars-speech atG.I.P depressed class room,19: 50 h,13/03/2020.

-بيمارو راجي أمبيدكار: (1891-1956) زعيم الداليت أو طبقة المنبوذين ووزير القانون في حكومة الهند حيث لعب دورا مهما في صياغة الدستور الهندي وحظر التمييز ضد المنبوذين، تعرض منذ صغره سواء على مستوى المدرسة أو الخدمة العامة للإذلال من قبل زملائه من الطبقة العليا وأسس قياداته بين الداليت عدة مجالات نيابة عنهم ونجح في الحصول على تمثيل خاص بهم في المجالس التشريعية الحكومية ولكنه استقال بعدما أصابته حالة من اليأس بسبب استمرار النبذ في العقيدة الهندوسية فاعتنق البوذية هو وثلة من الداليت،
نقلا عن:

-Bhimrao Ramji Ambedkar: <http://www.Encyclopedia Britannica.com>,18: 14 H, 28/04/2023.

نستخلص مما سبق ذكره أنّ البرهمية ديانة قامت تحت تأثير طبقة الكهنوت الممثلة في البراهمة الذين جعلوا من "براهمن" الموضوع الفلسفي والرئيسي للديانة حيث نسجت حوله جملة معتقدات وطقوس وسلوكيات شكلت جسد الديانة البرهمية.

2. التسميات والتفصيلات الأجنبية لدين الهندوس:

وجدير بالذكر أنّ الدارس لمصادر الفكر الديني الهندوسي يجد تعددا وتنوعا في الاصطلاحات والتسميات الموضوعية لتحديد مراحل تطور الفكر الديني في الهند القديمة نقصد: "الفيدية، البرهمية، البراهمانية، الهندوسية" فهو تصنيف المقصود به هو الإشارة إلى ثلاث فترات أو مراحل في تاريخ الحضارة الهندية والتأكيد على أنّ العقيدة التقليدية مع بقائها دائما على حالها بشكل أساسي قد تلقت عدة أشكال مختلفة من التعابير من أجل التكيف مع الظروف العقلية والاجتماعية الخاصة بكل فترة والعامل المشترك بين الفيدية أو البرهمية - البراهمانية - أو الهندوسية أنّ التراث الهندي بأكمله قائم على كتاب الفيدا ولا زال كذلك¹ وهي مصطلحات وضعها غير الهنود فنرى المصطلح: البرهمية والبراهمانية موظفا في مؤلفات العلماء المسلمين الأوائل²، إشارة منهم إلى الإله الأعلى في هذه الديانة وإلى مكانة البراهمة الطبقة الكهنوتية المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية للهند القديمة، كذلك وقع اختيار العلماء الأوروبيين عليها لتحديد وتسمية عقيدة الهندوس³ حيث نجد أنّ هذا المصطلح قد استخدم من طرف أشهر العلماء المتخصصين في ديانة الهند: كماكس فيبر عالم الاجتماع الديني الألماني الذي يقول:

1-René Guénon: Introduction to the study of the Hindu doctrine, translated by: Marco pallis (London: LZA Cand co, 1945)p183

-رينيه جينون -عبد الواحد يحيى- (1886-1951) عالم وفيلسوف فرنسي درس الأديان عامة والروحانيات على مختلف ألوانها ومشاربها في باريس آنذاك وبعدها اعتنق الإسلام وألف العديد من الكتب التي ترجمت إلى كثير من اللغات الحية في العالم. نقلا عن: رينو جينيون: هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، تر: عبد الباقي مفتاح، ط1، الأردن، أريد، عالم كتب الحديث، 2013، ص ج، د.

2-فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، سوريا، دمشق: دار التكوين، ط4، 2017، ج4، ص12.

3-John Stratton Hawley: Naming Hinduism, The Wilson Quarterly, N3, America, vol

-جون ستراتون هاوولي: أستاذ الدين في جامعة كولومبيا في نيويورك تتركز أبحاثه على الحياة الدينية في شمال الهند. XV, 1991, p22. وعلى المؤلفات التي أنتجت خلال السنوات الخمسمائة الماضية كما ألف نحو 25 كتاب معظمها يتعلق بالهندوسية وديانات الهند، أنظر:

Barnard.edu/profiles/jhon-stratton-hawley , 11: 44 H , 24/04/2023.

"أفضل استخدام كلمة البرهمية بدلا من الهندوسية لأنني أعتقد أنّها تمثل طبيعة الدين بشكل أفضل بسبب مركزية مفهوم براهمن وموقع الكهنة البراهمة في القمة"¹ وأيضا ماكس مولر في كتابه: مقدمة في علم الدين الخاص بكتب الشرق المقدسة يتحدث عن البرهمية والبراهمة عند اشارته إلى الهندوسية التي ذكرها ست مرات فقط بالمعنى العرقي واستخدم مصطلح البرهمية في غالب الأحيان² كما أنّ مصطلح البراهمانية هو وصف العلماء الألمان للتجمع الديني في الهند ، فالبرهمية والبراهمانية هو المصطلح المفضل في الأعمال الأكاديمية العربية والغربية كونها حسبهم تمثل النسخة الأكثر نقاء للدين الهندي.

أمّا مصطلح الهندوسية فبدأ استخدامه على يد الفرس فكلمة السند مشتقة من اللفظة السنسكريتية "سندهو أو سندو" التي تعني النهر والتي أصبحت في اللغة الفارسية "هند" و"هندوس"

1-Jotirao Phule: Social structure and Brahmanisme, <https://shodhganga.inflibnet.ac.in>, 23/02/2019, p119.

2-F.Max Muller: Introduction to the science of religion (London: Longmans green and co, 1882) p57,58.

-ماكس ميلر(1823-1900) مستشرق وعالم لغوي ألماني عرف في إنجلترا حيث أمضى معظم سنوات حياته وهو مؤسس فرع البحوث السنسكريتية في جامعة أكسفورد ومؤسس علم الأديان وقام بالتعاون مع شركة الهند الشرقية نشر كتاب الهندوس المقدس الريح فيدا مع تفسيره والتعليق عليه وكذلك نشر وترجمة أناشيد البراهمانية المقدسة veda samhita وعليه يعد ماكس في مؤلفاته وترجماته وشروحاته المستشرق الأكثر أهمية في أواخر القرن التاسع عشر وظلت مؤلفاته محافظة على ريادة العلمية، نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1993، ص118.

3-Max Weber: The religion of India.: the sociology of Hinduism and Buddhism ,translated by: Hans Gerth and Don Martindale (America: the free press manufactured 1958) p5.

-ماكس فيبر (1864-1920) ولد بمدينة إيفورث الألمانية من عائلة متوسطة الحال تحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة إلى جانب اهتمامه بميادين كالاقتصاد والتاريخ والقانون وعلم الاجتماع وبعد نشره أشهر مؤلفاته الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية انصرف إلى دراسة الأديان القديمة منها الهندوسية، أنظر: معن خليل عمر: نظريات معاصرة في علم الاجتماع، الأردن، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص159، 160.

إشارة إلى سكان الأراضي القريبة والشرقية من نهر السند¹ ومع استقرار المسلمين في شبه القارة الهندية أصبح استخدام المصطلح مقصورا على الهنود غير المسلمين حيث لم تعد الكلمة مجرد مصطلح عرقي أو جغرافي بل اكتسبت دلالات دينية ومصطلح الهندوسية (Hinduism) وجد في الربع الأول من القرن التاسع عشر، وكانت اختراعا بريطانيا واستخدم أول مرة من قبل هندوسي هندي المولد وهو رام موهان روي (Ram Mohan Roy) المصلح الهندوسي في 1816م وأصبح المصطلح أكثر شيوعا في المنشورات الأكاديمية وتطور في النهاية إلى مصطلح يشير إلى دين الهندوس³، فالهندوسية هي الاسم الذي طبقه الأجانب لأول مرة على ديانة سكان الهند التي تحتضن مجموعة انتقائية من المذاهب والممارسات من وحدة الوجود إلى الأدرية ومن الإيمان بتناسخ الأرواح إلى الإيمان بالنظام الطبقي لكن أي من هذه الأشكال لا تشكل عقيدة إلزامية للهندوسي⁴، فهي تعابير جديدة ظهرت في القرن التاسع عشر بعد اتجاه العلماء الأوروبيين لدراسة التراث الديني للهند والتي لها أوجه شبه في اللغات الأوروبية الأخرى ولا مكان لها في أي لغة هندية فهي أسماء غير معترف بها من قبل السكان الأصليين للهند⁵، أمّا عن المصطلح المستخدم من قبل الهنود للتعريف بدينهم يخبرنا "جواهر لال نهرو" أنّ التعبير الشامل لجميع الأنظمة الدينية التي نشأت في الهند هو "آريا دهارما" (Arya-dharma) وكذلك مصطلح فيديكا دهارما (Vedika-dharma) للأنظمة التي تدعي أنّها مشتقة من الفيذا كما أورد مصطلح سانتانا دهارما (Santana dharma) أو الديانة القديمة للتعبير عن أي دين قديم في الهند فهو يرى أن مصطلح

1-David.N.Lorenzen: Defining Hinduism,chapter: Who invented Hinduism,1ST Edition (England: Routledge press,2005)p635.

2-Edwin Jordan johannes: Hinduism as a world religion ,Master Theses ,theology and religious studies, Faculty of Humanities ,Leiden university ,2007, p20.

3-Ibid,p20.

4-Shashi Tharoor: The Hindu way- an introduction to Hinduism(India: Aleph book company ,2019)p30.

-شاشي ثارور: مؤلف وسياسي وموظف دولي سابق وشغل سابقا منصب وزير لتنمية الموارد البشرية ووزير للشؤون الخارجية في حكومة الهند، أنظر: . Shashitharoor.in,15: 18 H, 24/04/2024.

5-John Stratton Hawley, op cite,p22.

(دهارما) لا ينحصر في معنى الدين بل يقصد به الواجب والطريقة الصحيحة للعيش¹، وفي ذات السياق يؤكد جواهر لال نهرو أنّ إعطاء تعريف لعقيدة الهندوسي هو أمر مستحيل بل لا نستطيع حتى الجزم إن كان اعتقاده يمكن أن نطلق عليه لفظ دين بالمعنى المتعارف عليه في الأديان السماوية حيث يمتاز بالغموض وتعدد الوجوه والأشكال وانعدامها كذلك ولكن يمكن القول أنّ دين الهندوسي هو جملة من العقائد والممارسات من أعلاها إلى أدناها وغالبا ما تكون متعارضة ومتناقضة²، فالمطلع على تعريف نهرو للدين الهندي يرى أنه يتسم بالغموض وعدم الوضوح سوى أنّ دارما مزيج معتقدات لا يربطها رابط بل متناقضة فيما بينها.

والديانة الهندية تحت مسمى "البرهمية أو البراهمانية أو الهندوسية" تتميز بتنوع غير محدود ولا يمكن جمعها معا تحت نص أو قول أو فعل واحد فهي أسرة من الديانات تتصف بالمرونة والتغيير فلا يمكن القول أنّ الهندوس قد وضعوا ديانتهم في نظام مكتمل من العقائد يقف جانبا باعتباره مقياسا لمدى استقامة إيمانهم، ولكن بشكل عام يمكن تعريف دين الهندوسي أنّه تركيبة من المعتقدات والمؤسسات التي ظهرت منذ زمن تأليف كتبهم المقدسة "الفيدا" يتمتع فيها المؤمنون بخيارات واسعة ينتقون منها ما يريدون حيث بإمكانهم أنّ يكونوا موحدين أو مشركين أو من القائلين بالثنوية أو التعددية وقائلين بوحدة الوجود وقد يتبعون نظاما صارما في الجانب السلوكي الأخلاقي أو متراخيا ولهم حرية اختيار حياة نشطة أو أخرى نسكية تأملية وقد يمارسون مجموع طقوس دينية منزلية أو في المعبد أو يستغنون عن ذلك بالكلية، الواجب الوحيد الذي يلتزم به الهندوسي يتمثل في الالتزام بأحكام وطقوس طبقته الاجتماعية³، فالعلماء كانوا على وعي بالتعقيد الداخلي للهندوسية التي لا تتضمن فقط أقسام من الطوائف كالفايشنافية والشييفية والشاكتية الرئيسية وإنما تقدم كذلك مجموعة من التوجهات الفلسفية المختلفة والآلاف من الآلهة والإلهات وما يرتبط بها من أساطير ورموز وعدد لا يحصى من الممارسات

1- جواهر لال نهرو: اكتشاف الهند، تر: فاضل جتكر، ط2 (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية، 2011) ج1، ص95

2- المصدر نفسه، ص96.

3- فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان-الكتاب الرابع-، تر: سيف الدين القصير وآخرون، ط4 (دمشق: دار التكوين للتأليف والنشر، 2017) ص11، 12.

¹ الطقسية ، الواضح أنّ الهنود قديما لم يهتموا بتحديد هويتهم الدينية في أسماء ومصطلحات محددة ما عدا مصطلح دهارما المعبر عن السلوك الديني الصحيح والواجبات الطقسية والاجتماعية فيما يتعلق بطبقة كل فرد.

استنادا إلى ما سبق فالديانة البرهمية ديانة قديمة تتأسس على مجموعة من الاعتقادات والتعاليم الروحية التي تمتد لآلاف السنين وتأثرت بالعديد من التيارات والتراث الثقافي والفلسفي في البيئة الهندية وتمتاز بالممارسات الروحية والعبادة في المعابد والمشاركة في الطقوس والصلوات وأهم تعاليمها الإيمان بالبراهمن إلى جانب مجموعة من الآلهة تتجسد في أشكال وأشخاص عبر أزمنة متعددة.

المطلب الثالث: تعريف العقائد البرهمية.

رغم غياب البلورة العقائدية في الديانة البرهمية إلا أنّ هذا لا يمنع من أن تكون طوائف هذه الديانة تتفق على عدد أساسي من الأفكار والتي لا يصح دين الهندوسي من دونها بل وترتقي إلى مقام اليقين وهذه العقائد إجمالا هي: عقيدة الكارما وعقيدة السمسارا (تناسخ الأرواح) وعقيدة الموكشا (الخلاص) وعقيدة وحدة الوجود² وسنحاول في هذا المطلب تقديم تعريفات وفهومات حول هذه العقائد بشكل عام.

1-كيم نوت: الهندوسية مقدمة قصيرة جدا، تر: أميرة علي عبر الصادق، ط1) القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016) ص117.

2-فراس السواح: دين الإنسان، سوريا، دمشق: دار علاء الدين، ط4، 2002، ص253.

1. عقيدة الكارما:

عقيدة السبب والنتيجة والتي تسمى في اللغة السنسكريتية كارمادافا (Karmadava) وهي نظرية أو عقيدة الكارما¹ يقول مهاديان (Mahadevan) أنّ أهم المسائل التي شغلت ذهن الهندي القديم اختيار الفرد مسار للعمل بإرادته الحرة فعندئذ يكون مسؤولاً أخلاقياً لكنه تساءل هل يختبر هذه الحرية فيما يشاء؟ أحياناً كثيرة يجد نفسه في مواقف وظروف لا يملك فيها إرادته الحرة في الاختيار؟ هذه المشكلة قدمت لها الديانة البرهمية الحل وهو نظرية الكارما والتي بشكل عام تعني حرية إرادة الفرد فبدلاً من إلقاء اللوم على الآخرين واختلاق أعذار حول وضعية الإنسان تصرح الكارما أنّ الفرد مسؤول عن حالته الحالية فالحياة الأخلاقية ليست فوضى وغير خاضعة لمبدأ الصدفة أو الحظ فالنظام الأخلاقي عند الهندوس يؤكد أنّ أفعال الرجل في الماضي هي المسؤولة عن حالته الآنية وأفعاله الحالية هي المحددة لطبيعة مستقبله²، فالنظام الأخلاقي المتمثل في قانون الكارما المنظم لحياة الهندوسي هو تطبيق لمقولة "كما تزرع تحصد".

كلمة كارما تعني الفعل ونتيجته التي هي جزء منه غير منفصل عنه فالتنفس، التفكير الرؤية، السمع وما إلى ذلك هي الكارما فأى فعل أو فكر له تأثير يسمى كارما³ وتسمى تأثيرات أو ثمار الكارما

1-Swami Bhaskarananda: the Essentials of Hinduism (India: Viveka press books 2002)p117.

-بهاسكاراناندا ساراسواتي سوامي (1833-1899) اسمه الحقيقي ماتيرام ميسرا ولد في قرية كانبور راجستان الهندية من عائلة برهمية معروفة وهو ماخوله تعلم اللغة السنسكريتية في سن صغيرة بالإضافة إلى دراسة الفيدانتا والجيتا وصار من أشهر قديسي الهند للقرن التاسع عشر وقديس فاراناسي الأول كما يُعد من أشهر رهبان راماكريشنا في الهند ورئيس جمعية فيدانتا في غرب واشنطن سياتل، نقلنا عن:

-Bhaskarananda Swami: The Incarnate world,17: 51 H,05/05/2023.

2-T.M.P Mahadevan: Outlines of Hinduism ,first edition (Bombay ;G.S press madras,1956) -p57,58.

3-Sivananda Saraswati,op cite,p45.

-سوامي ساراسفاتني سيفاناندا: (1887-1963) المعلم اليوغي، في أول حياته زاول مهنة الطب في ماليزيا بعدها عاد إلى الهند وصار زعيماً روحي وأسس جمعية الحياة الإلهية في جنوب الهند ولعب دوراً رئيسياً في نشر اليوغا في الغرب.

ب"كارمافالا" والثمار تكون على شكل ألم أو لذة¹ ، فالأفعال والنيات الحسنة تسهم في إيجاد كارما جيدة ما تضمن لصاحبها السعادة في المستقبل بينما النيات والأفعال السيئة تسهم في إيجاد كارما سيئة وبالتالي المعاناة والألم للإنسان في المستقبل² وفقا لهذه العقيدة فالإله غير مسؤول عن سعادة أو ألم مخلوقاته فهذه الأخيرة هي المسؤولة عن سعادتها أو معانيتها التي هي صورة نهائية لعواقب أعمال الإنسان الصالحة أو السيئة والنابعة من إرادته الحرة³ فقانون الكارما ليس مرادف لمفهوم المصير أو القدر المحتوم على البشر بل أفعال ناتجة عن الإرادة الحرة للإنسان.

يخبرنا تشاترجي (Chatterjee) أن قانون الكارما يعني أن سلوك المرء حسنا كان أم سيئا يستدعي نتائج مطابقة له في حياة الفرد⁴ لكن القاعدة تقول أن الكارما لا تجني ثمارها في الحياة الحالية بل ينبغي للروح أن تولد في جسد جديد للاستمتاع بالأفعال والرغبات المتبقية حيث أن بعض آثار أفعال الفرد لا تعود إليه على الفور بل تستغرق مدة طويلة وتحقق في حياة قادمة ويشبهون الأمر بزرع بستان من الفاكهة فإن ينبغي على الإنسان الانتظار مدة طويلة حتى يرى الثمار ناضجة وجاهزة للاستهلاك أما آثار أفعال التي تظهر في الحياة نفسها شبهوها بوضع اليد في النار فأثر هذا الفعل المتمثل في الحرق يكون مباشرا وأنيئا⁶ ، وعليه فالهندوسي يصنع مصيره في الجسد الجديد حسب سلوكه في حياته الحالية.

2. عقيدة السمسارا (تناسخ الأرواح):

كما رأينا ربطت نظرية الكارما في الديانة البرهمية بعقيدة أخرى مركزية بل ومحورية وهي السمسارا أو إعادة التجسد أو المولد وقبل التعريف بما ينبغي التطرق إلى ماهية وطبيعة الروح في الديانة البرهمية.

-Who is Swami Svananda !, Yogapedia ,19: 31 H, 05/05/2023.

1-Swami Bhaskarananda, op cite, p117.

2-Sivananda Saraswati, op cite, p50.

3-Swami Bhaskarananda, op cite, p118.

4-Satishchandra Chatterjee and others: An introduction to Indian philosophy (calcutta: Nishitchandra sen ,1948)p154.

5-Sivananda Saraswati, op cite, p49.

6-Swami Bhaskarananda, op cite, p118.

أ- طبيعة الروح في المعتقد البرهمي:

مسألة طبيعة الروح في الفكر البرهمي تناقش من زاويتين أو وجهتي نظر هما: المطلقة المتسامية والنسبية الظاهرية

*من الناحية المطلقة: تعبر الروح خالدة وطاهرة لا يمسه الجوع والعطش والألم واللذة والولادة والموت وغيرهما فهي تمثل الروح الخالدة لذا هي واحدة مع براهمن وتسمى الروح العليا أو باراماتما (paramatma)¹، فالروح في الفكر البرهمي حسب التصنيف الأول لها صفات المطلق فهي في هذه الحالة براهمن.

*من الناحية النسبية: هناك أرواح متعددة تدعى جيفاتما (Jivatma)، هذه الروح الفردية (آتمان) مرتبطة بالجسد ومقيدة بالعالم الظاهري (المايا) ما جعلها عرضة لأن تنسى طبيعتها الحقيقية وتصبح ضحية ثنائيات الأضداد وتسعى للخلاص من دائرة الموت والولادة الأبدية ومن أجل هذه الغاية تدرس الكتب وتمارس الطرق الروحانية تحت توجيه الغورو²، فالروح الفردية باقتنائها جسدا ماديا صارت جاهلة بحقيقتها المطلقة مرتبطة وأسيرة العالم الظاهري وملذاته.

كما سبق وذكرنا فإن أفعال البشر لا تثمر في حياة واحدة لذا يجب أن تكون ولادة أخرى للاستمتاع بالكارما الباقية وعليه فإن عقيدة إعادة المولد نتيجة طبيعية لقانون الكارما³ فالتصورات البراهمانية ترى أن روح الإنسان لا تهلك بعد موته بل تثقل لتحل في جسد مادي آخر⁴ فالروح العليا تتخذ جسدا من خلال مايا وتصبح محدودة وهي مدفوعة بثمار أعمالها الخيرة والشريرة وتتخذ أجساما متعددة وتتبع إما سيرا صاعدا أو هابطا داخل التسلسل الهرمي للمجتمع الهندي في حين تبقى ذاتها

1-سوامي نيخيلائانادا: المصدر السابق، ص49.

2-المصدر نفسه، ص49، 50.

3-Mahadevan, Op cite,p61,62.

4-Krishna Saksena: Essays on Indian philosophy (America: university of hawai, 1970) p8.

-كريشنا ساكسينا: روائية وأستاذة في جامعة دلهي متحصلة على الدكتوراه في الادب الإنجليزي إلى جانب إتقانها للفرنسية والأردية،

نقلا عن: -Dr.Krishna Saksena,Https: // .Boloji.com, 18: 50 H ,09/05/2023.

الخالدة كل هذه الفترة منفصلة عنها¹ ، فطبيعة الجسد الذي ستتجسد فيه الروح مستقبلا يرتبط بسلوكه الأخلاقي (ثمار الكارما) في الحياة الحالية.

وعرفت حلقات الحياة والموت والميلاد من جديد مرة أخرى بالسَمَسارا التي هي بمثابة سجن للروح قوامه العذاب والألم² فالروح الفردية تمر مرارا وتكرارا عبر هذا العالم وعوالم أخرى خفية علوية، هذا الموت المتكرر للأرواح يسمى سامسريتِي (Samsriti) وهو المقصود تحديدا من لفظة السَمَسارا³ ، إنَّ الروح المتجسدة غريزيا تشعر أنَّها مقيدة بالجسد المحدود ولكنها في الحقيقة مقيدة بالرغبات التي تخلق ولادات جديدة والرغبات أنواع عديدة بعضها يمكن اشباعه في جسم انساني وبعضها في جسم تحت انساني وبعضها الآخر في جسم فوق انساني لذلك تختبر الروح اشباع الرغبات من خلال أنواع كل الأجسام بدءا من جسم وريقة عشب وصولا إلى أرفع الآلهة في العالم الظاهري وعندما تشبع كل الرغبات عبر الحيوانات المتكررة دون تحقيق رضى تتيقن أنَّ العالم نسبي ومحدود بقانون السبب والنتيجة لذا تتطلع إلى الاتحاد ببراهمن طبيعتها الحقيقية وتتخلص من دائرة الولادة والموت للأبد⁴ ، فالسَمَسارا وجدت في التقليد الديني البرهمي لكي تتعلم النفس الفردية الجيفا أو الآتمان أنَّ تدرك نفسها فالموضوع يتلخص في أنَّ يكتشف الهندوسي الألوهية في داخله.

3. عقيدة الخلاص الموكشا:

في الفلسفة البرهمية الجهل يؤدي بالإنسان إلى الرغبة والأناية في امتلاك الأشياء ما يؤدي إلى ولادة جديدة بعد الموت فتقع الروح في سلسلة الولادة والموت اللانهائية السَمَسارا والتي يجب أن تنتهي وتصل الروح إلى حالة توقف الجهل أو الشغف أو التخلص من دورات الولادة والموت والوصول إلى الهدوء والسكينة⁵ والتي تسمى بالسَنسكريتية الموكشا أو الحرية الروحية التي هي هدف الحياة البشرية كلها

1-سوامي نيخيلائندا: المصدر السابق، ص60.

2-ريتشارد أوزين وآخرون، المرجع السابق، ص58.

3 -Swami Sivananda, op cite, p49.

4-سوامي نيخيلائندا: المصدر السابق، ص60.

5-M. Hiriyanna: The Essential of Indian philosophy(London: George Allen and unwin LTD,1949)p76.

حسب تعبير رادها كريشنان الذي يصرح أنّ القدر المرسوم للإنسان حسبه هو الخلود¹ ويصرح كذلك أنّ الملاحظ من أول وهلة قد يعتقد أنّ الهدف السامي للهندوسي في هذه الحياة سلمي وهو التحرر من المعاناة وتكرار المولد غير أنّه يعتبره الإنجاز الإيجابي والأعلى لحياة الإنسان الذي به تصبح روحه أكثر ثراءً واكتمالاً ويحقق النعيم اللامتناهي باستعادة الروح نقاوتها الأصلية عن طريق التطابق مع المطلق (براهمن) وتعيش معه حياة شراكة وتعتق الروح من قيود الحياة وحسبه فالإنسان في هذه الحال يتفوق عقليا وروحيا على القيم الدنيوية التي كان عبدا لها فهذه الفلسفة بالنسبة له ليست سلبية أو هروبا من الواقع بل على الهندوسي أن يشترك في الأنشطة اليومية الخاصة بطبقته فيعيش دون أن يرتبط بملذات العالم المادي²، فمرحلة الموكشا هي الهدف النهائي لحياة الهندوسي التحرر من المعاناة وسلسلة تكرار المولد لتسكن روحه مع القوة المطلقة براهمن وتصبح واحدة معها.

4. عقيدة وحدة الوجود:

تبني الفلاسفة الهندوس موقفا حول العلاقة التي تربط الإله أو براهمن بالكون والتي يطلق عليها وحدة الوجود والتي تنص أنّ الإله خلق الكون بتحويل نفسه إلى الكون فأصبح هذا الإله هو الكون³ باختصار براهمن هو الحقيقة المطلقة الموجودة في كل مكان وهو كل شيء وكل شيء فيه⁴، فالديانة البرهمية ترى أنّ الإله والكون متطابقان روحانيا، كل شيء هو الإله والإله هو كل شيء.

–هيريانا (1871-1950) أو كما يطلق عليه سقراط ميسور باحث وفيلسوف بارز ومتخصص في علم الجمال الهندي وأستاذ في جامعة ميسور ومعاصر لسرفيبالي رادها كريشنان وكانت دروسه في الفلسفة الهندية شاملة والتي صار جزء منها الكتاب الذي اقتبسنا منه ويعد أشهر الكتب عن الفلسفة الهندوسية والأكثر مبيعا في الغرب، نقلا عن:

–Prof. M.Hiriyanna: the socrates of mysore, <https://Starofmysore.com>, 13: 38 H, 06/05/2023.

1–Radha Krishnan, the Hindu Dharma ,op cite,p2.

2–Sarvepalli Radhakrishnan and Charles Moore: A source book in Indian philosophy (New jersey: Princeton university press,1957) p xxvi.

3 –Swami Nikhilananda: The spirit of the Upanishads (India: The Rama Krishna Mission Institute of culter,2018) p11, <https://sriramakrishna.org> 32 :12 ,h, 29/12/2021.

4–Surendranath Dasagubta: A History of Indian philosophy, first edition,vol3 (Delhi: Motital Banarsidass, 1922) p497.

إن البداية الحقيقية للفكر البراهمني كان مع إصرار البراهمة أن سرا ما وراء الطبيعة يكمن في الطقوس ورموزها إذ لاحظوا أنّ مشكلة ما وراء الطبيعة تطرح نفسها في المظاهر الطبيعية حيث استغرقوا في التفكير في العلاقة المتبادلة بين الحياة والتنفس وواقع أنّ النبات محبباً في البذرة والملح في الماء المالح وشغلت بالهم ظاهرة النوم والأحلام ومن أجل أن يفسروا هذه الظواهر قبلوا بأنّ كل كائن مادي يحتوي على عنصر غير مادي وأنّ العالم المحسوس يرتبط بعالم يتجاوز المحسوس ولم يعد ما وراء الطبيعة في نظرهم قوة سحرية تفعل في الكائن وإنما عنصر ملازم للكائن بصورة طبيعية وهكذا تشكل مبدأ أنّ روح كل شيء هي عنصر خالد غير مادي يأتي من نفس كلية وهو جزء منها وإليها يعود وأطلقوا على مجموع هذه النفس الكلية الاسم الذي كانوا يطلقونه على الرمز الطقسي براهمن وهذا المفهوم الصوفي للعالم بالنسبة للديانة البرهمية يعتبر وحده المفهوم الكامل¹ فالسر الأكبر الذي يعلمه البراهمة أنّ نفوس الكائنات وكل الأشياء متطابقة مع النفس الكلية براهمن وبحسب هذا التصوف فإنّ النفس الكلية موجودة في كل كائن فإن الإنسان يجد نفسه في كل كائن سواء نباتي أو إلهي² وحُصت العلاقة بين النفس الفردية (آتمان) والنفس المطلقة (براهمن) بالتشبيه الآتي في الأوبانيشاد: "طائران يحيطان على الشجرة عَيْنها إنيهما رفيقان وصديقان حميمان أحدهما يأكل من ثمار الشجرة التّاضحة والآخر يراقب دون أنّ يأكل، الروح مستغرقة على الشجرة ولأنها عاجزة فهي تحزن وتحار ولكن عندما ترى الرب وتتعلق به وتكتشف عظمتة يرحل حزنها بعيداً، الإيقاعات والقرايين والطقوس والتّدور ما كان وما سيكون وتعاليم الفيدا منها خلق سيد المايا كل ما يوجد وفيها تبقى قوة مايا أشياء أخرى محتجزة، عليك أنّ تعرف أن مايا هي قوة الطبيعة وأنّ سيد مايا هو الرب العظيم هذا الكون بكلّيته تسكنه مخلوقاته التي هي أجزاءه"³، فالروحان توصفان بعصفورين صديقان لا يفترقان متعلقان بالشجرة ذاتها غير

1- ألبير شويتز: كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور، تر: يوسف شلب الشام، سوريا، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، ط1، 1994، ص33.

2- المرجع نفسه، ص37.

3- شري أوريندو: المصدر السابق، شفيتاشفاتارا أوبانيشاد الفصل الثالث الفقرة من 6-10، ص338.

-أوريندو: (1872-1950) سياسي وفيلسوف وشاعر قومي هندي صاحب الأثر الأكبر في تاريخ الهند الفلسفي والسياسي درس في كامبريدج وأتقن هناك اللاتينية والإغريقية والفرنسية والإيطالية وتعرف عن كتب عن آداب الغرب وبعد عودته للهند اتقن لهجته الام البنغالية إلى جانب السنسكريتية وتفرغ للكتابة واليوغا والتأمل وولج إلى عمق التراث الفكري والفلسفي الهندي أسس لمذهب اليوغا

أنّ أحدهما يأكل الثمار وينظر الآخر دون أن يأكل، فالروح الظاهرة تختبر الأمل واللذة كنتيجة لأفعالها الخيرة والشريرة لكن الروح الحقيقية هادئة ومطمئنة بسبب عدم تعلقها بالعالم وعندما تحقق الروح الفردية (آتمان) وحدتها مع الروح العليا (براهمن) يزول مصدر الأمل¹ وصيغت وحدة الروحين بالعبارة الفيदानتية "تات فام آسي" "هذه هو أنت" (آتمان هو براهمن)²، وعليه فأساس الفلسفة البرهمية والنقطة المشتركة عند كل الهندوس هي ممثل الحقيقة المطلقة والأسمى براهمن.

يلاحظ من القراءة الأولية أنّ العقائد البرهمية مجموعة من الاعتقادات والتعاليم الروحية مؤسسة على فكرة مركزية وهي السمسارا (دورة الميلاد والموت وإعادة الولادة) حيث يعتقدون أن الروح تتجسد في أجساد متعددة وفق الكارما الخاصة بها حتى تحقق وتصل للتحرر النهائي من سجن الولادة والموت أو ما يعرف بالموكشا وأخيرا تُشدد البرهمية على مفهوم الروح الإلهية الموجودة في جميع الكائنات وهو الإدراك الروحي الأعمق للبراهمن وهو مرادف للمصطلح العام وحدة الوجود.

القادر للعلوم الإسلامية

المتكاملة مختلفة عن المعارف عليها حيث تسمح للمريد بممارسة حياته الاعتيادية وترك عدد من المؤلفات والمقالات عن السياسة والفلسفة والشعر وشروحا وتعليقات عن كتب الهند المقدسة، المصدر نفسه، ص 9-11.

1- سوامي نيخيلاندا: المصدر السابق، ص 50.

2- ريتشارد أوزين وبورن قتن لون: أقدم لك الفلسفة الشرقية، تر: امام عبد الفتاح، ط2(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،

2003)ص 50.

المبحث الثاني: لمحة عن الديانة البرهمية.

المطلب الأول: بيئة وجغرافية الهند.

قبل البدء في الكلام عن الحدود والبيئة الجغرافية والأفراد الذين استوطنوا بلاد الهند ينبغي علينا التوقف قليلا عند التسمية الأشهر لهذه الأرض وما تحمله من دلالات حول من استوطنها والشعوب التي مرت عليها تاريخيا وبعدها نشرع في التعرف على أهم السمات الجيوغرافية للهند سعيا منا لكشف العلاقة بين الجغرافيا والدين في هذا البلد.

1.- أصل كلمة الهند:

في الثامن عشر من شهر سبتمبر لسنة ألف وتسعمائة وتسعة وأربعون ناقشت الجمعية التأسيسية في الهند الأسماء المختلفة للأمة الهندية وهي: بهارات (Bharat) نسبة إلى الملك الأسطوري بهاراتا، والهند (India) وبهاراتبهومي (Bharatbhumi) وبهاراتفارشا (Bharatvarsh) في المقابل نجد أنّ المادة الأولى من الدستور الهندي تؤكد أنّ "الهند هي بهارات" والمصطلح هو الأقدم في وصف هذا البلد وهو ذو أصل سنسكريتي حيث جاء ذكره في الكتب المقدسة وتحديدًا البورانا والمهابهاراتا فالأولى تصف مملكة بهارات ككيان جغرافي بين جبال الهيمالايا في الشمال والبحار في الجنوب مقسما سياسيا إلى مناطق أصغر مختلفة¹ وهناك اسم آخر له شعبية هو آريافارتا بمعنى أرض العرق الآري ولكن الأسماء المعترف بها والأكثر تداولًا لهذه الأرض هي بهارات والهند² وعليه فالاسم الأصلي والمعترف به من قبل السكان هو بهارات لكونه مذكور في أقدم كتبهم المقدسة.

يخبرنا الباحث دافيد لوريزن (David Lorenzen) أنّ العلماء الأوروبيين الأوائل ادعوا أنّ اللفظة ذات اشتقاق توراني من هند ابن حام حفيد نوح وإلى جانب هذا الرأي قول آخر بأنّ الكلمة من

1-Shweta Chopra: India, Bharat and Hindustan: Meanings and annotations, Researchgate.Net, 10: 52H, 08/02/2022.

2 -D.R.Khullar: India a comprehensive Geograohy, (Without publishing information)p4.

-دكتور خولار أكاديمي مشهور في مجال الجغرافيا يتسم أسلوبه بالوضوح وتفسيره السهل للموضوعات المعقدة ماجعل من كتبه مادة دراسية جيدة للطلاب نقلا عن:

-India: Acomprehensive Goegraphy D.R.Khullar ,http: //www.Amazon.in,9: 45 H, 12/06/2023.

اشتقاق سنسكريتي من (Indus) التي تعني القمر وأشهرهم هو ألكسندر داو (Alexander Dow) في نص نشر له سنة 1768 فيلى جانب تبنيه الرأي الأول صرح أيضا: "يسمى الهندوس بهذا الاسم المشتق من (Indo) أو (Hindoo) التي تشير في اللغة السنسكريتية إلى القمر لأنه من هذا النجم تكون أصلهم"، أما الباحث ناثانيال براسي¹ (Nathaniel Brassey Halled) في مقال له صدر عام ألف وسبعمائة وستة وسبعون أكد أنّ اشتقاق اللفظة من السند هو الأقرب للصواب²، نرى أنّ الاحتمال الأول يوضح لنا حقيقة وجهة نظر أو المنهجية التي اتبعها العلماء الأوروبيين والبريطانيين تحديدا في تفسير التاريخ الهندي القائمة على مصالح إيديولوجية وسياسية.

في المقابل يرى الباحث أسكو باربولا (Asko Parpola) أنّ هذا المصطلح شاع استخدامه حوالي خمسمائة وخمسة عشر قبل الميلاد بعد ضم الملك الفارسي داريوس وادي السند إلى إمبراطوريته واللفظ السنسكريتي المعادل لتسمية واد السند هو سندهو التي تعني نهر بهذه اللغة وأصبحت المقاطعة الجنوبية المعروفة الآن باسم السند في اللغة الفارسية تسمى هندو (Hindu) ووجدت الكلمة الفارسية طريقها إلى اللغة اليونانية ولكنها أصبحت إندو (وإندول التي تعني أرض) بدل هندو وأصبح البلد المحيط به هو الهند (India) وظلت الكلمة نفسها متداولة في اللغات الأوروبية الأخرى³، إذن فالفرس

1-هوليد ناثانيال براسي: (1751-1830) مستشرق وعالم لغويات إنجليزي ينسب إليه الفضل في كونه أول نحوي يجمع قواعد اللغة البنغالية بشكل منهجي كان صديق المستشرق الإنجليزي الشهير السر ويليام جونز الذي شجعه على تعلم اللغة العربية كما يعتبر أول من لفت الإنتباه إلى التقارب اللغوي بين اللغة السنسكريتية والعربية والفارسية واليونانية واللاتينية، نقلا عن:

51: Haled Nathaniel Brassey Banglapedia ,Https: //en.banglapedia.org,13: H ,06/06/2023.

2-David.N.Lorenzen: Op cite, P634.

3-Asko parpola: the roots of Hinduism: the early Aryans and the Indus civilization, (London: oxford university press 2015)p3 .

الأخمينيون هم أول من بدأ في تداول هذا المصطلح لوصف الأشخاص المقيمين وراء النهر وتبعهم بعد ذلك اليونانيون القدماء في غزوهم لأرض ما وراء النهر.

أما في اللغة العربية فقد أحتفظ بحرف "الهاء" في الكلمة فلما اجتاح المغول شمال الهند في القرن السادس عشر أطلقوا على البلد اسم هندوستان وشعبها اسم الهندوس وفي بدايات القرن السابع عشر عمد البريطانيون إلى استخدام كلمة (Hindu) لوصف الأشخاص الذين يعيشون في شبه القارة الهندية وخلال القرن التاسع عشر أي في عهد الاستعمار البريطاني تم اعتماد المصطلح من قبل الهنود المعارضين للاستعمار وكذا من أجل تمييز أنفسهم عن المسلمين المتواجدين معهم على نفس الأرض¹، فالمصطلح بمثابة وجهين لعملة واحدة وجها الأول هو البعد الجغرافي أما ظهرها هو المعنى العرقي.

2. الموقع والحدود الجغرافية:

تقع الهند بين دائرتي عرض (04، 8) و (6، 37) شمالا بين خطي الطول (07، 18) و (25، 97) شرقا وهي سابع أكبر دولة في العالم من حيث المساحة وأكبر دولة من حيث المساحة والسكان في جنوب آسيا² وتحتل الأراضي الهندية جنوبي آسيا إلى داخل المحيط الهندي يحدها من الشرق بورما وبنغلاديش ومن الشمال البتان والنيبال والصين وغربا باكستان ويبلغ عرضها من الحدود الإيرانية إلى حدود الصين نحو 3700 كم أما عن المسافة بين طرفها الجنوبي إلى أقصى شمال كشمير فهي 3200 ويبلغ طول حدودها البرية 6400 كم أما عن طول سواحلها 4800 وعن مساحتها إن استثنينا سيريلانكا أو سيلان وغيرها من الجزر فهي 4.235.431 كم، يحدها من الشمال جبال الهمالايا ومن الغرب جبال هند كوش وسليمان حيث تقع إيران وأفغانستان ثم تمتد الهند إلى الجنوب في شبه جزيرة يقع بحر العرب في غربها وخليج البنغال في شرقها وسيلان في طرفها الجنوبي ويتجه الإقليم الشمالي منها إلى الشرق حتى جبال آسام³ ونظرا لاتساع هذا البلد وتنوعه اعتبرت شبه قارة لامتلاكها العديد من خصائص القارة ولذلك أطلق عليها شبه القارة الهندية ولكن تحت هذا المسمى بلدان هي: الهند وباكستان وبوتان والنيبال وبنغلاديش وكذلك الجزر الواقعة على الجرف القاري وهي سيريلانكا وجزر المالديف ورغم تحفظ العديد من الجغرافيين الهنود على هذه التسمية حيث اعتبروها إرث استعماري من

1-Asko parpola: Op cite, P3.

2 -Amit Kumar: Indian geography physical, <https://www.iipa.org.in>, 14: 04 H, 14/06/2023, P8

3- D.R.Khullar: Op cite,p4-6.

الحكم البريطاني الذي كان يسعى إلى تقسيم البلاد على أساس المنطقة والدين وفضلوا استبدال مصطلح شبه القارة الهندية ب: جنوب آسيا التي تشمل البلدان التي ذكرناها ¹ ، وعليه فإنّ تمتع الهند بهذا الموقع الاستراتيجي المهم جعلها تقود الطرق البحرية بين أوروبا وإفريقيا وجنوب شرق آسيا وشرق آسيا وأوقيانوسيا وبه كونت علاقات تجارية عديدة مع الكثير من البلدان منذ العصور القديمة فموقعها الجغرافي على مفترق طرق الحضارات المختلفة سهل التبادل الثقافي وربما حتى مزج الأفكار الدينية فيما بينها. وعن الهند التي نعرفها اليوم لم تنكشف حدودها وتنفصل عن جيرانها من الدول إلاّ في سنة ألف وتسعمائة وسبعة وأربعون حينما قسمت شبه القارة الهندية وظهرت دول متعددة ضمنها وهي الهند وباكستان وسيريلانكا ونيبال وبوتان وسيكيم ومؤخرا بنغلاديش ³ ، نستنتج أنّه لا ينبغي التعامل مع هذا البلد كغيره من الدول فالهند تمتلك جل خصائص قارة مترامية الأطراف قائمة بذاتها.

الجبال: تمتلك الهند سلاسل جبلية عديدة وتحديدًا في المنطقة الشمالية ويتألف سطحها من ست مناطق هي هضبة الدكن وجبال جاث الشرقية والغربية وصحراء ثار التي تفصل الهند عن باكستان بالإضافة إلى السهول الشمالية أمّا عن جبال الهمالايا فتعتبر أعلى وأشهر سلسلة جبلية في العالم وفيها أعلى قمة في العالم افرست التي يبلغ ارتفاعها 8888 مترا وتشكل حائطا طبيعيا يفصل الهند عن غيرها في الشمال والظاهر أنّ هذه السلاسل الجبلية غير قابلة للاحتراق ولكن تنتشر داخلها العديد من الممرات الجبلية التي لا بد من أنّ أقدم البشر من شرق إفريقيا وبعدهم هجرات الشعوب الهندو-أوروبية كالآريين وغيرهم من وسط وغرب آسيا قد دخلوا شبه القارة على مدى فترات عديدة ⁴ ، فالهند موطن العديد من الجبال والتلال التي لها أهمية دينية كبيرة فجبال الهمالايا على سبيل المثال تحظى بالتقديس والتبجيل في الفكر الديني الهندوسي باعتبارها مسكن الآلهة (الإله شيفا وزوجته بارفاي التي يعني اسمها ابنة جبال الهمالايا) وضمن سلسلة جبال الهمالايا وسفوحها توجد العديد من أماكن الحج التي يقصدها الحجاج الهندوس بأعداد كبيرة اعتقادا منهم أنّ هذه الأماكن كما قلنا هي إما أماكن استقرار لبعض الآلهة أو مناطق عبورهم والتي خلدت بأحداث أسطورية وعليه ارتبطت الجبال والتلال بعدد من

1- D.R.Khullar: Op cite,p4.

2 - Amit Kumar, Op Cite,p9.

3-علي موسى ومحمد الحمادي: جغرافية القارات، سوياء،دمشق، دار الفكر،ط5، 1982،ص265.

4 - D.R.Khullar: Op cite ,p 3 ,4.

الأساطير الدينية حيث أن أشهر تلة في الهند هي جوفاردانا (Govardhana) التي حسب الأسطورة أقامها الإله كريشنا لحماية سكانها من غضب الإله إندرا حيث أن الأخير غضب نتيجة اقناع الإله كريشنا أباه بإيقاف طقس التضحية لهذا الإله وعبادة وتقديس هذا التلّ وعليه أرسل إندرا فيضانات لإغراق المكان لكن كريشنا التقط التل وأمسكه بطرف إصبع يده اليسرى واستخدمه كمظلة عملاقة كما تروي الأسطورة أنّ هذا التلّ يغرق ببطء بعرض حبة خردل كل سنة ويأتيه الحجاج سنويا للطواف حول هذه التلة¹ بالإضافة إلى أنّ هذه البيئة الجبلية الهادئة المنعزلة جذبت الزهاد والرهبان للممارسات التأملية التعبدية والتي نتجت عنها فلسفات ومدارس دينية عديدة² فهذه السمات المادية المتنوعة قد أثرت في الفكر الديني الشعبي لسكان الهند.

الأقاليم الثلاثة: تنقسم الهند إلى ثلاثة أقاليم حسب المظاهر الجغرافية فالإقليم الأول هو الهيمالايا الجبال الشاهقة التي تشكل أجزاء من بلدان مجاورة وتوجد في هذه المنطقة تحديدا الأنهار الثلاثة الكبرى لشمال الهند الهندوس وبراعهما بترا والغانج وتدفق مياه الهيمالايا عبر الإقليم الرئيسي الثاني للهند الذي يمتد من البنجاب غربا إلى البنغال شرقا حيث أكبر تجمع سكاني للهند الذي ضم ولاية بيهار وأوتاربراديش والبنجاب عون إقليم الهند الرئيسي الثالث هو هضبة الدكن ويقع جنوب سلسلة فينندا كما تقدم والتي تمتد عبر الهند وترتفع هذه الهضبة ألف متر هضبة والساحل منحدرات أو جروف تعرف باسم غاتس أو غوته³ والأنهار هي الأخرى تحتل مكانة هامة فعلى سبيل المثال نهر الغانج الذي يتدفق عبر دولتي الهند وبنغلاديش من الأنهار المباركة والمقدسة عند الهندوس بل أعلنت الهند أنّه النهر الوطني لها ويسمونه الأم غانجا (Ma Ganga) فمنذ القديم الشائع أن الأنهار هي مهدت الحضارات وسبب ازدهارها وأفولها وهذا النهر تحديدا يلعب دورا حيويا في الاحتفالات الهندوسية المرتبطة بالولادة والزواج والموت والهندوس مقتنعون تماما بخاصيته الفعالة في التطهر من الذنوب والشفاء من الأمراض لأنه نازل من السماء وأن الموت على ضفافه وسيلة لانعتاق الروح وانطلاقها إلى المساكن السماوية إذ جاء ذكره مرات عديدة في الفيذا وارتبط اسمه هو الآخر بعدد من الأساطير والمعتقدات الشائعة منها المرتبطة بينت

1- Sacred Hills and Mountains ,<https://Iskoneducationalservices.org>, 17: 32 H ,09/06/2023.

2- Ibid.

3-D.S.Rajput: Indian and world Geography,<http://www.developindiagroup.co.in/>,12: 01 H ,24/05/2023.

الأم غانجا ابنة الملك ميرو الذي يعد امتداد لجبال الهمالايا بالإضافة إلى أسطورة أخرى تقول أنّ الغانج هو الماء المكرس في وعاء الإله براهما¹ ، وهذا النهر الذي يتدفق عبر مدينة بنارس في شمال الهند التي لها هي الأخرى أهمية مركزية وعليا في الهندوسية وتعتبر من أهم أماكن الحج الممتدة في طول وعرض الهند ومدينة أخرى تدعى كاشي مرتبطة بمسارات الحج بالإضافة إلى اشتهارها أنّها مكان لتحرر الروحي حيث يقولون "كشيام مرانم موكتي" أي "الموت في كاشي تحرر" فالحجاج يأتون لهذه المدينة ليقضوا شيخوختهم ويموتوا فيها وهي إحدى السبع مدن التي تمنح للفرد الموكشا أو لتحرر الروحي فالسبع مدن: أيوديا وماثورا واهاردفار وكانيشي وأوجين ودفاراكا يسمون أجمعين موكشدايكا أي المدن التي تقدم الحياة الروحية² فجغرافيا الهند أدت إلى ظهور نسيج متناغم وغني من المواقع المقدسة والتي شكلت ممارسات وتراث الحج الهندوسي.

وفي ظل العزلة الجغرافية المفروضة عليها ازدهرت في الهند حضارة فريدة من نوعها حيث أنّ أشهر آثارها هي العمارة الهندية والموسيقى وبالطبع الديانة الهندوسية أو سانتانا دهارما كما يطلقوا الهندوس على دينهم إلا أنّ نفوذها لم يخرج من نطاق شبه القارة فهي لم تصدر حضارتها ولم تخرج منها موجة غازية أو مهاجرة بل العكس هو الصحيح والصادر الثقافي الوحيد الذي خرج منها هو الديانة البوذية³ ، فالهند بلد له خصوصية كما ذكرنا سابقا والتي ربما ساهمت في زرع نوع من الاكتفاء بهدايا الطبيعة الجغرافية الخلاصة في نفس الهندي على جميع الأصعدة إذ لم يحفظ لنا التاريخ البشري ولو محاولة هندية لغزو أو فتوحات خارج نطاق حدوده المعروفة.

وتلخيصا لأثر الجغرافيا على الدين في الدين نورد مقولة الباحثين مانيشا دويريدي ومايا شارما (Manisha Dwiredi and Maya Sharma) حيث أكدوا: "أن أي مكان يذهب إليه المرء في الهند يجد منظرا طبيعيا حيا ترتبط فيه الجبال والأنهار والغابات والقرى ارتباطا وثيقا بقصص الآلهة والأبطال فالأرض تحمل آثار الآلهة وآثار أقدام الأبطال ولكل مكان قصته ولا ترتبط الأماكن بتقاليد الآلهة والأبطال والقديسين فحسب ولكن تربط الأماكن بعضها ببعض من خلال ممارسات الحج المحلية والإقليمية والعبارة للأقاليم أكثر من ذلك تمتد مسارات الاتصال هذه من هذا العالم نحو أفق اللامتناهي

1- Manisha Dwiredi and Maya Sharma: Ancient Indian Knowledge Given by river Ganga, Journal of positive School psychology ,vol 6 , N3,5684-5688.

2 -Manisha Dwiredi and Maya Sharma: Op cite, P11-13.

3-ميلاد المقرحي: المرجع السابق، ص27.

وتربط هذا العالم بالعالم الذي وراءه وأن الأماكن التي يتم الإشارة لها ليست فريدة من نوعها بقدرته الإله على التواجد في أي واحد منهم بل على قدرة البشر على اكتشاف وفهم الحضور الإلهي عليهم جميعاً¹ بعد عرضنا الموجز لأبرز الملامح الجغرافية لبلاد الهند بغرض تحري العلاقة بين الجغرافيا والدين في هذا البلد حُلِّصنا إلى أن جغرافيا الهند لعبت دوراً مهماً في تشكيل المعتقدات والممارسات والعقائد الدينية لشعبها مما ساهم في النسيج الديني الثري الموجود لحد الآن.

3. اللغات واللهجات في الهند:

حسب ما ورد في أول دراسة لغوية شاملة في الهند المستقلة أجراها مركز بحوث اللغة والنشر تحت برنامج "المسح اللغوي الشعبي لعموم الهند" سنة 2014 أن شعبها يتحدث سبعمائة وثمانون لغة أما اللهجات المحلية حوالي ألف وستمائة واثنان لهجة تعود في أصولها إلى عائلات لغوية متعددة² هي:

-العائلة الهندوأوروبية

-العائلة الدرافيدية

-الأسرة النمساوية (نيشادا).

-الأسرة الصينية التبتية (كيراتا)³، وتم اختيار اللغة الهندية والإنجليزية كلغتين رسميتين للبلاد بينما اعترف الدستور الهندي بإثنين وعشرين لغة منها الهندية والسانسكريتية والغوجراتية والبنغالية والأردية وغيرهم⁴، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أنّ الهند بلد ذو تنوع لغوي كبير وذلك راجع للتعدد الثقافي الواسع في البلاد وكما سنرى في العنصر التالي عاشت ولا زالت تعيش في هذا البلد مجموعات عرقية ودينية ولغوية متنوعة من مختلف اللغات واللهجات عاشوا جنباً إلى جنب وتأثرت لهجاتهم ولغاتهم ببعضها البعض.

4. أصل السكان -التركيبة العرقية-:

تطلعنا البحوث التاريخية أنه تجتمع في الهند مجموعات عرقية مختلفة دخلوا إليها من أجزاء مختلفة من العالم في نقاط زمنية مختلفة وكانت الهند مكاناً للقاء مختلف الأعراق والقبائل منذ العصور الغابرة

1 - Manisha Dwiredi and Maya Sharma: Op cite , p15,16.

2- مخلص عبد الرحمان: تتحدث الهند ب780 لغة <https://www.Alukah.net>، H12 :14 ، 2023/06/12.

3 - D.R.Khullar, Op cite,P380.

4-Ibid,p380.

حتى قيل أن جميع الأعراق الرئيسية في العالم تقريبا فيها وصار للبلاد تركيبة عرقية متنوعة¹ ، وسنحاول التعرف على أهم السلالات البشرية التي استوطنت المنطقة وشكلت وجهها المتعارف عليه.

يعتقد عامة الباحثين المعاصرين أن أول من استوطن بلاد الهند هم الزنوج (Negritos) أو ما يعرف بالأقزام الزنجانيون بعدها غزا الشعب النمساوي (Austic) أو "العرق الجنوبي" (Souther Race) الهند على مرحلتين أما الدرافيديين المستقرون حاليا في شبه الجزيرة الجنوبية فقد استقروا في الهند لاحقا قادمين من شواطئ البحر المتوسط وتبعهم بعض الأشخاص ذوي الرؤوس المستديرة وهم عرق جبال الألب ويفترض قدومهم من بامير (Pamirs)² بعدها قدم الآريون تقريبا ما بين ألفين إلى ألف وخمسمائة قبل الميلاد وقد عبروا بقطعاتهم من الشمال والشمال الغربي وبعد معارك عديدة مع الدرافيديين الذين أطلقوا عليهم اسم (داسا) أي العبيد نجحوا في عزلهم نحو الجنوب واستقروا في سهل الغانج³ ، كما أكسبهم استخدام النحاس والخيول قدرة حربية في الجانب العسكري على مواجهة الشعوب الأخرى والانتصار عليهم وبذلك أصبحوا سادة الهند الشمالية بعدها عمدوا إلى التوسع شرقا على امتداد نهري السند والغانج⁴ التي أقاموا ممالك فيها حوالي ستمائة قبل الميلاد⁵ ، والحقيقة أن الحضارة التي نشأت بعد مجيء الآريين ليست سوى نتيجة للصراع بين الحضارة والمدنية الدرافيدية من جهة والتفاهم في أحيان عديدة مع الآريين عبر الاقتباس من حضارتهم في مجالات عديدة والمصاهرة أحيانا⁶ ، فأقل ما يقال في حق هذه المنطقة أنها كانت شديدة التنوع البشري.

1- D.R Khullar, Op cite,P369.

2 -A.P.Karmarkar: The religions of India, Vol 1 (India: Mira publishing House,1950)p3.

- كارماركار: أستاذ متخصص في Indology علم الهنديات أو الدراسات الهندية في كلية جوردهانداس سكساريا لليوجا في لونا فلا ماهاراشترا بالهند كما عمل أستاذا للدراسات العليا في جامعة مومباي هذه المعلومات موجودة في الصفحة الأولى من الكتاب نفسه.

3- جورج حداد: المدخل إلى تاريخ الحضارة ، سوريا، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، دط، 1953، ص75.

4- وول وايرل ديورانت: المرجع السابق، ص21-29.

5- عائشة سلمان السياس: المرجع السابق، ص23، 24.

6- محمد مجيب: تاريخ حضارة الهند، لبنان، بيروت: مؤسسة الفكر العربي، ط1، 2017، ص62.

5. الحضارات التي تعاقبت على الهند:

أ- الغزو الفارسي والإغريقي للهند:

أغار الإمبراطور الفارسي سيروس أو كورش على بلاد الهند عام خمسمائة وثلاثون قبل الميلاد إذ دخل عبر جبال كوش وصولاً إلى وادي الهند إلا أنّ الإسكندر المقدوني قد أنهى السيطرة الفارسية باجتياح الهند سنة ثلاثمائة وستة وعشرون قبل الميلاد¹ ، إذ بعد الإغارة على بلاد فارس وأفغانستان نفذ من محور كابل إلى السند لكن التأثير اليوناني على بلاد الهند لم يكن له ذكر بالمرّة من الناحية العسكرية ولكن من الناحية الفكرية أو الفلسفية فقد استفاد الفلاسفة اليونان من حكمة الهنود كثيراً إذ سرعانما انسحب الإسكندر ورجاله من الهند بسبب عدم قدرتهم على احتمال حرارة البلاد وتركوا حاميات لهم هناك والتي لم تصمد إلا أعوام قليلة بعد رحيلهم² ، ومما لا شك فيه أنّ التزاوج بين الحضارتين ترسخت بقاياها في الأفكار الدينية المتبادلة والعلوم والفنون وغيرها.

ب- الإمبراطورية المورية:

وفي أواخر القرن الرابع قبل الميلاد كانت الهند على موعد مع ظهور الإمبراطورية المورية التي امتدت من البنغال إلى الهند كوش وضمت معها مالوه والغوجرات وأرض كابل ومؤسسها هو تشاندرأغوبتا موديا (297-231 قبل الميلاد) وذاع صيت هذا الملك حيث استقبل سفراء ملوك كثر وأشهر هؤلاء السفراء هو اليوناني ماجسثينيس (Magathenes) صاحب أول عرض أجنبي لمعابد وحياة أهل البلاد آنذاك³ وتولي الحفيد أشوكا زمام الحكم وخضعت الهند لسيطرة دولته حيث جمع حكمه بين الاهتمام بالجانب العسكري والأخلاقي الروحي كذلك وهو صاحب الفضل في انتشار الديانة البوذية خارج الحدود الهندية إذ بعث رسائل تبشيرية إلى سيلان وغربي آسيا ومصر بل ربما وصلت إلى بورما والصين واليابان ولكن بعد وفاته ضعفت شوكة الدولة المورية وظهرت عليها بوادر الضعف والانهيار ويعزى ذلك إلى الضعف العسكري نتيجة طول فترة السلام التي عاشتها البلاد بتأثير من تعاليم الديانة البوذية المقاومة لكل نزعة مسلحة⁴ فشهدت البلاد غزاة جدد مزيج بين اليونانيين الباقين بعد الإسكندر

1- عائشة سلمان السيتاس: المرجع السابق، ص 24.

2- محمود شيث خطاب: المرجع السابق، ص 9، 10.

3- المرجع نفسه، ص 11، 12.

4- همايون كبير: المرجع السابق، ص 14، 15.

في تلال الأفغان وبعض ملوك الفرس الزاحفين نحو نهر الغانج إلا أنّ الملك الهندي كانيشا أو كينيшка تغلب عليهم وأسس إمبراطورية مزدهرة من وسط شمال الهند حتى آسيا الوسطى ما أكسب الهند دور الوسيط التجاري بين الشرق والغرب¹، ونتيجة لذلك صارت مطمعا لمختلف الحضارات والدول الصاعدة لموقعه الإستراتيجي وخيراتها المتنوعة.

ويجرنا التاريخ من معلومات وثيقة وأكيدة على التاريخ الهندي حتى بداية القرن الرابع الميلادي بظهور أسرة غوبتا حيث تمكن ثاني ملوكها بكر ماديت من طرد كنيشا وبسط نفوذه في الشمال والوسط والغرب وخضع لملكه مناطق الدكن والبنغال وآسام² وظلت الهند تحت حكم هؤلاء حتى مجيء الهون من بلاد ما النهرين حوالي القرن الخامس للميلاد ففضوا عليهم³ ويعد الملك هرشا أشهر ملوك هذه السلالة لحمله راية توسيع مملكته التي شملت آسام وغوجرات بالإضافة إلى شمالي الهند كله وقيل الكثير حول صفات هذه الملك النبيلة مع الطوائف الدينية عموما وشعبه خاصة إلا أنّ أتباعه لم يشكّلوا قوة حصينة تسمح للإمبراطورية بالاستمرار إذ تلاشت سلطتها مع وصول جحافل المون إلى الأراضي الهندية فضربت الفوضى البلاد وافتحلت فيها الحروب الأهلية بإيعاز من طائفة البراهمة لتقليل سلطة الديانة البوذية وظل شمال الهند تحت سيطرة إمارة قنوج، وعن إقليم السند فقد ظل خاضعا لقبائل السكا الفارسية حتى قدوم الملك البرهمي داهر الذي وجدته المسلمون قابضا على هذا الإقليم عشية غزوهم له⁴، ولا يفوتنا إذن أنّ نوه أنّ حكم أسرة غوبتا عد من العصور الذهبية للهند نتيجة انتشار العلوم والفنون حلول الاستقرار والرخاء.

ج-الحكم الإسلامي في الهند:

يؤرخ للتواجد الإسلامي في الهند بداية من القرن الحادي عشر وينتهي سياسيا مع القرن الثامن عشر وهذا العصر بإجماع الكثير من الباحثين هو العصر الأكثر وضوحا في تاريخ الهند وذلك بتصريح الباحث الفرنسي غوستاف لوبون في مؤلفه الأشهر حضارات الهند مؤكدا أنّ دور الهند التاريخي لم

1-عائشة سلمان السيتاس: المرجع السابق، ص25.

2-محمود شيث خطاب: المرجع السابق، ص15.

3- المرجع نفسه، ص16.

4-المرجع نفسه، ص17، 18.

يدرس بشكل قوي وواضح إلا بعد الفتوحات الإسلامية للمنطقة في القرن الحادي عشر¹ ، وهي ذات النقطة التي ذكرها الباحث أندريه وينك في كتابه الهند: تكوين العالم الهندي- الإسلامي مبينا أنّ المسلمين عرفوا الهند بكونها حضارة إذ رسم الجغرافيون العرب حدودها وخصصوا أوثانها وأهتها الكثيرة بالدراسة وعمدوا إلى وصفها بمعزل عن بقية أنحاء العالم والمميز في دراستهم لها مقارنة بالدراسات الأوروبية في العصور الوسطى هو اتصالهم المطول والمباشر بهذه الحضارة² ، ولا يخفى على الباحثين الصلات التجارية والحضارية بين بلاد العرب والهند قبل الميلاد الذي وصل للهند عبر الرحلات التجارية وتحديدًا سواحل السند وملبيار الموجودة في بحر العرب وكانت سيلان أولى المناطق التي انتشر فيها الدين الإسلامي وبداية من القرن الثامن للميلاد توغل سلطان المسلمين داخل الهند بداية بمجهودات فردية من التجار للدعوة إلى الدين الإسلامي ولاحقًا تم التمازج مع المجتمع الهندي بالزواج والمصاهرة والاعتراف بهم كجالية مسالمة³ ، أمّا عن الفتوحات الإسلامية للبلد بدأت في القرن السابع وكانت غزوات ناجحة وإن لم تدم طويلاً بداية مع حملة الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق الأموي وان لم يكتب لحملته النجاح إلاّ أنّه أعقبها حملة أخرى من ابن أخيه محمد بن القاسم الثقفي نحو السند ولما آل الحكم للدولة العباسية وفي عهد أبي جعفر المنصور تحديداً تم ضم كشمير والملتان ومع سقوط الدولة العباسية توقفت الفتوحات ولكن هذا لم يمنع من اختفاء حركة الدعاة المسلمين للإسلام في ربوع البلد وظل الحال على ما هو عليه حتى أطل القرن الحادي عشر بفتح فعلي للهند بقيادة محمود سبكتكين الغزنوي المؤسس الفعلي للدولة الإسلامية في الهند والذي حكم حتى سنة ألف وثلاثون حوالي قرنين من الزمن وبفضل فتوحاته العديدة لمناطق شتى في شبه القارة انتشر الإسلام هناك وبقوة⁴ ، وعن بداية سيطرة السلاطين الأتراك على سلطنة دلهي فيما عرف بأسرة مماليك دلهي (1290-1206) كانت مع إنهاء محمود الغوري وقائده قطب الدين ايبك على الدولة الغزنوية في غزنة والهند عموماً وسيطروا على شمال الهند مدة تقارب ثلاثة قرون كما عرفت مناطق كالبنغال وجانبور الواقعة شمال بنارس ومنطقة الدكن

1- غوستاف لوبون: المرجع السابق، ص365.

2- أندريه وينك: الهند تكوين العالم الهندي-الإسلامي، تر: عبد الإله الملاح، الإمارات، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ط1، 2012، ج1 ص 13، 14.

3- عبد المنعم النمر: الإسلام في الهند، لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص 88، 89-99.

4- المرجع نفسه، ص 104-111.

ظهرت إمارات إسلامية فيها وجل حكام هذه الإمارات كانوا من أصل مغولي أو أفغاني أو تركي واعتبرت عواصمهم مراكز حضارية امتزج فيها الفن الفارسي بنظيره الإسلامي على أرض الهند كبناء المساجد والإنتاج الأدبي والموسيقى وكانت فترة مليئة بالثورات والاحتلالات وزال ملكهم سنة ألف وخمسمائة وستة وعشرون بصعود الإمبراطورية المغولية من الشمال واحتياحها للهند¹ ، وبطبيعة الحال صار الإسلام عنصراً وجزءاً من التراث الديني والثقافي للهند وازدهرت كل من الحضارة الهندية والإسلامية جنباً إلى جنب على مدى قرون وبقيت مخلدة في فن العمارة والزخرفة والأدب والفكر الديني وغيرها من المجالات. -ومع نهاية القرن الرابع عشر ميلادي قدم تيمورلنك من أرض فارس ووصل الهند وبعد السيطرة على مملكة دلهي ابتداءً عصر السلالة المغولية المسلمة في الهند واستمرت هذه الأسرة زهاء خمسة قرون، وتعرضت هذه الدولة لحركات انفصالية وتمردات داخلية وخارجية إذ بعد حكم الملك شاه جيهان عاود الأفغان الهجوم على الإمبراطورية المغولية في حين أعلن أشهر أساتذة الشيخ غورو جوفيند أن البنجاب تحت سيطرتهم بالإضافة إلى استقلال الحكام الهنّوس شمالاً وفي الجنوب تبعهم الزعماء المسلمين المحليين هذا كله عجل باختيار الدولة المغولية بحلول عام ألف وسبعمائة وسبعة مع بقاء السلطة الصورية مائة وخمسون عاماً على دلهي فترة الاحتلال البريطاني² ، فالواضح أن احتواء الهند على شعوب مختلفة اختلافاً شديداً جعل فكرة الأمة الواحدة في الهند غير موجودة ومفعلة في الواقع فالأخير أظهر لنا توترات واحتلالات في الدولة الواحدة.

د- الاحتلال الأوروبي:

شهدت الهند صراعاً متأججاً بين الدول الأوروبية مثل البرتغال وفرنسا وبريطانيا سببه تجارة التوابل وقاموا بإنشاء مراكز تجارية في عديد أنحاء البلاد وتمكن البريطانيون من التخلص من منافسيهم الفرنسي والبرتغالي وأسسوا حكماً تحت اسم الهند البريطانية ومركزها مقاطعة البنغال³ بعد هزيمة حاكم هذه المقاطعة المغولي سراج الدين في معركة بلاسي في 1757 وتحول التجار البريطانيون إلى طبقة حاكمة بعد

1- ميلاد المقرحي: المرجع السابق، ص 57-59.

2- راتب الزيات: المرجع السابق، ص 18، 19.

3- المرجع نفسه، ص 19، 20.

قراية القرن والنصف من وصولهم لهذه الأرض ونالت الهند استقلالها سنة 1947¹ ، وبريطانيا هي آخر غزو أجنبي طال الأراضي الهندية. وعليه نستنتج أنّ للهند تاريخاً طويلاً وان كانت العديد من مراحلها يشوبها الغموض وقلة المعلومات التاريخية الدقيقة كما رأينا أنّ الاختلاف والتنوع في الغزاة والوافدين إلى أرضها ذوي الثقافات والتقاليد المتنوعة التي امتزجت وكونت الحضارة الهندية العريقة حيث أكسبها هذا العامل ذهنية منفتحة ومرحبة بكل وارد فكري أجنبي جديد على جميع الأصعدة وتحديد الجانب الديني. وفي هذا الصدد نورد فقرة للأثنوبولوجي الأمريكي رالف لينتون في كتابه شجرة الحضارة في معرض حديثه عن الهند في عصر ما قبل التاريخ: "ما من منطقة نعرفها على مدى العصور التاريخية تماثل شبه جزيرة الهند في الحجم وفيها هذه المجموعات الكبيرة والمختلفة من الأجناس واللغات والحضارات ولا يزال هذا كله باقياً إلى الآن ممّا يوجب وضع هذه الحضارة في مكانها اللائق بها بين حضارات العالم والدور الذي لعبته في أخذها وعطائها للعناصر الحضارية"² ، فالهند بلد له مميزات خاصة ينفرد بها عن باقي البلدان سواء قديماً أو حديثاً حيث تجتمع في أرضها أديان وثقافات متنوعة وتعتبر بلاد الأسرار والمتناقضات.

1- ميلاد المقرحي: المرجع السابق، ص 116-33.

2- رالف لينتون: شجرة الحضارة، تر: أحمد فخري، مصر، القاهرة: المركز القومي للترجمة، دط، 2010، ج3، ص131.

المطلب الثاني: تاريخ تطور الديانة البرهمية.

1. أطوار دين الهندوس

أ- المعتقد الهندي القديم:

تعتبر منطقة السند¹ موطنًا لواحدة من الحضارات الثلاث المبكرة في الشرق الأدنى وجنوب آسيا إلى جانب حضارة بلاد الرافدين ومصر² والتي يرجع تاريخها إلى ألفين وستمئة إلى حوالي ألف وخمسمئة قبل الميلاد أي منتصف الألفية الثالثة³، ففي سنة ألف وتسعمائة وأربعة وعشرون أعلن جون مارشال المدير العام للمسح الأثري للهند للجمهور العام اكتشاف ثقافة العصر البرونزي الغير معروفة سابقا التي أطلق عليها اسم حضارة واد السند وسميت هكذا لأنّ التنقيبات جاءت من موقعين في واد السند العلوي والسفلي هارابا (بالقرب من لاهور في البنجاب) وموهينجو دارو(في السند) وهذه الحضارة وصفها مكتشفها جون مارشال: "أثما أقدم عهدا من أية مدنية أخرى يعرفها المؤرخون"⁵ وكان يعتقد أنّها كانت مقتصرة على منطقتي موهينجو دارو (Mohenjodaro) وهارابا (Harappa) إلا أنّ الحفريات اللاحقة أثبتت أنّ معالم هذه الحضارة لم تقتصر على منطقة وادي السند بل شملت كذلك واد

1- إقليم السند (Sindh): إقليم يقع في جنوب باكستان يحده من الشمال إقليم البنجاب ومن الشمال الغربي إقليم بلوشستان ويحده من الشرق إقليم راجستان في الهند بينما يحده من الجنوب بحر العرب ويُعد إقليم السند واحدا من أربعة أقاليم إقليمية في باكستان ويتمتع بمكانة إدارية وثقافة هامة، نقلا عن السند نهر وإقليم) Arab-ency.com sy، 13: 22، 2023/06/14.

2-Aashaq Hussain Bhat: The Indus Valley civilization, International Journal of Research and Review, Vol 4,ISSUE 7, India, 2017, p160.

3 -Asko Parpola ,Op cite, p17.

4.-Ibid,p17.

5-ول وايرل ديورانت: المرجع السابق، ج3، مج2، ص15.

نهر ستلج (Sutlej) في جيسلمير (Jaisalmer) من أعمال راجستان (Rajasthan) بل وامتدت إلى أبعد من ذلك جنوبا حتى لوتال (Lothal) الواقعة على مقربة من أحمد لآباد فهذه الحضارة انتشرت شرقا وجنوبا فشملت نصف شبه القارة الهندية¹ وشكلت المنطقة مثلثا تبلغ مساحتها حوالي 1.299.600 كيلومتر مربع وهي مساحة أكبر من باكستان وتعتبر الثقافة الأكثر انتشارا في العالم في الألف الثالث والثاني قبل الميلاد حيث أشارت الدلائل المادية التي عثر عليها على مستوى عالٍ من المادية المتطورة وما يقابله كذلك نسق متطور من الفكر الديني والاجتماعي المساهم في ازدهار هذه الحضارة³ التي امتازت بمدنها الكبرى المبنية من الطوب وتحديدا هارابا وموهينجو دارو وامتلاكها لنظام دقيق للصرف الصحي وراثتها الذي يتضح من التحف الفنية المصنوعة من العاج واللآزورد والعقيق ومصنوعاتها من الأواني الفخارية والأحجار الكريمة والأدوات النحاسية بالإضافة إلى أختام وأوزان التي بينت وجود علاقات تجارية مع مراكز الحضارة الأخرى في سومر (بلاد ما بين النهرين السفلى) وعيلام (غرب بلاد فارس) كما يتضح أنّ الجماعات التي طورت هذه الحضارة كانت تمارس الزراعة والرعي إلى جانب التجارة⁴، فنحن أمام أقدم حضارة في جنوب آسيا في الألفية الثالثة في العصر البرونزي إلى جانب

1-همايون كبير، المرجع السابق، ص8.

2-Ram Sharan Sharma: India's ancient past(New Delhi: Oxford university press,2005), p75.

-رام شاران شارما (1919-2011) مؤرخ هندي وعالم هندسة تخصص في الهند القديمة وأصبح مؤرخا ذا شهرة واسعة إذ كان له الأثر الواضح في القرارات الرئيسية المتعلقة بالبحث التاريخي في الهند حيث أصبح رئيس المجلس الهندي للبحوث التاريخية وأستاذ محاضر في جامعة دلهي وزائرا لأعضاء هيئة التدريس في جامعة تورنتو وزميل في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن وقام خلال حياته بتأليف مئة وخمسة عشر كتاب منشورة بخمس عشر لغة، نقلا عن:

-Ram Sharam Sharma, <https://www.Jatland.com>, 21: 08 H, 11/05/2023.

3-جون كولر: الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 1995، ص43.

4-R.D.Banerji: Prehistoric Ancient and Hindu India (India: Blackie and son limiyed,1948) pvii,ix-10.

جارتها الأولى في بلاد الرافدين والثانية في أرض مصر هذه الحضارة التي تعتبر أقدم صورة لحد الآن لماضي الهند.

أمّا عن حقيقة السكان الذين استوطنوا في هذه المناطق أو الأماكن التي نزحوا منها إلى الهند فهي محل جدل واختلاف بين العلماء حيث يرى الأستاذ بانيرجي أنّ سكان هذه الحضارة على ما يبدو هم الدرافيديون (Dravidiens or porto-dravidiens)، وتم تمثيلهم لاحقاً من قبل مجتمعات مختلفة في جنوب الهند يتحدثون لهجات درافيدية¹، وهو نفس الرأي الذي تبناه وزير الهند الأسبق جواهر لال نهرو عندما أجاب عن هوية بناء حضارة واد السند إذ رجح أنّ ثقافتهم أصيلة ويمكن العثور على جذورها في الهند الجنوبية فبعض العلماء حسبه قد وجدوا أوجه شبه أساسية بين هؤلاء وبين الأقوام الدرافيدية وثقافتهم في جنوب الهند² أمّا الأستاذ همايون كبير فيقول أنّ البقايا الأثرية المعثور عليها تشير إلى تشابه كبير بينهم وبين سكان سومر وهو الأمر الذي أدى بالعلماء إلى تقديم تفسيرين حول حقيقة هذا التشابه أولهم: أنّ هذه الحضارة امتدت من حوض الإندوس باتجاه غربي حتى بلغت شواطئ دجلة والفرات، أمّا التفسير الثاني فيرى أنّ هذه الحضارة وصلت إلى الهند من سومر³ بينما يرى الباحث بورجور آفاري (Burjor Avari) أنّ هذه النظرية قد دحضتها البحوث الأثرية منذ سبعينات القرن الماضي حيث كشفت عن طبقات عديدة للمساكن ما زود العلماء بفهم جيد للتسلسلات التاريخية لتطور المجتمعات البشرية قبل حدوث التمدن الناضج حيث أظهرت التنقيبات في عدة مواقع من أنحاء المنطقة تقدم سكان شمال غرب شبه القارة الهندية من حالة وجود في العصر الحجري الحديث إلى نمط

-بانيرجي(1885-1930) عالم آثار هندي ومؤرخ قدم كان يعمل في المسح الأثري للهند وتحديدًا الجزء السفلي من وادي نهر السند وصار هو مكتشف موهنجو دارو أو حضارة واد السند لكن تم طمس دوره على حساب جون مارشال وانتهى به المطاف كأستاذ للتاريخ الهندي القديم في جامعة بنارس، نقلًا عن:

-R.D.Banerji, <https://Lindahall.org,17: 55> H ,12/05/2023.

1-R.D.Banerji: Prehistoric ancient and hindu india(Bombay: Blackie and son india limited,1934) pviii.

2-جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ص92.

3-همايون كبير، المرجع السابق، ص8.

حياة مدنية من العصر الحجري النحاسي إلى البرونزي¹ إذن هذه التنقيبات تؤكد أنّ جذور حضارة السند منبعها من شبه القارة الهندية وليست من أصول أجنبية.

ورغم مرور ما يقرب من قرن من التنقيبات الأثرية في مناطق هذه الحضارة إلا أنه لم يتم تفكيك رموز لغتها ومحاولات العلماء مقارنتها بالنصوص المعاصرة لبلاد ما بين النهرين ومصر وحتى ربطها باللغة الدرافيدية أو حتى السنسكريتية كلها قراءات غير مجدية فبقيت غامضة نسبيا ما حتم على الباحثين السكوت عن أفكار ومعتقدات هذه الحضارة ولكن لحسن الحظ إنّ النقوش والأختام التي عثر عليها تبين أنّ خط هذه الحضارة ليس أبجديا بل تصويريا إلى حد بعيد² فالعلماء قرأوا خطوط دين هارابا من خلال النقوش والأختام وإن كانت قراءة ناقصة مبناها الظن والترجيح.

أوضحت الرسومات والنقوش التي تم العثور عليها أنّ شعب حضارة هارابا القديم لم يكن له نظام ديني مستقر بحيث لم يبنوا المعابد³ وإنما كشفت لنا عن تماثيل أنثوية صغيرة تؤكد عبادة الآلهة الأنثى إذ في أحد التماثيل يظهر نبات ينمو من جنين امرأة والتي فسرت أنّها تمثل صورة إلهة الأرض والتي كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بأصل النباتات ونموها فشعب هارابا نظر إلى الأرض أنّها آلهة الخصوبة وعبدها والتي تطورت على نطاق واسع في الهندوسية من القرن السادس ميلادي كآلهة الأم دورجا وآمبا وكالي أمّا بالنسبة للآلهة الذكورية عثر على ختم لإله له ثلاثة رؤوس يجلس بوضعية اليوجا محاط بفيل وتمر ووحيد القرن وتحت عرشه يوجد جاموس وعند قدميه غزلان وقد رجح أنّه الإله شيفا⁴ ، بالإضافة إلى عبادة النّاجا (الثعبان أو الكوبرا)⁵ وكذلك عبدوا الأشجار حيث يوضح لنا أحد الأختام صورة إله

¹-Burjor Avari: India the ancient past first edition (New York: Routledge taylor and francic group,2007)p85.

-برجور أفاري: (1938-2019) محاضر رئيسي في جامعة مانشستر متروبوليتان وكذلك مدرسا لتاريخ جنوب آسيا والتعليم متعدد الثقافات، وإلى جانب تركيزه على تدريس التاريخ الهندي اهتم بمواضيع كالمسيحية الشرقية وتأثير الفلسفة الهندية على نظيرتها اليونانية والطب الصيني والفن الإسلامي والتاريخ الإفريقي بحكم مولده ونشأته في كينيا وزنجبار، نقلا عن:

-Burhor Avari Obituary, <https://www.Theguardian.com> ,18: 22H ,12/05/2023.

2-Sharma,op cite,p83,84.

3-Aashaq Hussain Bhat, op cite,P107.

4-Sharma ,op cite ,p80 ,81.

5 -A.P.Karmarkar,Op cite,p6.

وسط فروع شجرة البيبال ولا زالت هذه الشجرة تعبد حتى الآن¹ ، ووجدت العديد من رموز القضيب والأعضاء التناسلية الأنثوية المصنوعة من الحجر في هارابا فعبادة القضيب بدأت هناك وتم الاعتراف بها على أنّها شكل محترم من العبادة في المجتمع الهندوسي كما اعتقد السكان بقوى الشر القادرة على ايزائهم إذ تم العثور على عدد كبير من التماثيل التي اعتقدوا أنّها ستحميهم² ، كما اعتبر العلماء أنّ أهم مكان تم العثور عليه في منطقة موهنجو دارو هو الحمام الكبير الذي كان مخصصا في المقام الأول للاستحمام الطقسي وهو الأمر المكرر والحيوي في أي احتفال ديني في الهند³ كل هذه الآثار توضح أنّ لهذه الممارسات جذور في هذه الديانة المبكرة ما يؤيد الافتراض القائل بأنّ الثقافة الهندية اللاحقة تمثل تزاوجا بين الثقافة الهندية والآرية⁴ فسكان منطقة السند عبدوا الآلهة على شكل أشجار وحيوانات وبشر ولم يتم وضع هذه الآلهة في معابد خاصة.

استمرت هذه الحضارة حوالي سبعمائة سنة لكنها اختفت من المشهد ولا يزال سبب اختفائها من حوالي ألف وسبعمائة قبل الميلاد لغز حيث كان زمن اندثار حضارة السند حوالي ألف وتسعمائة إلى ألفين قبل الميلاد وحاول بعض العلماء اقتراح أسباب لانحدارها⁶ ، حيث عرض عالم الآثار ويلر (Wheeler) نظريته الرئيسية القائلة أنّ مدن نهر السند قد دمرت على يد الآريين واستند على مجموعة من الأدلة أولها الإشارة في كتاب الريج فيدا إنّ الإله إندرا قد دمر شعبا معاديا يسمى داسا (Dasa) أو (Dasyus) الذين عاشوا في أماكن محصنة أمّا الدليل الآخر هو اكتشاف بعض الهياكل العظمية لرجال ونساء وأطفال من مدينة موهنجو دارو السفلى قتلوا خلال ما أسماه بالمذبحة الأخيرة ولكنه بالمقابل اعترف بوجود أسباب أخرى لانحدار هذه الحضارة⁷ رفض الكثير من علماء الآثار نظرية ويلر لأسباب

1-Sharma,op cite,p83 .

2 -Ibid,P82,83.

3- Sharma,op cite,p76.

4-جون كولر: المرجع السابق ص43.

5 -R.Ramachandran: A history of Hinduism the past,present and future (New Delhi: Vitasta publishing, 2017) ,p3.

6 -Asko Parpola, op cite,p22.

7-Mortimer Wheeler: The Indus Civilization, Third edition (Usa: Cambridge university prees,1968)p131,132.

منها أنّ المدن المحصنة المذكورة في الريح فيدا لا تطابق المدن المعثور عليها في منطقة السند كما أنّه من الغريب أنّ النص المقدس الريح فيدا الذي تكلم عن انتصار الإله اندرا عن شعوب هذه المدن لم يصف السمات المميزة كالشوارع والمنازل والآبار والأختام كما أنّ الهياكل العظمية لبعض سكان موهينجو دارو تعتبر دليلاً غير كاف على هجوم الآريين على هذا النظام الكبير من السلطة والشعب الذي مثلته حضارة السند¹، في حين أنّ النظرية الأكثر قبول عند العلماء الفيضانات الكارثية التي شهدتها شبه القارة²، فنهر السند معروف بفيضاناته التي تغمر المدن والقرى وتجرفها معها وربما أدى المناخ المتغير إلى الجفاف التدريجي للأرض وابتلاع الصحراء للأراضي الصالحة للزراعة نستخلص أنّ حضارة كالتى وجدت في واد السند وعمرت كل هذه المدة لا يمكن تفسير انخفاضها واختفائها مرة واحدة أو لسبب وعامل واحد فمن المؤكد أنّه كان هناك فترة انحدار وجمود سبقت السقوط الكلي لهذه الحضارة.

هذه هي أهم معالم ديانة الهند قبل الغزو الآري لها تمثلت في جملة الآثار التي عثر عليها نتيجة التنقيبات التي بنى العلماء حسبها نظرياتهم دون العثور على سجلات توثق الحياة الأدبية أو الدينية لسكان المنطقة آنذاك.

ورغم أهمية حضارة السند أو مدينة هارابا لكونها أقدم المدنيات التي عرفها الإنسان وبفضل الدلائل المادية قدمت لنا أقدم صورة عن ماضي الهند الديني إلا أنّ الباحث جون كولر في كتابه المعتقدات الدينية لدى الشعوب يُقر أنّ نصوص الفيدا هي الأجدر بالدراسة والبحث لكونها أقدم فكر هندي مكتوب وصل إلينا⁴ هذا ما يقودنا إلى ضرورة التعرف على الفترة الفيديّة نظراً لأهميتها التاريخية والدينية في الفكر الديني الهندي.

-السير روبرت مورتيمر ويلر (1890-1976) عالم آثار بريطاني اشتهر باكتشافاته في بريطانيا والهند والتقدم الذي أحرزه في المنهج العلمي في علم الآثار وعين مديراً عاماً لعلم الآثار في حكومة الهند حيث ركزت أبحاثه على حضارة وادي السند حصل على جوائز ومناصب كثيرة من حكومة بلده تقديراً لإنتاجه العلمي، نقلاً عن:

-Sir Mortimer Wheeler British archaeologist, <https://www.Britannica.com>, 10: 15 H, 13/05/2023.

1-Burjor Avari, Op cite,p85.

2 -Asko Parpola, op cite,p22

3-جواهر لال نهرو: المرجع السابق، ص92.

4-جون كولر: المرجع السابق، ص19.

ب- الديانة الفيديّة:

يقول جواهر لال نهرو: "على الرغم من وجود إحساس محدد بالاستمرارية التي تربط بين حضارة واد السند والفترات اللاحقة فإنّ بينهما نوع من الانقطاع والهوة أيضا ليس فقط زمنيا بل من حيث نوعية الحضارة المدنية أيضا وقد يكون هذا التأكيد على النواحي الزراعية من جانب القادمين الجدد الآريين الذين تدفقوا بموجات متعاقبة من الجهة الشمالية الشرقية"¹ فما بين ازدهار حضارة واد السند ودخول الآريين للهند فجوة تاريخية² تقدر بحوالي ألف سنة³ وعليه فالتاريخ الهندي القديم امتاز بعصر مظلم (دون معلومات وثيقة) بين حضارة واد السند والمجتمعات اللاحقة الآرية تحديدا.

شكل الآريون أو الجماعات الهند وأوروبية أهم مجموعة عرقية قديمة في الهند والتي رحح بمجيئها من نواحي بحر البلطيق أو من روسيا الجنوبية واحتلت إيران ثم إن جماعة منهم في القرن السادس عشر قبل الميلاد حسب تقدير العلماء غزت شمالي غربي الهند وهؤلاء هم الهنود-الإيرانيون على ما جاء في بعض النصوص ويوصفون بالشقرة والجمال ويسمون أنفسهم الآرياس التي تعني النبلاء⁴، وهم حسب تعبير غوستاف لوبون: "قبائل شبه بدوية شبه حضرية تعرف الزراعة وتتصف ككثير من الأعراب باتقاد الخيل وتشابه بطرق معاشها قدماء الفرس"⁵ وفي الهند احتلوا البنجاب ثم وادي الغانج ثم بقية البلاد⁶ واصطدموا بالسكان الأصليين داساس ذوي البشرة الداكنة أو الدرافيديين الذين كانوا على الأرجح أكثر منهم مدنية وحضارة إلا أنّ تمتع الآريين بصفات كالأجسام والقوية وصفات أخرى ساهمت في بسط نفوذهم على البلاد وطرد السكان الأصليين إلى المناطق البعيدة والجبلية⁷ ويخبرنا الباحث الألماني أولدنبرج (Oldenberg) أنّ الديانة الفيديّة نشأت على ضفاف الإندوس في البلد المسمى حاليا البنجاب حيث قسم الآريون أنفسهم إلى عشائر صغيرة يحكمها الراجاس الملوك ويساعدهم في ذلك النبلاء المحاربون

1- جواهر لال نهرو: المرجع السابق، ص 39.

2- وول وايرا ديورانت: المرجع السابق، ص 19.

3- جواهر لال نهرو: المرجع السابق، ص 93.

4- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص 68، 69.

5- غوستاف لوبون: حضارات الهند، تر: عادل زعيتر، مصر، الجيزة: دار طيبة للطباعة، ط1، 2015، ص 226.

6- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص 69.

7- وول وايرل ديورانت: المرجع السابق، ص 19.

والطبقة الكهنوتية وشكلوا تجمعات ريفية تعتمد على تربية الماشية وتحديدًا البقر دون وجود آثار مدنية أو حضارة¹، وعلى هذا الأساس يرى لويس رينو أنه رغم البصمة العميقة التي تركتها هذه الديانة على الثقافة الهندية اللاحقة ككل إلا أن الفيدية لم يكن لها تأثير بعيد المدى كما لم تترك أي آثار تاريخية ولم تملك عقيدة واضحة أو مؤسس بارز للرجوع لأقواله ولا معابد نستشف منها الطقوس والممارسات وأن الوسيلة الوحيدة أمامنا لتعريف هذا الدين هي النصوص المقدسة المنسوبة للآريين²، فالتعرف على أسلوب حياة هذا الأخير ونشاطهم الديني يكمن في قراءة النص المقدس المنسوب لهم.

في المقابل فإن مونيير ويليامز (Monier Williams) يطلعنا أنه باستقرارهم في البنجاب حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد كان الدين السائد هو عبادة الطبيعة حيث كان ينظر إلى ظواهر الطبيعة أنها أكثر من مجرد قوى جبارة والتي كانوا يخاطبونها كملوك وآباء وأوصياء يتم استدعائهم في التراتيل والصلوات الرسمية التي تسمى المانترا وتم إنشاء هذه الترانيم في أوقات مختلفة ربما خلال قرون من القرن الخامس عشر إلى العاشر قبل الميلاد من قبل الريشيين وفي النهاية صار الاعتقاد أن هذه الترانيم قد تم الكشف عنها إلى هؤلاء الريشيين بدلا من تأليفهم إياها والتي سميت بعد ذلك بالمعرفة الإلهية "الفيديا" أو الكلمة الأبدية المسموعة "شروتي" ونقلت عن طريقهم³، وأقدم وأشهر هذه التراتيل هي "الريج فيدا" التي تمثل أقدم عمل أدبي في لغة من اللغات الهندو-أوروبية وصنفت أنها أقدم الكتابات الدينية الحية في العالم⁴ فهي مجموعة من الأغاني والصلوات التي رافق بها الكهنة الآريون تضحياتهم التي كانت تقام في

1-H. Oldenberg: La religion du veda, traduit par: Victor Henry (Paris: Félix Alcan éditeur, 1903) p1.

-هيرمان أولدنبرج: (1854-1920) باحث ألماني في علم الهند أو ما يعرف في ألمانيا بالدراسة الأكاديمية للتاريخ والثقافات واللغات والآداب في شبه القارة الهندية، شغل منصب أستاذ محاضر في جامعة كيل وغوتنغن وأحد أعضاء الأكاديمية الملكية الهولندية للفنون والعلوم، من أعماله أنه ساهم في وضع الأسس اللغوية لدراسة كتاب الريج فيدا إلى جانب ترجمته للترانيم الفيدية للإنجليزية ضمن سلسلة الكتب المقدسة التي تم تحريرها من قبل ماكس ميلر، أنظر:

- Hermann Oldenberg Biography, <https://www.tititodorancea.com>, 11: 10 H, 13/05/2023.

2-Louis Renou: Religion of ancient India (London: the athlone press 1953)p5.

3-Monier Williams , op cite,P7.

4-جون كولر: المرجع السابق، ص110.

الهواء الطلق أمام مواعد قربان للدعاء للآلهة¹ أما الإله الذي يتكرر ذكر اسمه في الفيذا هو إندرا (Indra) إله الطبيعة وإله الرعد والعاصفة والمطر كما أنه بمثابة إله وطني يخوض معارك لحماية شعبه فهو الإله الأكثر وضوحا إذ خصصت له مائتين وخمسون ترنيمة حوالي خمسة وعشرون بالمائة من إجمالي ترانيم كتاب الريح فيدا² ، ويقابل الإله إندرا إله العقل فارونا الذي كان في البداية إله السماء ولكن تدريجيا أصبح إله النظام الشامل والذي يتعلق به السير المنتظم لحركة الطبيعة وكذلك الإله الأخلاقي الذي يراقب العالم بالإضافة إلى إله السماء النهارية وإله النور والحق ميثرا وكلاهما يملكان أم تسمى آديتي التي تعتبر جوهر أو مادة مشتركة بين الآلهة ما يجعلنا إلى أسبقية النظام الأمومة على نظيره الأبوي واحتلال الإلهيات الأنثوية مركز الصدارة على الآلهة في الفكر الديني الهندي القديم غير أن كل هذه الآلهة تتضاءل أهميتها شيئا فشيئا ليحتل المنزلة الأولى إله النار آجني أو إله التضحية وهو كذلك يمثل إله البيت وبعده يأتي سوما إله السائل المقدس³ في المقابل يحصر مونيير ويليامز آلهة الفيذا الرئيسية والمهمة في ثلاث: إله النار آجني وإله المطر إندرا وإله الشمس سوري أو سافيتري فكل واحد يمثل العوامل الثلاثة "الأرض ، الهواء، السماء" أما البقية الآلهة بالنسبة له ليست سوى تعديلات على الشخصيات الرئيسية الثلاث أو آلهة مرتبطة بآلهة الثلاث الفيدي رغم إشارات كتاب الريح فيدا إلى حوالي ثلاثة وثلاثين إله⁴ ، فالواضح أن الديانة المبكرة للهنود الآريين كانت تطورا لاعتقاد سابق في خضوع الإنسان للظواهر الطبيعية ورغبته الملحة للتوفيق بينها وبالتالي نستطيع القول أنه نظام ديني غير مستقر فمرة يرجع جميع ظواهر الكون لسبب واحد ومرة أخرى يرجعها إلى عدة أسباب تعمل بشكل مستقل عن بعضها

1-H. Oldenberg, Op cite,p3.

2-Krishna Mohan Shrimali: The Formation of religions identities in India,, The Journal of Social Scientist, vol 45,N5,2017, p4.

-كريشنا موهان شريمالي(1947-2004) أستاذ التاريخ في جامعة دلهي ترأس قسم التاريخ الهندي القديم كما عين أمينا لمجلس التاريخ الهندي وله كتب ومنشورات أكاديمية حول التاريخ الهندي القديم وعلم الآثار، أنظر

- Krishna Mohan Shrimali: <https://tulikabooks.in/author/post/krishna-mohan-shrimali,11: 29> H ,13/05/2023.

3- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص81، 82.

4-Monier Williams,Op cite,p9,10-.

¹ البعض، فنحن أمام مجموع من الأفكار والتعبير الدينية لعبادة الأرض والسماء والرياح وغيرها الغير ناضجة للفرع الهندوأوربي في القارة الهندية.

إنّ الفكرة المركزية في الديانة الفيديّة هي قيمة التضحية فالأخيرة هي التي تقيم وأد الآلهة بل وتخلقها وعليه فأغرب الأفكار الهندية على الإطلاق هي أنّ الفعل يخلق الوجود فبالنسبة للهنديّ الفعل الإنساني هو الذي يخلق حقيقة خارجية بالنسبة له بل أعلى منه هو فالتضحية إذن تمنح الإنسان العمر الطويل والثروة والذرية فالهندي يحصل على السلام عبر التضحية التي لها كهنة يقيمون لها الطقوس والممارسات والذين يسمون أنفسهم البراهمة أو البراهمانيين وهنا نلاحظ كيف بدأ انقسام المجتمع إلى أربع طبقات وراثية هي: طبقة البراهمة (Brahmana) وطبقة المحاربين (kshatriya) وطبقة الحرفيون

والمزارعون (Vaicyas) وطبقة الخدام (Sudras) ²، ويشكل الخارجون عن الطبقات فئة خاصة تسمى في الهند: بارياس (Parias) وفي أدنى درجات السلم يوجد الكاندالاس (Candalas) المولودون من أم برهمية وأب من الشودرا، وممثلي الطبقات الثلاث الأولى هم آريون أمّا الآخرون فهم من السكان

الأصليين للهند ويعبر الهندوس عن هذا النظام الطبقي بعبارتين هما فارنا (Varna) وجاتي (Jati) ³ وحسب الباحث رنيه كلمة فارنا تعني اللون يوحي أنّ تقسيم المجتمع الهندي كان قائما على الجانب العرقي ولكنه أضاف أنّ الكلمة تحمل معنى الجودة لذا تستخدم للدلالة على الطبيعة الخاصة للكائن أو ما يسمى بالجوهر الفردي الذي يحدد الاعتبارات الطبقيّة والعرقية التي تتدخل كأحد العناصر القادرة على ممارسة التأثير في تكوين الطبيعة الفردية، ولكن الواضح أنّ هذه تبريرات وضعها الغزاة الآريون لتبرير هذا التقسيم الجائر والعرقى والدليل أنّ الطبقات الأولى البراهمة والكاشثيريا هم آريون أصحاب البشرة البيضاء والملاح الأوربية والطبقات الدنيا تنحصر في السكان الأصليين ذوي البشرة الداكنة.

يصرح الهندوس أنّ النظام الطبقي داخل المجتمع الهندوسي وُجد بغرض الحفاظ على النسيج الاجتماعي حيث بُني هذا النظام حسبهم على مبدأي التكامل والتنسيق بين أفراد الطبقات ولكن المبدأ

1-Ibid,P11.

2-Mahadevan ,Op cite ,p69.

3-ألبيير شويتز، المرجع السابق، ص31.

4-René Guénon: Introduction to the study of the Hindu doctrine, translated by: Marco palls (London: lzac and co,1945)p216.

الأساسي لهذا النظام هو تقسيم العمل وإنّ أقرب إشارة إلى تقسيم المجتمع الهندي إلى أربع طبقات وجد في بوروسا سوكتا (Purusa sukta) أحد أقسام الريج فيدا حيث تصف التزئمة الفئات الأربع بأنّها خرجت من أطراف مختلفة من جسد الخالق وبالتالي تظهر العلاقة العضوية بين فئة وأخرى التي ينبغي أن تقوم على مبدأ التكامل وليس الصراع والتحارب¹ أمّا الأستاذ ماهاديفان فيرى أنّ الفلاسفة الهندوس قد خصصوا الألوان لصفات الرجل من أجل تمييزها بطريقة حيوية حيث أنّ هناك ثلاث صفات أساسية أو غونات (Gunas) هي ساتفا (Sattva) وراجاس (Rajas) وتاماس (Tamas) وهي على التوالي: الصفاء والنقاء والرجولة والانفعال والبلادة والسكون تم العثور على هذه الصفات في كل فرد بنسب متفاوتة، فقيل إنّ الذين يتمتعون بالساتفا هم البراهمة زعماء الثقافة الروحية للهند ومتخصصوها وتطلب مشورتهم من قبل الملك فهم فلاسفة ومرشدي البشرية² حيث جاء في الفصل الثامن عشر الفقرة الثانية والأربعين من كتاب الجيتا: "الواجبات النابعة من طبيعة الكاهن هي صفاء الذهن كبح جماح الذات التقشف نقاء الصبر العدل والمعرفة والخبرة والإيمان بالدين"³ أمّا الذين يتصفون بالراجاس هم المحاربون رجال وحراس المجتمع وحماته من العدوان الخارجي لذا يتصفون بالبطولة والجزم والحيل والحنكة في الحرب ، يقول كريشنا في جيتا "الواجبات المتولدة عن طبيعة الكاشثيريا هي البطولة القوة والثبات والدهاء وعدم الهروب من القتال والوقار"⁵ في حين أنّ أصحاب صفة التاماس هم المزارعون والحرفيون رجال وكلوا بمهمة ترتيب وتوزيع الإنتاج للناس وقيل كذلك أنّ الذين لا يتمتعون بدرجة عالية بأي من هذه الصفات الثلاث هم الشودرا" واجبات الفياسا المتولدة عن طبيعته هي الزراعة ورعي الأبقار والتجارة وأعمال الخدمات هي من واجبات الشودرا المتولدة عن طبيعتهم"⁶ ، ونظرا لاختلاف كفاءات هذه الفئات يجب أنّ تختلف مهنهم يقول كريشنا في الجيتا "خلقت الطوائف الأربع من قبلي حسب توزيع النزعات والأعمال إني أنا

1 -Mahadevan ,Op cite,p70.

2 -Mahadevan ,Op cite,p 73.

3-شاكوانتا لاراو شاستري: الكتاب الهندي المقدس -البهاغافاد-جيتا، تر: رعد عبد الجليل جواد ،سوريا: دار الحوار،دط، 1993، ص148.

4 -Mahadevan ,Op cite,p73.

5-شاكوانتا شاستري، المصدر السابق، ص138.

6-المصدر نفسه، ص138، 139.

خالقها كي لا تكون عاملا وتكون ثابتا لا تتغير"¹ ، فالحجة الأولى والأبرز التي يستند إليها الهندوس في تبرير تقسيم مجتمعهم إلى طبقات وفئات مختلفة هو مبدأ العمل القائم على مؤهلات والطبيعة الذاتية لكل فرد لا حسب اللون والعرق.

ولأنه من المستحيل فحص مؤهلات كل فرد للوظيفة الاجتماعية التي تليق به تم خلق الوراثة لتكون بمثابة نوع من مبدأ العمل كما يرث عادة الابن تجارة والده لذلك جاء المعنى الثاني لمصطلح الطبقة عند الهندوس (بجاتي) التي تعني الولادة وأصبحت الطبقة وراثية بين أفراد المجتمع ولكن هذا لا يمنع الهندوسي من الارتقاء بين الطبقات بإتباع السلوك الأخلاقي المفروض عليه² ، الواضح أنّ مسألة السمو بين الطبقات حسب السلوك الأخلاقي هي حجة اختلقت لأجل دحر ومنع أي اعتراضات قد تقوم من الطبقات الأخرى على أسس هذا النظام العرقي الجائر.

ولكن في هذه الأزمنة الفيديّة كان مؤلفوا الترانيم تساءلوا عما إذا لم تكن كل هذه الآلهة المتعددة وجوها مختلفة لإله واحد ولكنه مجهول هو الإله الأعلى³ ، وقد عبرت التريضة رقم مائة وواحد وعشرون من المانداالا أو الكتاب العاشر من الريج فيدا عن حقيقة هذا القلق بالعبارات التالية: "هو الذي يهب الحياة ويمنح القوة وظله هو الخلود وهو الموت فمن هو هذا الإله الممجّد بالأضاحي؟ هوم الذي بفضلته تقوم جبال الثلج والبحر مع الساقية البعيدة هو الذي ذراعاه مناطق السماء فمن هو هذا الإله الممجّد بالأضاحي هو الذي بقوته كان يطوف بعينه حتى فوق المياه التي تهب القوة وتأتي بنار الأضحية وهو الذي يقوم وحده فوق كل الآلهة فمن هو هذا الإله الممجّد بالأضاحي"⁴ فهذه المقاطع الشعرية تشرح لنا عمق الحياة العقلية التي عاشها الهندي القديم والتي بفضلها يمكننا فهم وشرح التطور الديني من الفيديّة إلى البرهمنية أو البراهمانية⁵ ، في الجمل يمكن القول أنّ الديانة الفيديّة هي ديانة ذبيحية متعددة الأوجه تتخذ من كتاب الفيديا مصدر لمعتقداتها وطقوسها كما تنطوي على عبادة العديد من الآلهة

1- المصدر نفسه، ص50.

2-Mahadevan ,Op cite,p71,72.

3- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص73.

4-The Rig Veda/Mandala10/Hymn121, <https://en.wikisource.org/>,22:06,22/01/2002.

5-فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص73.

الذكور ومعظمهم مرتبط بالسماء والظواهر الطبيعية بشكل عام كما تقوم على جملة احتفالات طقسية معقدة تشمل التضحية بالحيوان وشرب الشراب المقدس سوما وتلاوة ترانيم وأناشيد تحديدا من كتاب الريح فيدا.

ج-الديانة البرهمية:

لا يمكن فصل البرهمية أو البراهمانية عن الفيديّة بخط واضح أو إعطاء تاريخ محدد لظهورها فالبرهمية نتاج للفيديّة حيث كان تطورها تدريجياً وامتد على مدى عدة قرون ربما من القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن الثاني عشر بعد الميلاد ويوضح ويليام أنّ تبلور العقيدة الأساسية للبرهمية في شكل محدد كان في الأزمنة الفيديّة بشعور الريشيين الدائم والمتزايد بالكائن الأسمى الأوحّد أو الروح العليا اللاهائية أيّا كان موقعه وإنّ البشر والآلهة مجرد تجليات لهذا الروح فهذا هو المذهب الأساسي للبراهمانية باختصار هذه هي البرهمية في أصلها المبكر¹ ديانة استخرجها البراهمة من الفيديّة لتبرير موقعهم المتميز في المجتمع الهندي حيث أعلنوا أنّ تحقيق السلام يكون بطريق المعرفة "جنانا مارجا" لا التضحية المعرفة التي أصروا أنّهم المالكون الوحيدون لأدق تفاصيلها حيث أنّ السر الأكبر الذي يلقنه البرهمي لمريديه هو أنّ نفوس كل الكائنات متطابقة مع الروح الكلية العليا وبما أنّها موجودة في كل كائن فالإنسان يجد نفسه في كل كائن أيضا سواء نباتي أو إلهي والإنسان يتحد مع هذه النفس العليا عن طريق التعرف عليها أي التعرف على حقيقة أنّ كل من براهمن المطلق الموضوعي والآتمان الذاتي يشكّلان وحدة عميقة فيما بينهما² وهو ملخص العبارة الأوبانيشادية "تات فام آسي" "هذا هو أنت"³ وقد بلغ الفكر البراهماني كمال تطوره في كتابي: البراهمانا والأوبانيشاد⁴ فهذه النصوص المقدسة حوت حقيقة النظرة البرهمية (وحدة الوجود) لثالوث العالم والإنسان والإله المطلق الكلي.

د.الديانة الهندوسية:

ومع بداية القرون الأولى من التاريخ الميلادي واشتداد عنف سلطة الكهنة البراهمة على الشعب وظهر الحركات الدينية المناهضة لهذه السلطة المزعومة من جاينية وبوذية اضطر البراهمة إلى ضرورة تقريب المعتقدات الشعبية من الديانة التي يقومون على رعايتها فجاء الخليط من العقائد التقليدية المتوارثة

1-Monier Wiliams ,Op cite,p20,21.

2-فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص76.

3-ألبير شويتز: المرجع السابق، ص38.

4-المرجع نفسه، ص36-38.

والخرافات المعرقة في البعد فكونت ما يعرف تاريخيا بالديانة الهندوسية¹ فرغم كون الهندوسية قد نبتت من رحم البرهمية إلا أنّها مختلفة عنها فهي لم تولي "براهمن" الإله الغير شخصي ولا مظاهره الاعتبار الأكبر وأحلت إلى جانبه إلهين ذو شهرة شعبية كبيرة الإله الحافظ "فيشنو" والإله المدمر "سيغا" مكونين ما يعرف ب"تيري مورتى" الثالث الهندوسي، فالهندوسية هي البرهمية التي تم تعديلها من قبل عقائد وخرافات كل من الدرافيديين وعائلة كولارين (Kolarians) (أحد فروع السكان الأصليين أي الأجناس الغير الآرية والبوذية) وكذلك دخول بعض الأفكار المستوردة إليها من الأديان اللاحقة كالمسيحية والإسلام²، والملاحظة الكبرى التي نخرج بها هي صعوبة العثور على تعبير أو مصطلح شامل لهذا الكم الهائل من التفكير الديني الضارب في جذور التاريخ الذي تميز بانعدام وجود مؤسس محدد ما يصعب مهمة الباحث في هذا المجال في إيجاد تعابير ومفاهيم دقيقة للتفكير الديني الهندي.

1- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص80.

2-Monier williams, Op cite, p3.

المطلب الثالث: الكتب المقدسة.

-يمثل المنظور التاريخي عند العلماء أهمية كبيرة في دراسة الكتب المقدسة للأديان عموماً ولكن في حالة الديانة البرهمية يخبرنا رادها كريشنان أن تقدم مسح تاريخي دقيق لتطور الدين في الهند أمر مستحيل وهذا راجع حسبه لعدم اهتمام الهنود بالتسلسل الزمني لكتبهم المقدسة ما أفقد الباحثين القدرة على التعرف على تفاصيل هذه الكتب ولم يتم الاحتفاظ بسجلات تؤرخ لها وأوضح كذلك أن طبيعة الهنود القدماء كانت غير تاريخية بل فلسفية بحتة لدرجة أنه يُعرف الكثير عن الفلسفات أكثر ما يُعرف عن الفلاسفة فعدد قليل من الأخير في الفكر الهندي القديم معروفون للتاريخ في حين أن أشهر الأسماء التي ينسب إليها التاريخ مذاهب أو أنظمة فلسفية محددة تُقدم للعالم كشخصيات أسطورية لحد الساعة فالنصوص الأصلية المقدسة وتفاصيل الأنظمة الفلسفية غير معروفة تماماً فاللامبالاة التامة للهنود القدماء في تقديم تواريخ شخصية أو للطابع العالم للكتب الفيديا السنسكريتية جعل المعرفة بالفترة الفيديا هزيلة وغير كاملة² ، وذات الفكرة يكررها على مسامعنا ماكس ميلر في معرض تقديمه للرسوم

¹-Sarvepalli Radha Krishnana and Charles Moore, Op cite, p vx.

²-Chandradhar Sharma: Indian Philosophy a critical Survey (USA: Barmes and Noble INC ,1962)p1.

التوضيحية التاريخية لنظريته حول أصل الدين ونموه والتي اختار الديانة القديمة في الهند ودراسة كتبها المقدسة نموذجاً تجسدياً لأفكاره إذ يوضح أنّ التاريخ بالمعنى العادي للكلمة غير معروف في الكتابات الدينية الهندية فالهند في رأيه هي البلد الأنسب والأجدر لدراسة ومتابعة كيفية نشأة الأفكار واللغة الدينية وكيف تكتسب القوة للانتشار ووصف الأشكال الدينية أثناء تنقلها من فم إلى فم ومن عقل إلى عقل بالتغير والتجدد¹، وعليه سيتعين على الباحث عند دراسته للكتب الهندوسية المقدسة أن يعتاد على خلفية تاريخية غير مألوفة وكتب ذات طول غير عادي وقصائد وأعمال نثر ذات بنية غير مألوفة وتكرار للموضوعات وليس نادراً ثراء المواد والتفاصيل وتفصيل الأسلوب ففي الهند التقليدية تعتبر الهوية والسيرة الذاتية والظروف في حياة المؤلفين وتواريخ تكوين أعمالهم قاعدة غير مهمة لا تُعرف للتواريخ إلا تقريباً الأشخاص من المؤلفين أو المترجمين نادراً ما يتم طمسهم ومصيرهم البقاء مجهولين إلى الأبد²، كانت هذه توطئة ضرورية جداً قبل البدء في التعرف على الكتب الدينية المقدسة للديانة البرهمية التي لها خصوصية ومفاهيم مغايرة تماماً لما عهده الباحث عند دراسته لكتب الديانات السماوية المقدسة فنحن هنا في صدد دراسة إرث منظومة دينية مغايرة تماماً لما عهدناه.

1- الفيدا:

أ- الإشتقاق اللغوي للكلمة:

إنّ الفيدا (the vedas) كلمة سنسكريتية مشتقة من الجذر (vid) بمعنى: "أنّ تعرف" والمتصلة باليونانية (f)εἶδος والقوطية (Wait) والألمانية (weiss) والإنجليزية (wit) من (to know) "المعرفة" أي المعرفة المقدسة وتستخدم الكلمة أو المصطلح بطريقتين³، أولاً: كاسم جماعي لأقدم

-شاندرادهار شارما (1883-1922) كاتب وباحث هندي في اللغات الهندية والسنسكريتية من جايبور بالهند خريج جامعة الله آباد وترأس كذلك قسم اللغة السنسكريتية في كلية مايو راجستان تم تعيينه في كرسي مانيندرا ناندي للتاريخ القديم والدين في جامعة بنارس ويعد صاحب أول قصة قصيرة باللغة الهندية، | أنظر:

-Chandradhar Sharma Gulleri, <https://Peoplepill.com>, 13: 19 H, 13/05/2023.

1-Max Muller: Lectures on the origins and Growth of Religion As Illustrated By The Religions of India (London: Longmans Green And Co, 1901) p135.

2-Jan Gonda: A history of Indian literature, vol1 (Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1975) p3.

3 -Maurice Bloomfield, p17.

الكتابات المقدسة للعصر الفيدي في الهند¹ وأحيانا كاسم محدد للكتب المنفردة التي تنتمي إلى هذا الأدب فالفيدا إذن باعتبارها الكتاب المقدس للهند القديمة والفيدا كذلك هي: الريح فيدا، والياجور فيدا، والسامافيدا، وأتھارفافيدا ككتب فردية من المجموعة الكاملة من التراث الهندوسي² ويُنظر إليها أنّها نصوص طقسية تحتوي على مانترا أي صلوات يتم ترديدها واستخدامها في (Yajnas) نقصد طقس التضحيات كما أنّها تعتبر نصوص تاريخية يمكن من خلالها الحصول على معلومات عن مؤلفي النصوص ومجتمعهم واقتصادهم ودينهم وهو بمثابة نهج تاريخي على حد تعبير الباحثة الهندية روشان دلال³ يعتمد الهندوس إلى تقسيم نصوصهم الفيديّة إلى قسمين: الشروتي (shruti) والسمرتي (Samriti) وستكلم على كل واحدة على حدى، يطلق على الفيدا أيضا اسم "شروتي" وهي كلمة سنسكريتية تعني ما يُسمع ويقابلها في الأديان السماوية مصطلح الوحي فالهندوس يعتقدون أنّ الفيدا⁴ لم يضعها أشخاص تاريخيون بل رجال متبصرون بالحقيقة أطلق عليهم اسم ريشي (Rishi) فنبعت الفيدا بشكل نهائي من تجاربهم الروحية الغير شخصية⁵ وهذا الريشي أو البصار ليس سوى وسيط ينقل للأجيال القادمة البصيرة التي تلقاها أو سمعها⁶، فالفيدا في التراث الهندي هي تعبيرات عن التواميس الإلهية ذاتها التي يعتمد الريشي أو الحكيم على إدراكها كما هي دون اضافات إدراكا مباشرا.

1 -Max Muller: A History of Sanskrit Literature, Second Edition (London: Williams and Norgate, 1860) P10.

2 -Maurice Bloomfield, Op cite, p17.

3-Roshen Dalal: The Vedas: An Introduction to Hinduism, <https://fr.scribd.com/> , 14: 08, 22-02/2021, p14.

-روشان دلال (1952) مؤرخة هندية حاصلة على الماجستير والدكتوراه في التاريخ الهندي القديم من جامعة جواهر لال نهرو لها أبحاث في التاريخ الهندي والجين والفلسفة والتعليم، أنظر:

-Dalal Roshen, <https://Penguin.co.in> 43 :14 ،H, 13/05/2023.

4-Mahadevan ,Op cite, p28.

5-سوامي نيخيلاناندا: المصدر السابق، 18، 19.

6-Mahadevan, Op cite, p29.

أما السمرتي (the Smrtis): وتعني ما يتم تذكره فهي بمثابة التراث في مقابل الشروتي التي تمثل الوحي وتستمد سلطتها من الشروتي لأنها الثانية في الأهمية بعدها وتعرف بكونها الكتب المقدسة الثانوية وهي مجموعة متنوعة من النصوص والقوانين والشرائع المتعلقة بالواجبات الدينية والفلسفية ولكن التي يتدخل فيها العنصر البشري¹ فهي اذن خليط بين أوامر ذات أصل سماوي واجتهادات وفهومات بشرية لتنظيم حياة الهندوسي.

–أقسام الفلسفة الهندوسية وعلاقتها بالكتب المقدسة البرهمية:

عمد العلماء والباحثون في التاريخ الهندي القديم وعلى رأسهم رادها كريشنان في معرض حديثه عن الكتب البراهمانية المقدسة إلى تقسيم الفلسفة والدين الهندوسي إلى أربع فترات رئيسية من التطور وخص كل مرحلة من الفكر الهندي بإنتاجها الأدبي المقدس وهي طريقة استحبنها وآثرنا تقديم وعرض الكتابات البرهمية المقدسة على شاكلتها.

–الفترة الفيديّة 1500 إلى حوالي 700 قبل الميلاد:

وهي الفترة التي نزل خلالها الآريون إلى الهند من آسيا الوسطى واستقروا في وطنهم الجديد وبدأوا في التوسع تدريجياً وامتاز هذا العصر باندماج وترابط العنصر الديني والفلسفي والخرافي الأسطوري ولكن مع وجود صراع بينهم حسبه ورغم كل هذا وُصف هذا العصر بزمن التطور الفلسفي² حيث فيه ظهرت الفيديا أو السامهيتا الأربع Samhitas الفيديّة نقصد: الريج فيدا والياجور فيدا والسامافيدا والأتهارفافيدا بالإضافة إلى النصوص ذات الصلة بها وهي: البراهمانا والأوبانيشاد وتمت كتابة جميع النصوص والتعليقات المبكرة باللّغة السنسكريتية أمّا التفسيرات اللاحقة فكتبت بلغات مختلفة³ وعصر الفيديا الأربعة على حد قول ماكدونيل هو نتج عصر إبداعي وشاعري حيث تم تأليف التراتيل والصلوات بشكل أساسي لمرافقة عصر وتقديم شراب السوما أو قربان الزبدة المذابة للآلهة والفيديا الأربع كما سبق وأن قلنا هي مجموعات تسمى سامهيتا مجموعة من الترانيم والصلوات الموضوعة لأغراض طقسية مختلفة

1-Ibid ,p31.

2-Radha Krishnan: Indian Philosophy,vol1,(London: George Allen Unwin LTD,1923)p57.

3-Roshen Dalal,Op cite,p14.

¹ وكذلك مدح الآلهة الفيديّة فهي صلوات موجهة للآلهة لكي ينال الهندوسي عبرها الرخاء في العالم الحالي والسعادة في الحياة الأخرى ² ولكن هذه الكتب متفاوتة في العمر والأهمية كما سنرى في تعريف كل كتاب لوحده ³ ، فنحن أمام كم هائل من الكتابات الشعرية المعبرة عن جميع جوانب حياة الآري في وطنه الجديد الهند.

ب- أصل الفيديا:

الفيديا أول وأقدس الكتب عند الهندوس وأكثرها إثارة للجدل نتيجة انعدام اتفاق بين العلماء الأوروبيين حول طبيعة النصوص والغرض منها وتاريخها أو أصل الأشخاص الذين ألفوها وأصل الخلاف قد وقع بمجرد ترجمة الفيديا في أوائل القرن العشرين وبذلك أصبحت معروفة في الغرب ⁴ ويكتب الباحث موريس وينترز (Mourice Winternitz) بخصوص الفيديا أنّ مسألة عمر هذا الأدب العظيم بأكمله تنطوي على حقيقة مؤلمة إذ أنّ العمر التقريبي للفيديا حسب آراء المتخصصين يختلف ليس على مدى قرون ولكن على مدار آلاف السنين ففيما يتعلق بعصر الريح فيديا فالبعض وضع عام ألف قبل الميلاد كتاريخ لظهور أولى أناشيدها بينما اعتبرها الآخرون نشأت حوالي ثلاثة آلاف وألفين وخمسمائة قبل

1-Arthur Anthony Macdonell: History of Sanskrit Literature (New York: D. Appleton and company, 1900) p29.

-آرثر أنتوني ماكديونيل: (1854-1930) باحث في اللغة السنسكريتية أكمل دراساته العليا في جامعات مختلفة حيث درس بداية في جامعة غوتنغن ثم في لايبزيغ وتوبنغن وأخيرا في أكسفورد تجرّى مسيرته التدريسية في جامعة أكسفورد أستاذا للغة الألمانية وأستاذا مساعدا للغة السنسكريتية وحصل على كرسي بوند للغة السنسكريتية وعين أمينا للمعهد الهندي نشر العديد من الأعمال إذ قام بتحرير نصوص سنسكريتية مختلفة وكتب قواعد نحوية وجمع قاموسا ونشر قواعد اللغة الفيديّة ودرس الأساطير وكتب في تاريخ اللغة السنسكريتية، أنظر:

-Arthur Anthony Macdonell, <https://peoplepill.com,19: 41> H,19/05/2023.

2 -Mahadeva, Op cite, P29.

3-Ibid,29.

4-Radha Krishnan: The philosophy of the Upanishad, (London: George Allen and Unwin LTD, 1954) p9.

الميلاد فموضوع فترة أقدم كتاب مقدس حسبه تتزامن مع بداية الحضارة الهندية الآرية¹ ، ولذلك يجب الأخذ في الحسبان أنّ محاولة تخمين عمر أو زمن ظهور الفيدا حسب آراء الباحثين المتخصصين يحتاج كتاب خاصا يفصل في المسألة وحدها دون الأجزاء الأخرى.

بغض النظر عن اختلاف العلماء والباحثين الغربيين عن تاريخ لظهور هذا الأدب الضخم فإنّ النقطة الأهم التي سيرتكز عليها بحثنا هي النظرة والتصور الهندوسي حول كتبهم المقدسة حيث يطلعنا سوامي براهافاناندا (Swami Prabhavananda) أنّ الفيدا تشكل أصل عقيدة الهندوس وأعلى سلطة مكتوبة فهي مجموعة من القصص النصية المؤلفة في أوقات بعيدة ومنقولة شفاهة من جيل إلى جيل فالفيدا عندهم لا نهائية وأبدية لأنّها ذات أصل إلهي على حد تعبير المفسر والمعلق على فقراتها شانكاريا إذ يقول "خلق الإله الكون كله من معرفة الفيدا" فالمعرفة الفيدية موجودة قبل خلق الجنس البشري حسبه² ، فالفيدا حسبه ليست عمل بشري منظم إنّما هي نتاج تأملات عميقة للحكماء والعرافين البراهمة فهي وحي لذلك مسألة تاريخ ظهورها وكتابتها لا تؤثر في إيمان الهندوسي فهي في نظره أبدية.

1-M. Winternitz: A History of Indian literature ,Translated by: M.R.S.Ketkar, vol 1,(India: university of calcitta, 1927) p290.

-موريس وينترنيتز (1863-1937) مستشرق نمساوي وأستاذ في فقه اللغة الهندي في الجامعة الألمانية ببراغ بدأ مساهماته في علم الهنديات بالعمل مع ماكس ميلر في مشروع الترجمة الأضخم للنصوص المقدسة في جامعة أوكسفورد ومساهمته هذه صارت مصدرا مؤثرا لدراسات العصر الحديث حول الهندوسية والبوذية والجاينية وعليه صار إنتاجه الأكاديمي مرجعا هاما في الأدب الهندي القلم والوسيط، أنظر:

-Moriz winternitz, <https://visvabhavati.ac.in>, 15: 03 H, 13/05/2023.

2-Swami Prabhavananda and others: The Heritage of India (New York: Doubleday and Company INC, 1963) p25.

-سوامي براهافاناندا (1893-1976) فيلسوف هندي وراهب من رتبة راماكريشنا ومعلم ديني انتقل إلى أمريكا لتولي منصب مساعد الوزير في جمعية سان فرانسيسكو فيدانتا وأخريات ف العديد من المدن الأمريكية والتي أصبحت المراكز الكبرى للتعريف بالفيدانتا للغرب وحل جهوده تركزت على كتابة وترجمة الكتب المقدسة كالبهاغافاد جيتا والأوبانيشاد حتى تصبح متاحة للقراء الغربيين للاطلاع على تراث الهند الروحي بالتفصيل وصارت مؤلفاته تجذب اهتمام الغربيين لفلسفة فيدانتا، انظر:

-Swami Prabhavananda, <https://vedanta.org> 39 :15، H, 13/05/2023.

يطلعنا التراث الهندوسي على حد تعبير العلماء الغربيين على تفسير أو نظرية حول أصل الفيدا وكيفية ظهور هذه المجموعات من النصوص المقدسة ولكن قبل التعرف على بعض الآراء ينبغي تقديم خلفية من المفاهيم تساعدنا على فهم النظرة الهندوسية لأصل الفيدا وهي كالتالي:

المفهوم الأول متعلق بعملية الخلق في الفكر البرهمي أنه غير خاضع لمنطق بسيط وواضح لأنه حسبهم عملية ليس لها بداية ولا نهاية فهم ينطلقون من قاعدة مفادها أنه إن كان للخليقة بداية فهذا يعني حتما أن للخالق بداية وهو حسبهم أمر عبثي فالإله حسب التفكير البراهماني يحوي في داخله البذرة والسبب المادي للكون وعليه فالكون يخرج من كيانه ثم يُعيد إليه مرة أخرى في الوقت المناسب وتستمر عملية الخلق والتفكك إلى ما لانهاية والتي كذلك لا بداية لها فالأبدية ليس أمر مخصوص لكون واحد فقط مثلا الذي يعيش فيه البشر بل يشمل سلسلة لا نهائية من الأكوان حيث تشكل ولادة الكون وحياته وتدميره دورة والقول أنه لم تكن هناك دورة أولى أبدا ولن تكون أبدا هو تعبير عن وظيفة الإله "الخلق" التي هي أبدية مثله ، فالكون الذي نعيش فيه سلسلة من أكوان ذرية من كون سابق وسلف لكون لاحق فالفكر البراهماني اذن في مسألة خلق الكون قائم على فكرة الدورات الكونية العظمى المنظمة والمنسقة من قبل الإله الخالق.¹

أما المفهوم الثاني يتعلق بالأشياء التي تتكون منها الأكوان المتعاقبة وهي العدد الهائل من الكائنات الحية والجمادة وإن كانت مختلفة فيما بينها في الطبيعة إلا أن جُلهم يشاركون في عملية الاستيعاب الكلي والتام في الإله فينال الفرد الحرية من دورات الوجود المحدود وإن كانت المسيرة تأخذ وقتا طويلا وهنا تحديدا يمكن التكلم عن أصل الفيدا حيث يذكر الفكر الهندوسي أن في بداية كل دورة يولد العرافون "الريشيون" في العالم وهم الرجال الذين في الأكوان السابقة ذهبوا بعيدا نحو الهدف الأسمى وبالتالي أصبحوا قادرين بشكل حصري وخاص على إدراك الحقيقة الإلهية وهؤلاء الريشيون يُسميهم الهندوس المتأملون في الإله ونتيجة هذا التأمل استطاعوا تمييز قوانين الروح الأبدية والسجل الملموس لهذه القوانين التي تم تمييزها وتشكل في كل دورة الكتابات الأكثر موثوقية وهي المعرفة باسم "الفيدا" تخبرنا أحد مقاطع براهدرنياكا أوبانيشاد عن منشأ الفيدا قائلة: "كذلك كل الأشياء تظهر عن طريق المعرفة بالبراهمن.. لا يوجد أي شيء معزول عن البراهمن مثل الدخان مثل الشرر المتطاير من نار تشتعل في وقود رطب كذلك يا عزيزتي مايتري كل العلوم وكل الحكمة الأبدية هي التي تنفسها إلى الخارج كل ما نعرفه

1-Ibid,p25.

مثل الريج فيدا والياجور فيدا وكل كتب الفيذا الأخرى هم الحقيقة الأبدية¹ ، وأدت الطقوس القربانية والتأمل في الكائن الأسمى كذبيحة في حد ذاته إلى ظهور هذا الكتابات المقدسة على حد تعبير ترنيمه بوروسا سوكتا التاسعة من الريج فيدا: "من تلك التضحية العامة والعظيمة ولدت ترانيم الريج والسامافيدا وتم انتاج التعاويذ والسحر المكونة للياجور فيدا"² إن هذه الرواية تمثل الحقيقة الحرفية والموضوعية والواقعية في عيون الهندوس المتدينين ولكن هذا لا يمنع من العثور على العديد من الأساطير والرموز حول أصل الفيذا³ فهذه هي الرواية البراهمانية التقليدية حول أصل الفيذا التي يتناقلها الهندوس حول أصل أولى وأهم كتبهم المقدسة الفيذا.

فالاتقاد العام للهندوس إذن أنّ الفيذا ليست من تأليف البشر العاديين فالإله علمها للحكماء أو أنهم انكشفوا عن أنفسهم للحكماء الذين كانوا "عرافين" (مانترادارستا) الترانيم ومع مرور الزمن على تكوين الفيذا أصبح الهندوس ينظرون إليها ليس فقط على أنها قديمة جدًا ولكن قديمة جدًا لدرجة أنهم من الناحية النظرية على الأقل ليس لديهم بداية أو وقت مناسب لتحديد زمن ظهورها على الرغم من الاعتقاد بأنهم تم الكشف عنها في فترة بعيدة غير معروفة في بداية كل خلق وعند تأليف الفيذا لم يكن هناك نظام كتابة سائد في الهند ولكن حماسة طبقة البراهمة جعلتهم يحفظون الأدب الفيدي عن ظهر قلب من خلال سماعه من معلمهم وعليه تم نقلها على مدار الثلاثة آلاف عام الماضية وكان هذا هو التقديس الذي تم دفعه للفيذا لدرجة أنها ظلّت دوماً أعلى سلطة دينية لجميع أقسام الهندوس على

1- عبد السلام زيان: المرجع السابق، ص 164، 165.

2-Ralph Griffith: The Hymn of the Rig-Veda (USA: Great space North Charton) p512.

3-Swami Prabhavananda and others ,op cite,p27.

-رالف توماس هوتشكين جريفيث (1826-1906) باحث إنجليزي من أوائل العلماء الأوروبيين الذين ترجموا الفيذا إلى الإنجليزية انضم إلى الخدمة التعليمية الهنديّة وعين أستاذاً للسنسكريتية في منحة بودن البريطانية عاش ما بين المملكة المتحدة والهند كما أصبح أستاذاً للأدب الإنجليزي في كلية بنارس الحكومية وهناك في الهند تعلم اللغة السنسكريتية واللغة الهندية وصار رئيس كلية بنارس لمدة سبعة عشر سنة وبعدها اعتزل العمل الأكاديمي في مكان في الهند وتفرغ إلى مشروع ترجمة الكتب الهندوسية المقدسة إلى الإنجليزية بالإضافة إلى عمله في ترجمة الشعر السنسكريتي لمدة ما يقرب من نصف قرن وأسس ما يعرف ب بانديت وهي مجلة شهرية لكلية بنارس مكرسة للأدب السنسكريتي لمدة ثمان سنوات وقد ظهر بالفعل أكثر من أربعين مجلد سنويًا، أنظر:

-Ralph. T. H. Griffith, <https://www.wikiwand.com/14: 52H2023/05/14> ،

الإطلاق حتى اليوم يتم تنفيذ جميع الواجبات الإلزامية للهندوس عند الولادة والزواج والموت وما إلى ذلك وفقاً للطقوس الفيديّة القديمة¹، وهذا تفسير آخر لكيفية استمرار وتنامي قداسة الفيديا من خلال تناقلها عبر الأجيال مقدم من طرف الأستاذ داسا غوبتا.

ويقدم ماكس ميلر نظرية حول أصل الفيديا مفادها أنّه في عصر لم يكن فيه ما يوازي ما يعرف حالياً بالكتب المقدسة فإنّ كل قول وكل مثل وكل قصة تنتقل من الأب إلى الابن سرعانما تكتسب صفة القدسية وأصبحت هذه القصص ميراثاً مقدساً لكوّنها أتت من مصدر غير معروف ومن عصر بعيد، فهذه المرحلة من تطور الفكر الإنساني عندما كانت المسافة التي فصلت الجيل الحالي عن أجدادهم أو أجدادا أجدادهم قريبة من مفهوم الخلود وبدا اسم الجد هو أقرب تعبير عن الإله ومن ثمّ فإنّ كل ما روي عن الأسلاف (أنصاف آلهة وأنصاف بشر) تم حفظه وأصبح ينظر إليه على أنّه أكثر من مجرد كلام بشري حيث يستقبل بإجلال ولم يتعرض للنقد أو التمحيص أبداً² كما تم الاحتفاظ ببعض هذه الأقوال القديمة ربما لأنها كانت حقيقية ومؤثرة بطريقة لا يمكن نسيانها إذ احتوت على حقائق وصفوها بالأبدية تم التعبير عنها لأول مرة بلغة بشرية وقيل في الهند عن مثل هذه الأوهام من الحقيقة أنه قد تم سماعها سرّوتاً، ومنه نشأت كلمة شروتي (Sruti) وهو المصطلح المعترف به للوحي الإلهي في اللغة السنسكريتية ولكن إلى جانب تلك الأقوال التي كانت لها حيوية خاصة بها ولها قوة لتحدي الوقت كان هناك آخرون قد أذهلوا عقول المستمعين بقوة كبيرة في ظل الظروف الخاصة التي استحضرتهم ولكن عندما تم نسيان هذه الظروف أصبحت تافهة وغير مفهومة تقريباً بضعة أبيات غناها المحاربون عشية معركة عظيمة فإذا انتهت تلك المعركة بالنصر ستكتسب سحرًا مستقلاً تماماً عن جدارة الشعر سوف تتكرر في ذكرى الأبطال الذين انتصروا والآلهة الذين منحوهم النصر، ولكن عندما يُنسى الأبطال والآلهة والنصر جميعهم فإن أغنية النصر والشكر غالباً ما تبقى على قيد الحياة باعتبارها من بقايا الماضي وعلى الرغم من عدم فهم الأجيال اللاحقة لها تقريباً حتى العمل الطقسي الفردي الذي يتم إجراؤه في وقت المجاعات أو الفيضانات ويبدو أنه قد كُمل بنجاح مفاجئ وغالباً ما يتم الحفاظ عليه في القانون الطقسي لعائلة أو قبيلة ذات مكانة عالية تفوق الفهم الحالي للبشر، قد يتكرر لبعض الوقت في حالات طوارئ مماثلة إلى أن فشل مراراً وتكراراً لم يبق إلا كعادة خرافية في ذاكرة الكهنة

1-Surendranath DasaGupta , Op cite, p10.

2-Max Muller: The Sacred Books Of The East, Translated by: Various Oriental ,vol1(1879)SCHOLARS AND EDITED BY pxii.

والشعراء، علاوة على ذلك يجب أن نتذكر أنه في العصور القديمة كما في العصر الحديث كانت أقوال الرجال ذوي المكانات المرموقة تلقى في كثير من الأحيان اهتمامًا يتجاوز مزاياها بحيث في العديد من العائلات أو القبائل أقوال وتعاليم رجل واحد التي قالها مرة واحدة في شبابه عُدت من الحكمة الملهمة التي سيتم نقلها جميعًا معًا، وتجدر الإشارة أن أولئك الذين سلموا كنوز أسلاف الحكمة القديمة غالبًا ما كانوا يشعرون بالميل إلى إضافة ما يبدو مفيدًا لأنفسهم وما يعرفونه يمكن الحفاظ عليه بطريقة واحدة فقط أي إذا سُمح له بتكوين جزء من التقليد الذي كان يجب أن يتوارث كأمانة مقدسة من جيل إلى جيل كان التأثير الكهنوتي في العمل حتى قبل وجود الكهنوت كمهنة وعندما أصبح مهنيًا كان تأثيره مسؤولاً عن الكثير مما قد يبدو غير قابل للتفسير في القوانين المقدسة للعالم القديم¹، ولا مناص من القول أنّ تفسير ميلر لأصل نشأة الكتب البرهمية المقدسة وتطور إضفاء صبغة القداسة عليها قد لقي رواجًا وانتشارًا واسعًا في الأوساط الأكاديمية، إلا أنّ الملة الفطرية ملاحظها واضحة في كل من الفيديا والأوبانيشاد رغم التشويه الحاصل على مستواها.

ج. أجزاء الفيديا:

والآن سنتعرف على كل جزء من السامهيتا الأربع باختصار تاريخيًا ومضمونًا.

-الريج فيديا: استنادًا إلى اللّغة والمحتوى التي ألف بها هذا الكتاب يُقدم عادة باعتباره أقدم السامهيتا الأربع ما جعله حسب تصنيفات العلماء أقدم نص معروف في الهند القديمة² وأهمها على الإطلاق إذ فيه تم جمع الأغاني الملهمة التي أحضرها الآريون من موطنهم الأصلي وهي كذلك نتاج الاندماج مع السكان الأصليين وأهتهم المتعددة³ وتتجلى أهميته ليس فقط في كونه أقدم وأشهر النصوص بل كذلك لكونه يُقرض العديد إنّ لم نقل أغلبية ترانيمه إلى الكتب الباقية ويصفه ماكس ميلر بأنّه الكتاب المقدس أو الإنجيل الحامل للإيمان الحقيقي للريشيين الفيديين القدامى⁴، وتحدد الدراسات⁵

1-Max Muller: The Sacred Books Of The East, Op cite ,pxiii, xiv, xv.

2-Radha Krishnan: The philosophy of upanishad,Op cite,p9.

3-Ibid,p64.

4-Mahadevan,Op cite,29.

5-Max Muller: Introduction to the Science of Religion, New edition (: Longmans green and co,1882)p57.

الحديثة عمر الريج فيدا ما بين ستة آلاف وألفي سنة قبل الميلاد وجُلها تقديرات نسبية في مجملها لاعتمادها الكلي والتام على السجل المكتوب أكثر من التقليد الشفوي السابق له فالروايات الشفوية يمكن أن تمتد إلى آلاف السنين¹، صحيح ما ذهب إليه الباحث لويس صليبا في إقراره أن التقليد الشفوي الحامل للتراث الديني البراهماني ضارب في عمق التاريخ ولكن هذا لا يمنع حسب آراء العلماء بل والهندوس أنفسهم من تدخل الحكماء والعرافين في هذه المادة الدينية ومحاولة تنقيحها أو تغيير بعض فقراتها لتناسب المجتمع ومتطلباته.

-تعرفنا سابقا أن كلمة الفيذا تعني المعرفة أو الحكمة أما ريج فتعني بيت شعر أو آية في التقليد البراهماني إذن الريج فيدا تعني أبيات المعرفة²، وهي مكونة من ألف وثمانية وعشرون ماندا لا أي ترنيمة وثمانية وخمسون مقطعا شعريا³ وتحتوي الريج فيدا على الأناشيد التي يستخدمها الكاهن المدعو هوتو القائم على تقديم الهدايا والدعاء للآلهة⁴، فالريج فيدا أقدم وأهم جزء من الفيذا ويتألف من التراتيل والصلوات التي تُردد لأغراض دينية.

-الساما فيدا: تعتبر مجموعة طقسية بحتة وتم على العثور على عدد من أجزائها (باستثناء خمسة وسبعين مقطعا فقط) في الريج فقد استعارتها منها لذلك استنتج العلماء أنها لا تحتوي على نصوص مميزة خاصة بها بل تم ترتيبها جميعا ليتم غناؤها عند تقديم القرابين⁵ فعبارة سما تعني أغنية وبالتالي يمكن تسميتها كتاب الترانيم فترتيب آيات سما فيدا هو فقط بالإشارة إلى مكانها بغرض استخدامها في

1-لمزيد من المعلومات التفصيلية حول آراء العلماء والباحثين في زمن وتاريخية كتاب الريج فيدا الرجوع لكتاب لويس صليبا: أ قدم كتاب في العالم الريج فيدا، لبنان، بيروت: دار ومكتبو بابليون، ط2، 2007، ص55، 56.

2-Chandradhar Sharma, Op cite,p2.

3-Max Muller: Introduction to the Science of Religion,Op cite,p57.

4-مرسيا إلياد ويوان كوليانو: معجم الأديان، تر: خليل كادري، المغرب، الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص362.

5-Radha Krishnan: Indian Philosophy,Op cite, p64.

6 -Chandradhar Sharma, Op cite,p2.

تضحية سوما¹ ، فهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من التراتيل المستمدة من الريج فيدا وتستخدم للأداء الشعائري.

الياجور فيدا: من جذر (yaj) وهي نصوص نثرية وهي الميزة الوحيدة التي تختلف فيها عن الساما فيدا فكلاهما يملك نفس المحتويات بالترتيب المستخدم في طقوس التضحية فهو بمثابة كتاب صلاة² ، فالياجور فيدا إذن كأختها الساما وُضعت لإتمام الاحتفال الطقسي للآلهة كما يجب فهي بمثابة دليل للطقوس الدينية على يد بعض البراهمة المتخصصين.

فالثلاثة حسب تعبير رادها كريشنان لا يتفقون فقط في الاسم والشكل واللغة بل أيضا في المحتوى والمضمون³ وعرفوا واكتسبوا صفة الكتب المقدسة والقانونية⁴ ، هذا يقودنا إلى الاستنتاج أنهم ينتمون إلى حقبة تاريخية مشتركة.

أما الكتاب الرابع نقصد الأثارفافيدا: يعود أصل (Atharva-Samhita) إلى الفترة التي أصبحت فيها البراهمانية مهيمنة⁵ ، لم يصل إلى منصب كتاب قانون ومقدس إلا بعد صراع طويل إذ تم الاعتراف بقانونيته استناد على لغته بالإضافة إلى أن الجزء الكبير من مادته مشابه لكتاب الريج فيدا إلا أنها متأخرة كثيرا مقارنة بالفيديات الأخرى شقيقتها فظلت دون اهتمام إذ لم يوضع تعليق هندي عليها غير أنها تأتي بعد الريج فيدا في الأهمية نتيجة كونها تمثل مجموعة تاريخية من المحتويات المستقلة حيث تسود هذه الفيديا روح مختلفة فهي نتاج حقبة لاحقة من الفكر الهندي وصفها ماكدونيل بمرحلة فكرية أكثر بدائية في مقابل الريج فيدا التي تتعامل مع الآلهة العليا كما صورتها فئة البراهمة والأثارفافيدا كتاب تعاويد

¹-Surendranath Daqgupta, Op cite, p32.

² -Macdonell, Op cite, p30

³-Radha krishnan: Indian philosophy, Op cite, p64.

⁴-Macdonell, Op cite, p30.

⁵-Albrecht weber: The History of Indian literature , Translate: john Mann third edition (London: Paul trench trener and co 1892) p11.

-ألبرت ويبر (1825-1901) مؤرخ ألماني وعالم هنديات عين مساعد أستاذ ثم أستاذا كاملا للغة وآداب الهند القديمة في جامعة برلين وكان عضوا في أكاديمية العلوم في برلين وصديقا مقربا لماكس ميلر وله العديد من الكتب والمساهمات الدورية في الموضوعات الكلاسيكية، انظر

-Albert Weber, Htts: //prabook.com, 15: 54 H , 14/05/2023.

من الشياطين يعجج بمفاهيم عن السحر الرائج بين الطبقات الدنيا من السكان ومشتق من العصور السحيقة¹ أما رادها كريشنان فيرى أنه كتاب يوضح لنا الروح التوفيقية المتبناة من قبل الآريين المتعبدين لآلهة بأسماء معينة وبين اعتقاد السكان الأصليين للبلاد بالعفارت والشياطين² فكل منهما يكمل الآخر في المضمون ويقر ماكدونيل أنها أهم الفيدات الأربع لأنها تمثل الأفكار الدينية في مرحلة مبكرة من أي آثار أدبية أخرى في العالم القديم³ ، فالمميز في هذا الكتاب المقدس رغم تأخر قانونيته مضمونه المرتبط بالسحر والشفاء والحماية المغاير للمؤلفات الأخرى ما أكسبه هذه المكانة وسط أشقائه من السجلات التاريخية المقدسة.

بعدها ذكرنا أن الريج فيدا تحوي الترانيم التي يتلوها الكاهن المسمى هوترا القائم على تقديم الهدايا والدعاء للآلهة ينبغي التنويه أن المجموعات الباقية نقصد السما والياحور والأثارفا فيدا تعتبر دلائل أو كتالوج العبادة الخاصة بالأعوان المساعدين: الأودغاتر (Udgatar) المتخصص في الأناشيد التي تم تدوينها في السامافيدا والأدهفاريو (Advaryu) مدير الاحتفالات المتخصص في معرفة قواعد الطقوس القربانية التي تم جمعها وتدوينها في الياجورفيدا ثم البراهمن الذي راقب أنشطة الفئات الثلاث المذكورة من الكهنة وهو يتلو أبيات من الأثارفافيدا فالكهنة الفيديون الأربع ومساعدتهم ملزمون بالتنفيذ الدقيق للطقس الذي يبدأ بإشعال النيران الثلاثة على المذبح الذي يرمز للعالم ويختتم بالقربان ياجنا وفي طقس الأغني هوترا أو هدية النار يقتصر الأدهفاريو ومعه الشخص المستفيد على اهداء الحليب إلى آغني النار وهو أبسط قربان يقدم ضمن سلسلة كاملة من الهدايا النباتية والحيوانية التي منها قربان الشراب المقدس المستخلص من النبات المسمى سوما (Soma) وهو أهم الطقوس⁴ ، هكذا يقام الطقس القرباني من قبل الكهنة في المعبد والذي لا يكتمل من دون تلاوة الأناشيد المتنوعة الموجودة في أجزاء الفيدا الأربع.

2. البراهمانا:

انتهت فترة الإبداع في الفيدا أعقبها فترة لم تعد هناك حاجة لتقديم صلوات جديدة للآلهة ووجد البراهمة أنه من المناسب إعادة تكرار تلك التراتيل والصلوات المتوارثة من العرافين المقدسين أب عن جد

1- Albrecht weber ,Op cite, p30,31.

2-Radha krishnan: Indian philosophy,Op cite,p65.

3-Macdonell,Op cite,p31.

4-مرسيا إلياد ويوان كوليانو، المرجع السابق، ص362، 363.

في عائلات كهنوتية مخصوصة فهذه الترانيم المحتضنة في المجموعات الفيديّة من قبل هؤلاء الرجال أصبحت أكثر قدسية بعد توقف الكهنة عن انتاج الشعر وكرسوا جُلّ طاقتهم الإبداعية إلى تطوير احتفالية القرابين وعليه تمخضت عن هذه العملية نظاما طقسيا يفوق كثيرا في تعقيد تفاصيله أي شيء في أي مكان في العالم وأصبحت أهمية الترانيم والصيغ الفيديّة القديمة هي تطبيقها على التفاصيل التي لا حصر لها للتضحية وحول هذا المزيج بين الآيات والطقوس نشأ جسم جديد في العقيدة البرهمية وتحديدًا في التقليد الكهنوتي واتخذ شكلا محددًا تحت ستار الأطروحات اللاهوتية بعنوان البراهمانا أي "الكتب التي تناول طرق التعبد أو الصلاة (براهمن)" وأخيرا يضيف ماكدونيل (MacDonnell) في معرض حديثه عن نشأة هذا النصّ الشري أنّه من المؤكّد أنّ هذه النوعية من النصوص لم تأتي إلّا بعد أنّ أصبحت التراتيل تعتبر مظاهر قديمة ومقدسة ولم يعد الكهنة محيطين بمعناها الكلّي بسبب التغيير الطارئ على اللّغة فهي تمثل أقدم كتابة نثرية لعائلة هندو-أوروبية¹ إنّ مهمة طبقة البراهمة بشكل عام هي ربط الترانيم والتراتيل القربانية والصيغ بطقس الذبيحة من خلال الإشارة ومن ناحية أخرى ارتباطهم الرمزي ببعضهم البعض وهكذا نجد في البراهمانا أقدم الطقوس والتفسيرات اللغوية وأقدم الروايات التقليدية والتكهنات الفلسفية فيما يتعلق بعمرها يعود تاريخهم جميعًا إلى فترة الانتقال من الحضارة والثقافة الفيديّة إلى النمط البراهماني للفكر والنظام الاجتماعي وعليه نشأت البراهمانا من آراء الحكماء التي نقلتها التراث الشفوي وحفظها وتكميلها في عائلاتهم وتلاميذهم وكلما زاد عدد هذه التقاليد المنفصلة ازدادت إلحاحًا ضرورة التوفيق بينها وبين بعضها البعض وكلما زاد عدد هذه التقاليد المنفصلة أصبحت أكثر إلحاحًا ضرورة التوفيق بينها وبين بعضها البعض تحقيقًا لهذه الغاية مع مرور الوقت تم إجراء التجميعات التي تضم مجموعة متنوعة من هذه المواد التي تم فيها تتبع الآراء المختلفة حول كل موضوع بشكل موحد إلى ممثليها الأصليين ، في مناطق مختلفة من قبل أفراد مؤهلين بشكل خاص لهذه المهمة² ، وكلمة البراهمانا (Brahmana) مشتقة من كلمة براهمن التي تعني في الأصل الصلاة وهي عكس المانترا كتبت نثرًا فهي كتاب لحفظ الطقوس يتعامل مع القواعد والأنظمة الموضوعية لأداء الطقوس والتضحيات³ يمكن أنّ نصفها أنّها كتب إرشادية موضوعة لتسهيل عملية أداء طقس القران الذي كان آنذاك أحد الأنماط

1-MacDonnell ,Op cite,p31-33.

2-Albrecht weber, Op cite,p12,13.

3-Chandradhar Sharma,Op cite,p2.

الرئيسية لإرضاء الآلهة يرجح زمن ظهورها بين ثمانمائة وستمائة قبل الميلاد ونهاية فترتها عموماً لم تكن بعد خمسمائة قبل الميلاد²، فهي مجموعة من النصوص اكتسبت صفة القداسة إذ تتضمن طقوس ووجبات تعبدية التي يقوم بها الكهنة في المناسبات الدينية المختلفة بالإضافة إلى احتوائها تفسيرات للتقاليد القديمة قائمة على علم اللغة.

3. الأرنياكا (Aranyakas): تعتبر بمثابة ملاحق للبراهمانا وتسمى أطروحات الغابة لأنها كتابات تكونت في هدوء الغابات وتمثل الانتقال من الطقوس إلى الفكر الفلسفي حيث تفسيرات صوفية للتضحيات الفيديّة وهي أعمال مؤلفة لكبار السن الذين تقاعدوا في الغابة ولن يتمكنوا من تقديم تضحيات معقدة تتطلب عددًا كبيرًا من الملحقات والمواد التي لا يمكن توفرها في الغابات فالتأملات الملخصة في رموز معينة ذات ميزة عظيمة حيث شرعت تدريجيًا في استبدال التضحيات باعتبارها مرتبة أعلى فالواضح أن بعض الأشخاص المستنيرين أو ذوي حكمة ملفتة للنظر رءوا ضرورة تلاشي الطقوس الشكلية لكي تحل مكانها التكهّنات الفلسفية حول طبيعة الحقيقة لأخذ رسم توضيحي من بداية كتاب براهدرنياكا أو بانيشاد أحد أجزاء الأوبانيشاد التي تمثل الجزء الختامي للأرنياكا نجد أنه بدلاً من الأداء الفعلي لتضحية الحصان (Asvanedha) هناك اتجاهات للتأمل عند الفجر (Usas) كرأس الحصان والشمس هي عين الحصان والهواء هو حياته وما إلى ذلك وهو تقدم واضح لدعاة التخمين أو التأمل على الأداء الفعلي للاحتفالات المعقدة للتضحية أدى نمو التكهّنات الذاتية على اعتبارها قادرة على تحقيق أعلى فائدة تدريجيًا إلى تحل محل الطقوس الفيديّة وتأسيس ادعاءات التأمل الفلسفي ومعرفة الذات باعتبارها الهدف الأعلى للحياة وهكذا نجد أن عصر أرنياكا كان فترة حرة فيها حاول التفكير تدريجيًا التخلص من أغلال الطقوس الذي قيده لفترة طويلة وهكذا كان يمكن أن يمهد الأرنياكا الطريق للأوبانيشاد وإحياء مبادئ التكهّنات الفلسفية في الفيذا وتطويرها بطريقة جعلت الأوبانيشاد مصدر كل الفلسفة التي نشأت في عالم الفكر الهندوسي⁴، فالأرنياكا تمثل البديل عن عملية الطقس القرباني

1-Mahadevan: Outlines of Hinduism, Op cite,P30 .

2 -Albrecht weber, Op cite,p14-26.

3 -Chandradhar Sharma,Op cite,p2.

4-Surendranath Dasgupta ,Op cite p14.

(تقدم الذبائح) بالنسبة للأشخاص المتقدمين في السن الذين اختاروا المكوث في الغابات فكان التأمل الروحي هو المناسب لهذه المرحلة.

-الأوبانيشاد: الجزء الختامي من الفيذا وتسمى كذلك فيدانتا، وكلمة أوبانيشاد مشتقة من الجذر (Sad) الذي يعني الجلوس و(Upa) تعني بالقرب من أما (Ni) فتعني التفاني فالكلمة تعني جلوس التلميذ أو المريء بالقرب من معلمه وأستاذه بطريقة مكرسة لتلقي التعليمات حول الواقع الأعلى الذي به تزول كل الشكوك ويختفي به الجهل وتدرجيا جاءت الكلمة للدلالة على أي تعليم سري عن الواقع¹ ، فالأوبانيشادات نشأت نتيجة الجلسات أو التجمعات التي أقيمت تحت ملجأ الأشجار العظيمة في الغابات حيث التقى الحكماء القدامى وتلاميذهم معًا وجمعوا ما توصلوا إليه خلال الأيام والليالي التي يقضونها في عزلة هادئة وتأمل لا نقصد البرية في الهند كانت الغابة قريبة من القرية بمثابة ملاذ سعيد وصامت للراهب مع الزهور والطيور والأكواخ، إذن هذه الأطروحات فلسفية القائمة على شكل حوار بين شخصيات متنوعة تمثل أعلى مستوى للدين البرهمني ومبدأها الأساسي قد يبدو معاكس وهادم للدين حيث أنه في هذه الأوبانيشاد لا يتم فقط تجاهل نظام الطقوس والتضحية بالكامل للفيذا بل يتم رفضه بشكل مباشر باعتباره عديم الفائدة وغير نافع ولم يعد يتم التعرف على آلهة الفيذا القديمة² ، فالأوبانيشاد انطلق من تطوير الأفكار الأحادية المنتشرة في السامهيتا الأربع وخلال لفترة البراهمانا تم تجاهل هذه الأفكار الفلسفية المنتشرة وركزوا على التضحيات الطقسية الصارمة وكما أشرنا فإن الأرنياكا هي المنعطف والتغير من الطقوس إلى الفكر الفلسفي والذي أكمله الأوبانيشاد ورغم أن الأخيرة تخبرنا في فقراتها المختلفة أن مصدرها الأول والفعلي هو الفيذا حيث انبثقت منها إلا أنها تعتبر الكارما-كاندا ثانوية فهي مجرد مساعد على تنقية العقل فمن خلالها يتطهر الطالب لتلقي التعليم الحقيقي حول براهمن³ ، ويرى ماكس ميلر أن الأوبانيشاد يمثل النتيجة النهائية للفكر الديني بدءًا من الإيمان بالقوى الطبيعية وصولًا للإيمان بالقوة العظمى الواحدة المجهول أو بالأحرى الإله غير المرئي

1 - Chandradjar Sharma, Op cite, p5.

2 - Max Muller: Three Lectures on the Vedanta Philosophy, Op cite, p23, 24-16.

3 - Chandradjar Sharma, Op cite, p6.

الذي يُعبد وإن كان بجهل¹، فالمميز في فكر هذا الكتاب أنه أول كتاب هندوسي يقدم نظرة ورؤية صوفية معمقة وواضحة لعلاقة الإنسان بالخالق والكون أيضا. يُطلق على الأوبانيشاد اسم (âtmavidyà) أو معرفة الذات أي براهمن أو المطلق في الأوبانيشاد كلا من آتمان وبراهمن متطابقان الأوبانيشاد هي دارشانا أي فلسفة الحياة هناك مائة وثمانية أوبانيشاد منها عشرة أو أحد عشر هي الأكثر أهمية وهي التي علق عليها شانكاريا شاريا وهم: إيشا، كينا، كاتا، بارشنا، موندাকা، ماندوكيا، تاتيريا وشاندوغيا وبرهدرنياكا² لعدة قرون تم نقل تعاليم الأوبانيشاد عن طريق الكلمات الشفوية من المعلم إلى الطالب وبعد ذلك تم تدوينها كتابة كانت هذه الأوبانيشاد أساس النظم الفلسفية الهندية وخاصة فيدانتا وضعت ثلاثة تفسيرات رئيسية للأوبانيشاد: التفسير غير الثنائي (Advaita) لشانكاراشاريا التفسير المؤهل غير الثنائي (Vishishtâdvaita) لراما نوجا) (Râmânujâcârya) والتفسير الثنائي (Dvaita) لمادهافا (Madhvâcârya)³ وتعتبر النظرة الفيدينتية أو غير الثنائية الواحدة الأشهر في فكر الأوبانيشاد القائمة على فكرة أنّ الحصول على المعرفة بالمطلق (براهمن) يوقف الازدواجية الملخصة في عبارة "تات فام آسي" الموضحة أنّ روح الإنسان متطابقة مع الروح الكائنة وراء العالم أو الحقيقة المطلقة براهمن خالق الكون وحافظه ومدمره في دورات كونية لا تعرف النهاية⁴.

ويلخص لنا رادها كريشنان مراحل الدين الهندي بقوله أنّ الترانيم والتراتيل هي من تأليف الشعراء البراهمانا هي من عمل الكهنة والأوبانيشاد هي تأملات الفلاسفة، البراهمانا تمثل دين الطبيعة والأوبانيشاد ديانة الروح⁵، أمّا الباحث ماهادفان يعيد تصنيف محتوى الفيديا على اعتبار أنّ المانترا نقصد كل من: مجموعة السامهيتا الأربع والبراهمانا تمثل كارما كاندا (Karma-kanda) أو قسم الطقوس الذي يتعامل مع الأفعال القرابية، في حين أنّ الأزنيكا والأوبانيشاد المسماة جنانا كاندا (Jnana-Kanda)

1 -Max Muller: Three Lectures on the Vedanta Philosophy, Op cite, p28.

2 -Chandradjar Sharma, Op cite, p510.-

3-Swami Nikhilananda: The Spirit of the Upanishad, https://sriramakrishna.org, 20: 55H, 21/0 p9.

4 -Ibid, p10.

5-Radha Krishnana: Indian Philosophy, Op cite, p66.

قسم التأمل الذي يتعامل مع المعرفة¹ ، كما يرى أنّ تقسيم الفيدا إلى مانترا وأرنيكا وأوبانيشاد يتناسب مع آسارما المراحل الأربع لحياة الهندوسي إذ يتعلم الهندوسي الأعزب أنّ يقرأ المانترا ويدرس الأجزاء الباقية من كتاب الفيدا حتى يكون قادرا على تسيير حياته المستقبلية وعندما يصبح رب أسرة Grhastha عليه أنّ يعرّى الحرائق المقدسة ويقدم الأضاحي وعندما يجين الوقت لأنّ يعزل عن المجتمع وينسحب منه يتوجه إلى الغابة باعتباره ناسكا وراهبا (Vanaprastha) حيث تكون الأرنياكا هي البديل الأمثل الذي يحل مكان الطقوس وتجهزه لتلقي الحكمة الفلسفية لكتاب الأوبانيشاد فالراهب مهمته الأساسية إدراك براهمن أو المطلق الذي تعرفه وتدرسه الأوبانيشاد² فنرى أنّ الفكر البراهمني تدرج في تطوره من مرحلة التفكير الأولية (تقديم الأضاحي والطقوس المكملة) وصولا إلى مرحلة التّضحج (طريق المعرفة والتفاني)باحثا عن طرق عديدة للخلاص والاتحاد بالمطلق واللاهائي.

أتهارفافيدا	الياجور	السامافيدا:	الريج فيدا:
❖ براهانا	❖ براهانا	❖ براهانا	❖ براهانا
❖ أرنيكا	❖ أرنيكا	❖ أرنيكا	❖ أرنيكا
❖ أوبانيشاد	❖ أوبانيشاد	❖ أوبانيشاد	❖ أوبانيشاد

3. أدب الإتيهاساس (الملاحم العظيمة):

-الفترة الثانية هي الفترة الملحمية والتي يرجع تاريخها إلى ما يقرب من 800 قبل الميلاد:

التي كتبت فيها الملاحم العظيمة وهي: المهابهاراتا والراماينا كما تُصنف البهاجافاد-جيتا (Bhagavad-Gita) التي هي جزء من مهابهاراتا كواحدة من أكثر النصوص الثلاثة موثوقة في الأدب الفلسفي الهندي المقدس³ ،لقد تحدثنا سابقا أنّ السمرتي هي التالية في الأهمية بعد الشروتي فهي الكتب المقدسة الثانوية وتعتبر مجموعات متنوعة من الأعمال المتعلقة بالواجبات الدينية والفلسفية وإلى جانب الكتب التي تسمى على وجه التحديد سمرتي هناك اتيهاساس (Itihasas) والبورانانا (Puranas) و)

1-Mahadevan , Op cite,p31.

2- Mahadevan , Op cite,p31.

3-Radha Krishnan, Indian Philosophy,Op cite ,P Pxxv.

(Agamas) وأدب الدارشانانا (Darsana) ورسائله وقصائده المكتوبة باللغات الشعبية هؤلاء كلهم ينضون تحت مسمى السمرتي¹ والايتهاساس (Itihasas Purana) هما الملحمتان العظيمتان المهابهاراتا والرامايانا ويطلق عليهم الفيذا الخامسة² فهذه الكتابات الملحمية هي روايات عن الصراعات الداخلية بين غزاة هندوستان أنفسهم ممثلة في المهابهاراتا وانتشار البراهمانية إلى الجنوب مجسدة في الرامايانا اللذان³ ألفهما كل من فيدا فياسا (veda Vayasa) وفالميكى (Valmiki) على التوالي⁴ ، وفي العموم هي قصص في أغنية للأعمال النبيلة لأبطال قوميين توضح فيها التطبيق الصحيح للسمرتي في مواقف معاشة في الحياة فحسبهم الهدف من قراءة حياة الرجال العظماء هو استخلاص كيفية فهم استخدام قوانين الفضيلة فالمشكلات الأخلاقية والروحية في صورتها التجريدية المنسوخة في الكتب المقدسة يجد الهندوسي صعوبة في تطبيقها على واقعه وعليه فالملاحم تقدم إرشادات قيمة لتوضيح فهم الفرد وتقويم سلوكه⁵ ، فهذا التراث بمثابة عالم من السرد الملحمي لقصص من التراث الآري القديم.

أ- المهابهاراتا:

أطول قصيدة ملحمية في العالم وأقدم ملحمة للهندو-آريين وتمثل مزيجاً بين الفئتين الايتهاس والبورانا⁶ ومعناها الحرفي هو: حكاية سلالة بهاراتا العظيمة، تم ذكر الأخيرة كقبيلة حربية في الريح فيدا أما في البراهمانا فيذكر بهاراتا ابن دوهسانتا (Duhsanta) وساكونتالا (Sakuntala) اذي يعتبر سلف العرق الملكي من البهاراتا القاطنين في بلاد الغانج والجومنا ومن بين أحفاد بهاراتا كان الحاكم المسمى كورو (Kuru) بارزا بشكل خاص وكانت سلالته الكورافا (Kauravas) لفترة طويلة السلالة الحاكمة ل البهاراتا لدرجة أنّ اسمه أصبح اسم أرض قبيلة بهاراتا أرض كورو (Kuru-land) المعروفة في الياحور فيدا والبراهمانا والقصيدة تتحدث عن الصراع والمعارك الدموية بين اثنين من المطالبين بالعرش نقصد الكورافا والباندافا وكلاهما فرعان من أسرة بهارتا الحاكمة، أمّا عن الفترة الزمنية التي جرت فيها هذه

1 -Mahadevan, Op cite,p31.

2-M. Winternitz ,Op cite, p314.

3-Albert Weber ,Op cite,P4.

4-Swami Bhaskaramanda,Op cite, p38.

5 -Mahadevan, Op cite,p33.

6 -R.D.Banerji, Op cite,p45.

الأحداث فهي كغيرها لا تملك تاريخاً دقيقاً وإنّ أرجع زمن طبقتها الأولى إلى المرحلة الفيديّة المتأخّرة حوالي القرن الثامن قبل الميلاد¹ وحسب العلماء لا يمكن أن تكون من تأليف شخص واحد ولكي ترقى لحجمها الحالي فإنّ عملية الاستيفاء والاكتمال امتدت واستمرت لقرون²، وبناءً على ذلك فالمهاجرات أغنية شعبية عن الحرب بين الباندا والكورافا ذات طابع تاريخي ممدّد مرتبط بأشكال قبلية.

ب-الرامايانا:

تعتبر قصيدة شعبية متأخرة نسبياً عن المهاجرات إذ تمثل مرحلة متأخرة أو أكثر تقدماً من الحضارة حيث تصف الرواية صراع زعيم عشيرة كوسالا الملك راما لإنقاذ زوجته سيتا من الملك الشيطاني الدرافيدي رافانا وراما الذي في وقت لاحق تم تأليهه لأنه يعتبر الأفتار والتجسيد هذا البشري للإله فشنو³، وهي كتنظيرتها السابقة تناولت الأخلاق في المعركة بين الخير والشر مع عدد كبير من الموضوعات الفرعية المتعلقة بالسلوك الأخلاقي في مجموعة من العلاقات الإنسانية⁴ والرامايانا أيضاً هي نتاج عصور ولم تكن من تأليف مؤلف واحد⁵، فهذه الملحمة كأختها تؤرخ لتاريخ ومجد سلالة من طبقة المحاربين الأشراف.

كان مؤلفو هذا الشعر البطولي وحافظوه هم الشعراء الذين يسمون السوتا (Sauta) حيث شكلوا طبقة وعاشوا في بلاط الملوك وكانوا يغنون أغانيهم في الأعياد الكبرى من أجل إعلان مجد الأمراء وذهبوا كذلك إلى المعارك من أجل أن يكونوا قادرين على غناء الأعمال البطولية للمحاربين بأسلوبهم الخاص

1 -M. Winternitz ,Op cite,p316,317.

2 -R.D.Banerji,Op cite,p47.

3 -R.D.Banerji,Op cite,P47.

4-Romila Thapar: Cultural pasts Essaus in early indian gistory (New Delhi: Oxford university press,2000) p647.

-روميلا ثابر(1931-إلى حد الآن) مؤرخة هنديّة درست ف جامعة البنجاب وحصلت على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية وصارت تدرس تاريخ الهند القديمة في جامعة جواهر لال نهرو في نيودلهي وعينت أستاذة فخرياً في نفس الجامعة كما عرفت بتأسيسها لمنهج علمي لدراسة الهند التاريخية باستخدام منهجيات لعلوم مساعدة كالأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع بالإضافة إلى النظريات التاريخية للهند في سياق تاريخ العالم، نقلًا عن:

-Thapar Romila, <https://GlobalsocialTheory.org>,10: 11 H ,15/05/2023.

5 -R.D.Banerji,Op cite,47.

ففي المهاباراتا نفسها نجد (Sauta Sanjaya) هو الذي يصف للملك (Dhrtarastra) الأحداث في ساحة المعركة والواضح أنّ هؤلاء المطربون كانوا على علاقة وطيدة مع طبقة المحاربين وشكلوا طبقة خاصة تنتقل فيها الأغاني الملحمية من جيل إلى جيل وإلى جانب ذلك كان هناك أيضا مطربون متنقلون يدعون كوسيلافاس يحفظون الأغاني ويغنونها علنا، فالإتيهاسيس حوت العديد من التعاليم¹ الكتابية جنبا إلى جنب مع قصص العشائر والسلالات الآرية المختلفة فهي غنية بما يسمونه الكنوز الأدبية والمحتوى الأسطوري حيث أدت غزارة التعاليم الأخلاقية والروحية الواردة فيها إلى رفعها إلى مستوى الكتاب المقدس ونقصد البهاغافاد-جيتا الكتاب المقدس والأكثر شعبية وسط الهندوس فهو مدرج أو جزء من المهاباراتا ويتضمن حوار بين كريشنا التجسد الإلهي للإله فيشنو وأمير باندافا أرجونا وفي معرض اجابته على أسئلة تلميذه أرجونا قدم كريشنا العديد من العقائد والتعاليم الروحية المستلهمة من الأوبانيشاد الذي تولت تطوير جانبه الايماني عبر تقديم إله يتجاوز المحدود حيث تركز فلسفة الجيتا على الأسمى باعتباره الإله الشخصي الذي يخلق العالم المحسوس بطبيعته "براكريتي" فهو مسؤول عن خلق الكون وحفظه وتدميره، فالجيتا تهتم بعملية استرداد العالم ولذلك يتم التأكيد على هذا الجانب الإله فيشنو الأعلى الذي مثله شخصية كريشنا الذي يمثل الأفتار أو النزول الإلهي في الإطار البشري فالنظرة البراهمانية تؤكد أنّ الإله اللامتناهي تجلّى في الوجود المحدود عبر الزمن وأنّ ظهوره الخاص في لحظة معينة عبر اقتراض الطبيعة البشرية من الكائن الإلهي ما هو إلاّ تحقيق حي لتلك الحركة التي من خلالها يكمل الوفرة الإلهية فنظرية الأفتار حسبهم تعبير بليغ عن قانون العالم الروحي فإذا كان ينظر للإله على أنّه مخلص خليقته فعليه أنّ يُظهر نفسه عندما تهدد قوى الشر بتدمير القيم الإنسانية، والجيتا هي يوغا² ساسترا شاملة (أطروحة عن اليوجا) كبيرة ومرنة ومتعددة الجوانب والتي تشمل مراحل مختلفة من تطور الذات والصعود إلى الألوهية، فاليوجا تطبيقات خاصة للانضباط الداخلي الذي يؤدي إلى تحرير الذات وفهم جديد لوحدة ومعنى الجنس البشري وتوضح أنّه يمكن تحقيق هدف الاتحاد مع الإله بواسطة جنانا يوغا (طريق المعرفة) وكذلك كارما يوغا (طريق العمل) وأخيرا اقترحت طريقا جديدا للخلاص والاتحاد هو بهاكتي يوغا (طريق الإخلاص والمحبة)، في المقابل فإن رئيس طائفة هاري كريشنا سوامي فيفكاناندا (Swami Vivekananda) يرى أنّ هذا الكتاب لم يكن معروفا بشكل كبير لعموم الناس إلاّ بعد أنّ

1 -M. Winternitz ,Op cite, p315.

2-Sarvepalli Radhakrishna and Charkes Moore,Op cite,p101.

3-Ibid,p102.

وضع الفيلسوف شانكارايا شاريا تعليقا عليه بعدها يعرض لنا رأيا لآخرين يرون أنّ هذه الملحمة التي تصف حرب كوروكشيترا الكبرى ليست سوى قصة رمزية ذات أهمية باطنية مفادها أنّ الحرب الحقيقية هي التي تدور باستمرار داخل الإنسان بين ميول الخير والشر¹، وعليه فالجيتا جمعت في مضمونها عقائد الهندوس وطريق الخلاص بالتحديد بطريقة حوارية شيقة وبسيطة ما جعلها الكتاب المقدس الشعبي الأول للهندوس.

4. قانون مانو:

يرى الحكماء الهندوس أنّ كتب القانون (Dharma-Sastras) هدفها هو وضع القوانين التي ينبغي أن توجه الأفراد والمجتمعات في سلوكهم وتطبيق الحقائق الأبدية للفيدا على الظروف المتغيرة وبالتالي ضمان تقدم المجتمع الهندوسي، وعليه حسبهم من وقت لآخر يظهر مُشرع قانون عظيم يتولى تقنين القوانين الحالية ويلغي التي عفا عنها الزمن ويتأكد أنّ طرق الهندوس تتماشى مع روح الفيديا ومن هؤلاء المشرعين ثلاثة خلدتهم التاريخ الهندوسي: مانو وياجنافالكيا وباراسارا ويعتبر الأول أقدم معطي ومستقبل للقانون من طرف الإله براهما ويطلق على عمله اسم مانافا دارما شاسترا (Mamava-dharma sastra) أو قوانين مانو أحد الكتب القياسية في القانون البراهماني تحتوي على ألفين وستمائة وخمسة وثمانون فقرة مقسمة على إثنا عشرة فصلا يناقش موضوعات فلسفية معينة ويقدم حلولاً تستند على الفيديانتا وغيرها ويؤمن بشكل أساسي بنظام الطبقات الخاص بالمجتمع القائم على أنّ كل فرد أنّ يؤدي الوظيفة التي تناسب طبيعته كوسيلة للتعاون الاجتماعي من أجل الصالح العام كما يشدد على المراحل الأربع لتطور حياة الفرد²، ويرجع الهندوس تاريخه إلى ألفين ومائتين قبل الميلاد بينما الباحثين

1-3. Swami Vivekananda: Thoughts on the Gita (America: Advaita Ashrama, 1981) p 1.

-ناريندراث داتا: (1863-1902) كان راهبا هندوسيا ومن كبار وأشهر تلاميذ الصوفي الهندي من القرن التاسع عشر راما كريشنا ويعتبر الشخصية الأبرز المساهمة في إدخال فلسفة فيدانتا واليوجا إلى العالم الغربي ويعود له الفضل في زيادة الوعي لحوار بين الأديان وفي تعزيز وضع الهندوسية لتكون من الديانات العالمية الرئيسية في أواخر القرن التاسع عشر وصنف قوة هامة في إحياء الهندوسية في الهند والقومية الهندية ككل وأكثر ما اشتهر به هو خطابه الذي قدمه عن الهند في مؤتمر أديان العالم في شيكاغو ألقى مئات المحاضرات والدروس العامة ونشر مبادئ الفلسفة الهندوسية في أمريكا وإنجلترا وأوروبا والهند التي صار فيها قديسا يخصص مولده عيد وطني، أنظر:

-Vivekananda Biography, <https://www.Britannica.com>, 14: 26H, 15/05/2023.

2 -Sarvepalli Radhakrishna and Charkes Moore, Op cit, p172.

يردونه إلى القرون الأولى بعد المسيح¹ وكغيرها من السمرتي الأخرى فالكتاب يحوي تعليمات لجميع فئات الناس فيما يتعلق بالحياة ويرى أنه مع تقدم المجتمع عليه أن يتخلى عن بعض القوانين والرموز التي كانت تحكم في المرحلة السابقة ولا يصر على الاحتفاظ بها وعليه فإن لكل فترة سمرتي خاصة بها وهو ما أوضحته الفقرة السنسكريتية القائلة: " قوانين مانو مخصصة ل (كارتا يوغا) تلك الموجودة في (ياجنافالكيا) هي ل (تريتايوغا) وأولئك من (ساناخيا وليختيا) هم من (درابارايوغا) وتلك الخاصة ب باراسارا مخصصة لكاليوجا فهي دائما وبشكل مستمر مفتوحة لتعديل القوانين القديمة واضافات الحكماء لتلائم متطلبات العصر ويضيف مانو نفسه عاملا آخر هو الضمير إلى جانب الفيدا والسمرتي فهو يندد بضرورة عدم خنق الصوت الداخلي للتوافق مع الرموز الخارجية باعتباره يمثل الإله في النفوس البشرية² ، وعليه فالهتد لم تعرف تشريعا قانونيا واحدا فقط بل هو قانون قابل للتغيير والتعديل حسب ظروف المجتمع وهو ما أوضحه كتاب قوانين مانو المشرع لشؤون الحياة اليومية للهندوس وكذلك دليل مرشد على أوضاع السلوك الصحيح والملاحظ كذلك ارتباطه الوثيق بنظام الطبقات ففي النهاية هو كتاب من وضع رجال الدين البراهمة.

أما المرحلة الثالثة هي عصر السوترا حوالي 400 إلى 500 قبل الميلاد: فيها أصبح التفكير الفلسفي منظما من خلال تأليف السوترا القصيرة وهي أقوال تمثل خلاصة التعاليم البراهمانية يمكن تذكرها بسهولة وصورتها المدارس الهندوسية المختلفة³ ، في حين أنّ المرحلة الرابعة هي عصر الشروح أربعمائة إلى ألف وسبعمائة للميلاد: تطورت فيها المدارس الست الأشهر من خلال الشروح الصارمة على العديد من نصوص السوترا⁴ ، هنا أصبح الفكر الهندوسي مرتبا وملخصا في أفكار مركزية تشرح العقيدة البرهمية.

والمرحلة الخامسة أطلق عليها عصر النهضة والمؤثرات الداخلية والأوروبية كحركة بهاكتي وتأثير الإسلام والمسيحية والاستعمار البريطاني والعلم ونشأة القومية الدينية الهندوسية⁵ .

1- وول وايرل ديورانت: المرجع السابق، ص163.

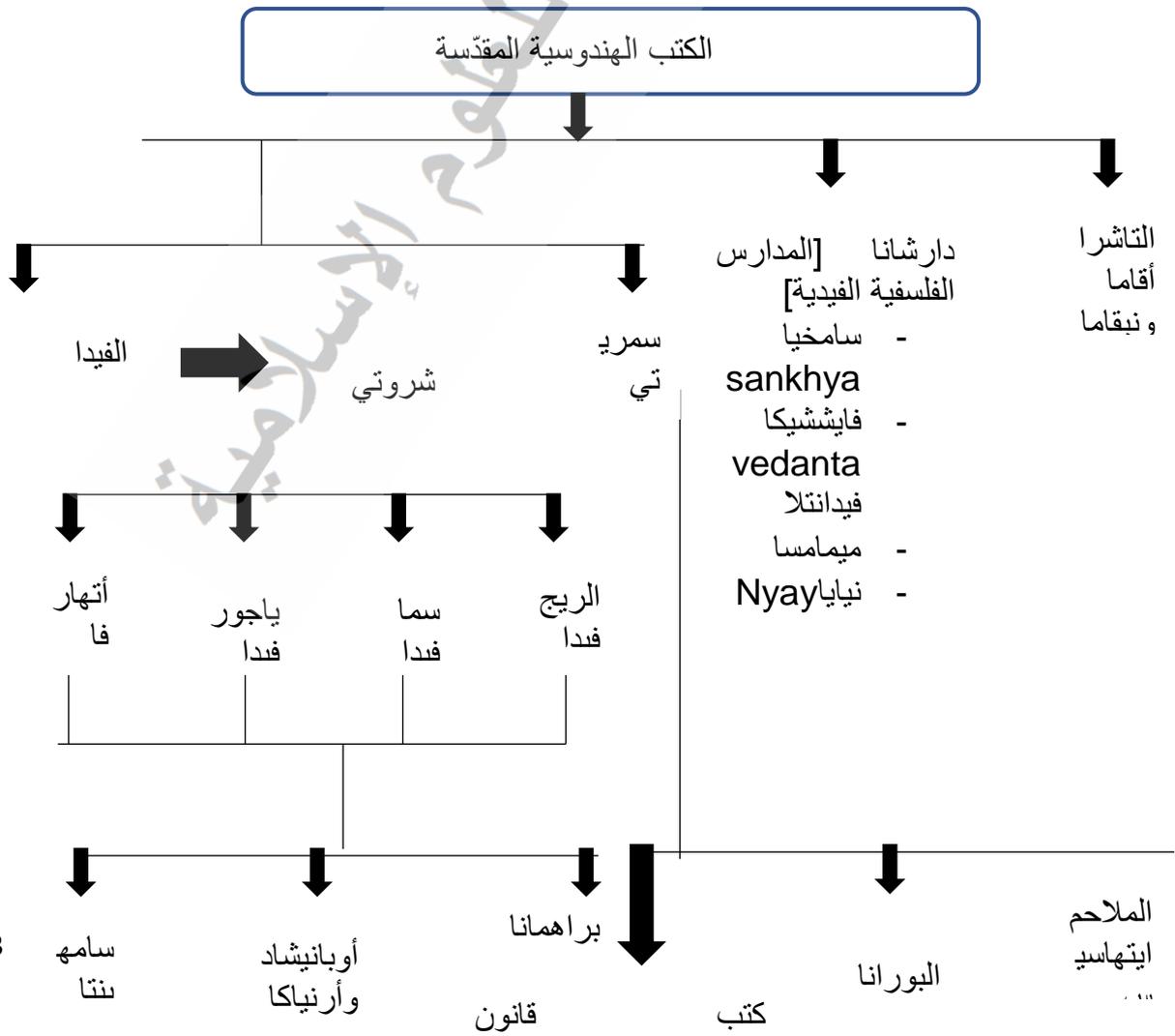
2-Mahadevan, Op cite ,p32,33.

3- مهرداد مهين: فلسفة الشرق، تر: محمود علاوي، مصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص31.

4- المرجع نفسه ، ص31.

5- المرجع نفسه، ص31.

وهذا رسم توضيحي للكتب البرهمية المقدسة باختصار:



وتماشيا مع تم ذكره نخلص إلى أن البرهمية تعتمد على مجموعة واسعة من الكتب المقدسة التي تتضمن التراتيل والتعاليم الروحية وكيفية الصلاة، وأول هذه الكتب هو الفيدا الذي هو مجموعة من النصوص الشعرية المقدسة والتي تعتبر أقدم النصوص الدينية والأدبية المكتوبة في الهند، بعدها يأتي الأوبانيشاد وهو نصوص فلسفية تناقش موضوعات متعلقة بالروحانية والوجود الإنساني وتعتبر الجزء الأخير من الفيدا وأهميتها تكمن في كونها توفر فهما عميقا لمفاهيم الأساسية في الديانة البرهمية ونقصد: آتمان وبراهمن والكارما والسمسارا، ومن النصوص المقدسة والشعبية للهندوس نجد الإيتيهاساس أو التراث الملحمي القصتين الأشهر: الرامايانا والمهاباراتا ومن الأخير استل نص مقدس وذو أهمية عظمى عندهم وهو البهاغافاد-جيتا وتروي هذه الملاحم القصص عن أبطال خياليين وتضم كما من التعاليم والأخلاقيات المنظمة لسلوك الفرد الهندوسي، وأخيرا السوترا وهي نصوص قصيرة تحتوي على تعاليم في مجالات محددة كالفسلفة والميتافيريقا واليوغا.

المبحث الثالث: مدخل مفاهيمي للفكر الديني والإسلامي.

المطلب الأول: تعريف الفكر الديني.

إنّ تحديد مفهوم الفكر الديني والوصول إلى تعريف لهذا المصطلح ينبغي توضيح مفهوم مقطعيه والتعريف بهما من الناحية اللغوية والاصطلاحية لتقريب المعنى والوقوف على دلالاته ومضمونه.

أ-تعريف الفكر

-في اللغة العربية:

مصطلح الفِكرُ والفِكرُ أنّه "إعمال الخاطر في الشيء"، والتفكر اسم للتفكير ومنهم من قال فكري ورجل فكير أي كثير التفكير¹، وفي المعجم الوسيط "الفكر مقلوب عن الفك لكن يستعمل الفكر في الأمور المعنوية وهو فك الأمور وبخثها للوصول إلى حقيقتها"²، فهو بحث ينطلق من المعطيات الموجودة ليكتشف المجهول.

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، لبنان، بيروت: دار صادر، ط3، 1414، ج5، ص65.

2- مجموعة مؤلفين: المعجم الوسيط، مصر، القاهرة، دار الدعوة، دط، دس، ج2، ص698.

والدين: الجزء والدين الحساب كما في قوله تعالى: ¹ "أَأَنْتُمْ نِي □" والدين الطاعة وقد دنت له أي أبطته والجمع: الأديان والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديدي أي عادي ² ويعرفه الفيروز آبادي صاحب قاموس "المحيط" أنه ماله أجل كالدينة (بالكسر): أدين وديون وادنته (بالكسر) وأدنته أقرضته لأجل ودان هو أخذه ورجل دائن ومدان والمدان والدين الجزء وقد دنته بالكسر دينا وقد دنت به (بالكسرة) العادة والعبادة، الدين هو "الجزء والمكافأة ودنته بفعل دنا بمعنى جزئته ³ ، يتضح لنا من هذه التعريفات اللغوية أنّ الدين في اللغة هو الحالة التي يكون فيها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام خالقه (ديّانه) فهي علاقة بين طرفين الأول مطاع ومعبود والثاني عبد طائع للطرف الأعلى.

أما أندريه لالاند فيرى أن الاشتقاق اللغوي لكلمة دين أو (Religion) فيه اختلاف وجدال لكنه يعطي بعض المعاني اللغوية لهذه الكلمة حيث يرى أن معظم القدماء يشتقون كلمة (Religio) من (Religare) وهي كلمة تحمل معنى الربط سواء كان بين الناس فيما بينهم أو بينهم وبين الآلهة كما يشتقها شيشرون من (Relier) والتي تعني إعادة القراءة بدقة أو تحديد الرؤية بدقة، أما الاعتقاد السائد لغاية اليوم هو جعل معنى كلمة دين متعلقاً بمعنى الربط ⁴ ويرى لاشلييه أن كلمة (Religio) في اللاتينية تأخذ معنى الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما اتجه الآلهة ولم يكن للقدماء سوى كلمة (Religions) ديانات ⁵ ، فالمعنى الإجمالي هنا هو العلاقة التي تربط بين الإنسان والآلهة والتي تتسم بالخوف من الأخير والشعور بالواجب اتجاهها.

-اصطلاحاً:

1- سورة الفاتحة: الآية 4.

2- ابن منظور: المصدر السابق، ج 17، ص 24-30.

3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 8، 2005، ج 1، ص 198.

4- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، لبنان، بيروت: منشورات عويدات، ط 2، 2001، مج 1، ص 1203، 1204.

5- المرجع نفسه، ص 1203.

وفي اللغة العربية يتداخل الدين مع مفاهيم أخرى أهمها الملة والمذهب وبصدد تفرقة بينهما يصرح الجرجاني قائلاً: "الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإنّ الشريعة من حيث أنّها تطاع تسمى: ديناً ومن حيث إنّها تجمع فهي ملةٌ ومن حيث أنّها يرجع إليها تسمى مذهباً وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب أنّ الدين منسوب إلى الله تعالى والملة منسوبة للرسول والمذهب منسوب للمجتبه،¹ يطلعنا محمد دراز في مؤلفه: الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان أن أشهر تعريف للدين عند المسلمين هو أنه "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم الصلاح في الحال والفلاح في المال" فهو إذن "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات"² فهو جملة التشريعات ذات المصدر الإلهي المنظمة لحياة الإنسان على جميع الأصعدة والتي تحقق له السعادة الأرضية والأخروية كذلك.

أما الدين عند الباحثين الغربيين فسنشرح في إيراد تعريف فريدريك هيجل الذي يعرف الدين بصفة عامة بأنه ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي³ ، أما شلايرماخر فيرى أن الدين هو شعور باللاتمائي واختبار له وما نعنيه باللاتمائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات فإنها تخلق فكرة الإله وإنّ الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الإله إما نحو المفارقة والتوحيد أو نحو شكل غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود⁴ وفي معجم لالاند يحدد ثلاثة مفاهيم أساسية للدين:

- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود أيلاف من الأفراد المتحدين أ- بأداء بعض العبادات المنتظمة وبعتماد بعض الصيغ، ب- بالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، ج- بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إمّا كقوة منتشرة وإمّا كثيرة وإمّا وحيدة في الله.

1- الجرجاني: المصدر السابق، ص 99.

2- محمد عبد الله دراز: الدين، الكويت: دار القلم، دط، 2008، ص 33.

3- فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين- الحلقة الأولى فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مصر، القاهرة: مكتبة دار الكلمة، ط 1، 2001، ص 23.

4- فراس السواح: دين الإنسان، سوريا، دمشق: دار علاء الدين، ط 4، 2002 ، ص 24.

- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الاله.

- الاحترام الضميري لقاعدة لعادة لشعور "دين كلام الشرف" إنَّ هذا المعنى الذي قد يكون الأكثر قدما كان في الماضي أكثر تداولاً مما هو عليه اليوم وهو محفوظ على نحو أفضل في الظرف دينيا المستعمل كثيرا بهذا المعنى حتى في اللسان العادي.¹ فالدين تم تعريفه بعدة طرق منها تعاريف عاطفية معنوية وكذلك باعتباره نظاما من القواعد والممارسات السلوكية الأخلاقية وغيرها.

ج- مفهوم المركب الإضافي الفكر الديني:

تاريخيا يُعد مصطلح الفكر الديني حديث الظهور والتداول وقد شاع في الأوساط الفكرية البحثية ذات الطابع الثقافي في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين وهو يشكل اندماج وتلاصق بين لفظي الفكر والدين ليعبر عن مدلول فكر الدين بمعنى الفكر المختص بالدين مضافا إليه الياء المشددة للدلالة على النسب واستكمالا لدمج اللفظتين ليكونا لفظا واحدا مركبا يحمل دلالة ومعنى تمثل مفهوم الترابط بين لفظي وموضوعي: -الفكر والدين- من جميع الأوجه الذهنية والحركية،² إذن نحن أمام فكر أو طريق يستدل بها المؤمن على جوهر الأمور التي زوده بها هذا الدين أو المعتقد.

وهو الفكر المختص بالدين أي الفكر الذي ينسب إلى الدين وينشغل به ويتدارسه ويعالج كل ما يتعلق به عموما وقد انحسر الاستخدام في البداية على دراسة الأديان الإبراهيمية: اليهودية، المسيحية، الإسلام بأسلوب فكري يتداخل فيه تاريخ الدين بطقوسه وماورائيات معتقداته وأصبح يمثل فلسفة دينية مختصة بدين محدد فأصبح لليهودية فكر ديني يتداول ما تحتوي التوراة من تاريخ وأسماء ورموز ودلالات إلى جانب ما في التلمود من شؤون وأمور وطقوس وكذلك صار للمسيحية فكر ديني انقسم بين لآهوت وناسوت أضيف إليهما ما جاء في الأناجيل وسير القديسين والرهبان إناثا وذكورا، وفي الاسلام تبلور الفكر الديني في الفقه وشؤون العبادات واتسع ليشمل السيرة النبوية وما لحقها من تاريخ الإسلام،³ ومع تعمق الدراسات الأنثروبولوجية وازدياد الاهتمام بالنواحي الاجتماعية لتاريخ الأمم والشعوب الغابرة، شاع استخدام مصطلح للدلالة على الحياة الدينية للشعوب القديمة وتصورها للآلهة ورموزها وتحسيدها وكل ما يعبر عن تقديس الإنسان للماديات أو غيرها ودلائل تعامله اتجاه مقدساته

1-أندريه لالاند: المرجع السابق، ص1203.

2--عبد الوهاب حركات: مفهوم الفكر الديني، مجلة الحوار المتمدن، عدد 6526، 2020/08/19، 20: h00،
Ahewar.org/debat/show.art

3- عبد الوهاب حركات: المرجع السابق.

وأعماله وما نتج عنها من آثار ومخلفات ودلالات متنوعة لذا أضحي مصطلح الفكر الديني يعبر عن كل دلائل ارتباط وعلاقة الإنسان في أي زمن كان بالقوى الخفية والإله وما يشكل عنده مصدر للمقدسات التي يسبغ عليها التبجيل وتحدث عند الرهبة والخوف واللجوء بالإضافة إلى ما يصدره عنه من تفاعل وأساليب تعامل مع تلك القوى الخفية المقدس¹. فشهد هذا المجال انتعاش وتوسع في مجالاته البحثية ليشمل كل المعتقدات التي دان بها الإنسان القديم والمعاصر.

فالفكر الديني هو: "خطاب إنساني عن الدين يحاول أن يصوغ العقائد والأخلاق والتشريعات التي يتضمنها الوحي في نسق كلي مترابط ذي طابع عقلائي ما"² ويمثل "الاجتهادات البشرية لفهم النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً وتأويلها واستخراج دلالاتها"³، وهذا الفكر الديني يستوعب وجود الإنسان ويؤثر فيه ويجعله خاضعاً له بشكل دائم...يمتد بدون قيد وشرط إلى أعماق وجود الإنسان ويرسم له مصيره ويمثل لديه غاية المسائل المطروحة في حركة الحياة في خط الرسالة والمسؤولية⁴ " إذن هو جملة الآراء البشرية حول الدين هدفها فهم النصوص المؤسسة للمعتقد بغرض استنباط تعاليم أخلاقية وتشريعية لتحقيق سعادة الفرد.

المطلب الثاني: تعريف الفكر الإسلامي:

1. المفاهيم الموضوعية لهذا المصطلح:

هو من المفاهيم الحديثة التي راج استعملها في الأدبيات المشكلة للخطاب العربي والإسلامي المعاصر⁵، والمراد به أنه "نتاج التأمل العقلي عن نظرة الإسلام العامّة إلى الوجود والمتوافق مع قيم الإسلام ومعايير ومقاصده" فقول نتاج يبين أن المقصود هو حصيلة التفكير وبذلك يخرج الفكر بمعنى حركة العقل المترددة بين المبادئ والمطالب أو الفكر بمعنى القوة المفكرة، أما "التأمل العقلي" يشير إلى

1- المرجع نفسه.

2- نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، لبنان، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2010، ص74.

3- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصر، القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994، ص196.

4- محمد مجتهد التسرتي: هرمينوطيقا الكتاب والسنة، تر: أحمد الفيانجي، لبنان، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2013، ص240.

5- السيد محمد حسين فضل الله: موسوعة الفكر الإسلامي، لبنان، بيروت: دار الملاك، ط1، 2012، مج8، ص41.

الاجتهاد البشري القابل للخطأ والصواب، أما عن "المنبثق عن النظرة الإسلام العامة للوجود" يؤكد على ضرورة أن يكون مرتكزا على كليات الإسلام الأساسية وصادر عنها، والقول "متوافق مع قيم الإسلام ومقاصده" احتراز لتصحيح ما يمكن أن يقع من خطأ في التأمل العقلي فحيثما لا يتوافق نتائج التأمل مع قيم الإسلام فهي معادلة خاطئة نظرا لكون الإسلام منظمة متكاملة فأبي نشاز يأتي به التأمل العقلي ينبغي إعادة النظر فيه كما يستوجب الالتزام بالمعايير الإسلامية في فهم النصوص بمراعاة أصول الاستنباط طبقا لقواعد اللغة العربية ومنطلق الشريعة وكذلك استحضار المقاصد العامة والشريعة وهناك من عرفه على أنه "كل ما هو غير تجريبي من مقومات الحضارة الإسلامية سواء كان تشريعا أو علم كلام أو ما شابه ذلك لأنّ التشريع ينبع من الفكر بل إنّما قصد أنّ التشريع وعلم الكلام وبقية العلوم الإسلامية غير التجريبية إنّما تمثل في الإسلام الجانب الفكري التصوري البحت الذي يقوم الحضارة مقام الخارطة الهندسية المصممة للبناء... إنّ كان الوحي وفهم رجال هذا الفكر له ثم شروحه عليه²، نستطيع القول أنّه الغوص في تعاليم الإسلام وبحث الأخير من الداخل والخارج فهو مجمل الأفكار من جميع نواحي الحياة المنطلقة من القرآن والسنة النبوية.

وحسب ما تم إيرادها نستطيع تحديد أن نقول أنّ الفكر الإسلامي هو "كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية والأصل في نسبة هذا العلوم (هذا الفكر) إلى الإسلام هو انتساب مؤلفيها إليه وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل³ "فالفكر الإسلامي هنا وفق هذا التعريف يتضمن كل ما أنتجه فكر علماء الأمة وباحتثها في ضوء مبادئ الإسلام وأحكامه وضوابطه ولكن يدخل فيه بعض ما يسمّى بالمذاهب المنحرفة والتفسيرات الخاطئة للإسلام وعقائده وشرائعه كما هو موجود في تاريخ الإسلام وبعض من مذاهبه ممّن انتسب إلى الإسلام

1- أحمد حسن فرحات: مصطلح الفكر الإسلامي، المغرب، فاس: معهد الدراسات المصطلحية، ط1، 1996، ج2، ص693.

2- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور: خصائص الفكر الإسلامي، دب: دار الإمام الأوزاعي، دط، 2001، ص26.

3- السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم، لبنان، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1994، ص63.

ويثار الشك في معتقداتهم ومذاهبهم¹. فمعيار الخطأ والصحة لإنتاج المفكرين المسلمين لا يخرجهم من دائرة كونه فكرياً إسلامياً على الإطلاق بل ينسب له مع إيضاح مخالفته للمصادر.

أمّا السيد محمد حسين فضل الله فتعديده لماهية الفكر الإسلامي لا يخرج على ذات النطاق قائلاً: "إنّ الفكر الإسلامي هو القواعد التي استنبطها المفكرون المسلمون من العناصر العقيدية والشرعية في الخطوط التفصيلية للمفاهيم العامة عن الكون والإنسان والحياة، ولا بد لنا من أنّ نعتبر أنّه ليس من الضروري أنّ يكون الفكر الإسلامي حقيقة إسلامية، باعتبار أنّ المفكرين الإسلاميين قد يخطئون وقد يصيبون في هذا المجال، ولكنه فكر يركز على أساس المنهج الإسلامي في الخطوط الإسلامية العامة في العقيدة والشرعية ولذلك فإنّ علينا أنّ نفرق بين الفكر الإسلامي والحقيقة الإسلامية وفي ضوء ذلك فإنّ من الممكن للإنسان أنّ يرفض بعض نتاج المفكرين المسلمين ولكن الإنسان المسلم لا يستطيع أنّ يرفض الحقيقة الإسلامية"² هنا يوضح الباحث الفرق بين النصوص التي تشكل الحقيقة الإسلامية والتي تأخذ صفة التقديس والتوقير باعتبارها مصادر للتشريع وبين المفاهيم والاجتهادات للمفكرين الإسلاميين لشرح النصوص المقدسة والتفكير على ضوءها وعليه صار انتاجهم يحتل الصحة والفساد والأخذ والرد استناداً إلى توافقه مع النصوص ومخالفته لها.

استناداً إلى ما سبق ذكره يتضح لنا أنّ التعريفات الثلاث الأخيرة لمصطلح الفكر الإسلامي هي الأنسب وقارب إلى حد كبير في وضع مفهوم شبه متكامل لهذا المصطلح حيث شملت ذكر ارتباط هذا الفكر بمنابع العقيدة الإسلامية وأضافت أنّ الأصل في نسبة هذا الفكر إلى الإسلام هو انضمام المفكرين له وإن مالت أو حادت بعض أفكارهم عن الأصول الإسلامية بالإضافة إلى تشديدها على نقطة محورية وهي أنّ المبادئ الإسلامية (المقدس) لا يمكن أن تكون محل جدل وتشكيك بينما الفكر الإسلامي مجهود إنساني يأخذ ويرد منه بالاستناد إلى ما جاءت به النصوص المقدسة الإسلامية.

وتجد الإشارة إلى أن مصطلح الفكر الإسلامي لم يستخدم قبل العصر الحديث لأنّ الفكر عند المسلمين هو بلا شك فكر إسلامي دون الحاجة إلى لوصفه بذلك، إنّما استخدم الغريون لفظ الفكر الإسلامي وأمثلها من المصطلحات مثل اقتصاد إسلامي، قانون إسلامي، وغيرها لتميزها عن فكرهم

1- فاتح محمد سليمان سنه مكايوي: معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر- دلالتها وتطورها- لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971، ص26.

2- غسان بن جدو: خطاب الإسلاميين والمستقبل- حوار مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله-، لبنان، بيروت: دار الملاك، ط3، 2000، ص21.

1 الغربي واقتصادهم وقانونهم¹ فهذا الفكر صادر عن علماء وباحثين في العلوم الإسلامية، وعليه يدخل في مجال الفكر الإسلامي كل العلوم الإسلامية ابتداء من التفسير وعلوم الحديث والفقهاء وأصوله وعلم الكلام والعقائد والدراسات اللغوية التي تخدم وترتبط بالمدارس الإسلامية المعرفية.

2. مراحل تطور الفكر الإسلامي:

ومع هذا الشمول للفكر الإسلامي إلا أنّ الاصطلاح استقر على ارتباط علم الكلام والعقائد وما تعلق بهما بالفكر الإسلامي، وأصبح مصطلح الفكر الإسلامي يرتبط بالدراسات التي تعنى بالعقيدة والدفاع عنها، ودراسة الأديان والفلسفة وعلم الكلام والدراسات القرآنية المتخصصة بالمصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالحركة الفكرية وكذلك ارتبط بالفكر الإسلامي دراسات الفرق والمدارس الكلامية والملل والنحل والتاريخ الذي يؤرخ لنشوء الأفكار والفرق والمذاهب، ويرتبط بالفكر الإسلامي كذلك تطور العلوم والدراسات المعاصرة والمفاهيم والأفكار السائدة في العصر الحديث وما تثيره من تحديات ومشكلات فكرية تواجه المفاهيم الدينية والإسلام على الخصوص فهو كمصطلح لم يكن له وجود منفصل عن العلم الشرعي على مدار التاريخ الإسلامي كله ولكنه برز نتيجة المعطيات التي طرأت على الحضارة الإسلامية واستدعت ظهوره بشكل لافت للقيام بمهمة معينة وتلبية حاجة طارئة لاستقرار واستجلاء الحقيقة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس شهد الفكر الإسلامي مراحل تطور ونضج واستقرار للمصطلحات وتداولها من طرف العلماء المسلمين وهي مرحلتين أساسيتين³ :
المرحلة الأولى: الفكر الإسلامي الكلامي، ويشمل مرحلة التأسيس للمفاهيم والأفكار المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام ونشأة الفرق والمدارس الكلامية فهي مرحلة تكوين ونشوء مختلف اتجاهات الفكر الإسلامي الأساسية ومدارسه.⁴

1- وليد الطيب: حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، 20 Sudaress.com/sudzniste/2334

h00 ، 2020/08/13.

2- رعد شمس الدين الكيلاني: الفكر الإسلامي - النشأة والتطور والتحديات المعاصرة، العراق، بغداد: مكتبة شمس الأندلس للطباعة الرقمية، ط1، 2017، ص4.

3- رعد شمس الدين الكيلاني: المرجع السابق، ص5.

4- رعد شمس الدين الكيلاني: المرجع السابق، ص5.

المرحلة الثانية: الفكر الإسلامي المعاصر وهو الفكر الإسلامي ما بعد الكلامي إلى الوقت الحاضر ويشمل التحديات المعاصرة التي واجهت الفكر الإسلامي وردود العلماء المسلمين عليها كالإسلام السياسي والعلمانية والحداثة والداروينية وغيرها¹ باختصار هو دمج التراث الإسلامي وتنقيحه بما هو حاصل في الواقع المعاصر فهو محاولة تجديدية وتطويرية للخطاب الديني المعاصر للحق بالركب الحضاري الحاصل وسد الفجوة التي يعاني منها العالم الإسلامي.

في نهاية هذا المبحث نخرج نتيجة مفادها أنّ الفكر الديني بشكل عام هو الأبحاث والمساجلات البشرية لفهم وإدراك حقيقة النصوص الثابتة والمقدسة للدين المعتنق واستنباط التشريعات والتعاليم المتعلقة بنواحي الحياة المتعددة، أمّا بشكل مخصوص فإنّ الفكر الإسلامي هو الآخر اجتهادات تخص العقل الإنساني المسلم في ضوء تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية عبر قرون عديدة والذي أنتج لنا تراثاً دينياً ضخماً يحوي تصورات حول العلاقة الثلاثية بين الخالق والإنسان والكون منها ما يتوافق مع المبادئ الإسلامية والبعض الآخر منه يختلف ويجيد عن مبادئ الإسلام الأساسية وكلها تصنف في خانة الفكر الإسلامي.

المبحث الرابع: تأثير البرهمية على الأديان الأخرى.

المطلب الأول: المشترك الديني بين البرهمية والديانة الفارسية القديمة.

1. جذور العلاقة والاتصال بين الهند وإيران القديمة:

1- المرجع نفسه، ص5.

من بين الشعوب التي أقامت اتصالات وعلاقات تضرب بجذورها في القدم واتسمت بالاستمرارية والتعاقب مع بلاد الهند وأثرت فيهم هم الإيرانيون فالعلاقة سابقة على بداية الحضارة الإندو-آرية التي منشؤها الجذر والعرق المشترك للإندو-آريين الذي انبثق منه كلاً الشعبين وأخذ كل منهما طريقه المختلف الواضح¹ أنّ العامل المشترك الرئيسي المتمثل في العرق سيُظهر لنا خصائص ومفاهيم وتصورات مشتركة بين النظامين.

سبق وأنّ أدرجنا أنّ جماعات كُنيت لاحقاً الهندو-أوروبيين أو الآريين التي جاءت إمّا من نواحي البلطيق أو من روسيا الجنوبية كانت تسمى الآرياس (Aryas)² انفصلت هذه القبائل (الآيرانية والهندية) عن بعضها البعض حوالي ألفي قبل الميلاد واستقرت في أماكن مختلفة عن طريق الهجرة حيث وصلت قبائل هندية إيرانية مختلفة إلى الهضبة الإيرانية أثناء هجرتهم واستقرت هناك في حين أنّ القبيلة الأخرى تغلغت إلى سهل الهند الغانجي، وبعد الاستقرار في إيران والهند أسست هاتان الدولتان أنظمة اجتماعية ودينية خاصة بكل واحدة منهما يجمعهما الأصل العرقي³ وأضحى كل من ديانتهم ولغاهما أرضية مشتركة⁴، فمن الناحية الدينية: نجد تماثل كبير جداً على مستوى أساطير الخلق والآلهة والأبطال والطقوس وعناصر الطبيعة مثل: الماء والريح والنار وكذلك الحيوانات كالأبقار والأسود والنباتات كالسوما وغيرها، وبالنسبة إلى اللغة: فإنّ السنسكريتية الفيدية البرهمية والبهلوية القديمة لغة الأفاستا متشابهان كثيراً فأقدم شكل من أشكال لغة الأفاستا واللّهجة الفيدية مكون من مزيج من الكلمات والقواعد والمجاء والأسلوب العام للشعر هو قريب جداً ومتنوع لدرجة أنه لا يمكن للمرء ترجمة جمل وفقرات الأفاستا إلى الشعر الفيدى إلا باستخدام القواعد الصوتية والجمع بين الأصوات⁵، كما أنّ اللغات الهندية الحديثة مألوفة بالكلمات الفارسية بل وحتى اللغات الدرافيدية الجنوبية متأثرة بالفارسية⁶،

1- جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ج1، ص193.

2- فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص128.

3-Shahnaz Valipour Hafshejani, : An Investigation of cultural Interconnection of Iran and India in Myth, Http: //www.researchgate.net/publication/338501258, 10: 44h ,05/05/2022,p178.

4- جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ج1، ص193.

5-Shahnaz Valipour Hafshejani, Op cite, P178.

6- جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ج1، ص194.

فنحن أمام كم هائل من القواسم المشتركة بين الأمتين سواء على المستوى الديني والثقافي الفكري والاجتماعي كذلك.

وحضارة واد السنّد كانت بلا شك على علاقة بالحضارات المعاصرة لها كبلاد ما بين النهرين وإيران بالطبع حيث هناك تشابه مثير للاهتمام بين بعض التصاميم والأختام التي عثر عليها، كما شهد شمال الهند بالتحديد على علاقة خاصة مع إيران منذ أقدم العصور منذ عهد كسرى العظيم الذي وصل إلى كابول وبالجوستان وبحلول القرن السادس قبل الميلاد على يد الإمبراطور داريوس امتد توسع الإمبراطورية الفارسية وصولاً إلى الحدود الشمالية-الغربية للهند شاملة السند وربما أجزاء من البنجاب، وسمي هذا العصر بالعصر الزرادشتي في الهند¹ وورد اسم الهند وتحديدًا الهند الشمالية عدة مرات في أستا ووصفت أرض البنجاب في (Vendidad) وفي كتاب الريج فيدا أطلق على الإيرانيين لأول مرة اسم بارشافا (Parshava) ولاحقًا بارشيخا² ، فرغم الاختلافات الجغرافية والمناخية بين الشعبين الذي ولد تطور كل فكر على حدة إلا أنّ القواسم المشتركة بين هذين الأمتين أكبر وأكبر من أن يمحي آثارها عامل الزمن أو غيره من العوامل البشرية.

ومع دخول الإسلام إلى فارس هاجر بضع مئات أو آلاف من أتباع العقيدة الزرادشتية إلى الهند واستوطنوا الشواطئ الغربية وتابعوا حياتهم وعقيدتهم وعاداتهم هناك³ ، وسُموا بالبارسيس ولا يزال فريق منهم في منطقة بومباي حتى الآن⁴ ، فالهند كانت ولا تزال منفى ومأوى للبارسيين الذي أصبحوا يشكلون مجتمع ديني مصغر ذو عرق هندو-إيراني محايد وسط الطوائف الهندوسية المختلفة.

خلال فترة الدولة الغزنوية المسلمة كانت اللغة الفارسية أيضًا واحدة من أهم اللغات في شبه القارة الهندية ومن المظاهر المميزة لاستمرار التبادل المعرفي والثقافي بين إيران والهند واعتبر كتاب أبو الريحان البيروني "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" من النماذج الشاهدة على قوة الصلات والترابط بين الأمتين وكذلك أشهر كتب التصوف الإسلامي "كشف المحجوب" لصاحبه المحجوري الذي كتبه في لاهور في نفس الوقت الذي أصبحت المدينة مقراً للتبادلات الثقافية الإيرانية

1- المصدر نفسه ، ص194.

2 -Shahnaz Valipour Hafshejani, Op cite, P179.

3-جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ج1، ص197.

4-فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص 136.

الهندية الواسعة إلى جانب مدن أخرى مثل ملتان وكشمير كمراكز رئيسية لثقافة التصوف واللغة الفارسية، أما وقت الغزو المغولي المدمر كانت الهند ملجأ وملاذ العلماء الإيرانيين والأدباء والشعراء والكتاب الذين كانت أعدادهم تترىد يوماً بعد يوم في بلاط دلهي والبنغال وجونبور وغوجارات وكشمير وخانديش وأحمدناغار وبيجاور ، كما أنّ ابن بطوطة السائح وعالم الاجتماع الشهير في القرن الثامن للميلاد الذي أمضى حوالي عشر سنوات في الهند في ديوان السلاطين في دلهي وخصص في روايته (حساب الرحلة) قسماً هاماً للهند وتأثير اللغة والثقافة الفارسية غير أنّ ذروة ازدهار اللغة الفارسية في الهند كانت خلال فترة السلالة المنغولية التي بدأت مع ظاهر الدين بابور واستمرت أكثر من ثلاثمائة وأربعين عاماً كان بابور وابنه همايون وحفيده أكبر وابن أكبر جهانجير وأحفادهم كانوا من أعظم الداعمين للغة الفارسية والأدب في الهند ففي هذه الفترة بسبب الانتشار الواسع للأدب الفارسي بما في ذلك روائع مثل ديوان حافظ ، جولستان سعدي ، شاهنامهي فردوسي ، و... في الهند أصبحت كتابة قواميس باللغة الفارسية منتشرة على نطاق واسع لفهم هذه الأعمال بشكل أفضل حتى أنه تمت كتابة حوالي مائتين وخمسون قاموساً باللغة الفارسية كتب معظمها الهنود ما يكشف لنا عن جانب صغير من شغف هذه الأرض الذي لا يوصف للأشخاص المحبين للأدب لتعلم اللغة الفارسية والأدب¹ ، فهذه الفترة شهدت تزايد الاتصالات المباشرة والتبادلات الثقافية بين الشعبين.

أما عن رؤية ذروة العلاقات السياسية والثقافية والاجتماعية بين إيران والهند كانت في العصر الساساني وسلالة جوبتا أو غوبتا في القرنين الرابع والخامس ميلاديين حيث عمد ملوك البلدين إلى تطوير علاقات سياسية وتآزرية وشهدت هذه الفترة أنشطة فنية وثقافية بالإضافة إلى الاهتمام الكبير بين الشعب الإيراني بالكتب والأعمال الهندية الشهيرة² ، فالعلاقة الوثيقة بين شبه القارة الهندية والعالم الإيراني والتفاعل الهندي الإيراني اتخذ أشكالاً عديدة لازالت قائمة لحد الساعة.

وفي ختام هذا العنصر نورد عبارة رئيس وزراء الهند الأسبق جواهر لال نهرو عن جذور العلاقة والصلة بين الأمتين الهندية الإيرانية أو الفارسية قائلاً: "نادراً ما كان شعبان على مثل هذه الدرجة من القرابة في النسب وعبر التاريخ كالشعبين الإيراني والهندي"³ ، نستنتج أنّ إيران والهند بسبب نفس الجذور لشعبيهما والاتصالات المتكررة عبر التاريخ نتيجة وحدة الحكم السياسي لفترات طويلة جعلهما يملكان

1 -Shahnaz Valipour Hafshejani,Op cite,p179,180.

2 -Ibid,p 178.

3-جواهر لال نهرو: المصدر السابق، ص197.

روابط ثقافية مختلفة فهاتان الدولتان القديمتان اللتان تعتبران أعظم وأقدم حضارات في العالم تحوزان على كنز هائل من الأساطير والأدب والتصوف حيث يمكن رؤية نفس الجذور والتفاعل بينها.

2. الآلهة والطقوس الدينية المشتركة:

2.1 الطقوس المشتركة:

إنّ دراسة بنية التجربة الدينية حول العالم تُطلعنا على أنّه في تطور الديانة الزرادشتية وجارتها البرهمية أثر للبيئة والتطور الثقافي في معتقدات ومواقف الشعوب ذات الأصل الواحد فدين زرادشت له ذات أصول الدين الآري الفيدي حيث أنّ القبائل الهندو-أوروبية كانت في ارتحال دائم في بداية الألفية الثانية قبل الميلاد أو قبل ذلك بكثير وافترت مسالكهم في مكان في بحر قزوين حيث استمر السواد الأعظم منهم بالصعود اتجاه نهر جيحون إلى الهند بينما تغلغل البقية فيما يُعرف اليوم بأرمينيا وأذربيجان والوديان الجبلية التي تحف بالهضبة الإيرانية من الشمال الغربي وبالطبع واكب هذا الانفصال الجغرافي انفصالاً ثقافياً بالضرورة حيث أنّ فارس القديمة هي أراضي زراعية قاحلة في معظمها ذات مناخ جاف وعليه فإنّ طبيعة السكان تميل إلى العدوانية والواقعية كثيراً في مقابل الجانب الهندي ذي المناخ المثلث الذي بسببه مالت الحياة إلى الركود كطبيعة جغرافية ولكنها غنية بالاهتمامات البشرية الرومانتيكية والفلسفية فعدم انكبابهم على أمور حياتية بشكل مستمر ولد عندهم فسحة كبيرة لإعمال الفكر، في حين الجارة إيران كان التفكير والعيش في هذا العالم وصراعاته وصعوباته لأجل البقاء الشغل الشاغل لهم فأصبحت مبادئ السلوك الأخلاقي أحد أهم اهتمامات الدين وتلاشت مبادئ الزهد والتشفي في عقول أبناء الأمة الإيرانية¹ الواضح أنّ الجغرافيا تكتسي أهمية بالغة في دراسة وتحليل وفهم أعمق للحياة الفكرية والثقافية للشعوب بخاصة الأمتين الإيرانية والهندية ذات الأصل الواحد.

في المقابل لاحظ الباحث الفرنسي بول ماسون أوسيل أنّ المفسرين أقرّوا بنتيجة أولية خاطئة حول العقلية الفارسية مفادها أنّها: "أسطورة لدين واحد متماسك" دون الأخذ في الاعتبار التباين بين المعلومات الواردة في نص الأستا وما تركه الإغريق من معلومات ومشاهدات واطلاع على وثائق قديمة غير متصلة ببعضها البعض اتصالاً مباشراً وعليه لم يكن هناك تمييز بين هذا وذاك إلاّ منذ عهد قريب، ولكن الأمر في حقيقته غير كذلك اطلاقاً حيث وُجدت عبارات وتشابهات لغوية عديدة مشتركة أو أسس قديمة متناسقة مع ديانة الفيدي هذه أبرزها:

1- جفري برنادر وجون نوس: الزرادشتية، تر: عبد الرزاق علي، ضمن الأعمال الكاملة لفراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، دب:

مكتبة الفكر الجديد، ط3، 2016، مج5 ص27.

- عبادة بانثيون مشترك بين الشعبين كعبادة الطبيعة ولكنها قائمة على شعائر ذات قيمة أكبر حيث أنّ شعيرة القربان¹ الحيواني (ياز yaz وياجنا Yajna في السنسكريتية) الذي يُعتقد أنّ روحه تلتحق بالكائن الإلهي المسمى غيوش أورفان (Geuch Urvan) روح الثور² فهذه الشعيرة تحفظ وتُثبت الآلهة وتخلعها كذلك أكثر من الحاجة إلى استعطافها والإلحاح عليها في شؤون دنيوية³ ، بالإضافة إلى عبادة قوى الطبيعة التي عرفت عند جميع الشعوب فإنّ الشعيرة الرئيس والوجه الأبرز لهاتين الأمتين هي القربان.

-الدين المنتشرة آنذاك كان آريا بكل ما تحمله الكلمة من معنى سواء أُدرك في الأُستا أو الفيذا ويعتمد بشكل مركزي على تبجيل واحترام النار طبقاً للتقاليد السابقة للتاريخ كما أضيف لهذا الدين تقديس القوى المجردة كما تُطلعنا الوثائق الأقدم عهداً عن احترام للنظام لكونه كونياً ودينياً معاً وكانت الآشا (Asha) أو آشار الفارسية مرتبط بشكل تام بالراتا الهندية أو الدارما البرهمية باعتبارها القوة المسيطرة على الآلهة⁴ ، كما أنّ الدين المشترك انبثق منه شكل إيراني هو المزدية أو المزدكية حيث أنّ الإله أهورا قد أخذ المركز الأسمى بين الكائنات الإلهية بفضل حكمته العليا حيث وهب نفسه للدفاع عن الآشا والمبالغة في مدحها أسوة واقتداءً بفارونا الهندي الحامي للراتا فعنصر الحكمة البارز فيهم هو الذي حوّلهم لنيل منصب خدمة القوانين الطبيعية والأخلاقية وهو معنى لقب مازدا أي العاقل وشيئاً فشيئاً ساد التفاهم والانسجام بين كل من أهورا ومازدا واشتركا فكانوا إله الفرس الأعلى أهورامازدا (أورمازدا)⁵ بالإضافة إلى الأهمية المركزية لشعيرة القربان نجد أنّ الشعبين الهندو-إيراني يتميز ويتفرد بإعلاء النظام الكوني والأخلاقي بل وجعل وجود الآلهة مربوطاً بخدمته والسهر على حفظ قوانينه من تجاوزات البشر.

-يقدم لنا نقش بغازكوي (Baghaz-koui) الذي يعود تاريخه إلى ألف وأربعمائة قبل الميلاد معطيات عن مجموعتين كبيرتين من الآلهة المشتركة التي حظيت بعبادة وتقديس كل من الهنود والإيرانيين القدماء منذ آلاف السنين وهي الأسورا والديفا حيث اكتسبت مكانتها من ترتيبها في النقش وهي:

1-بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 93، 92.

2-مرسيا إلياد ويوان كوليانو: المرجع السابق، ص 219.

3- بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 93

4- المرجع نفسه، ص 93.

5-بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 94.

الإله فارونا والإله الشمسي ميثرا وإله الرعد إندرا والتوأم السماوي نساتيا وهذا الترتيب بطبيعة الحال قد تغير عند الأمتين مع مرور الوقت حتى أنّ الباحثين أرجعوا الاختلافات في أنماط الآلهة تحديداً والاختلافات الدينية عموماً أنّها حدثت قبل انفصال الشعبين بل هي علّة الانفصال ذاتها وليست من مخاضاته¹، وهذا الفصل أو الانفصال بين المجموعتين الهندية والإيرانية جعل كل منهما يختار بين المجموعتين التي سبق ذكرهما حيث تُعلي إحداهما مرتبة العبودية وتعتبرها رمزا للخير المحض أمّا الأخرى فصارت أرواح شريرة وخبيثة بالمختصر شيطانية، فالإيرانيون اختاروا الأهورات (Ahuras) في السنسكريتية أسورات (Asuras) (السادة) لتكون الآلهة العليا كما أنّ الإله الأعلى للزرادشتية مشتق اسمه منها أهورا من أسورا، في حين أنّ المجموعة الثانية من الآلهة الهندو-أوروبية ونقصد الدايفات (Daivas) في السنسكريتية ديفات (Devas) تكون عندهم مخلوقات شريرة وخبيثة لذلك هي في المراتب الأدنى² فمثلاً إندرا في إيران الذي يسمى أندرا (Andra) يصبح شيطانا ضارا ومؤذيا أمّا فارونا (Varuna) الهندي المسمى في إيران فارينا (Varena) فيعتبر شيطان حياة اللهو والفحش ولكن هناك بعض الآلهة الديفاس من الرتب الدنيا بصفاتهم التقية وقيمتها كذلك بحيث تم الاحتفاظ بفيريراغنا (Vrethragna) التي تعني القوة المدمرة وتضمينها لصفات الإله براهما كما تم انزال الأسوراس الآخرين إلى مرتبة الخالدون الوهابون الستة أو كما يسمون أمهراسباندا الجالسون أمام عرش الإله وحراس عناصر العالم (النار والتراب والماء...) والملائكة⁴ فالأصل العرقي المشترك للشعبين الإيراني والهندي نرى وجهه الآخر في الاشتراك في مجموعة من الآلهة رغم الاختلافات في تحديد مراتبها وتخصصاتها وذلك عائد لخصوصية كل معتقد.

-نظام الطبقات الاجتماعي: برهن الباحث الفرنسي جورج دوميزيل في مجموعة مؤلفاته عن الدراسة المقارنة للميثولوجيا والأديان الهندو-أوروبية على وجود نظام ثلاثي الوظائف في الآلهة الهندو-أوروبية وهذه الوظائف الثلاث هي مقدمة لهيكل المجتمع إلى طبقات وطوائف وهي كالتالي:
أ-وظيفة السيادة السحرية والقانونية.

1-Shahnaz Valipour, Op cite, p 181.

2 -Ibid,p182.

3-فيليسيان شالي: المرجع السابق، ص129.

4 -Shahnaz Valipour, Op cite, p 182.

ب-وظيفة آلهة القوة الحربية.

ج- وظيفة آلهة الخصب والرخاء الاقتصادي، والأفستا كذلك تميز الكهنة (اتاهرا-فان) والمحاربين (مقاتلين في العربات رازي-ستار) ومربوا الحيوانات المزارعون (فاستريو-فسويان) ولكن في إيران هذا التقسيم الاجتماعي لم يُتعد كنظام طائفي، وحسب المؤرخ وظيفة الألوهية للخصب والرخاء الاقتصادي، ففي الهند يتناسب مع الطبقات الاجتماعية للبرهمية (الكهنة "مقدمو الأضاحي"- الكاشتيريا "المحاربون" وطبقة المنتجين "فاسيا") حيث يقابل بالآلهة فارونا وميثرا والتوأمن ناساتيا والإسفينس ، حيث نجد في المعاهدة المبرمة من قبل ملك حثي حوالي ألف وثلاثمائة وثمانون قبل الميلاد مع رئيس أسلاف الهنود ميتاني (Mitani) في آسيا الوسطى: ميترار فارونا "متغير اورافانا" إندرا، التوأمن ناساتياس، ونرى في الأبستاق (Avesta) حيث تميز الكهنة (اتاهرا-فان) والمحاربين (مقاتلين اليوناني هيرودوت فإنّ السيت (Sythes) الإيرانيين قد عرفوا التقسيم الثلاثي الطبقات حيث يقسمون المجتمع إلى كهنة قضاة (درويد (Druides) وإلى أرستقراطية عسكرية (فليت Flaith التي تعني لغويا سلطة) وإلى البو إيريج (Bo airig) الرجال الأحرار مالكو الأبقار وهذا التقليد استمر حتى القرن التاسع عشر لدى أوسيت القوقاز¹ ، وعليه قسمت الآلهة الآرية إلى ثلاث مجموعات من آلهة الملك (Ādityas): التي تعني وتمثل أم مجموعة من الآلهة منذ الزمن الفيدي (فارونا وميثرا، وآلهة المحاربين والأبطال: رودرا وإندرا، وآلهة الخصوبة والمطر والوفرة والبركات: ناسيتياس فالباحثون اهتموا بالتحقيق في هذا المجتمع الطبقي في الهند وإيران² ، هنا نرى تجذر النظام الطبقي في حياة الشعبين حيث نقلوه لعالم الآلهة السماوية.

2.2 الآلهة المشتركة بين الهند وإيران:

نتيجة العرق الآري الذي ينتمي له كلا الشعبين وجد عدد من الآلهة المتشابهة فالديانة الشعبية للفرس القدماء هي نفسها المعبر عنها في أسفار الفيديا السنسكريتية³ وسنذكرها كالتالي.

-ميثرا أو مهر (Meher) : إله الشمس والنور كما رأينا سابقاً فإن اسم ميترأ أو مهر دُكر في نقش باغاز كوي بجوار فارونا أحد أشهر الآلهة الهندية الإيرانية على الإطلاق هذا الإله أيضاً احتفظ بمكانه تقريباً إلى جانب فارونا في الريح-فيديا حيث يُشار إليه على أنه الإله الذي وضع القوانين الأبدية

1-مرسيا إلياد: المرجع السابق، ص 239، 240.

2 -Shahnaz Valipour, Op cite, p 182.

3-جفري برنادر وجون نوس: المرجع السابق، ص 11-29.

كعالم وحاكم¹ ، الواضح أنّ هذا الإله رُقي لأعلى المراتب بفضل مهمته في الحفاظ على النظام الكوني وانتشرت عبادته 'الميثرائية' بشكل واسع في حوض البحر الأبيض المتوسط بعد غزوات الاسكندر. وفي الهند القديمة تم وصف ميثرا وفارونا بمصطلحات خاصة بالإنسان حيث يركبان معا عربة تشبه العربات الأرضية ويعيشان في مسكن ذهبي به ألف عمود وألف باب لكن على الرغم من هذه الصور لم يتم ذكر ولو أسطورة واحدة عنهم وتم استخدام الصور فقط لوصف خصائص هاتين الشخصيتين في الريح-فيدا² ، وهذا راجع ربما أنّه في تلك الفترة لم يكونا بالأهمية بمكان حتى تنسج حولهم القصص الأسطورية وتتداول بين الناس.

حاول زرادشت استبدال تعدد الآلهة بالتوحيد ونزل معظم الآلهة الهندية الإيرانية باستثناء أهورا مازدا إلى دايفاس الأشرار، لكن يبدو أن شعبية مهر وعظمتها كانت عالية جدًا لدرجة أنه لم يستطع فعل الشيء نفسه مع هذا الإله الآري لذلك بقي مهر كواحد من أقوى الآلهة ومساعد أهورا مازدا في الزرادشتية بحيث تم تخصيص أحد أجزاء الأفيستا الياستس (Yašts) تحديدا له وكانت المكانة العالية لمهر في الزرادشتية مهمة بطريقة جعلت أهورا مازدا كما ذكر في مهر يشت قد رثاه شخصياً في رجل جاززا (العرش الأعلى) في هذه التريمة الطويلة تم تقديم وصف لمهر وتوضيح السمة الأكثر وضوحا له وهي وجود مراعي واسعة وسمات أخرى هي الألف عين وألف أذن يرتدي درعاً ذهبياً وفي يده درع فضي وأذرع الطويلة تسيطران على العالم كله وهو المانح للحياة وله عداوة تجاه الذين يخالفون الوعود ولكنه لطيف جدا مع أولئك المخلصين له وفي في التقويم الإيراني القديم يُطلق على اليوم السادس عشر من كل شهر المخصص لمهر ياتس اسم مهر روز ويقام عيد مهرجان في يوم مهر في شهر مهر لتكريمه³ ، فعبادة هذا الإله كانت متجذرة في نفوس الشعب ومنتشرة بطريقة يصعب قلعها بشكل تام لذا لجأ إلى تضمينه ودمج صفاته أو مهامه في كيان الإله الأكبر.

وعن كلمة أهورا مازدا فهي عبارة إنديو-أوروبية وهو اسم مجموعة من الآلهة ويعتبر التمثيل الإلهي المقابل لفارونا الهندي ولكن أكثر قداسة وقوة⁴ ، فهو النسخة الإيرانية والفارسية للإله الأعظم والمطلق.

1 -Shahnaz Valipour,Op cite,p183.

2-Ibid,P184.

3 -Ibid,p184.

4 -Shahnaz Valipour,Op cite,p183.

الإله فارونا: إله إيراني آخر ينتمي إلى أدبتيها هو ومثرا لهما سلطة السيادة ويعتبران من الأسورا وهو إله مخيف وله قوة أو مايا وعلى الرغم من وجود بعض الترانيم المخصصة له في الريح-فيدا إلا أن الخوف منه وطلب المغفرة يُرى أكثر من الأمل فيه وهو إله السماء حيث يقع مقر إقامته في الألف عمود الذهبي وقصر الألف باب في السماء من هناك يراقب العالم كله والشمس ويقوم بسلوك الناس ضد ريتا (في أفستا يطلق عليه أرتا أو أشار الآشا) قوانينه التي لا يعرفها الإنسان ويعاقب من يخالفها ، تدهور وضع فارونا تدريجياً في الفيدا وتم تقسيم مسؤولياته بين آلهة أخرى بما في ذلك ميترا واندرا وفي إيران بعد زرادشت لم تظهر أي علامة عليه ليس فقط لقب أسورا أو أهوارا (Ahura) الذي يعني عظيماً أو روحياً ولكن أيضاً تم نقل سلطته وإبداعه والصفات الإلهية الأخرى إلى أهورا مازدا وهي عبارة إنديو-أوروبية وهو اسم مجموعة من الآلهة فهو التمثيل الإلهي المقابل لفارونا ولكنه يعتبر أكثر قداسة وقوة¹ ، ومع ذلك يمكن العثور على بعض أوجه التشابه بينه وبين فارونا فكلاهما مرتبط بميترا وفارونا هو رئيس وأهورا مازدا هو رئيس أمهراسباندا ففارونا يمنع السماء من السقوط أما أهورا مازدا الأرض وكلاهما له المعرفة والعلم المطلق بما يجري في الأكوان وللمخلوقات² ، وبما أن فارونا إله يرجع لحقبة ما قبل انفصال الشعبين الإيراني والهندي فطبيعي أن تنقل صفاته ومهامه وتضاف إلى أهورامازدا إثراء لمكانة الأخير وزيادة قدراته كإله عظيم وكامل.

-الإله آغني وتقديس النار: تكتسب هذه العادة أهمية كبيرة عند الإيرانيين ليس فقط للتشابه الكبير بينها وبين الطقوس الهندية إنما لاستمرارها في التراث الزرادشتي حتى الآن³ ، ففي الهند شُخصت في الإله آغني الفيدي حيث يمثل قداسة النار بامتياز هناك بالإضافة إلى أن له تجليات كونية وطقسية أخرى فهو ابن الإله دايوس ونظيره الإيراني هو آتار Atar الذي هو ابن لاهورا مازدا وقد ولد في السماء ونزل منها على شكل نور ووجد كذلك في الماء والخشب والنباتات وتوحد أيضا بالشمس⁴ ، وفي الطقوس الاحتفالية التي كانت توقد فيها النار وتبجل كان العشب حول المذبح يقدس ويرش بعصير الهاوما ويحول إلى مائدة توضع عليها حصص من القربان الذي يمكن أن يكون نباتيا أو حيوانيا وإن كان

1-Ibid, p183.

2 -Ibid ,p185,186.

3- جفري برنادر وبوس: المرجع السابق، ص31.

4-مرسيا إلياد: المرجع السابق، ص256.

غالباً هو الأخير من أجل الضيوف الإلهيين غير المرئيين وهذا الطقس الاحتفالي لاستخلاص الهاوما والاستعمال القرباني لهذا السائل المقدس شبيه بالطقس الاحتفالي لعصير السوما في الهند الفيدية فتقدس عنصر النار من أهم مقومات كل من الحضارة الإيرانية بعنصرها الزرادشتي والهندية حتى الساعة.¹

-اندرأ: إله إيراني هندي قدم آخر واسمه بعد فيرونا ميترا في نقش باغاز كوي² إنتارا الاسم الإيراني له هو إله الحرب الفيدي المعروف باسم فيريثراغنا (Verethragna) الذي دمر فيريثرا (Verethra) التين الذي حجز مياه الأمطار لكن لم تكن له ذات الأهمية المعروف بها في الهند³ إندرا وعلى عكس الآلهة الأخرى التي تنتمي إلى (Adityas) أو الآلهة الروحية ينتمي إلى المجموعة الثانية من الآلهة: (Marutas) آلهة محاربين لذا فإنه وفقاً لدوميزيل يمثل القوة القاسية والخارقة التي إن أحسن استخدامها في الحرب تحقق النصر واكتساب الغنائم وعلى الرغم من أن هذا الإله البطولي والمقاتل زُفي كرئيس الآلهة في الأدب الفيدي إنه على عكس فارونا وميترا إله يتمتع بصفات إلهية قليلة وله شخصية أكثر شبيهاً بالإنسان فهو يملك أب وزوجة وأولاد ، ووفقاً للروايات الفيدية فقد ولد لديوس وبريثيفي وكالبشر يبالغ في شرب السوما ويذهب للقتال مع فيريثرا ويدمر حصونه التسعة والتسعين ويحرر الماشية ويتسبب في نزول المطر كما تطلعنا الفيدا أنه قام بالعديد من المحاولات للحصول على مرتبة إلهية أعلى وخلافة فارونا والواضح أن قوة إندرا وسلطته مرتبطان بتوطن الآريين في الهند حيث يمثل محاولة نشر تفوق الآريين على القبائل الهندية المهزومة الأصلية، وفي إيران بعد زرادشت من المحتمل أن إندرا بسبب إسرافه الشخصي تم وضعه بالكامل خارج دائرة الآلهة وحتى في أفستا كان اسمه في مجموعة الديفا⁴ daeva فترتيب مكانة الآلهة هنا منوط بتفوق الشعوب على أصحاب الأرض بحيث يفرضون الآلهة التي تحمل صفاتهم ومهامهم.

الإله فايو Vāyu : واحد من الهند الإيرانية العظيمة والغامضة وبناءً على تصنيف دوميزيل ينتمي إلى مجموعة الآلهة المحاربة من وجهة نظر أخرى ينتمي فايو مع آغني (أو Azar) وأهورا وسوريا (إله

1-جفري برنادر: المرجع السابق، ص31.

2-Shahnaz Valipour,Op cite,p186.

3- جفري برنادر وجون نوس: المرجع السابق، ص29.

4-Shahnaz Valipour,Op cite,p184.

الشمس) إلى آلهة الظواهر الطبيعية والرياح-فيدا تحوي عدد قليل من الترانيم ل فايو وتقدمه على أنه المادة الرئيسية أو الأساسية في العالم، فهو رب الرياح أحد العناصر الكلاسيكية والحيوية في الديانة الهند-إيرانية، أمّا في الديانة الإيرانية فنرى أنه حامل لصفتين متناقضتين في آن واحد الفايو الواهب للحياة والمسبب للمطر والفايو الذي المصاحب للعاصفة والموت والدمار، في الأفستا يُسمى هذا الإله الآري القديم ب: فايو يازاتا (Vāyu yazata) وهو يحكم الفراغ أو المسافة بين حكم أهورا مازدا للنور وحكم أهرمان للظلام¹، فالإله فايو شخصية إلهية ذو طبيعة مزدوجة تتأرجح بين النفع والضرر.

-الإله سوما شراب من لا يموت: (سوما في الريح فيدا والهوما في الأفستا) يظهر هذا الإله في المرتبة الثالثة في مجمع الآلهة الفيدي وأهميته تبرز في أنه خُصص له الكتاب التاسع من الريح فيدا بأكمله مخصص لسوما بافاما، غير أنه من العسير فصل حقيقته الشعائرية "نبات" عن إله يحمل بنفسه هذا الاسم وتخبرنا الأساطير عن الأصل السماوي لسوما ولكن المنطقي والمفروض هو أن وجوده ونموه يكون في الجبال ونصوص أخرى تؤكد أنه ينبت في رحم الأرض على الجبال أي في مركز العالم وهذا ما يجعلنا في حيرة وتناقض حول أصل هذا الإله أو النبتة²، إذن السوما أو الهوما الإيراني الهندي هو إله ونبات معا.

ومن الصفات الممنوحة له في الكتب المقدسة هو أنه العالم والمعالج والمعطي للحياة الخالدة حيث يعتبر إله الحياة³، فهو الصديق والحامي لآلهة أخرى وبالدرجة الأولى هو صديق إندرا ويسمي كذلك الملك سوما بسبب أهميته الشعائرية، كما يعتبر ذبيحة تقدم للآلهة كما أنّ النصوص تصر على الحفلات التي تسبق وتصاحب شراء النبات وعلى الأخص تحضير المشروب ففي الريح فيدا كانت أضحية سوما هي الأكثر شعبية بل روح ومركز التضحية ومهما كان النبات المستعمل في العصور الأولى من قبل الهندو-آريين فمن المؤكد أنه بعدئذ قد أُبدل بأنواع نباتية أخرى، فالسوما أو الهوما هو الصيغة الهندو-إيرانية لمشروب عدم الموت-آمارتا فهو يعش الفكر ويعيش نشاط المحارب ويزيد الحيوية الجنسية ويشفي الأمراض كما أنّ شربه يدخل الفرد في تجربة وجدية نشوية طلبا للكمال والخلود أي الإنتقال لعالم الآلهة

1 -Shahnaz Valipour, Op cite ,p189.

2-مرسيا إلياد: المرجع السابق، ص258.

3 -Shahnaz Valipour, Op cite,p191.

وقد استعيض عنه على الأرجح بالشراب الهندو-أوروبي مادهو(نبيذ العسل)¹ ، فالسوما نبات وكذلك مشروب طقسي للآلهة والبشر لتحصيل الخلود لذا هو ذو أهمية بالغة موصوفة في كل من الريج فيدا والأفستا.

في الختام نقول أنّ الزرادشتية مع البرهمية جمعهما التاريخ المشترك للشعوب الهندية الإيرانية فالعرق الآري أوجد خصائص متشابهة حيث يظهر عدد من الآلهة المتشابهة وكذلك تطابق مفهوم النظام الكوني بالإضافة إلى مجموعة من الظواهر المرتبطة بطقوسهم وعباداتهم.

1- مرسيا إلياد: المرجع السابق، 258، 259.

المطلب الثاني: تأثير الديانة اليهودية بالبرهمية.

1. الروابط التاريخية بين الهند وإسرائيل:

أ- الدراسات والأبحاث المقارنة بين اليهودية والبرهمية:

يُبنى اللقاء بين الأديان على الاتصال الفعلي بين الأفراد أو المجموعات من كل دين وفي حالة الديانتين التي خصصناهما للدراسة في هذا المطلب نقصد كل من: اليهودية والبرهمية إذا طبقنا عليهما هذا الشرط نجد أنّ اللقاء بينهما حديث جداً على الأقل من حيث التعرض الجماعي والطرق المتعددة للاتصال واللقاء غير أنّ هذا لا يعني أنّنا ننفي مطلقاً أنه لم يكن هناك اتصال بين التقليديين الدينيين منذ ألفي عام أو أكثر ولكن المقصود هو أنّ اللقاءات المشاهدة على مدى العقود الماضية تختلف نوعياً عن نظيرتها في الأجيال السابقة والتي تم تمييز بعضها من قبل مؤرخي الديانتين حيث يتمحور الأمر بالتحديد حول التأثير الذي يمكن تتبعه للأفكار التي من خلالها يؤثر أحد الأديان على الآخر في حين أنّ المواجهة الحالية تعتمد على الاتصال الشخصي فقد يشير المؤرخ إلى اتصال ليس بالضرورة بين الناس أو الجماعات أو الحقائق الثابتة بقدر ما يكون بين الأفكار والمفاهيم والآداب وعندما يتعلق الأمر بتتبع اللقاء اليهودي البرهمي من الناحية الأدبية والفلسفية فمن الواضح أنّ مثل هذا اللقاء يعود إلى مئات وربما حتى آلاف السنين لكن للأسف هذا التأثير الأدبي والفلسفي والديني لم يظهر بالشكل الكامل بعد للعيان¹، فالباحثين حول تأثير الأفكار البرهمية على تعاليم الديانة اليهودية كان بالتأكيد نتاج الاتصال المباشر بين الجماعتين كما رجحوا أيضاً تأثير وتأثير للأفكار والمعتقدات بطريقة غير مباشر أو عبر وسيط فالاحتمالين متوازيان وفي نسق واحد بالطبع هو مسألة التأثير والتأثير بين الأديان والحضارات.

1-Alon Goshen Goustein: Judaism and Hinduism: insights from the comparative Study of religion, Link.springer.com/chapter,13/06/2022,p49.

-ألون جوشين جوتشتاين (1956- لحد الآن) حاخام يهودي ومؤسس ومدير معهد إيليا للحوار بين الأديان درس في الجامعة العبرية في القدس ودرس المسيحية والأديان في جامعة هارفارد وحصل على الدكتوراه من الجامعة العبرية تضمن تعليمه الروحي تكوين علاقات مع المعلمين الروحيين غير اليهود وعلاقات عميقة مع مجموعة واسعة من المجتمعات الرهبانية المسيحية والهندوسية وتمتع بصداقة ومشورة المعلمين البوذيين والمسلمين، أنظر:

-Alon Goshen Gottstein,https://Alchetron.com,15: 52 H ,15/05/2023.

شهد ميدان الدراسات المقارنة بين اليهودية والبرهمية خلال عصر التنوير دراسات وأبحاث عديدة وجادة وتحديدا مسألة الألوهية خاصة مع اتاحة التعامل المباشر مع النصوص والثقافة الهندية حيث تجربنا الباحثة ومديرة الرابطة الدولية لدراسة التصوف اليهودي ومحرة مجلة التصوف اليهودي والروحانية هانانيا غودمان أنّ كل من اليهودية والبرهمية قد لعبتا دورا مهما في المناقشات الأوروبية حول الوثنية والروحانية ونظريات اللغة والعرق والأساطير فهذه المقارنة كانت مفيدة في الدفاع عن المنظور الديني للعالم حيث تم وضع سلطة ومركزية الوحي (الكتاب المقدس) والتسلسل الزمني في مقابل الآثار القديمة للفيديا والممارسات الأصلية للهندوس وما إلى ذلك بغرض توفير تقدير كامل لمدى تأثير البرهمية المفاهيمي والديني على المصادر اليهودية بشكل أساسي في فترة العصور الوسطى¹ ، فالواضح أنّه لم يتم عرض مسألة مدى التأثير الهندوسي على المصادر اليهودية إلا مؤخرا حيث يسعى المجال المسمى بالدراسات الهندية اليهودية إلى تتبع تاريخ الاتصال وتأثير الأفكار بين اليهودية والبرهمية.

إنّ المتعارف عليه في الأوساط البحثية الأكاديمية هو أنّ الدراسة المقارنة بين الأديان تعد أهم وأبرز الأنشطة البحثية بهدف إيضاح مسألة الاتصال ونقاط الالتقاء والتأثير التاريخي إلا أنّه في حالة الديانتين اليهودية والبرهمية فإنّ دراسة نصوصهم المقدسة قد تأخذنا إلى أبعد من هذا الهدف حيث أنّ دراسة تقاليد كل دين ووضعهما جنبا إلى جنب يزيد فوائد الفهم للظاهرة في الدراسة المقارنة كذلك فبالإضافة إلى أنّ الاستفادة الأولى لنا من مجال فينومينولوجيا الدين المتمثلة في استخلاص أوجه التشابه والاختلاف الأساسية المساعدة في تسليط الضوء على فهم حقيقة الديانتين وإذا وضعنا مسألة الاتصال التاريخي بين الديانتين على جنب نجد أفضل مثال على هذا النوع من الدراسة هو الفحص المقارن الشامل الذي أجرته باربرا هولدرج بين التوراة والفيديا الكتاب المقدس الأساسي لكلا الديانتين حيث لا تعتمد على الاتصال التاريخي بين التقاليد من أجل استخلاص أوجه التشابه بينهما وتعد المثال الأكثر

1-Hananya Goodman: Between Jerusalem and Benares: comparative studies in judaism and hinduism,(America: state university of new york press,1994) p3.

-حنانيا غودمان: مديرة المكتبات في كلية شمعون للهندسة في اشدود بإسرائيل وهو خريج جامعة ويسكونسن برانديز في التربية اليهودية له عدة دراسات في التصوف اليهودي، أنظر:

-Connect-Hananya Goodman , Htps: // Hananya Goodman.com,10: 46H,20/05/2023.

تطورًا للاتجاه الأكاديمي المتنامي المطبق لنهج المقارن لدراسة البرهمية واليهودية وتعزز ميدان الدراسات المقارنة بين الديانتين بمقال الباحث دافيد فلوسر عن الأساطير المقارنة الذي رجح أصولاً هندية للمدراش وقدم نظرية حول مسألة الألوهية مفادها أنّ وحدانية الإله التي قدمها إبراهيم في النصوص اليهودية ربما تكون انعكاسًا للتعاليم الوجودية حول المطلق في الأوبانيشاد عبر الوسيط المتمثل في الديانة الزرادشتية الفارسية²، فهو أقر مسألة التأثير وإن كان غير مباشر من خلال الوسيط الديانة الجارة للبرهمية ألا وهي الزرادشتية التي أكد العلماء أنّ اليهود في مفاهيم في الفرس استفادوا من ورشة روحية دعمت تعاليمهم حول مفاهيم الألوهية والأخريات.

كما قام برنارد جاكسون بتعقب مدى إلزامية القوانين والعادات والمراسيم الملكية في الهالاخاه ودارماساسترا لأعضاء المجتمعات البرهمية واليهودية ويضيف أنّ القانونين يدلان على وجود حساسية كبيرة للتفاعل بين العادات والأعراف المحلية والسلطة كما استنتج أنّه في كلتا الديانتين لا يعني تدوين مجموعة من القواعد بالضرورة فرض تنفيذها بالكامل أو حتى معظمها وأنّ القوانين المرتبطة بالسلطة الملكية لم تكن بالضرورة قانونية وهكذا استنتج جاكسون أنّ السلطة لا ينبغي بالضرورة أن تكون مساوية لإنفاذ القانون في العالم القديم³، فالقوانين والأحكام مصاغة في قوالب ثابتة لكن دون عنصر الإلزام والإلزام في التطبيق.

أمّا باربرا هولدرج (Barbara Holdrege) فقدت مقالاً تحليلياً مقارنة عن دور الكتاب المقدس في التقليد البرهمي والتقاليد الربانية الحاخامية والقبالية⁴، وأشارت إلى أنّ المفاهيم الكونية في الفيدا والتوراة ليست مجرد مجموعة محدودة من النصوص وحسب بل واقع كوني متعدد المستويات يتضمن

1 -Alon Goshen Goustein, Op cite,p50.

2-Hananya Goodman,Op cite,P10.

3 -Ibid,p13.

4-Barbara Holdrege: The Role of Scripture in the Brahmanical tradition and the Rabbinic and Kabbalistic traditions.

-باربرا هولدرج (1950- 70 سنة) أستاذة الدراسات الدينية ومؤرخة مقارن للأديان ورئيسة لجنة دراسات جنوب آسيا بجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا ووجهت اهتمامها البحثية على الدراسات التاريخية والنصية للتراث الديني الهندوسي واليهودي بتبني أسلوب الدراسة المقارنة للاستجواب التقدي، أنظر:

-Barbara Holdrege,Https: //www.Religion.ucsb.edu,20: 54 H,15/05/2023.

الأبعاد التاريخية والماورائية وترى أن المكانة المقدسة وسلطة وظيفة التصوص المقدسة في الديانتين تشكلهما إلى حد ما هذه المفاهيم وعليه فهذه الدراسة لها أهمية بمكان في فهم دور الفيدا والتوراة لاحتوائهما على إشارات نموذجية حول تقاليدهم الخاصة¹ ، وغيرها من الدراسات والمجالات والملتقيات التي لا يسعنا أن نتحدث عنها هنا باستفاضة.

ب-العلاقات التجارية والثقافية بين المجتمعين:

ترجع العلاقات التجارية بين الهند وإسرائيل القديمة إلى نحو عام ألف قبل الميلاد بل حتى زمن حضارة موهينجو دارو وهارابا في شمال غرب شبه القارة الهندية التاريخية والحضارة البابلية في بلاد ما بين النهرين مما يشير إلى العلاقات التجارية المباشرة² حيث لعب الفينيقيون دورًا مهمًا طوال الثانية الألفية قبل الميلاد وخاصة أن سوريا كانت تحت حكم ميتاني الذين كانوا في جوهرهم مجموعة هندية أوروبية تشارك في عبادة الآلهة الفيديا بالإضافة إلى العديد من الحكايات عن التجارة في العصور القديمة وكذلك التواصل بين الثقافات بين الهند والمشرق³ ، وهنا تستوقفنا قصة بوزية عن تجار هنود زاروا "بافيرو" أي بابل وباعوا للسكان المحليين طاووسًا تم عرضه هناك بالإضافة إلى القروود التي كانت تعرض للعمامة في الأسواق ، ويرى الباحث (شام رابين) أن الصلة بين إسرائيل القديمة وشبه القارة الهندية دُونت في سفر الملوك الأول خلال عهد الملك سليمان (القرن العاشر قبل الميلاد):⁴ "لأن سفنه العظيمة في البحر كانت مع سفن حيرام تأتي مرة كل ثلاث سنين حاملة ذهبًا وفضة وعاجا وقرودا وطواويس"⁵ ، ففي كل ثلاث سنوات كانت تصل سفن ترشيش حاملة الذهب والفضة وأنياب الفيل والقروود والطاووس وترشيش مدينة في مكان ما في البحر الأبيض المتوسط وهي منطقة عُثر فيها على الذهب والفضة ، وقلة بحثوا عن مكان يتوفر فيه العاج والقروود والطاووس أو الذي يمكن أن يكون فقط تم الوصول إليه في أوقات معينة من العام وكلتا الخاصيتين تشيران إلى الهند حيث توجد كل هذه الحيوانات الثلاثة وبسبب ضرورة الإبحار مع الرياح الموسمية يمكن للمرء أن يبحر فقط في اتجاه واحد في كل مرة وعليه اضطروا إلى

1 -Hananya Goodman: Op cite, p13.

2-Ibid,p25.

3-D. Vallabh ,Op cite, p3.

4 -Ibid, p25 ;26.

الانتظار لشهور قبل العودة وهي حالة استلزمت إقامة طويلة في الهند ومكنت البحارة والتجار من التعرف على ثقافة وفن المنطقة التي هبطوا فيها¹ فمؤلفي الكتاب المقدس أشاروا إلى الهند باعتبارها قبلة تجارة الحيوانات كالقردة والطواويس.

ومع استمرار الروابط التجارية بين الهند وفلسطين والمجتمعات اليهودية المتوسطة حدث التبادل الثقافي المترجم في التشابه اللغوي لكلمات كثيرة² توصل العلماء إلى أن الاختراق الأول للكلمات من اللغة السنسكريتية لا علاقة له بالهند ففي نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد في الشرق الأدنى وُجد في أجدية تل العمارنة أسماء يبدو أنّها من أصل سنسكريتي جلبها الآريون الناطقون بالسنسكريتية إلى الهند نجد بعض المحاربين تحت اسم ماريانو (Maryannu) وهو اشتقاق من اللغة السنسكريتية (Marya) بمعنى "الشاب" في الأكادية والأوغاريتية والمصرية ومن المقبول على نطاق واسع بين العلماء أن الآريين أي الفرس والهنود الهندو-أوروبيون عاشوا في جنوب روسيا قبل أن يتحولوا شرقاً إلى موائلهم الحالية وربما تكون عبارة ماريانو قد انفصلت وعبرت القوقاز إلى بلاد ما بين النهرين ، بالإضافة إلى بعض العبارات الواردة في الكتاب المقدس مثل: الكوفيم (بالعبرية: القروء)، التوكيم (الطاووس) ، والأماغ (خشب الصندل) هذه الكلمات من أصل درافيدي (يقال أن ألاج هي فالغوم) الموجودة في الكتاب المقدس العبري وربما أحضر التجار الأوائل أشياء من أصل جنوب الهند لبناء الهيكل ولكنها مجرد تخمينات لا تدعمها أدلة تاريخية على أن التجار اليهود أو أتباع الملك سليمان أقاموا مجتمعات يهودية من الأساس هناك⁴ ، فالعلاقات التجارية أسهمت في تناقل كلمات وعبارات عديدة أصبحت متداولة لدى سكان البحر المتوسط وهي ذات أصل هندي.

1-Hananya Goodman: Op cite,p28.

2-Ibid,p26.

3 -Ibid,p26.

4 -Suhil Mittal and Gene thursby: Religions of South Asia An introduction (New York: Routledge,2006),p170.

-سوشيل ميتال (1967) مؤرخ للأديان وأستاذ للديانة الهندوسية في جامعة جيميس ماديسون في فيرجينيا بالإضافة إلى كونه أستاذاً فخرياً لدراسات غاندي في جامعة جيتام فيساخاباتنام أندرا براديش في الهند وهو مؤسس مركز المهاتما غاندي للاعنف العالمي، أنظر:

-D.R.Sushil Mittal: Professor of Religion,Https: //www.jmu.edu,edu,14: 48,16/05/2023.

ما يوصلنا إلى أهمية دراسات العهد القديم في تتبع تاريخ وثقافة الشرق الأوسط وكذلك تحصيل الفهم الجيد للعلاقة بين تقاليد الديانة البرهمية واليهودية تحديداً وهي النقطة الأساسية التي ركزت عليها الباحثة هنانيا غودمان (Hananya Goodman)¹ ، وعليه فإنّ دراسات العهد القديم مفيدة في رسم تاريخ وثقافة الشرق الأوسط وآسيا وهي عنصر مهم وفعال في تعزيز فهم أكبر للعلاقات بين اليهودية والبرهمية.

ج- الجاليات اليهودية في الهند:

لا يوجد مصدر هندي قديم يشير بشكل واضح إلى اليهود كقوة عرقية ولكن المرجح أنّهم قد جاءوا تحت فئة يافناس (Yavanas) وهو مصطلح استخدمه الكتاب الهنود الأوائل بشكل عشوائي للإشارة إلى اليونانيين والإيرانيين والسكثيين والبارثيين والهون والمجتمعات المسلمة على حد سواء من المليتشا (الغرباء النجس) في الأدبيات المعيارية الهندية المبكرة، بعبارة أخرى من الصعب تحديد الهوية اليهودية للشخص على أساس الوثائق الهندية التي لم تستخدم أي تسمية دينية أو عرقية للإشارة إلى اليهودي لذلك وعليه فالأدلة التي اعتمد عليها الباحثين غير هندية في وصف التجارة والاتصالات بين الهنود والشعب اليهودي² ، فتحديد هوية بعينها آنذاك أمر ليس بمهم فأى شخص غير هندي يشار إليه بلقب معين دون الفصل في هويته العرقية.

والشائع في الأوساط الأكاديمية أنّه لم يتم إنشاء مجتمعات يهودية في جنوب آسيا حتى وقت متأخر نسبياً (على الرغم من أن اليهودية ربما وصلت إلى ساحل مالابار في القرن الأول)³ ، ولكن تقديم أي محاولة تتبع للاتصالات التجارية الهندية اليهودية يتبدأ بمناقشة حول الروايات التوراتية للرحلات

1 -Hananya Goodman, Op cite, 28.

2-Nathan Katz: Indo-Judaic Studies in the Twenty-First Century, first edition (New York: Palgrave Macmillan, 2007) p20.

-نathan كاتز: حاخام يهودي وأستاذ فخري بجامعة فلوريدا الدولية ومحرر مؤسس لمجلة الدراسات الهندية اليهودية وشارك بعمق في الحوارات اليهودية الهندوسية/البوذية/ الجاينية بين الأديان وعد شخصية بارزة في مجال الدراسات الهندية اليهودية وألف مع زوجته كتاباً محورية ومقالات أكاديمية عن يهود الهند وصار مؤسس ومدير فخري للبرنامج المبتكر في دراسة الروحانيات والعميد الأكاديمي لكلية هاييم ياكوف شلومو للدراسات اليهودية فهو درس ودرّس وأجرى أبحاثاً وعاش في جنوب آسيا لأكثر من ثماني سنوات وقاد مع زوجته جولات دراسية في جميع أنحاء الهند وسريلانكا وعليه حصل على العديد من الجوائز والمنح من قبل دولته الأم والهيئات الأكاديمية العالمية، نقلاً عن:

-Nathan Katz, <https://Indo-judaic.com>, 19: 34 H , 16/05/2023.

3-Ibid, p 170.

البحرية التي قام بها الملك سليمان (961-922 قبل الميلاد) للوصول إلى أوفير (التي تهجئ بأشكال مختلفة مثل Sophir, Sophaira, و Soupheir) التي هي أرض غنية جدًا كما تصف الرواية التوراتية إبرام الملك سليمان لمعاهدة (حوالي 969-935 قبل الميلاد) مع الملك حيرام ملك صور وهو مركز تجاري مشهور في فونيسيا وصور الواقعة في جنوب فينيقيا التي تعتبر المركز التجاري الأول في الكتاب المقدس ومهد ذلك الطريق لرحلات سليمان الشهيرة للوصول إلى أرض أوفير حيث تم جلب الذهب والفضة والعاج والطاووس والقردة في سفن ترشيش وفقًا للتقاليد اليهودية يبدو أن هذه الرحلة الاستكشافية الناجحة قد شجعت يهوشافاط خليفة سليمان على المغامرة بأوفير/ سوفير في القرن التاسع قبل الميلاد لكن الاستفهام هو حول تحديد موقع أوفير ظل قائمًا حيث رُجح مكانها أنه في الزاوية الجنوبية الغربية للمملكة العربية السعودية الحالية كما تم اقتراح موقع أوفير أو سوفير في أجزاء معينة من الهند خاصة على الساحل الغربي، وكما ذكرنا سابقًا قد تشير الاستكشافات في لغة المقارن إلى أن الأسماء العبرية للقردة والطاووس والعاج مشتقة بالفعل من الكلمات السنسكريتية والتاميلية هذا يعني بطبيعة الحال نوعًا من الاتصال قد أنشأه اليهود مع الهند لشراء بعض العناصر الغريبة أو السلع ذات المكانة العالية من أصل هندي ، في المقابل ومن الناحية الصوتية يمكن أن يتوافق (Sophir) إما مع (Suppara) وهو ميناء معروف بالقرب من مومباي الحالية (مع العصور القديمة المعروفة التي تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد) أو (Sauvira) وهي منطقة مجاورة للسند في الواقع يشير التعبير الموصل (Sindhu-Sauvira) إلى وادي السند السفلي بما في ذلك دلتا السند في حين أنه من المحتمل أن تكون المصادر التوراتية قد عرفت سوفير كمناطق في وادي السند السفلي إلا أنه يظل تخمينًا إلى حد كبير ما إذا كانت سفن سليمان قد وصلت بالفعل إلى دلتا السند أم لا لكن المؤكد أن وادي السند السفلي ودلتا السند كانا على اتصال وثيق بغرب آسيا في الفترة من القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد نتيجة لتوسع حكم الأخمينيين من بلاد فارس¹ كما تذكر حكايات المسافرين في التلمود التجارة مع الهند (Hoddu) المصطلح العبري المستخدم في الكتاب المقدس لوصف شبه القارة الهندية) حاملين سلعةً هندية معينة مثل الزنجبيل والحديد ولكن على الرغم من أنها تشير إلى الهندوس واليهود إلا أنها لا تشير إلى اليهود الهنود، أما سفر إستير فيذكر أنّ مملكة الملك أحشويروس امتدت من هودو إلى كوش والتي يُقال عادةً أنها النوبة أو أثيوبيا² ، ومنذ القرن التاسع الميلادي كان التجار اليهود المعروفون باسم (Raadanites)

1-Suhil Mittal and Gene thursby, Op cite, p 21,22.

2 -Ibid, p 170.

(يتاجرون من الشرق الأوسط إلى جنوب آسيا والعكس، وتصف الوثائق المكتشفة في جينيزا القاهرة تجارة التوابل والأدوية والمنسوجات والمعادن والذهب والفضة والحرير من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر بين اليهود الناطقين بالعربية والشركاء الهندوس، أما في القرن السابع عشر فتم إنشاء مراكز تجارية يهودية في مدراس وكالكوتا وأماكن أخرى بالإضافة إلى ذلك، قام الرحالة اليهودي المستقل حضرة "سعيد سرمد" بممارسة التجارة بين أرمينيا وبلاد فارس والهند وكان يهوديا وبعدها تحلى عن الحياة المادية ليصبح هندوسياً زاهداً أو سادو وأعدمه الامبراطور المغولي الهندي أورنجزيب عام ألف وستمئة وتسعة وخمسون وخلال القرن التاسع عشر سافر المبعوثون اليهود إلى آسيا من فلسطين ومراكز يهودية أخرى لإجراء اتصالات مع اليهود في الأماكن النائية وغالب الظن أنهم كانوا يعتقدون أن اليهود المشتتين كانوا أعضاء في الأسباط العشر المفقودة، ووفقاً للكتاب المقدس غزا الملوك الآشوريون قبائل مملكة إسرائيل اعتباراً من عام سبعمائة وخمسة وعشرون قبل الميلاد ونُفوا اليهود إلى مناطق مثل: "حلاح وخابور ومدن مادي ونهر جوزان وكانت هناك تكهنات على مر السنين بأن القبائل قد تحولت في هندو كوش والهند وربما أبعد من ذلك وأن نهر جوزان المذكور في الكتاب المقدس قد يكون في الواقع نهر الغانج¹، فاحتمال التواصل والرابط الثقافي أو التجاري قائم ولو باختلاف القول بوجود مجتمع يهودي في الهند أو بالنظر إلى قدم أو حداثة هذه الروابط.

يحدد الباحثون ثلاث مجتمعات من اليهود مارست اعتقادها في شبه القارة الهندية هي: يهود كوتشيني في ولاية كيرالا، وبني إسرائيل في ماهاراشترا، واليهود البغداديون في كلكتا²، وتروي التقاليد اليهودية أنهم وصلوا إلى الهند في عام مائة وخمسة وسبعون قبل الميلاد، وتعلق أسطورة أصلهم بأنهم غرقوا قبالة ساحل كونكان واحتفظوا بإيمانهم بالتوحيد والاحتفال بالأعياد الكبرى وتقديس يوم السبت، ولاحقاً تم دمجهم في النظام الطبقي في قرى كونكان وبحلول القرن التاسع عشر عاشت غالبية بني إسرائيل في بومباي³، فالجماعة اليهودية قد تأثرت بالبيئة الهندية وبنظام الطوائف وعكس ما حصل لليهود في أي مجتمعات عاشوا بين ظهرانيتها من اندماج وانصهار أما في الهند حافظوا على هويتهم نتيجة خصوصية المجتمع الهندي اذي المقوم الأساسي هو الطائفة المغلقة.

1 -Suhil Mittal and Gene thursby, Op cite,p170.

2-Nathan Katz,Op cite,p19.

3 -Hananya Goodman: Op cite,p86.

2. أبرز أوجه الشبه العقائدي بين الديانتين:

- يؤكد الباحثون أن كلا الديانتين عرقيتان لا تشجعان على التحول الديني إذ لا تحوي تعاليمهم على ما يسمى بالتبشير ولكن أتباع كلا الديانتين منتشرون في جميع أنحاء العالم¹ ، فهما ديانتان قائمتان على أساس عرقي.

- كلا الديانتين لهما أهمية عالمية إذ نشأت وانفصلت منهم أديان العديد من الحركات الدينية الأخرى التي اعتمدت في المقام الأول وأحياناً حصرياً على هذه المعتقدات الأم على سبيل المثال: البوذية والجاينية والمسيحية² ، وهي ديانات يغلب عليها طابع التبشير والدعوة.

- من الناحية العقائدية اليهودية والبرهمية هما متضادان لبعضهما البعض فالاثنان وعاء للواقع المطلق من زوايا متعارضة تماماً والتي تتفوق على بعضها البعض فقط بدلاً من أن يكمل أحدهما الآخر ومع ذلك من ناحية أخرى يرى أن الحرص الشديد على ملاحظة حقيقة للتجربة الدينية النهائية فنجد النتيجة ستكون متشابهة بشكل مذهل فكلاهما عمل لاستعادة العلاقة المقطوعة مع الكائن الأسمى من أجل الانضمام إليه بجرية كاملة من قيود الوجود والهدف النهائي المطلوب في السعي السحري الروحي لكل من هاتين الديانتين³ ، كلا الديانتين تهدفان إلى الخلاص من سحن العالم المرئي والإلقاء بالإله والاستقرار بجانبه.

- تحوي التقاليد الدينية البراهمانية والخاصية نموذجاً بديلاً ل (التقليد الديني) المتعارف عليه حيث تُعطى الأولوية لقضايا الممارسة والالتزام والقانون ويتم تحديد مفاهيم الهوية التقليدية على الأساس الإثني والفئات الثقافية التي تعكس الطابع غير التبشيري السائد لهذه التقاليد كما طورت الديانتين أنظمة

D. Vallabh: Cross-examining similarity and variance between Hinduism and -1 Judaism,p2,Pharos Journal of theology,Https: //www.pharosjt.com,22: .15,18/05/2023

²- D. Vallabh ,Op cite,p2.

³- Syed Waqas: Jewish and Hindu Beliefs and thought Patterns: Comparing and Contrasting Various Aspects of the Two Most Ancient Religions of the World eminar in World Religions Fall 2015,p10.

-سيد وقاص شاه: باحث باكستاني محاضر في الجامعة الوطنية للغات الحديثة وياحث زائر في جامعة بماء الدين زكرياء مولتان نقلا عن:-Syed Mohammed Waqas Shah, Https///sholar.google.com,18/56H ,19/05/2023.

قانونية متقنة وتقاليد قرابين وقوانين نقاء وقوانين غذائية تعمل على تدوين وإدامة التصنيفات الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتهم، فالطريقة التي تبني بها التقاليد البراهمانية والهاخامية تصنيفاتها للغة المقدسة والمعرفة والقانون ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيمهم حول الهوية الجماعية حيث يعرف كل تقليد نفسه فيما يتعلق بلغة مقدسة معينة ومجموعة معينة من النصوص المقدسة التي تعتبر مرتبطة لغويًا وعرقياً وثقافياً بشعب معين¹، فكل من اليهودية والبرهمية ديانتين مبنيتان على الممارسة وتطبيق القوانين.

-يحتوي كل منهما نظاماً معقد من القوانين في الجانب الكهنوتي فكلتا الديانتين توصي بإزالة الأضحية في المعبد² يمتلك اليهود تراثاً غنياً للعديد من الملوك اليهود الذين حكموا إسرائيل مثل داوود وسليمان ورحبعام ويربعام والهندوس لديهم ملوك في ملاحمهم كاللورد رامنا والملك أرجونا وما إلى ذلك³، كما أنّ اللاويون أحد الأسباط الاثني عشر ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالشعب اللّويفيني في الأناضول في تركيا الحديثة كان هؤلاء الأشخاص هم أيضاً من الهندو-أوروبيين⁴، بالإضافة إلى تشديدهم على تعاليم الطهارة وعلى الحمام الطقسي تحديداً قبل الطقوس الخاصة وخلال فترة الحيض تمتنع النساء اليهوديات والهندوسيات عن العبادة كما يؤدون الزيجات تحت الستائر وبعض حقوق الزواج متشابهة في الديانتين كما يملكون تقويمات قمرية في كلا التقليدين كما أنّ عدد السنوات في التقويمات الخاصة بهم هو نفسه ويسعى كل من الهندوس واليهود للتكفير عن خطاياهم بالصلاة والصوم وجمعهما نظام غذائي مخصوص إذ لا يخلطان أنواعاً معينة من الطعام أو يأكلان طعاماً قديماً فاليهود يحتفظون بالكوشر(الأكل الحلال عندهم) بينما الهندوس لديهم ما يسمى أشارا كما تشدد تعاليمهما على أنّ النقاوة الخارجية تعكس النقاء الداخلي⁵.

-اليهودية ديانة ذات أصل سماوي والبرهمية تؤكد أنّه ليس لها بداية لأن دارما أو القانون الأبدي للكون المتأصل في طبيعة كل الأشياء هو أبدي والفيديا ليست مجرد كتب بل هي إعلانات إلهية من قبل ريشيين أو البصارين فهم ليسوا مؤلفيها، وفي اليهودية موسى لم يؤلف الوصايا العشر لكنه تلقاها في

1 -Hananya Goodman,Op cite,p105.

2-D. Vallabh,Op cite,P2.

3-Ibid, p3.

4 -Ibid,p7.

5 -Ibid, P2.

طور سيناء إذن فالإله هو المصدر الأول لكل من الديانتين اليهودية والبرهمية¹ ، وهذا بالطبع راجع إلى الأصل الإلهي المشترك قبل حدوث الانحرافات العقدية والقول بالتعدد أو الوثنية عند كليهما.

- في تراث العقيدة اليهودية هناك يوم كيبور² ، بينما يحتفل الهندوس بالنافاراتري تدل مهرجان عيد المساخر وهولي اللذان يتم الاحتفال بهما خلال فصل الربيع على انتصار الخير على الشر في كلا التقليدين وفي طقس المبركة كلاهما يستخدم الأرز كرمز للخصوبة قيل في الماضي أن اليهود اعتادوا حك الرماد على أجسادهم لتطهير أنفسهم وبالمثل استخدم الهندوس أيضاً الرماد لتطهير أجسادهم³ . - كلاهما لهما نهرين مهمين: الأردن والغانج، ولهما أهمية دينية قوية⁴ ، إذ نبعت منهما طقوس وعقائد شكلت جسد الديانتين.

- يصلّي المصلون الهندوس كثيراً ويُعتقد أن التلاوة المستمرة لاسم براهمن تؤدي إلى تطهير العقل والتنفيس الداخلي بالإضافة إلى توكيد الروابط مع الخالق في المقابل فإنّ اليهودية تمارس صلوات يومية مثل شحاريت في الصباح ، وصلاة نصف النهار التي تسمى منحة وصلاة المساء أو صلاة الغروب عربيت، في وقت متأخر بعد الظهر وبداية المساء ويردد المصلون عبارة: "اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد"⁵ ، إن تكرار اسم الإله للتبرك أو التطهر أو بنية الاستشفاء أمر شائع في جُل الديانات.

1 -Ibid,p2.

2-يوم الكفارة أو عيد الغفران بالعبرية كيبور وهو اليوم العاشر من شهر ايثانيم والشهر السابع من التقويم العبري حيث يُذلل اليهود أنفسهم بالامتناع عن العمل والصوم والاعتراف بالخطايا اقتداءً بالوصية في سفر اللاويين 23: 26-32 القائلة: " أما اليوم العاشر من هذا الشهر فهو يوم الكفارة محفلاً مقدساً يكون لكم تذللون نفوسكم وتقربون وقوداً للرب عملاً ما لا تعملون في هذا اليوم عينه لأنه يوم كفارة للتكفير عنكم أمام الرب إلهكم ان كل نفس لا تذلل نفسها في هذا اليوم عينه أييد تلك النفس من شعبها عملاً ما لا تعملوا فرضة دهرية في أجيالكم في جميع مساكنكم" زكي شنودة: المجتمع اليهودي، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي، دس) ص265.

3-D. Vallabh,Op cite p2".

4 -Ibid,p3.

5 -D. Vallabh,Op cite,p3

3. أثر عقيدة تناسخ الأرواح في القبالة¹ اليهودية:

اليوم الآخر أو الاعتقاد بحياة ما بعد الموت في اليهودية:

لم يكن العبرانيون القدامى من المؤمنين بالبعث وإنما كانوا يؤمنون بأن الإنسان جسد يفنى بالموت والروح تذهب بعد الموت إلى مكان مظلم يسم (شيول) حيث تبقى إلى الأبد بغض النظر عما ارتكبه من أفعال في هذا العالم الدنيوي² "قال الرب: صوت سمع في الرامة نوح وبكاء مرّاً راحيل تبكي بنيتها

1- كلمة القبالة: Qabalah، Qblh تنشأ من الجذر العبري Qibel، Qbl الذي يعني: يستلم وتشير هذه التسمية إلى تسليم واستلام المعرفة الباطنية عن طريق النقل الشفوي، وهذه المعرفة متحالفة ومتوافقة مع التقليد الديني اليهودي وعليه القبالة هي العقيدة اليهودية الباطنية نقلاً عن:

-Macgregor Mathas: the kabbalah unveiled (England: Cemephis press ,2003),p2.

-سامويل ليدل ماكجريجور (1854-1918) عالم السحر والتنجيم البريطاني كان مهتماً بالرمزية والتصوف أحد مؤسسي النظام المحكم للفجر الذهبي وهو أمر سحري احتفالي وصار ماسونياً حاصلاً على الدرجة الفخرية الثامنة ومحاضر عن الكابالا في الجمعية الثيوصوفية، نقلاً عن:

-Mathers, S(amuel) L(iddell) ,Https://www.Encycmopadia.com,16/22 h,19/05/2023.

-وبشكل عام الكابالا هي المصطلح التقليدي والأكثر استخداماً للتعاليم الباطنية لليهودية وللتصوف اليهودي وخاصة الأشكال التي اتخذتها في العصور الوسطى من القرن الثاني عشر فصاعداً وفي معناها الأوسع تُشير إلى جميع الحركات الباطنية المتعاقبة في اليهودية التي تطورت من نهاية فترة الهيكل الثاني وأصبحت عوامل نشطة في التاريخ اليهودي، أنظر:

1-Sholem Gershom: kabbalah Israel keter.(Jerusalem: publishing, house, LID, 1974) p3.

-غيرشوم شوليم: (1897-1982) يهودي ألماني ينظر إليه على أنه مؤسس الدراسة الأكاديمية الحديثة للقبالة وتم تعيينه كأول أستاذ في التصوف اليهودي في الجامعة العبرية في القدس ويعتبر شخصية محورية في مجتمع المهاجرين اليهود الأمان المسيطر على المشهد الفكري في فلسطين الإنتدابية من عشرينيات القرن العشرين حتى الحرب العالمية الثانية، له أكثر من أربعمئة كتاب وسبعمئة مقال كما ساهم في وضع خمس مجلات متصلة ببعضها البعض حول مواضيع كبحث وتحليل الأدب القبالي الممتد من أواخر العصور القديمة إلى القرن العشرين وفيمينولوجيا الدين الصوفي والتاريخ اليهودي للصهيونية والحالة الروحية والسياسية لليهودية المعاصرة، أنظر:

-Gershom Scholem: Master of the kabbalah, www.jewishlives.org,10: 58H ,19/05/2023.

2-عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003، ج2، ص97.

وتأبى أن تتعزى عنهم لأنهم زالوا عن الوجود¹ ويقول إشعيا إنّه عندما هبط ملك بابل إلى ديار الموتى استقبله هؤلاء قائلين: "ها أنت أيضا ضعيف مثلنا وصرت ممثالا لنا جلالك أنزل إلى عالم الأموات على أنغام أوتارك تحتك فراش من السوس وفوقك غطاء من الدود"²، وعليه لا توجد نظرية واضحة المعالم حول مسألة البعث عند اليهود وذلك مبتدؤه اختلاف النصوص الواردة عن الآخرة بين التوراة³ والتلمود⁴، فالمطلع على مصادر الديانة اليهودية يجد أنّها تتخبط فيما بين نصوصها ممتنعة عن تقديم عرض متكامل الأنساق لمسألة الحياة بعد الموت.

-أمّا التلمود يخبرنا عن الروح التالي أنّها خلقت في الأيام الستة الأولى للخليقة ووضعها الإله في المخزن العمومي للسماء ويخرج منها عند اللزوم أي كلما حملت امرأة ولدا وخلق الإله ستمائة ألف روح يهودية لأن كل فقرة من التوراة لها ستمائة ألف تأويل وكل تأويل يختص بروح من هذه الأرواح وفي كل يوم سبت تتجدد عند كل يهودي روح جديدة على روحه الأصلية وهي التي تعطيه الشهية للأكل والشرب وتتميز أرواح اليهود عن باقي الأرواح بأنّها جزء من الإله كما أن الابن جزء من والده ومن ثم كانت أرواح اليهود عزيزة عند الإله... وأنّ نطفة غير اليهودي هي كنطفة باقي الحيوانات وبعد موت اليهودي تخرج روحه وتشغل جسما آخر فإذا مات أحد الجذود مثلا تخرج روحه وتشغل أجسام نسله حديثي الولادة⁵، هنا نلاحظ التأثير الزرادشتي في المنفى في قضية الروح التي من الواضح أنّها صيغت بالتبادل مع العديد من الثقافات وفي ظل ظروف مختلفة فالتأثيرات الأجنبية على وجهات النظر اليهودية في الحياة الآخرة واضحة وثابتة.

أمّا الباحث المصري سامي الإمام يرى أنّ عقيدة تناسخ الأرواح لم يرد ذكرها في المصادر اليهودية المعروفة ومع ذلك وجدت شظاياها في وقت متأخر فانتقال أرواح الموتى إلى أجساد أخرى غير تلك التي غادرتها وليس بالضرورة بحسب هذه المعتقدات أن تكون الأجساد التي تنتقل عبرها أرواح الموتى لبشر

1-إرميا: 15/31.

2-إشعيا: 10/14، 11.

3-رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، مصر، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، دط، دس، ص، 87.

4-مصطفى حلمي: الإسلام والأديان: دراسة مقارنة، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص158.

5- روهلنج وإشيل لوران: الكنز المرصود في قواعد التلمود، تر: يوسف نصر الله، مصر، القاهرة، مطبعة المعارف، ط1، دس، ص، 66.

بل يمكن أن تكون لحيوانات أو حتى لنباتات¹ ، فاليهود قالوا أنهم وجدوا في كتاب دانيال أن الإله مسح بختنصر في سبع صور من البهائم والسباع وعذبه فيها كلها ثم بعثه في آخرها موحداً² أمّا رشاد الشامي يرى أنّ عقيدة التناسخ ظهرت في القبالة لمعارضة الفلسفة العبرية ومنذ صدور كتاب "الواضح" هبّاهير في نهاية القرن الثاني عشر تطورت هذه العقيدة وأصبحت أحد العقائد الرئيسة للفلسفة القبالية التي تنص على أنّه من المفروض على الروح إصلاح مسحة القداسة المطمونة وتطهيرها والعمل على صقلها وبعدها تعود إلى مكانها الأصلي وبالنسبة للأرواح التي لم تنجح في العملية فعليها العودة مرة أخرى إلى العالم السفلي لإكمال دورها عن طريق التقمص أو عن طريق الضيافة أي تعود الروح إلى العامل الأرضي في جسم آخر أو أن تضاف إلى روح أخرى في جسد ثانٍ وبمساعدة الروحين يتم إصلاح ما تم افساده في الدور الأول والمثل المضروب هو الوارد في سفر التكوين أنّ قايين (قاييل) بقتل هابيل دون ذكر التوراة للسبب وصرح المقوباليم (المتصوفون أتباع القبالة) أنّ هابيل ولدت مع توأمته فقتله قايين ليتزوج منهما وتكلمة للمسألة يطرح المقوباليم نظرية أن يثرو وموسى هما قايين وقاييل حيث أصلح ما أفسده قايين فإذا كان قايين قد قتل هابيل فإن يثرو خلص موسى من الهلاك على يد فرعون كما أعطى صبورة ابنته لموسى كزوجة بدلاً من توأمته هابيل الذي لم يتزوجها كما توجد عقيدة العيور "الحلول" ومضمونها أنّه سوف تدخل أحياناً روح أخرى إلى جسد الإنسان الحي وتأتي هذه الروح فقط لتنفيذ أمر خاص أو عمل معين لكي تكتمل الوصايا ستمائة وثلاثة عشر للتعاليم اليهودية وقد تصدى الفلاسفة اليهود لهذا المعتقد وهاجموه بشدة وعلى رأسهم "سعديا جاؤون" وكذلك الربّي أبراهام ابن الفيلسوف اليهودي الأشهر موسى بن ميمون وعلى الطرف الآخر وُجد من يعتقد بهذا الأمر وهم القباليين وفي أشهر كتبهم الزوهار تفصيل للعقيدة³.

أمّا عن عبد الوهاب المسيري يرى أنّ فكرة تناسخ الأرواح تعبير عن التيار الحلولي في اليهودية وقد آمن بهذه الفكرة القراؤون وتظهر الفكرة بشكل جلي في القبالة سواء الزوهار أو القبالة اللورانية سادت هذه الفكرة بين اليهود وهيمنت على كثير منهم منذ القرن السابع عشر فقد تحدث شبتاي

1- سامي الإمام: موسوعة الفكر العقدي اليهودي، مصر: ددن، دط، دس، ص 42.

2- عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد الحشت، مصر، القاهرة: مكتبة ابن سينا، دط، دس، ص 236.

3- رشاد الشامي: المرجع السابق، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، مصر، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، دط، دس،

تسفي ومن تبعه يتحدث عن حلول روح الإله في تسفي أو حلول روح تسفي فيمن أتى بعده وأصبحت هذه العقيدة حسبه مركزية بين أفراد فرقة الحسيديم.¹

في الأخير نستطيع القول أنه لا يوجد تأثير مباشر وملموس للديانة البرهمية على اليهودية ومع ذلك يمكن العثور على تأثير بعض الأفكار البرهمية على تعاليم الديانة اليهودية والطقوس المشتركة وان اختلف حول طريقة وصول هذه الآراء والأفكار الدينية إما بالاتصال الغير مباشر عن طريق وسيط أي العلاقات التجارية بين الهند والمشرق (بلاد ما بين النهرين بالتحديد) أو بالاحتكاك المباشر بنشوء مجتمعات يهودية وتأصلها في المجتمع الهندوسي ولكن يجب الأخذ بالحسبان أن الأساس الديني الفلسفي لكل ديانة هو مستقل عن الآخر.

1- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003، مج2، ص97، 98.

المطلب الثالث: تأثر العقائد البرهمية على العقائد الديانة المسيحية.

يصف أتباع المسيحية معتقدتهم أنه رسالة فريدة من نوعها وتحقيق للنبوءات اليهودية حول المخلص وأظهرت الأبحاث حول التاريخ المسيحي المبكر أنه تم العثور على صور من الغنوصية اليونانية¹ والثنائية الزرادشتية في جميع الأناجيل لاسيما إنجيل يوحنا ورسائل بولس وتأثرت العديد من العقائد المسيحية بالرواقية حيث يمكن فهم التأثيرات الغنوصية والزرادشتية نظرا للقرب الجغرافي الوثيق بين اليونان وبلاد الفرس من المنطقة التي نشأت فيها المسيحية ولكن طرح مسألة الروابط مع الديانتين البرهمية والبوذية أقل معقولة خاصة وأن الطقوس والممارسات التأملية داخل البرهمية والبوذية تختلف كثيرا عن مسيحية اليوم بالإضافة إلى المحاولات التاريخية للكنيسة المتكررة أن تنأى بنفسها عن الأطروحات الصوفية المشابهة لتلك الموجودة في الديانات الشرقية وعليه أقر العلماء أن المسيحية لم تنشأ في سياق

¹ - من الكلمة اليونانية (γνوصισ) التي تعني المعرفة أو العلم أو الحكمة أو العرفان، وتعتبر حركة فلسفية تحوي مجموعة من التعاليم الدينية المتنافرة حيث تأخذ شكل أنساق أسطورية متنوعة وغير متجانسة انتشرت في الشرق الأوسط القديم في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد ورغم افتقارها لتجانس الأفكار والتعاليم والأساطير بل في الحقيقة ما يجمعها هو التناقض والتضارب فيما بينها لكن يمكن القول أن ثمة بنية كامنة واحدة أو نموذج معرني كامن ذلك أن كافة المنظومات الغنوصية هي منظومات كمونية حلولية واحدة تبحث عن مبدأ واحد مطلق يحكم الكون وكذلك قانون شامل بلا ثغرات يعبر عن الواحدة الكونية وعليه يتحقق النموذج الكامل بين الخالق ومخلوقاته وهي محاولة لتفسير كيفية خروج النسبي من المطلق وخروج الشر من الخير وتجييب المنظومات الغنوصية عليها باجابات بسيطة بل وساذجة في أحيان عديدة من خلال أنساق أسطورية تختزل الواقع الإنساني والتاريخي المركب، نقلا عن: يوسف العايب ومرتم زروتي: أثر مدرسة الإسكندرية في هيكله الغنوصية المسيحية، مجلة المعيار، الجزائر، قسنطينة، مج25، عدد62، سنة 2021، ص285.

ديني يهودي محض¹ ، فالفهم الصحيح للعقائد والتعاليم المسيحية الناشئة في هذه البيئة الخصبة من الأفكار والمعتقدات يحتم على الباحث الاطلاع على الأديان والفلسفات المتواجدة في المنطقة ككل.

1. الروابط الثقافية بين الحضارات في منطقة الشرق:

رحح العلماء أن زمن تدوين الريج فيدا وتليها الأوبانيشاد التي كانت موجودة في شكل مكتوب بحلول حوالي خمسمائة قبل الميلاد أعقبها غزوات الإسكندر الأكبر (حوالي ثلاثمائة وخمسون قبل الميلاد) والتي امتدت من تركيا جنوبًا إلى مصر وشرقًا إلى ما وراء وادي السند قلب الثقافة الفيديا ويؤكد التاريخ أن الأفكار الدينية يمكن أن تنتشر عبر مناطق جغرافية واسعة من خلال الاحتلال العسكري فخلال القرن الأول الميلادي كان المنافس الرئيسي للمسيحية هو الميثرائية وهو دين قائم على أسطورة الخصوبة التي تنطوي على التضحية الأسطورية بالثور لكن الأصول الدقيقة للميثرائية غير معروفة ولكن على الأرجح أنها تعود إلى ما قبل العصر المسيحي في بلاد فارس والهند وكان لها انتشار في جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط نتيجة للاحتلال العسكري الروماني إذن الشك في انتشار مشابه للتعاليم الأوبانيشادية ربما حدث بين خمسمائة قبل الميلاد وثلاثون بعد الميلاد عن طريق الحملات العسكرية مثل حملات الإسكندر الأكبر بالإضافة إلى أن المبشرين البوذيين كانوا يقومون بالتبشير في الإسكندرية قبل الوقت المحدد لميلاد يسوع ، وعلى هذا الأساس لم يكن على يسوع والرسول السفر إلى الهند أو التبت لمقابلة الأوبانيشاد كما يقترح كتاب "العصر الجديد" بدلاً من ذلك اكتسبوا هذه المعرفة من خلال الاحتكاك بالعديد من الطوائف الغامضة في الشرق الأوسط والتي ربما كان لديها رابط بالتعاليم الهندية فالقرن الأول للميلاد لم يقتصر على التيار اليهودي-مسيحي بل حوى العديد من تيارات المعرفة²

1-George wolfe: Parallel teachings in Hinduism and Christianity, 2end Edition (Texas: Jomar press,1995) p1.

-جورج وولف أستاذ فخري بجامعة بول ستيت وشغل منصب مدير مركز دراسات السلام والصراع وعد وسيطا معتمدا حيث تم تدريبه على إجراء حوار بين الأديان وعليه رسم وزيراً للحوار بين الأديان بالإضافة إلى اهتمامه بفلسفة اللاعنف لغاندي، أنظر:

-George wolf Biography,Https: //George wolfe.net,14: 29H ,19/05/2023.

2 - George wolfe ,Op cite,p13.

اللاهوتية والفلسفية في جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط والتي تفاعلت وتدفقت معا¹ فطرق التجارة التي تربط اليونان وروما بالشرق الأقصى أُنْما كانت تُفتح خلال القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وتمت الإشارة إلى الهنود البراهمة من قبل هيوليتوس المسيحي الروماني الناطق باليونانية حوالي (مائتين وخمسة وعشرون للميلاد) فهو يعرفهم حيث أدرج عقائدهم وتعاليمهم ضمن مصادر الهرطقة وعليه عرض تساؤل كبير مفاده: هل يمكن أن تكون المسيحية المبكرة قد تأثرت بعقائد الديانة البرهمية إِمّا بشكل مباشر أو ثانوي من خلال انتشار الغنوصية؟² فالطرق التجارية لم تقتصر على نقل البضائع والسلع بل حملت الأفكار والنظريات المختلفة حول الإله وعلاقته بالكون ومخلوقاته.

كما أشارت الباحثة ايلين باجلز (Elaine Pagles) في كتابها الأناجيل الغنوصية إلى أنّ التلميحات إلى إمكانية التأثير البرهمي تفقد صفة القطعية فالعقائد والتعاليم قد تظهر في ثقافات مختلفة في أوقات مختلفة إذ يمكن أن تتطور في كلا المكانين بشكل مستقل، لكن بعدها تصرح أنّ الكتب الهندوسية المقدسة انتشرت غربا ولكن المكان المناسب للبحث عن الروابط بين الفلسفة الشرقية والمسيحية هو الكتب المقدسة نفسها، فالفيديا تعبر عن مجموعة واسعة من الأفكار الدينية من الأساطير التوحيدية إلى القانون الاجتماعي إلى الفلسفة المثالية وتجربة التنوير الروحي ومن هذه المواضيع تم ذكر

1-A.Powell Davies: The First Christian, (New York: The New American Library ,1957) quoted from George wolfe: Parallel teachings in Hinduism and Christianity, Op Cite, p1.

-آرثر بأول ديفيز: قس أمريكي كان وزير كنيسة كل الأرواح الموحدين في واشنطن وهو مؤلف غزير الإنتاج للكتب والخطب الدينية وبرز على الصعيد الوطني في أمريكا من خلال نشاطه الليبرالي الذي دعا إلى الحقوق المدنية للأمريكيين من أصول إفريقية ومواقفه الأخلاقية ضد انتشار الأسلحة النووية، أنظر:

-A.Powell Davies,Dictionary of Unitarian Universalist Biography,14: 56 H,19/05/2023.

2-Elaine Pagles: The gnostic Gospels (New York: Vintage Books,1989) pxxi.

-ايلين باجلز: (1943- ثمانون سنة) مؤرخة أمريكية للدين وعالمة أصول مسيحية وأستاذة الدين في هارينغتون سبيرباين في جامعة برينستون لها بحوث في المسيحية المبكرة والغنوصية وكتابتها الذي اعتمدنا عليه صنفته المكتبة الحديثة كواحد من أفضل مائة كتاب في القرن العشرين، أنظر:

-Elaine Pagles: //Biography,Https: //www.Britannica.com,15: 09 H ,19/05/2023.

مفهوم التنوير مباشرة في الكتب المسيحية¹ ، حيث جاء في إنجيل يوحنا: "كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتيا إلى العالم"² ، وموضوع التنوير مفصل في كتاب الأوبانيشاد الذي تعود نصوصه الأولية إلى حوالي خمسمائة قبل الميلاد فهو الكتاب الديني الأكثر سهولة بالنسبة لشخص من خارج الثقافة الهندية وعليه يتوقع بدهشة أنه إذا استعار الكتاب المسيحيون الأوائل أي شيء من الفيدا أو تأثروا بأي نصوص مقدسة مصاحبة لها فسيتم العثور على الدليل في الأوبانيشاد في شكل مقاطع تستخدم صوراً واستعارات وتشبيهات متشابهة للغاية³ ، وقد قامت الباحثة إيلين بتقدم التعاليم المتماثلة في كل من الأوبانيشاد والجيता وتلك المذكورة في العهد الجديد مع إضافة ملحوظة هامة ألا وهي أنه يجب على المتلقي أن يتذكر أن الكتب المقدسة الهندوسية التي يتم الاستشهاد بها تسبق العهد المسيحي الجديد بما لا يقل عن خمسمائة عام⁴ ، هذا التوازي في التعاليم يجعل إمكانية التأثير قائمة وبقوة فالبرهية ديانة ضاربة في جذور التاريخ وأتباعها وأتباع الديانات المنبثقة منها كالبودية عملوا على نشر تعاليمهم في العالم القديم.

2. العقائد الدينية المشتركة بين البرهية والمسيحية:

ولأجل التسهيل على القارئ سأعمد على إيراد تعاليم كلا الديانتين في شكل جدول كالتالي:

الأقوال الواردة في العهد الجديد	الأقوال الواردة في كل من الأوبانيشاد والبهاغافاد-جيता
"ولكن [الله] ليس بعيداً عن كل واحد منا، لأننا فيه نحيا ونتحرك ونوجد" ⁶	"خلق الكون الذي له أشكال عديدة هو واحد يحتضن الكل إذا عرفه المرء بوصفه اللطيف عرف السلام الأبدي" ⁵
	"كل شيء هو البراهمن منه ظهر ونشأ كل ما هو ظاهر وجلي الأشياء الإحساس الرغبة والأعمال لكنهم جميعا مجرد أسماء وأشكال" ⁷

1 -George wolfe, Op cite, p2,3.

2-يو: 9/1.

3 -George wolfe, Op Cite , p3

4-Ibid, P3.

5-شري أورييندو: المصدر السابق، شفيتاشفاتارا أوبانيشاد الفصل الرابع: الفقرة الرابعة عشر، ص339.

6-أعمال الرسل 17: 17-28.

7- عبد السلام زيان: الأوبانيشاد، المرجع السابق، شاندوغيا أوبانيشاد، ص118

<p>"إنهما مرشدان عميان. وإذا قاد أعمى رجل أعمى، يسقط كلاهما في حفرة" 2</p>	<p>"إن الذين يحتسبهم الجهل ويظنون أنفسهم حكماء ومتعلمين جدا يهيمون حائرين كأنهم عميان يقودهم أعمى" 1</p>
<p>"أنا نور العالم: من يتبعني لن يمشي في الظلام بل يكون له نور الحياة" 4</p>	<p>أنا وحدي أزيل ظلمة أولئك المولودين في الجهل بمصباح المعرفة الوثاق حيث لا يزال الهوى عالقا بأرواحهم" 3</p>
<p>"أنا الألف والياء، الأول والأخير، البداية والنهاية" 6.</p>	<p>"أنا أصل كل شيء وكل شيء انبثق مني والصالحون الذين يعبدونني يعلمون ذك ويمتلؤون بالحب" 5</p>
<p>"... لأننا لا ننظر إلى الأشياء التي تُرى بل إلى الأشياء التي لا تُرى؛ لأن الأشياء التي تُرى هي عابرة، لكن الأشياء التي لا تُرى هي أبدية" 8</p>	<p>"الحكيم هو ذاك الذي يُدرك أنّ الذات أبدية فلا يعبأ بما هو زائل" 7</p>
<p>"لأنه كما يضيء البرق ويضيء السماء من جانب إلى آخر، كذلك يكون ابن الإنسان في يومه" 10</p>	<p>"النار التي أمامك آه صاتيا كما إنها جزء من البراهمن، كذلك الشمس والقمر حتى البرق جزء من البراهمن كذلك الشمس والقمر حتى البيرق جزء من البراهمن" 9</p>
<p>"... الله نور وليس فيه ظلمة البتة" 12</p>	<p>"... لعالم براهمن هو الضوء نفسه" 11</p>
<p>"والمدينة لا تحتاج إلى شمس أو قمر يضيئان عليها، فإن مجد</p>	<p>"هناك لا تشرق الشمس ولا يضيء القمر ولا تلمع النجوم</p>

1- شري أوريبيدو: المصدر السابق، الكاتما أوبانيشاد الدور الأول: الفصل الثاني: الفقرة الخامسة، ص 228.

2- (متى 15: 14).

3- شاكوانتالا راوا شاستري: المصدر السابق، الفصل العاشر الفقرة الثامنة والحادية عشر ص 90.

4- يوحنا 8: 12.

5 - شاكوانتالا راوا شاستري: المصدر السابق الفصل العاشر: الفقرة الثامنة، ص 90.

6- سفر الرؤيا 22: 13.

7- عبد السلام زيان: المرجع السابق، كاتا أوبانيشاد، ص 36.

8- كور 2: 4/ 18.

9- عبد السلام زيان: المرجع السابق، شانندوغيا أوبانيشاد، ص 122.

10- لو 17: 24.

11- عبد السلام زيان: المرجع السابق، شانندوغيا أوبانيشاد، ص 119.

12- يوحنا 1: 5.

<p>الله نورها ، وسراجها هو الحمل... ولا يكون الليل في ما بعد ، لا يحتاجون إلى نور ولا نور الشمس ، لأن الرب الإله يكون نورهم ويملكون إلى الأبد" ²</p>	<p>هناك لا برق يلمع ولا أية نار أرضية كل ما يلمع هو ظل لمعانه وبنوره كل الأشياء تضيء" ¹</p>
---	--

بالإضافة إلى هذه التعاليم المتشابهة تضيف الباحثة إيلين باجلز قصة الصبي ناتشيكيتا الموجودة في الكاثة أوبانيشاد ³ والتي تتضمن العديد من الموضوعات والأحداث المهمة التي نجدها مذكورة في الأناجيل فهو الابن الذي تعلق قلبه بالكتب المقدسة وسلمه والده للموت حيث تقبل مصيره وقضى ثلاث ليالي في منزل ملك الموت وبعدها تلقى ثلاث عطايا الأخيرة هي سر الخلود في المقابل الأناجيل تطلعن أن يسوع يُسلم للموت طواعية دون محاولة للمقاومة أو إثبات براءته بعدها قضى ثلاث ليال في القبر وقيل إنه انتصر على الموت وتلقى نعمة الحياة الأبدية ، هنا نلاحظ التشابه الجد كبير بين القصة الأوبانيشادية للراهب البرهمي (ناتشيكيتا) والقصص الأسطورية حول المسيح التي على أساسها بنيت عقائد كالقيامة والخطيئة وغيرها.

أما في المجال الأخلاقي والفكري فالهند أنتجت على يد (باتانجلي ⁵) كتاب اليوغا سوترا نظام اليوغا الأشهر هناك ذو التعاليم الأخلاقية الرفيعة والتي تظهر تشابها مع الوصايا العشر المشكلة للأساس الأخلاقي لكل من اليهودية والمسيحية فالمسيح ومعلموا اليوغا قاموا بتوسيع تطبيق هذه القواعد لتشمل المجال الداخلي للفكر والخارجي للعمل (فكرة اللاعنف) ⁶ ، فالتعاليم الأخلاقية والفكرية كانت منتشرة ومعروفة في منطقة الشرق وبالطبع حدث الأخذ والتأثر فيما بينهم. —عقيدة التثليث في الديانة البرهمية والمسيحية.

¹ - شري أوريبيندو: المصدر السابق، شفيتاشفاتارا أوبانيشاد الفصل السادس الفقرة 14. ص345

² - (رؤ 21: 22، 22، 23 ؛ رؤيا 22: 5).

³ - أنظر: شري أوريبيندو: المصدر السابق، الكاثة أوبانيشاد، الدور الأول: الفصل الأول الفقرة الرابعة ص223.

4 - George wolfe, Op cite, P9.

5- هو كتاب اليوغا سوترا (اليوغا النظام الرابع من أنظمة الفلسفة الهندية الستة مأخوذ من الجذر (yuj) الذي يعني اتحاد الذات الفردية بالذات الكلية) للحكيم مهاريشي باتنجالي الذي جمع 195 حكمة هندية في هذا المتن المضغوط لتسهيل حفظه ويقرن عادة بشرح له وأقدم وأشهر شرح له هو "شرح فياسا"، نقلا عن: لويس صليبا: اليوغا في الإسلام، لبنان: دار ومنشورات بيبليون، ط1، 2016، ص30، 31-38.

6- George wolfe, Op cite, p10.

وعقيدة المظاهر الثلاثية تري مورتى البارزة في الملاحم الهندية والملخصة في الفيدا في شكل ثلاثي الآلهة النارية "آجني وسوريا وإندرا" وأسماء ثلاثية أخرى¹ فالمعتقد البرهمي يصرح بثلاث هيئات للإله (خالق وحافظ ومدمر) غير منفكة عن الوحدة.

يرى الباحث "كارل غوستاف يونغ صاحب كتاب "الأصول الوثنية للمسيحية أن التثليث عقيدة قديمة جدا عند الوثنيين الذين نرى عندهم ثلاثة آلهة لا توحدتها الأفانيم حيث لم يكن هناك تمييز واضح بين الإله الواحد المؤنم بثلاثة أفانيم وبين الآلهة الثلاثة المتقاربة أن هذا النوع كان مقدمة لظهور التثليث المسيحي وبعدها يتكلم عن قدسية رقم ثلاثة في العالم الشرقي القديم الذي منه استلهمت الكنيسة الكاثوليكية العائلة المقدسة وفي المقابل نجد في شريعة مانو الهندية المقطع التالي: "وحده الكامل ذلك الذي يتكون من زوجته ونفسه وابنه"² ويطلعنا آلن (Allen) أن أحد الحكماء البراهمة واسمه أتنييس (Attencin) رأى أنه من الواجب أن تكون العبادة لإله واحد لذلك خاطبهم قائلاً أيها اللوردات الثلاث اعلموا أنني أعترف بوجود إله واحد فأخبروني من الإله الحقيقي من بينكم لأتقرب إليه بصلاحي وندوري فظهرت الآلهة الثلاث وخاطبوه قائلين اعلم أنه لا يوجد فرق حقيقي بيننا وما تراه ثلاثة ما هو إلا بالشبه أو الشكل والكائن الواحد الظاهر بالأفانيم الثلاثة واحد بالذات فالديانة المسيحية وتحديدًا في عقيدة التثليث بإقرار العلماء اقتبست وتشبهت بمقالات الديانات الأخرى بالقول بالإله الواحد ذو الأفانيم الثلاث ومنها البرهمية.

ب- عقيدة التجسد المسيحية والأفاتار البراهماني:

1 - Thomas Doan, Op cite, p369.

2- ادغار ويند وكارل غوستاف يونغ "الأصول الوثنية للمسيحية، تر: سميرة عزمي الزين، دب: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دط، دب، ص 46، 47.

3- David Allen: India Ancient and Modern (Boston: John.p.jwett and company, 1856) p382,383.

-ديفيد أوليفر ألين (1800-1863) مبشر أمريكي تخرج من كلية أمهيرست ودرس في مدرسة أندوفر اللاهوتية بعدها ذهب إلى مومباي في الهند كمبشر، كتب مقالات عن مهراثا "اللغة الماراتية" وأشرف على ترجمة جديدة للكتاب المقدس ونشر كتابه "الهند القديمة والحديثة" مع وصف خاص لحالة المسيحية وآفاقها، نقلا عن:

-David.O.Allen, <https://www.wikiwand.com,15:22H,19/05/2023>.

تُعد عقيدة التجسد القاعدة الأساسية لبناء الديانة المسيحية فالأخيرة ومصطلح التجسد متقاربتان لحد الترادف فالمسيحية بدون التجسد تبقى غامضة وغير مفهومة ونظرا للأهمية العُظمى لهذه العقيدة عُرفت المسيحية باسم ديانة التجسد¹ ، بل إنّ المسيحيين يقرون أنّ أي محاولة لإنكار هذه العقيدة هو إنكار لكل شيء في الكنيسة بل إنكار للمسيحية برمتها² ، وكلمة تجسد تعني في الجسد وتستعمل في علم اللاهوت علما على الاعتقاد بأنّ الكلمة صار جسدا، فإبن الإله حسبهم جاء إلى العالم وأخذ جسد بشر والكلمة صار جسدا كما جاء في يوحنا الإصحاح الأول الفقرة الرابعة عشر: " والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا"³ ، فالمصطلح المعروف في المسيحية للنزول الإلهي للأرض هو التجسد (الإله - الإنسان) يسوع المسيح كإله - إنسان يعني أنه بدءًا الآب الذي في السماء أرسل يسوع الذي يُنظر إليه على أنه ابن الله كتعبير عن النعمة والخلاص ، ويصبح الوسيط المعلن لنوايا الإله ومقاصده⁴ فمركز الاعتقاد المسيحي قائم على فكرة الإله المتأنس لتخليص البشر من الخطيئة الأصلية المتوارثة من أبيهم آدم.

-الأفانار البراهماني:

في المقابل نجد أنّ النزعة التجسيدية تُعتبر ضرورة حتمية في الفكر البرهمي فالبراهمان المطلق الكائن الأسمى الغير واقعي نتيجة اتصافه بهذه السمات كُتب عليه استحالة إيجاد الحب والولاء من عابديه فالأخير لا يجب المجرد أو غير المتعين⁵ ، بالإضافة إلى كون البراهمن بعد أن حُدد ككائن متعالي فوق حدود الإدراك الإنساني صار خطر تلاشيه من الوعي الإنساني قائما⁶ ، فكان لا بد من التجسد الذي

1-جون هك: أسطورة تجسد الإله في المسيح، تر: نبيل صبحي، الكويت: دار القلم، ط1، 1405 هـ، ص27.

2-جورج حبيب: المعمودية في الكنيسة الواحدة الجامعة الرسولية، دب: دد، ط، 2007، ص22.

3- يو: 1: 14.

4 -Daniel E. Bassuk: Incarnation in Hinduism and Christianity The Myth of the God-Man (New jersey: the Macmillan press, 1987) p1.

-دانيال باسوك (1939-2005) باحث ومدرس ومؤلف أمريكي قام بتدريس ما يقارب مائة وعشرين مقرا جامعا في الدراسات الدينية وكان زميلا باحثا في معهد برينستون اللاهوتي، أنظر:

-Abraham Lincion and the Quakers, Https://pendlehill org, 16: 12 H, 19/05/2023.

5- توملين: فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، مصر، القاهرة: دار المعارف، ط2، دس، ص194.

6- كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، تر: محمد الجورا، سوريا، دمشق: دار الحصاد، ط1، 1996، ص98.

¹ أخبرتنا الأساطير البراهمانية أنّ الهدف الأساسي منه هو حصول البشرية على نعمة العطاء الإلهي المتمثلة في أشهر أفاتار وأكثر وجوه العبادة شيوعاً في الهند هو ظهور الإله (فشنو) أحد أفراد الثالوث ترموزي البراهماني في الشكل البشري في شخصية اللورد كريشنا²، حيث يعتبر أعظم الآلهة المتجسدة نظراً لكونه الإله فشنو الظاهر بالناسوت الذي نزل للأرض لكي يخلص البشرية من الشرور والمظالم ويحافظ على العالم فهذا التجسد البشري أو الأفاتار يكشف في العقيدة البراهمانية عن الطبيعة الإلهية في الإنسان والارتقاء به عن الحياة المادية وشهوات النفس الإنسانية³ فيخبرنا كريشنا في كتاب الجيتا في الفصل الرابع الفقرة السابعة والثامنة والتاسعة بالتالي: "حيثما يكون هناك انحسار للحق يابهاراتا وسطوة للباطل فإنّي أخلق نفسي، من أجل تسليم الخير وتدمير الشر ومن أجل إقامة الحق فإنّي آتي للوجود عصراً بعد عصر، من يعلم بولادتي الإلهية ويعمل حسب الطبيعة الحقّة يترك الجسد فإنه لا يولد ثانية بل يأتي إليّ يا أرجونا"⁴ وكان الهنود يدعون والدة كريشنا أم الإله فهو ابن العذراء ديفاكي⁵، والمسيح ولد من العذراء مريم التي اختارها الإله والدة لابنه إذن عقيدة التجسد كمثيلتها التثليث وُجدت في الأديان الشرقية القديمة التي جسدت الإله في شكل بشري كي يسهل عليه التواصل مع مخلوقاته وإعادة الاستقرار والحفاظ على العالم بعد الخلل الأخلاقي والاجتماعي الحاصل الذي استدعى نزوله. سواء في الهندوسية أو في المسيحية يُعترف بكريشنا والمسيح على أنهم تجسيد للإله أي أن الإله يتخذ شكلاً بشرياً ويأتي إلى العالم ليقدم للبشرية مثلاً ملموساً للكينونة النهائية حتى يتمكن البشر من الارتباط بالإله في شكل انساني ويصوغ حياة مخلوقاته وفقاً للمثل التي يجسدها⁶ ففكرة الإله -الإنسان

1-Swami Sivananda: Lord Krishna his life and teachins,Seventh edition (India: A divine society publication,1996) pxvii،

2- للمزيد حول التشابه الكبير في حالة حياة وتعاليم الشخصين المركزيين في البرهمية والمسيحية كل من كريشنا والمسيح يرجى مراجعة كتاب محمد أبو زهرة: الديانات القديمة.

3- Swami Sivananda , Op cite,pxvii,pxvii.

4-شاكوانتالا راوا شاستري: المصدر السابق، ص50.

5- محمد طاهر التنير البيروتي: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، مصر، القاهرة: دار الصحو، دط، دس، ص55.

6 -Daniel E. Bassuk,Op cite,p1.

كانت منتشرة في الشرق قبل ظهور المسيحية وانتقلت إليها بفعل الوثنيين المعتنقين للمسيحية الذين رأوا في شخصية المسيح القالب الذي يصبون فيه جُل معتقداتهم القديمة.

ج-تناسخ الأرواح في المسيحية:

برز عدد لا بأس به من آباء الكنيسة ومؤسسيها الأوائل المعتنقين لنظرية الوجود السبقي قبل الميلاد أي العودة إلى التجسد أو الاسم الأشهر لهذه الظاهرة التي هي عقيدة في العديد من الأديان ألا وهي تناسخ الأرواح سواء أكان هذا الوجود في الفضاء المجهول أم في الجسد المادي واقتصرت عقيدة العودة إلى التجسد في الديانة المسيحية على انتقال الروح من جسد انساني إلى آخر ونفت تقمص أرواح الحيوانات والنباتات ، فالمسيحية تخلت عن مفهومي المسخ والفسخ التي قالت بها الأديان الأخرى كعلامة ربما تميزها عن الفلسفات المعتنقة لهذه النظرية.

كما أنّ هذه العقيدة تسلط الضوء على الخطيئة الأولى بشكل أوضح من غيرها من حياة الروح إلى حياة المادة فالجنس الإنساني ككل ممثل في آدم وحواء قد وقع وسقط نتيجة شهواته الدنيوية وينص هذا الاعتقاد أنه تمضي حقبة طويلة جدا من العيش الذي يلي الموت مباشرة والحساب الأخير الذي يُحدد بحسب هذه التعاليم المصير النهائي للروح بين الجنة أو النار أو المطهر وإلى أن يحل وقت الحساب الأخير من الجائز -بحسب هذه التعاليم نفسها- أن يحدث تغير في تطور الروح³ فرما المسيحية بررت وجود هذه العقيدة في نسقها وربطتها بالرحمة والعدالة الإلهية اتجاه مخلوقاته بما أنّها نعرف نفسها أنّها دين المحبة والتسامح.

ومن أوائل آباء الكنيسة الذين تبنا هذه العقيدة نجد جوستين الشهيد وهو رسول وفيلسوف مسيحي عاش في روما مبشرا بالمسيحية والذي استشهد في مائة وستون للميلاد وكذلك كليمان السكندري (150-220) وكان أبرز دعاة المسيحية في القرن الثالث للميلاد وقد نادى بالعودة إلى التجسد ونسب ذلك إلى بولس الذي صرح بذلك في رسالته إلى أهل رومية 5: 18 وله كتاب بعنوان توبيخ إلى الملحدين يقول فيه: "لقد كنا موجودين قبل تأسيس هذا العالم بزمن طويل... فالإله لا يظهر

1- عبيد رؤف: في العودة إلى التجسد، مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، دط، 1976، ص 30.

2- المرجع نفسه، ص 40.

3- عبيد رؤف: المرجع السابق، ص 39.

لنا عطفه علينا لأول مرة عندما نكون في سيحتنا على الأرض بل لقد عطف علينا منذ البداية الأولى¹ ، فالمنطلق الأولي للمسيحيين في تبني هذه النظرية هو إثبات الرحمة والحب الإلهي للبشر كما ذكرنا سابقا. وبعد (سام كليمنتان) تقبل نفس العقيدة تلميذه (سانت أوريجين) بحفاوة أكثر حيث يقول في كتابه المبادئ: "إن كل نفس تجيء إلى هذا العالم وقد تقوت بالانتصارات التي حازتها في حياتها السابقة أو قد ضعفت بالهزائم في هذا العالم يتوقف على ما تستحقه من مجد أو خزي بحسب حسناتها أو سيئاتها السابقة كما أن عملها في هذا العالم هو الذي يحدد مكانها في العالم الذي يلي العالم الحالي" فالواضح أنه متأثر بشكل كبير بالفلسفة الإغريقية وأساطير المعتقدات الهندية بل حتى نادى باحتمال التجسد في صورة حيوان أو طير² ، لكن هذه العقيدة وجدت معارضة من مسيحيين كثر اجتهدوا في الحد من انتشارها وجاء في قرار المجمع المسكوني الخامس سنة خمسمائة وثلاثة وخمسون للميلاد الذي يعتبر المجمع الثاني بين مجامع القسطنطينية التالي: " إذا قال أحد أو فكر في لأن نفوس البشر كانت توجد من قبل باعتبار أنها كانت فيما مضى أرواحا وأنها ذات فضائل مقدسة وأنها قد ارتوت من التأمل الإلهي ولذا فقد انحرفت وبالتالي قد فتر حب الإله فيها وأصبحت تدعى أرواحا خاطئة واستحقت أن ترسل في أجساد أرضية كعقاب..... ان من يقول أو يفكر في ذلك يعتبر مجدفا (Anathème)³ ، ورغم هذه المعارضة الصريحة والرسمية إلا أن العديد من آباء الكنيسة اللاتينية تنبوا هذا الاعتقاد منهم: أسقف أبرشية البطالسة ببلاد اليونان سينوسيوس المتوفى سنة أربعمائة وثلاثة عشر للميلاد أبرز وجوه الكنيسة الغربية الأب سان جيروم مترجم الأناجيل إلى اللاتينية وأشهر آباء الكنيسة اللاتينية على الإطلاق (أوغسطين) أب أبرشية هيون وصاحب كتابات مدينة الإله والاعترافات وغيرها بالإضافة إلى الأب (بوفانتورا) أكبر ممثلي التصوف العقلي في عصره وغيرهم الكثير لا يسعنا ذكرهم هنا⁴ ، فكل هذه المعطيات تخبرنا أن المسيحيين راق لهم هذا المعتقد لأسباب عديدة وتبنوه رغم حظر الكنيسة واعتباره هرطقة عظيمة.

1- المرجع نفسه، ص30، 31.

2- المرجع نفسه، ص31، 32.

3- عبيد رؤوف: المرجع السابق، ص36.

4- المرجع نفسه ، ص40.

وعليه لا مناص من القول أنه يوجد بعض الاقترانات والتأثيرات بين تعاليم الديانة البرهمية والديانة المسيحية فمن الناحية التاريخية كان هناك تأثيرات من الفلسفة البرهمية على الفك اللاهوتي المسيحي وفي بعض الفترات (القرون الوسطى) كعقيدة التناسخ وانتشرت بعض المفاهيم كاليوغا والتجسد في بعض الدوائر المسيحية وتم استيعاب بعض المفاهيم الهندوسية في بعض أعمال اللاهوتيين المسيحيين، ولا بد من التأكيد على أنّ كل من الديانتين لهما خلفية وتاريخ وتعاليم مستقلة عن نظيرتها. وتأسيساً على ما سبق توضيحه فإن الديانة البرهمية لها تأثيرات متنوعة على العديد من الأديان (انتقينا تأثيراتها على الديانة الفارسية واليهودية والمسيحية) فهي تشكل نظاماً دينياً وفلسفياً فريداً بعض الشيء يعتمد على المفاهيم والتصورات الخاصة بها، وأحد التأثيرات الأساسية للبرهمية على الأديان هو التأثير الفلسفي فالبرهمية مجموع من الفلسفات المعقدة التي تحاول معالجة مفاهيم كالوحدة العالمية (وحدة الوجود) وتجربة الذات ومسارات التحرر الروحي وتؤثر هذه المفاهيم عن طريق تقديم أفكار جديدة أو طرق تفكير فريدة من نوعها فيما يتعلق بالعلاقة بين الإله والإنسان والكون، بالإضافة إلى كون بعض العناصر الدينية كعبادة الآلهة المتعددة والطقوس الممارسة هي في أصلها مختلفة عن تعاليم الأديان الأخرى غير أنها قد تؤثر عليها عن طريق إثارة الأسئلة حول مسائل كالتوحيد وحقيقة العبادة والعلاقة مع الإله ومسألة الروح ونخلص أن الديانة البرهمية لها تأثير ليس بالهين على الأديان الأخرى وذلك نتيجة التاريخ الطويل والتفاعلات الثقافية والفلسفية بينها وبين الأديان الأخرى.

جامعة الأمير عبدالمعزم الإسلامية
الفصل الثاني:
أثر عقيدتي الكارما وتناسخ الأرواح على
الفكر الإسماعيلي

تمهيد:

إن مفهومي الكارما والسَمسارا -تناسخ الأرواح- تعتبر من المفاهيم الأساسية لفهم التصور الهندي للوجود، فحسبهم هي تهدف إلى شرح وفهم أسئلة العدالة الكونية والهدف من الحياة وتطور الروح أثناء مسارها وصولاً إلى خلاصها، وعليه قدمت هذه الدراسة تعريفاً لمعتقدي الكارما وتناسخ الأرواح على مستوى الكتب البرهمنية المقدسة، بالإضافة إلى آراء الباحثين والمفكرين سواء الهندوس أو الغربيين حول المذهبين، وبعدها تطرقنا إلى جوهر الإشكالية، مع توقفنا قليلاً للاطلاع على الأحوال الثقافية والاجتماعية لبيئة القرن الثالث الهجري لما يجمله هذا الأخير من أحداث وتغيرات على جميع الأصعدة مست العالم الإسلامي والحضارات المحيطة به، وبعدها قمنا باختيار فرقة تنتسب إلى الإسلام وإجراء لمحة تاريخية عنها، وبعدها مناقشة مسألة تأثيرها أو تسرب مذهب تناسخ الأرواح إلى فكرها.

المبحث الأول: مفهوم عقيدة الكارما والسَمَسارا -تناسخ الأرواح- في الديانة البرهمنية.

المطلب الأول: التعريف بعقيدة الكارما, कर्म:

لقد تناولنا في الفصل الأول تعريفاً مقتضباً بأهم العقائد البرهمنية والتي كانت على رأسها عقيدة الكارما وفي هذا المبحث سنتطرق إليها بشيء من التفصيل مبينين جذر الكلمة ومفهومها وأهم مميزاتهما كما جاءت في كتابات معتنقيها.

تعتبر عقيدة الكارما من العقائد الأساسية والجوهرية لارتباطها الوثيق بفكرة تكرار المولد، حيث تبنتها كل المدارس الفلسفية الهندية ماعدا مدرسة كارفاكا¹ (carvaka)، واحتفظت بها كل من البوذية والجاينية حيث تستخدمها لتوضيح وشرح الحالات المختلفة الموجودة في كل من العالمين الحي وغير الحي، فهذه العقيدة تضبط الأشياء المادية على سعادة الأرواح وبؤسها وفق مزاياها وعيوبها²، ومثلما أن جُل العلوم وفلسفات العالم أعلنت بالإجماع أن قانون السبب والنتيجة هو أكثر القوانين شمولية فهو الوحيد الذي يحكم جميع الظواهر ولا يمكن أن تتجاوزه ابتداءً من اهتزازات الإلكترون وصولاً إلى دوران الأرض حول الشمس، هذا القانون العالمي للسببية يسمى بالسنسكريتية قانون الكارما حيث أن: " كل عمل يقوم به الجسد أو العقل هو كارما"، وبطبيعة الحال فإن كل فعل لا بد أن ينتج عنه رد فعل أو

1- مدرسة كارفاكا أو اللوكايانا: مدرسة هندية فلسفية إحدانية يعود تاريخهم إلى حوالي أربعمئة قبل الميلاد، فلسفتها تقوم على عدم الاعتراف بسلطة الكهنة البراهمة ولا الكتب الهندوسية المقدسة وينكرون أهم العقائد الهندوسية كالتناسخ والكارما وخلود الروح ولا يعترفون بوجود إله ويستخفون بالممارسات الهندوسية التقليدية، فقط يؤمنون بالماديات المحسوسة والمعاشة، نقلا عن:

-Constance A. Jones and others: Encyclopedia of Hinduism (new York: facts on file,2007) p105.

2- Jadinath Sinha: Outlines of Indian philosophy,p32.

-جادونات سينها (1892-1978) فيلسوف وكاتب هندي تم اعتباره كواحد من أوائل المساهمين في مجال علم النفس الهندي الذي بدأ يظهر بقوة في القرن الواحد والعشرين، تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كلكتا وله مؤلفات كثيرة في مواضيع كالأخلاق والمنطق واليوغا والفيديانتا، كما درّس في كليات كلكتا وأغرا ودكا، نقلا عن:

-A Biography of jadunath sinha, <https://www.on-guru.com> 01 :21 ,H, 19/06/2023.

نتيجة فهو أيضا كارما ، فهو سبب ونتيجة في نفس الوقت فكلمة كارما تتضمن كل من السبب والنتيجة معاً¹ ، فنحن أمام أهم مفاتيح فهم الفكر العقدي الهندي.

يخبرنا داسا غوبتا (Dasa Gobta) أن شعب الفيذا لما رأى طقوس حرق جثة الميت حسب الأصول البراهمانية افترض أن عين الرجل ذهبت إلى الشمس وأنفاسه للرياح وكلماته صارت شرار النار وأطرافه إلى أجزاء مختلفة من الكون بالإضافة إلى إيمانهم أن أجزاء الأفعال سواء الصالحة منها أو السيئة يكون في عوالم غير التي يعيشون فيها في اللحظة الآنية² ، فالهندي منذ القدم اعتقد بوجود قوة طبيعية تربط أفعال الأفراد بنتائجها في المستقبل.

1. أصل عقيدة الكارما:

إن محاولة معرفة أصل عقيدة الكارما يقودنا بالضرورة إلى أهم المفاهيم في تاريخ الفكر الهندي ألا وهو مفهوم الريتا³ (Rta)، فأساسيات نظرية الكارما ترجع إلى الفترة الفيديا المبكرة حيث كان لأداء التضحيات أهمية دينية فهي مشكلة من عمليات معقدة من الطقوس بغرض تحقيق بركات ورضا الآلهة، إذ اعتقد العرافون أنّ أداء الطقوس يؤدي دائما إلى نتائج سحرية معينة ، فالتضحية عندهم أصبحت تعني امتلاك قوى باطنية متفوقة حتى على الآلهة، وعندما نمت هذه الطقوس في أهميتها أصبحت الريتا

1-Swami Abhedananda: Doctrine of karma, third edition (Calcuta: Ramakrishna Vedanta Math,1947) p7,8.

-اسمه الأصلي كاليراسادا تشاندا (1866-1939) راهب ويوغي وخطيب وكاتب غزير الإنتاج، درس الكتب الهندوسية المقدسة منذ صغرة وكان على اتصال وثيق بالمبشرين المسيحيين بالهند وبناء على اقتراح سوامي فيفكاناندا رئيس طائفة هاري كريشنا سافر إلى بلدان عديدة كأمریکا التي فيها أسس جمعية فيدانتا بنيويورك وكندا والمكسيك واليابان لتعليم وشرح الفلسفة الفيديانتيية، كما قام بتشكيل جمعية راما كريشنا فيدانتا مات والمجلة الشهرية التابعة لها والتي لاتزال تصدر لحد الساعة، نقلا عن:

-Abhedananda Swami, <https://en.banglapedia.org>,21: 11 H,19/06/2023.

2-Surendranath DasGopta: ,Op cite, vol1,p53.

3-لفظة سنسكريتية تعني: "الذهاب، التحرك، الارتفاع إلى أعلى"، وهذا الاسم الاشتقاقي يعرف بأنه نظام ثابت ومستقر، حيث أدرك العرافون القدماء النظام الكوني المادي الدال على قانون الطبيعة الناشطة في حركة الكواكب وغيرها من الظواهر الطبيعية الذي كان بمثابة أساس أخلاقهم وقيمهم الذي أطلقوا عليهم اسم "الريتا" ووصفه المؤرخ ماكدونيل أنه أعلى قيمة في فكر الريح فيدا، نقلا عن:

Rta and Dharma the ancient Indian concept of law and justice, <https://shodhgango.inflibnet.ac.in> 20 :19 ,h, 29/03/2020.

مرادفة للياجنا (Yajna) أو حفل الأضاحي، فالكارما خلال المراحل المبكرة من الفكر الهندي جاءت للدلالة على القرابين والتضحيات الدينية¹، وبما أنّ الريتا هي ذلك الانتظام الثابت للظاهرة الطبيعية التي لاحظها القدماء وُحِّيل إلى ذهن عرافي الفيدا أنّ هناك نظاماً أبدياً مُسيراً للكون حيث لا يمكن أنّ يقتصر حكم النظام على الطبيعة الخارجية بل امتد ليشمل الجانب الأخلاقي والروحي، وعليه طور مفهوم الريتا من المادي إلى الإلهي، فالريتا في الأصل كانت تعني: "المسار الثابت (عالم الشمس صباحاً، والنجوم ليلاً)" وبعدها أصبحت تدريجياً تمثل طريق الأخلاق التي يجب اتباعها²، فهي طُورت لتصبح مبدأً منطقياً ميتافيزيقياً وأخلاقياً.

أ- مفهوم قانون الكارما وأهم مميزاته:

إنّ كلمة كارما أو كارمن من الجذر السنسكريتي (Kri) الذي يعني: "العمل، الفعل، أداء"، فهي أي نوع من الأفعال الإرادية واللاإرادية سواء كانت عقلية أو لفظية أو جسدية (فكر، كلمة، عمل) وكذلك القوى التي تنشأ من هذه الأفعال كلها تسمى كارما³، فهي تضم جملة الأفعال المتنوعة التي تصدر عن الشخص الواعي وعواقبها الأخلاقية كذلك.

ويعرفها داس غوبتا أنّها: "أي إجراء يتم فعله من قبل أي فرد يترك وراءه نوعاً من الشعور الذي لديه القدرة على خلق الفرحة أو الحزن في المستقبل حسب جودة الفعل المتراوحة بين الحسن والقبح"⁴، وتظهر أهمية الكارما في أنّها مرتكز الحياة الهندية فلا أحد يعيش دون القيام بالكارما، فالبشر حسبهم ملزمون بالعمل ومصيرهم محدد سلفاً من قبلها فهي قاعدة تمنع الإنسان من لوم الآخرين على ما يحدث في حياتهم، وبما أنّ الفكرة المنتشرة أنّ الشعوب الشرقية امتازت بالإيمان بسلطة القدر المحددة سلفاً لأفعال الإنسان وتقويض حرية الإرادة، نُحِّيل للعديد من أنّ الكارما والقدر أو المصير مصطلحات مترادفة غير أنّها ليست كذلك فالكارما ليست وجهة مسبقة إنّما هي المبدأ الأساسي بين ما قبل الوجهة والإرادة

1-T.S Keena: the doctrine of karma and rebirth in Indian thought with special reference to swami Vivekananda, thesis submitted to the degree of doctor in philosophy, faculty of social science, Mahatma Gandhi University, India, 2001,p1,29.

2 -T.S Keena , Op cite, p29.

3-Polami Chakraborty: the law of karma and salvation, international journal of humanities and social science studies, vol 1, Issue iii, india,2014,P192.

4-Surendranath DasGupta, Op cite ,p71.

الحرّة فهي تعمل على تطوير قُدّرات الأشخاص في التعامل مع الإرادة الحرّة بمسؤولية¹ ، وعليه فإنّ المعتقد الهندي يوكّد أنّ قانون الكارما ليس اختياري بل هي مسألة عفوية وملزمة للوجود البشري عبر اعلانها لإرادة الفرد الحرّة التي تنتج مسؤولية اتجاه الأفعال.

وبالارتكاز على ما سبق ذكره فإنّ الكارما ليست سوى قانون السببية العالمي أو بالأحرى تطبيقه في المجال الأخلاقي، مع تعديلات بسيطة إذ لا تنحصر الخاصية الكبرى للكارما في الاهتمام بالعلاقة العامّة بين الأفعال وعواقبها التي هي مجال قانون السببية العلمي، بل تصب تركيزها على الجودة الأخلاقية للأفعال وعواقبها ك: الألم والمتعة والتجارب الجيدة والسيئة لمرتكب الفعل² ، وهي ذات الفكرة التي عبر عنها هنيانا (Hanyanna) أنّها في المقام الأول امتداد لمبدأ العلاقة السببية إلى مجال السلوك الإنساني وتعلم أنّه كما يتم تحديد كل حدث في العالم المادي من قبل السوابق لذلك يحدث كل شيء في رد الفعل الأخلاقي³ ، وهو رأي رادها كريشان الذي يوكّد أنّ "قانون الكارما هو الجزء المقابل في العالم الأخلاقي للقانون الفيزيائي، إنّه قانون الحفاظ على الطاقة المعنوية"⁴ ، فهي إذن مذهب أخلاقي خاص بالسلوكيات متعلق بطبيعة الواقع البشري المعاش.

وصارت الكارما حسب المعتقد البرهمي معيار لتقنين للمساواة بين الهندوس وبها أقيم النظام الطبقي في الهند، إذ يوكّد داس غوبتا: " أنّ الحياة تتصف بالعدل بدءاً من حياة التّبات إلى ما فوق نظراً لأنّها قائمة على مبادئ الولادة المتكررة والكارما، فمن خلال أفعال جيدة أو سيئة يمكن لأي فرد أنّ

1-Polami Chakraborty ,op cite,P192.

2-Bruce R. Reichenbach: the law of karma- a philosophical study (Usa: library of philosophy and religion,1990)p1.

-ريتشيناخ بروس: أستاذ الفلسفة في كلية اوجسبورج وقادات اهتماماته بالثقافات الأخرى إلى التدريس في كلية موريجا اللاهوتية وجامعة دايسنار في كينيا وشارك في ندوات وفي الحوارات التي رعاها تملتون بين العلم والدين، وله مؤلفات كثيرة حول فلسفة الدين وغيرها من المجالات المتعلقة بها، نقلاً عن:

-Bruce. Reichenbach, <https://web.augsburg.edu> 35 :11 ،H,20/06/2023.

3-M.Hiriyanna: Op cite,p46.

4-Shri golap sarma boruah ,op cite,p26.

يحصل على طبقة ومكانة متفوقة أو حقيرة في الحياة¹، وعليه صُنّف قانون الكارما مقياسا للعدل الاجتماعي في الهند القديمة ولا زال كذلك لحد الساعة.

ب- أقسام الكارما:

وفقا للكتب الهندوسية المقدسة تقسم الكارما إلى أربع أجزاء رئيسية هي: سانشيتا كارما (Sanchita karma) وبرارابدها كارما (Prarabdha karma) وكريامانا كارما (Kriyamana karma) وأقامي كارما (Aagama karma).

سانشيتا كارما: هي مجموع كل الكارما في الحياة السابقة أي الأفعال المرتكبة في الحياة السابقة، والتي مهدت الطريق للحالة المعاشة في الحياة الحالية، وعليه هي بمثابة مخزن للكارما المتراكمة في السابق. برارابدها كارما: هو جزء من سانشيتا المقدر له التأثير على حياة الإنسان في التجسد الحالي مخصص له بالتحديد.

كريامانا كارما: هي أكثر أشكال الكارما كثافة فهي الأفعال اليومية المؤدية إلى عقوبات فورية في هذه الحياة.

أقامي كارما: خريطة الحياة الكارمية القادمة بسبب الأفعال في الحياة الحالية، المؤثرة على التجسّدات المستقبلية حيث تتراكم الأفعال الإيجابية التي تتبع التعاليم للحصول على الكارما المثالية في التجسّدات القادمة³.

1- Shri golap sarma boruah ,op cite,p24.

2-تعتبر الأوبانيشاد الكارما قانونا لا يرحم يدور الأفراد حوله في عجلة السمسارا دون راحة والأمثلة حولها كثيرة نذكر منها: " بعض الأرواح يدخل رحما لكي يتجسد وبعضه يتبع الأشياء الثابتة، وفقا لأعمالها يكون مصيرها "الكاتما أوبانيشاد: الدور الثاني: الفصل الثاني، الفقرة السابعة"، نقلا عن: 223 شري أوريبيندو: المصدر السابق،ص235.

-في حين أنّ البهاغافاد جيتا اعتبرت الكارما يوغا (طريق العمل) أحد أساليب الخلاص حيث خصصت له أول الأقسام الثلاثة من الكتاب حيث نجد في الفصل الثامن وتحديدًا في النص الثالث يقول " قالت شخصية الإله العليا إنّ الكيان الحي المتسامي الغير قابل للتلف المسمى براهنم وطبيعته الأبدية التي تسمى آدهياتما، ويسمى الفعل المتعلق بتنمية الأجسام المادية للكيانات الحية بالكارما أو الأنشطة المثمرة" ونصوص أخرى عديدة، نقلا عن:

-Rati: the law of karma, www.gaurange.org, 12: 00h, 01/04/2020.

3-Polami Chakraborty, op cite, p193.

والمعروف أنها تطورت تاريخياً بالتحالف مع شقيقتها السمسارا (تناسخ الأرواح)، حيث تفترض أنّ الإنسان يخضع لسلسلة من عمليات الانتقال وغالبا ما يتم وصفه بعجلة دائمة وبهذه الطريقة فإن المكافآت والعقوبات المترتبة على أفعال الماضي واضحة¹، إذن لا وجود للكارما دون السمسارا، ولا معنى للتناسخ دون قانون الكارما.

في الأخير نستنتج أنّ قانون الكارما من العقائد الأساسية في الفلسفة الهندية التي بها فسروا معنى الحياة بمختلف أبعادها ومظاهرها الظاهرة فهي مفتاح لفهم معتقداتهم الفلسفية والدينية وصارت موازية لقانون العلية والسببية المعروف عالمياً لكن في الجانب الأخلاقي والميتافيزيقي.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

1-Shri Golap Saerma Boruah, op cite, p26.

المطلب الثاني: عقيدة السمسارا (تناسخ الأرواح).

1. تعريف السمسارا:

تعتبر عقيدة التناسخ التي تحت المسمى السنسكريتي سمسارا فادا (Samsara-vada) وبونارجانما (Pounarjamma) من أهم وأبرز العقائد الأساسية في الديانة البرهمية، فهي نتيجة طبيعية لقانون الكارما حيث وُجدت حسب المعتقد البرهمي لكي تتعلم النفس الإنسانية كيفية إدراك ذاتها الحقيقية، فالفرد يملك قدرات وإمكانيات لا حصر لها وعليه أن يكتشف الألوهية في داخله، باعتبار أن الأخيرة هي موضوع الحياة والموت¹، نستطيع أن نقول أن هذه العقيدة هي العلم الأشهر للمعتقد البرهمي والهندوسي.

أ- مفهوم السمسارا:

إنّ المصطلح السنسكريتي لهذه العقيدة وهو مشتق من الجذر (Sri) الذي يعني المرور، و(Sam) تعني "المرور بشكل مكثف فالأرواح الفردية أو جيفا آتمان (jivatman) تنتقل مرارا وتكرارا من خلال هذا العالم وغيرها من العوالم العليا الأخرى، وهذا المرور المتكرر والمكثف للأرواح سمريتي (Samriti) هو المقصود بمصطلح السمسارا"² ويصرح شري أوريبيندو أنّ الولادة ليست خاصة بالروح إطلاقا ولكن هي فقط ولادة جسم جديد في العالم الذي تحتله شخصية قديمة³، كما يعرف سوامي أبهيداناندا السمسارا أنّها: "انتقال الروح من جسد بعد الموت إلى جسد آخر، فالروح بعد الإقامة في جسد لفترة من الزمن تتركها في وقت الموت وتحل في جسد آخر جاهز فتدخل في شكل إنسان أو حيوان، فالأرواح ذات الأعمال الصالحة ستدخل في أشكال بشرية أو أشكال ملائكية وحتى إلهية، أمّا الأرواح ذات الأعمال السيئة ستظهر في أشكال حيوانية وتبقى كذلك لفترة وربما تأخذ أجساد بشرية ثم تستمر وتعود مرة

1 -Swami Sivananda, Op cite p49.

2 -Ibid,p49.

3 -Auribindou: the problem of Rebirth, (Sri Auribindou ashram publication 1915p20.

أخرى إلى هذه الأرض في شكل حيوانات أعلى¹ ، فالأوساط الهندية مؤسسة على فكرة خلود الروح واستبدالها الأجساد البشرية حسب الأفعال الكارمية في الحياة السابقة.

-ينطلق المعتقد البرهمي من فكرة مفادها أنّ الأرواح هي انبثاق للروح الإلهية وشرارات من الدائرة المركزية تسقط من محيط الألوهية، وأنّ هذه الروح المخبأة تتجسد في الأجساد دون رقم محدد وأنّ نفس الروح قد تكون في حياة واحدة لها وإنسان مرة أخرى حيوانا ثالثا أو نباتا، وأنّ سلسلة الحياة والموت تتجمع في دورة لا نهاية لها ولا تجدد النفس أي راحة ولا يخفف من معاناتها ما لم تجد أدوات للإفراج من ضرورة ولادة جديدة والعودة إلى المصدر الإلهي² ، هنا نستشف كم المعاناة التي تمر بها الروح حسب المعتقد البرهمي في دورة الولادة والموت والتي عليها الارتقاء إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات لتحقيق السعادة الأبدية.

ويفهم من هذه العقيدة أنّها نتيجة طبيعية للأعمال البشرية، هذه الأخيرة مبنية على الرغبات الفردية التي يحكمها قانون الكارما الخاص بكل شخص فهذه النظرية وفق المعتقد البرهمي تعتبر التفسير الأكثر عقلانية للحياة وأسرارها³ ، يميل الهندوس إلى تفسير المآسي التي يمرون بها أنّها بقايا كرمية تتجلى في الحياة الحالية ، فإذا كان الطفل يجب أن يصاب بمرض خطير وربما يموت والعائلة غير قادرة على العثور على أي كارما سيئة في هذه الحياة ، فمن المحتمل أنّ اللوم يقع على خطأ في حياة سابقة، كما

1-Swami Abhedananda: life beyond death A critical study of spiritualism, 4th edition (Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math,1965)p 69,70.

2-J.N. Farquhar: the crown of Hinduism, third edition (London: oxford university press,1926) p137.

-فاركوهار(1861-1929) : مبشر إنجليزي إلى الهند من جمعية لندن التبشيرية قام بالتدرب على التبشير في كلكتا لمدة إحدى عشر سنة حيث أتقن اللغتين البنغالية والسنسكريتية وبعدها انضم إلى جمعية الشبان المسيحية الهندية وخلالها كتب العديد من المؤلفات حول الحركات الدينية في الهند وتميز بفهم موسوعي لمواد المصدر الهندوسي ومع اعتلال صحته رجع إلى بلده وصار أستاذ مقارنة الأديان في جامعة مانشستر حتى وفاته، نقلا عن:

-Farquhar Jhon Nicol,https,www.bu.edu,12: 45H,20/06/2023.

3-Neena.T.S: Punarjanma in Upanishads Philosophical implication , National journal of Hindi and Sanskrit research, vol1, issue22,india,2019,p1 .

ينظر إلى الثروة والعمر الطويل على أنّها بقايا كارمية للحياة السابقة¹ ، ما يؤكد تلازمية وارتباط كل من قانون الكارما ونظرية التناسخ في كيانهم الوجودي المستمد من بعضهما البعض، وتقديم مذهب التناسخ كتنفسٍ للتوزيع الغير متكافئ للسعادة والبؤس في العالم.

فمن المفهوم الفيدي لسعادة المتدينين تمت صياغة هذه العقيدة من فكرة المكافأة التي تنطوي على ضرورة تحديد درجات مختلفة للروح قبل مغادرتها للتعويض في العالم الآخر تتناسب مع معارفهم وأفعالهم وبما أنّ أقدم شكل من أشكال العقوبة بين جميع الشعوب هو الانتقام، فالمكافأة تتكون أيضا في الأساس من الفعل المرتكب في العالم الآخر بنفس الخير والشر المقترف² ، فهذه إحدى التخمينات حول أصل ومنشأ مذهب التناسخ في البيئة الهندية.

في المقابل يرى آدي شانكارا³ أنّ العالم يشبه الحلم الزائل والوهم، وأنّ الوقوع في شرك السمسارا (دورة الولادة والموت) هو نتيجة جهل المرء لطبيعته الحقيقة هو المؤدي إلى وعي الأنا وترسيخ المرء للرغبة في داخله وبالتالي التعرض لسلسلة من التناسخات الدائمة⁴ ، وعليه فالسمسارا هي الجهل التام بالروح العليا (براهمن) المغدّى بالرغبة ما يعزز استمرار معاناة الروح في طريقها نحو الخلاص.

1-Deserae yellow Horn: the concept of samsara,mahavidya.ca , 23: 55h, 07/05/2020.

2-Paul Deussen: the philosophy of the Upanishad,translated by: A.S.Gesen,(London: Tt.clark, 1908) ,P324.

-بول ديوسن(1845-1919) فيلسوف ألماني متحصل على الدكتوراه من جامعة برلين، كثف دراساته للغة السنسكريتية والكلاسيكيات الفلسفية الهندية وأصبح مترجم الفيلسوف شوبنهاور وعين أستاذا في كيل وبقي في المنصب حتى تقاعده، يتلخص مشروع حياته الأكاديمي الذي قضى فيه عشرين سنة من حياته هو العالمي للفلسفة ويتألف من مجلدين كبيرين في ستة أجزاء والمجلد الأول خصصه للفكر الهندي، نقلا عن:

-Paul Deussen, Httpd: //www.encyclopedia.com,12: 51H,20/06/2023.

3- من أبرز الكهنة المحددين للدين البرهمي حيث تولى نشر هذا الدين بحلة جديدة "الفيدانتا" حيث استطاع إعادة مكانة البرهمية التي فقدتها مع ظهور البوذية في الهند حيث توصف فلسفته بأنها "لاثنوية Non-dualisme" (أدفايتافادا) وذلك لأنها تتضمن القول بالواحدية المطلقة لمبدأ براهمن اللاشخصي وبالطابع الوهمي (مايا Maya) للعالم الذي يخلقه الجهل (أفيديا Avidya) المتعالي، نقلا عن ميرسيا إلياد ويوان كوليانو: معجم الأديان المرجع السابق،ص372

4-Anil Kumar and Mysore Nagaraj and others: the mystery of reincarnation, Indian journal of psychiatry, vol55, issue6,india,2013,p3.

2. عقيدة السمسارا كما جاءت في الكتب البرهمية المقدسة:

أ-التناسخ في الفيديا:

يرى رادها كريشنان أنّ المفاهيم الفيديّة والبرهمية حول مصير الروح والحياة المستقبلية غير واضحة إذ لم تعطي لنا نظرية حاسمة بشأنها¹، فالهندي القديم أدرك الفرق بين الحياة والموت وصاغ في مخيلته عنصرين يتكون منهما الإنسان جسده وروحه لكن التمييز بينهما ظل غامضاً، فالروح الموصوفة باسم "آسو" التي استندت إلى تصور أنفاس الرجل علامة للحياة والفكر² لا نرى لها أثراً في الريج فيدا فمصطلح "آتمان" (التنفس) هو المصطلح الأكثر تميزاً للذات والأنفاس³، فنظرية التناسخ لم تشكل جزءاً من تفكير الرجل الفيدي آنذاك.

المطلع على كتاب الريج الفيديا على الأقل في طبقاته الثلاث الأولى لا يجدر ذكر أو حتى تلميح على الإيمان بالحياة بعد الموت فقط إشارة إلى أنّ الآلهة تتمتع بالخلود والبشر مصيرهم الموت وأنّ طقوس التضحية المقدمة تمنح البشر البركات والنجاح والتحرر من المرض عبر توسلات متكررة للآلهة وحصول

1-Servapali Radha Krishnan, Op cite, p249.

2-Keena T.S: the doctrine of karma and rebirth in Indian thought with special reference to swami Vivekananda, op cite, p30.

3-Arthur Berriedale Keith: the religion and philosophy of the Veda and Upanishads, part2,(London: Harberd university press,1925)p403.

-آرثر بيريديل كيث: محامي اسكتلندي وأستاذ وباحث في اللغة السنسكريتية والهنديّة وصار أستاذ اللغة السنسكريتية علم فقه اللغة المقارن ومحاضراً في التاريخ الدستوري في جامعة أدنبرة، وعند وفاته تم التبرع بكتبه عن السنسكريتية والفقّه في الهند إلى جامعة أدنبرة لتشكيل مجموعة آرثر بيريديل كيث، أنظر:

-Arthur Berriedale Keith Biography, <https://fr.titudorancea.com,13: 34H,20/06/2023>.

1 صاحب الطقس على نعمة العيش بسلام لا غير وحدد عمر البشر بدون مرض أو انقطاع بمائة عام ، هنا تحديدا يتبين لنا أنّ الهندي اقتصرت أمانيه وفكره على عيش فترة مائة عام خالية من المرض ومليئة بالسعادة والتفوق واقتناعه أنّ الخلود هو نصيب الآلهة لا غير.

"الآن يجب علينا أنّ نمدح ونكرم الإله سافيتار...لأنّك في البداية أنتجت الآلهة المقدسة أنبل من جميع الأجزاء، الخلود بعد ذلك كهدية لي يا سافيتار أنت تفتح حياة تنجح الحياة"²، يوضح هذا المقطع الاختلاف التّوعي بين الآلهة والرجال في هذا السياق، ومن المرجح أن يشير مصطلح "الحياة الناجحة" إلى الفكرة التي يتم مواجهتها كثيراً في مكان آخر والتي يحقق فيها البشر "الخلود" فقط من خلال أبنائهم وهو ما يعرضه في المقطع التالي: "كما أتذكرك بروح ممتنة نداء قاتل مع قوة أبدية امنح لنا شهرة عالية يا جاتافيداس وأكون خالداً مع أولادي"⁴ ففكرة السماء موجودة ولكن باعتبارها مكان يقيم فيه

1-Jennifer uzzell: An investigation into the developement of after life beliefs in early vedic literature leading to the appearance of the doctrine of transmigration, <https://www.academia.edu/5512007/07/2020>,p8.

-جينيفر أوزيل: طالبة دكتوراه في جامعة دورهام حيث تعمل تحت رعاية مركز دراسات الموت والحياة ومقرها قسم اللاهوت والدين بالإضافة إلى أبحاثها في الدكتوراه حول الدراسات الدينية، أنظر:

-Jennifer uzzell -the religions studies project,<https://www.religiousstudiesproject.com>,14: 43 h,20/06/2023.

2-the hymns of the Rig veda: translated by: Ralph Griffith (Germany: jazzybee verlag jurgen beck)p362 .

- رالف توماس هوتشكين جريفيث (1826-1906) من أوائل العلماء الأوروبيين الذين ترجموا الفيدا إلى الإنجليزية عاش ما بين إنجلترا والهند، تحصل على منحة بودين لدراسة السنسكريتية كما قام بتأسيس مجلة شهرية لجامعة بنارس مكرسة للأدب السنسكريتي لمدة ثماني سنوات كما أولى اهتماما باللغة الفارسية، نقلا عن:

-Arthur Berriedale Keith Biography, <https://fr.titudorancea.com> 34 :13 ,H,20/06/2023.

3-Jennifer uzzell: An investigation into the developement of after life beliefs in early vedic literature,op cite ,p8.

4-J.L. Shastri: the hymns of the rgveda, translated: Ralph T.H. Griffith, (Delhi: motilal banarsidass publishers,1973)p240.

الآلهة إلا أنّها غير قابلة لحياة الجنس البشري¹، " أي طريق يقود للآلهة؟ من يعرف هذه الحقيقة ومن سيعلمها الآن؟ ينظر إليها هي أماكن سكنهم الأدنى فقط ولكنهم في مناطق نائية وسرية"²، فالسماء تعد أحد العوالم من بين عدة طبقات من العوالم المحددة في الأدب الهندوسي. هناك إشارات في الطبقة الأولى إلى البشر يطلبون الخلود (Amrta) إلا أنه لا يعتبر خلوداً بمعناه المطلق بل إلى عدم الموت أو الحماية من الموت بدلا من حياة أبدية مع الآلهة والشعور العام للطبقات السابقة إذن هو أنّ نصيب الإنسان هو مائة عام من الحياة³، فصلوات الهندوسي آنذاك وتضرعته اقتصر على طلب حياة مترفة وعمر مديد فقط.

نجد في الأجزاء الأخيرة من الريج فيدا أحد التراتيل التي تذكر إله الموتى "اللورد ياما" (الوصي على الجنوب في المناطق السفلى وتحديدًا منطقة الموت) حيث وصف في الفيديا بأنه أول من مات من الرجال محترقا وهو ذات المسار الذي اتبعه جميع الهنود، له مساعدين مسؤولين عن أداء واجبات الكتب المقدسة وإسقاط النفوس إلى "ناراكا" موقع قصر "اللورد ياما" مع جلوس "ياما" على عرشه يقرأ أحد خدامه "شيتراغويتا" خطايا وآثام المتوفي سواء كانوا رجالا أو نساء مع إصدار الحكم الذي على إثره يتم إرسال الخاطئ إما إلى جحيم "ياما" أو إلى أجداده وأسلافه في (patris) التي تعادل الجنة⁴، فأرواح الأسلاف المغادرين وصلوا هنا في حالة من النعيم السماوي⁵. فاللورد ياما في الريج فيدا هو المسؤول عن إصدار عقوبات حول أفعال المرء طوال حياته إما بالعقاب أو بالمكافآت المناسبة فهو يمنح نتائج الأعمال بعد الموت⁶، واحدى نصوص الريج فيدا الذي

1-Jennifer Uzzell: An investigation into the development of after life beliefs in early vedic, op cite, p7.

2-J.L. Shastri: the hymns of the Rgveda, op cite, p191.

3-Jennifer Uzzell: An investigation into the development of afterlife beliefs in early vedic, op cite,p9.

4-Yama, www.mahavidya.ca/2015/03/10/12 :h, 28/07/2020.

5-Monier williams: indian wisdom,Second edition,(London :London,W.H.Allen and co,1875)p21.

6-Yama, www.mahavidya.ca/2015/03/10,op cite.

يصرح فيه باسم الإله "ياما" ومهمته "إلى ياما الملك العظيم يتم دفع الهدايا والتكريم كان أول الرجال الذين ماتوا، أول من شجع تيار الاندفاع السريع للموت، أول من يوجه الطريق إلى الجنة ولم يرحب بالآخرين إلى ذلك المنزل المشرق.... يا ملك نأتي يجب أن يموت المولود يجب أن يخطو في الطريق في الذي سلكته"¹ فهو بمثابة القاضي المحدد للقصاص عبر وزن أفعال الخير والشر للبشر.

ب- التناسخ في الأوبانيشاد:

أبدى فلاسفة الأوبانيشاد عدم رضاهم وتأبيدهم لنظرية القصاص الأبدي في السماء أو الجحيم المذكورة في الفيذا، فالحاق الضرر بالروح لبضع سنوات أو حتى العمر بأكمله حسبهم يتعارض مع محبة الإله للكائنات²، ويرى براماهانسا يوغاناندا أنّ إيمان المرء بوجود إله عادل يستوجب عليه أن يتبعه بالإيمان بالتناسخ نظرا لكون المفهومين يعتمدان على بعضهما البعض تماما³، فالفكرة الفيديّة لم تحمل العمق لإرضاء حكماء الفيديان التي ركزت على الطابع الصوفي والاستكشافي من خلال العودة إلى الذات (الداخل).

1-Elizabeth Armstrong Reed: Hindu literature or ancient books of India (Chicago: s.c. Griggs and company,1891)p36.

-صوفيا اليزابيث ريد (1842-1915) باحثة وكاتبة أمريكية استخدمت كتبها على نطاق واسع ككتب مدرسية جامعية في جامعات مختلفة في جميع أنحاء العالم للدراسات الشرقية وكانت في ذلك الوقت الأعمال الوحيدة لإمرأة تقبلها الجمعية الفلسفية البريطانية وحصلت على درجات فخرية من عدة جامعات، نقلا عن:

-Elizabeth Armstrong Reed, <https://en-academic.com>,14: 20 H,20/06/2023.

2-Swami Nikhilananda: the principal Upanishads, p58.

3-Paramhansa Yogananda: Man's eternal quest- collecyed talks and essays on realizing god in daity life, third edition(India: yogoda satsanga society of india,2003) vol1,P211.

-باراماهانسا يوغاناندا (1893-1952) راهب ويوغي هندوسي لقب ب: أب اليوجا في الغرب أرسل إلى الغرب لنشر تعاليم اليوغا ونشر تعليم الوحدة بين الديانات الشرقية والغربية وهو أول معلم هندي يستقر في أمريكا، من أعماله أيضا أنه أنشأ نظام رهبانية وأسس منظمة زمالة الإدراك الذاتي وعُد بحق الشخصية الروحانية الأبرز في الغرب، نقلا عن:

-Paramhansa Yogananda s Biography, <https://www.ysofindia.org>,14: 26.2023/06/20،

إنَّ أصل وتطور الاعتقاد في مذهب التناسخ غامض للغاية غير أنَّ أول عرض صريح لها كان في الأوبانيشاد وتحديدًا في جزء برهدرنياكا أوبانيشاد الذي يؤكد أنَّ روح المضحى الفيدي تعود إلى الأرض وتولد من جديد في شكل إنسان أو حيوان فعقيدة السمسارا تنسب إلى الحكيم أودالاكا أروني الذي قيل أنَّه تعلمه من رئيس طائفة الكاشثيريا (طبقة المحاربين) والقصة كذلك تنسب إلى اللاهوتي ياجنافالكا "yajnavalkya"¹ "تنزل الذات في لحظة الموت.....يفارق الإنسان أعضاء جسده، تسرع الذات إلى مكانها الجديد وتسكن جسما آخر...تأخذ الذات التي تركت الجسد هيكلًا أجمل، إمَّا تأخذ واحدا من بين الأجداد أو من بين الآلهة أو كائنا من الكائنات الأرضية ، فهذا المقطع صرَّح باعتناق الروح مذهب التناسخ في طريقها نحو التحرر.

كما أن فلسفة الأوبانيشاد لا يمكن لها أن تتجاهل ماضيها حيث كان يستوجب على نظرية التناسخ أن تأخذ العقيدة الفيدي القديمة للعقوبات والقصاص في العالم الآخر بعين الاعتبار التي تحدث عن العالم السعيد لأرواح الموتى الذين يتراهم الحاكم "ياما" وعليه اضطرت الأوبانيشاد إلى اختلاق ثلاث مسارات للروح بعد الموت كما جاء في البراهمانات 2,2 vi: "سمعت عن طريقين للرجال أحدهما يؤدي إلى الآباء والآخر يؤدي إلى الآلهة على تلك المسارات كل ما يعيش يتحرك بين الأب السماء والأم الأرض"³ ، وهما ذات المسارات التي يتكلم عنها الجزء الثالث من الفصل الخامس من شانودوغيا أوبانيشاد أنَّ هناك طريقتان لسفر المخلوقات بعد الموت، المسار الأول يسمى ديفايانا أو طريق الآلهة فالأشخاص الذين قاموا بأعمال عظيمة ومتيقنين من معرفة براهمن سيذهبون بعد الموت على طول الانقلاب الشتوي أوتاراينا في ديفايانا نحو الشمس من هناك لن يعودوا مرة أخرى إلى عجلة الموت والحياة⁴ ، في حين أنَّ المسار الثاني يدعى بيتريانا أو طريق الآباء(الأسلاف)⁵ ، حيث تبقى الروح هناك حتى استنفاد الكارما الخاصة بها وتتكون أجساد هذه النفوس الراحلة في العالم النَّجمي من أعمال

1-The Upanishads, www.Britannica.com04 :12 ، h, 26/04/2020 .

2-عبد السلام زيان، المرجع السابق، ص215,214.

3-Radhakrishnan: Indian philosophy, Op cite ,p253.

4-Chitriya Devi: Upanishads for all (new Delhi: s.chand co(pvt) ltd) p305.

5-Neena.T.S: punarjanman in Upanishads philosophical implication, op cita,p12.

الماضي الخيرة والقرايين المقدمة¹ ، حيث تنهض الروح من دخان محرقة الجنازة وتصبح على شكل غيمة² ، ومع انتهاء الكارما الخاصة بهم يسقطون من خلال ماء المطر ويصلون الأرض يدخلون النباتات والبعض الآخر يدخل أجسام الحيوانات بفعل أكل هذه الأخيرة من النباتات واستهلاك الإنسان للحيوانات كذلك تدخل الروح الى الجسم البشري³ ، وجاء في الكاتها أوبانيشاد الدور الثاني الفصل الثاني الفقرة السابعة أنّ بعض النفوس تدخل في الأرحام لاكتساب الأجساد: "بعض الأرواح يدخل رحما لكي يتجسد، وبعضه يتبع الأشياء الثابتة وفقا لأعمالها يكون مصيره وبحسب ما حققته من معرفة"⁴ ، وجاء أيضا في الفقرة الثانية من القسم الثاني من الفصل الثالث من المونداكا أوبانيشاد: "إنّ الذي يتبع رغباته ويتعامل عقله مع تطلعاته يعود إلى الولادة من جديد بسب رغباته هنا وهناك ولكن الرجل الذي انتصر على كل رغبة ووجد روحه تتلاشى بالنسبة إليه، هنا في هذا العالم كل الرغبات"⁵ فإكتساب الروح لأجساد عديدة هو نتيجة الكارما والرغبات الغير محققة في الحياة السابقة فهي بمثابة دين يقضى في حياة وجسد جديد.

ج-التناسخ في البهاغافاد-جيتا:

كما رأينا في الفصل الأول فإنّ البهاغافاد-جيتا خطاب طويل بين أمير باندا فاس القائد الحربي أرجونا وقائد مركبته الإله فشنو المتجسد في شكل اللورد كريشنا ضمن أحداث الملحمة الهندية الأشهر حرب المهابهاراتا⁶ ، يتردد أرجونا في خوض هذه الحرب التي من شأنها أنّ تؤدي إلى موت الكثيرين من

1-Drishith: what Upanishads say about birth conception and abortion, vedicfeed.com/upanishads, 19: 52h, 24/06/2020.

2-Chitriya Devi: Upanishads for All, op cite,p305.

3-Drishith: what Upanishads say about birth conception and abortion, op cite.

4-شري أورييندو، الأوبانيشاد، المصدر سابق، ص234.

5-المصدر نفسه، ص220.

6-Yadav Sumati: Exploring Soul ,Nature and god, a triad in Bhagavad Gita, de Gruyter open journal,Issue2 , India, vol15 ,2017,p103.

أقربائه والمحيطين به¹، هنا تحديدا يأتي دور كريشنا في إزالة الشكوك والتعقيدات المصاحبة للعملية تدريجياً²، واستطاع توظيف فكريتي أبدية النفس البشرية (جيفا آتمان) والوجود كذلك لتحقيق هدفه حيث كان رده على مخاوف أرجونا فيما يتعلق بقتل أقاربه من خلال توضيح الفرق بين الجسد المادي الفاني والشرارة الإلهية الغير قابلة للتلف أو التدمير ألا وهي الروح الإنسانية³، فالبشر هم تجسيدات للوعي (آتمان) الغير قابل للهلاك لأنه يتجاوز الزمن المعاش⁴، حيث يؤكد المقطع التالي من الجيتا هذه الحقيقة: "غير أنني لم أكن غير موجود ولا أنت ولا أولئك الرجال الحكماء، ولن يتوقف أيّ منا عن أنّ يوجد هنا"⁵، فالموت والولادة ليست من خصائص الروح في الفكر الهندوسي لذا لا ينبغي الحزن على الأموات على حد تعبير كريشنا.

فالولادة والموت هي المشاهد التي يمر من خلالها كل شيء في العالم، إذ أنّ عملية التطور هي تحت شعار عملية الموت الدائم والولادة بشكل دائم⁶، إذن هذه الدورة المتكون من الموت والولادة الدائمتين بالنسبة للبشر هي حسب الفكر الهندوسي ما تقود المرء إلى بلوغ الكمال.

1-Sujit kumar acharya: lesson in Managment from Bhagavad Gita, International journal of Research and development, Issue2, India,vol4,2015,p73 .

2-Yadav Sumati: Exploring soul, nature and god, a triad in Bhagavad Gita, op cite,p103.

3 -Yadav Sumati ,Opcite p103.

4-Swami krishnananda: A study of the Bhagavad Gita, (India: the divine life society sivananda ashram, 1990) p4,5 .

-سوامي كريشناناندا: (2001-1922) راهب وفيلسوف ويوغّي هندي، درس الكتب الهندوسية المقدسة منذ صغره وأصبح مفسراً لها، إلى جانب فهمه العميق للفيديانتا واتقانه للفلسفة الغربية، كما تقلد منصب الأمين العام لجمعية الحياة الإلهية الهندوسية والتلميذ المباشر لمؤسسها، أنظر:

-Swami krishnananda,Https: //www.sivanandaonline.org,14: 44 H,20/06/2023.

5-شاكوانتا لاراو شاستريالمصدر السابق، ص38.

6-Swami krishnananda: A study of the Bhagavad Gita,op cite,p3.

ويواصل كريشنا تعليمه لأرجونا مؤكداً أنّ انتقال الروح حقيقة لا تقبل الشك¹ من خلال قوله: "حيث أنّ الروح الكامنة تعرف الطفولة الشباب والشيخوخة في هذا الجسد وكذلك الجسد الآخر الذي تحوزه إذ أنّ الرجل المخلص لا يرتبك أبداً"² ، ويعزز كريشنا شرحه حول كيفية مرور الروح من جسد لآخر من خلال التشبيه التالي " كما يتخلص المرء من ملابسه ويلبس ملابس جديدة كذلك الروح المتحدة تتخلص من الأجساد وتدخل أجساداً جديدة"³ ، فكريشنا يعلم أنّ الموت هو أحد المراحل الطبيعية لدورة الحياة على الأرض.

تقدم لنا طائفة "هاري كريشنا" المتخذة كريشنا كإله أعلى للطائفة في إحدى أعداد مجلتها "العودة إلى الإله" مقدمة حول دورة الولادة والموت أنّها دورة مؤلمة بشكل ممل ووفقاً لكتاب الفيديا فإنّ العجلة الكونية للولادة والموت تدور عبر 8.4.00.000 نوع من الحياة منها: 900.000 كائنات مائية و2.000.000 كائنات نباتية و1.100.000 حشرة و1.000.000 طائر و3.000.000 حيوان و400.000 إنسان فإذا بدأ الشخص في أدنى مستوى عليه أولاً المرور عبر أبسط الكائنات الحية قبل الوصول إلى الإدراك الحسي وأخيراً يتطور عبر جميع الثدييات حتى المرحلة البشرية⁴ ، فهذا نموذج توضيحي للعجلة التي تدور داخلها الروح الإنسانية دون هوادة.

وفقاً للفلسفة اليوغية يمكن تقسيم الكون إلى فئتين رئيسيتين براكريتي مايا (Prakriti Maya) والروح بوروشا (Purucha) حسب هذا التعليم كل شيء قابل للتغيير وليس نهائي هو جزء من المايا من ناحية أخرى براكريتي العالم الوهمي يتكون من ثلاث غوناس أي صفات هذه الصفات موجودة في جميع الأشياء البشر الطعام الأشياء الحية وغيرها بدرجات مختلفة وهي كالتالي ساتفا (sattva) (الطهارة) وراجاس (Rajas) (النشاط) وتاماس (Tamas) (الدمار والظلام)⁵ ، كلما زاد عدد "ساتفا" كلما اقتربت

1-Damoudara Dàsa: Reincarnation –the soul’s journey on the wheel of birth and death, Back to god head magazine, no1, USA, vol11, 1975,p11.

2- شاكوانتا لاراو شاستري، المصدر السابق، ص39.

3- المصدر نفسه، ص40.

4-Damoudara Dàsa: Reincarnation –the soul’s journey, op cite,p10.

5-Ram jain: Sattva,Rajas and Tamas–the three Gunas or qualities of life, arhantayoga.org,12: 09h,25/07/2020.

الذات الأبدية من جسم جديد ويضرب كريشنا مثالا لشخص ممارس لرياضة اليوغا يمكن أن يولد من جديد في عائلة تمارس اليوغا مما سيقدم له فرصة أفضل لممارسة اليوغا في الحياة القادمة والاقتراب أكثر من الإله، فالإنسان يقترب منه تدريجياً ليجد جسداً لأنقى في كل دورة حياة جديدة¹، وبمجرد أن يتطهر الإنسان من صفات راجاس وتاماس ويعيش بشكل جيد ويحقق التقاوة الإلهية تتحرر روحه من أي جسد مادي وتتحرك تماماً خارج دورة الولادة والموت وتتفكك الذات في النهاية إلى "براهمن" وتفقد كل إحساس بالفردية ووفقاً لكريشنا فإنّ هذا الانحلال يجلب المتعة اللانهائية²، وإعادة التجسد ضرورية لكل روح حتى تكتسب النقاء وتطرح الخبث من الداخل وتصل إلى نهاية حياتها الكونية بالذوبان في الكيان المطلق "براهمن".

يتضح لنا أنّ مذهب التناسخ هو الطابع المميّز للتحلة الهندية المرتكز على مسألة مرور الأرواح الفردية عبر العديد من الأجساد سواء كانت (أجساد بشرية أو حيوانية أو نباتية وحتى إلهية) نتيجة الرغبات الغير محققة داخل عجلة الموت والحياة في دورة لا نهاية لها إلا عبر عيش حياة إلهية مركزية (من خلال إزالة الجهل بحقيقة الروح العليا براهمن) وفق ما نصت عليه النصوص الهندوسية المقدسة حيث وضحت أنّ عملية الموت والولادة جزء من النظام الكوني للتطور والنضج حتى بلوغ الكمال.

1-Anonymous: Riencarnation and the self, Litcharts.com/lit/the Bhagavad Gita/thems/reincarnation and the self,21: 03h, 04/07/2020.

2-Ibid.

المبحث الثاني: الجذور التاريخية لأصل الشيعة ونشأتهم.

المطلب الأول: أصل التسمية وتأسيس التشيع.

1. تعريف الشيعة:

أ- في اللغة العربية:

جاءت اللفظة في معجم مقاييس اللغة كالآتي: "الشين والياء والعين أصلان يدل أحدهما على معاضدة ومساعدة والآخر على بث واشادة..... الشيعة هم الأنصار والأعوان"¹، وقيل أيضا: "جمعها شِيْعٌ وأشياء جمع الجمع وأتباع الرجل وأنصاره.... وأصل ذلك من المشايعة وهي المتابعة والمطاوعة"²، فالمصطلح يشير إلى الأتباع المؤيدين لشخصية معينة أو مذهب.

1- أبو الحسن أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لبنان: دار الفكر، دط، 1979م، ج3، ص235.

2- ابن منظور: لسان العرب، المصدر السابق، ج8، ص188.

قال المفيد¹: "ولا يقع عليه اطلاق اللفظ بأنه من الشيعة وإن كان متبوعاً أو كان مبطلاً إلا أن يسقط منه علامة التعريف التي هي الألف واللام ويضاف لفظ من للتبعيض فيقال هؤلاء من شيعة بني أمية أو من شيعة بني العباس أو من شيعة فلان أو فلان فأما إذا ادخل فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين عليه السلام على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بلا فصل ونفي الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعاً غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء... فيعلم بهذا الاعتبار أن السمة بالتشيع علم على الفريق الذي ذكرناه وإن كان أصلها ما وصفناه من الاتباع"²، يشير هذا النص إلى تمييز الشيعة بناءً على اتباعهم لأحد الأئمة خلفاء علي رضي الله عنه وأنهم أئمة معصومون، بالإضافة إلى اعتقادهم بتفويض الإمامة لأحد الأئمة الإثني عشر ويجعلونه متبوعاً وغير تابع لأي من الخلفاء الذين سبقوه ويتبنون ولاء تاماً له.

أما النوبختي³ فيقول: "أن أول الفرق الإسلامية من حيث الظهور الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب عليه السلام في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وبعده المعروفون بانقطاعهم إليه والقول بالإمامة المسمون بشيعة علي في زمن النبي ومن وافق مودته مودة علي"⁴ إذن "الشيعة لفظ معناه الأتباع والأنصار يطلق على الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث تقول هو شيعة وجمعه شيع وأشياع ثم صار علماً بالغلبة على أتباع علي بن أبي طالب عليه السلام"⁵، فعلماء الشيعة يؤكدون أنّ مصطلح الشيعة

1- محمد بن محمد بن النعمان البغدادي الشهور بلقب الشيخ المفيد (336 هـ-1022 هـ) فقيه ومحدث ومتكلم شيعي من القرنين الرابع والخامس الهجري قام بتدوين أصول الفقه الشيعي، له مصنفات كثيرة وتلمذ على يديه علماء كثيرون كالطوسي وابن المرتضى، نقل عن: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، ج17، ص334، 335.

2- محمد بن محمد بن النعمان البغدادي الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دب: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413، ص35.

3- أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي: متكلم وفيلسوف من أعلام الشيعة الإمامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وله مصنفات كثيرة أهمها الآراء والديانات وفرق الشيعة وكتاب الرد على التناسخية، أنظر: شمس الدين الذهبي: المصدر السابق، ج15، ص327.

4- الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، لبنان، بيروت: منشورات الرضا، ط1، 2012، ص31.

5- محمد كرد علي: خطط الشام، سوريا، دمشق: مكتبة النوري، ط2، دس، ج6، ص245.

تاريخيا ارتبط بأتباع الخليفة الرابع علي كرم الله وجهه الذين يدينون له بالولاء والنصرة على وجه الدقة والتحديد.

* اصطلاح التشيع عند علماء الفرق:

يُرد الأشعري علة هذه التسمية إلى: " قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليا رضوان الله عليه ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹، فوجهة النظر هذه تقول أنه يطلق عليه هذا الاسم لإظهارهم محبة وولاءا لعلي وتقديمهم له على سائر الصحابة باعتباره خليفة معصوم، أما ابن خلدون فيقول: "اعلم أن الشيعة لغة هم الصُّحْب والاتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه عليهم السلام وأحقهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي وإن خالفهم فيما عدا ذلك فيما اختلف فيه المسلمون فان خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعيا"²، فكما رأينا في المعنى اللغوي أن الشيعة هم الأتباع أي أتباع علي وأسرته، الذين يعتبرون الأحق بالإمامة ومن يخالف هذا المعتقد ولا يتبعهم في هذه المسألة لا يعتبره الشيعة منهم حسب سياقهم الفقهي والديني.

ويعرفهم الشهرستاني بقوله: "الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية إما جليا وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله ويجمعهم القول بوجود التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر. والقول بالتولي والتبري قولاً، وفعلاً، وعقداً، إلا في حال التقية"³ وهذه التعاريف قريبة من تعريف الشيخ المفيد للإمامة حيث يقول: "فأما السمة للمذهب بالإمامة ووصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجود الامامة وجودها في كل زمان واجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل امام"⁴، إذن جوهر التشيع ولبنته الأساسية التي تميزه عن غيره من الفرق والمذاهب هو الإقرار بإمامة علي رضي الله عنه وولده من بعده وراثته وانبثق منه أحد

1- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، ألمانيا: دار فرانز شتاينز، ط3، 1980، ص5.

2- عبد الرحمان ابن خلدون: المصدر السابق، ج1 ص246.

3- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: ، سوريا: مؤسسة الحلبي، دط، دس، ج1، ص146.

4- الشيخ المفيد: المصدر السابق، ص38.

أشهر وأهم أركان المذهب الشيعي وهو أن الإمامة وخلافة الأمة الإسلامية واجبة وتعين بالنص الثابت ولا تستمد وجودها من الشورى¹، فالمعتقد المركزي للشيعة أن الإمامة خلافة مستمرة وراثية من النبي محمد وأن الإمام المعصوم هو الخليفة المعترف به من قبل الله، وعليه صارت الإمامة مسألة لا تحكمها الشورى بل تأتي بنص إلهي يوكل به الإمام المعصوم لقيادة المسلمين.

وخلاصة القول أنّ الشيعة هي إحدى الفروع الإسلامية الرئيسية وأكبر فرقة بعد أهل السنة وسموا شيعة لتشييعهم لسيدنا الإمام علي بن أبي طالب ولذريته أنهم أصحاب الحق في خلافة المسلمين بأمر إلهي ومباشر وصارت عقيدة مركزية يؤمن بها أتباعه وهي الإمامة.

المطلب الثاني: أهم الآراء في نشأة التشيع:

إنّ الدارس لعلم الفرق والمذاهب والتاريخ الإسلامي بشكل عام يلمس أنّ مسألة توقيت ظهور المذهب الشيعي من أكثر المسائل إثارة للجدل والبحث ولكن الخلاف يُحصر في آراء ثلاثة أنواع من الباحثين هم: علماء الشيعة وعلماء السنة والمستشرقون ومن نهج منهجهم من الباحثين المسلمين المعاصرين²، فمناقشة آرائهم والاطلاع عليها هي المفتاح لفهم الأحداث التاريخية المصاحبة لظهور التشيع ونشأته.

1- عبد الرزاق الموسوي: المرجع السابق، ص 7.

2- محمد يسري أبو هدور: بين روايات السنة والشيعة والمستشرقين: متى ظهر التشيع،

كما رأينا اتفق الباحثون والعلماء حول مصطلح الشيعة الدال على فئة من الناس التي ترى استحقاق منصب الإمامة لعلي وذريته، إلا أنّهم اختلفوا في بذرة وأصول حركة التشيع لآراء عديدة تلخص في خطين رئيسيين هما¹:

1. التشيع ظهر في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم:

2. التشيع نشأ بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وفيه أقوال عدّة هي:

أ-نشوء التشيع بعد وفاة النبي وتحديدًا في حادثة "سقيفة بن ساعدة".

ب-في زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

ج- في عصر الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

د- بعد استشهاد الامام الحسين رضي الله عنه في واقعة كربلاء.

هـ- في زمن الإمام جعفر الصادق.

1. ظهور التشيع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم:

هو فحوى مقالة جمهور علماء الشيعة المتقدمين والمتأخرين فبالنسبة لهم النبي محمد صلى الله عليه

وسلم هو موجد ومؤسس هذه الحركة²، حيث يقول محمد حسين كاشف الغطاء: "إن أول من وضع

بذرة التشيع في حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية جنب إلى جنب وسواء بسواء ولم

يزل غارسها يتعاهدا بالسقي والري حتى نمت وازدهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته وقال بهذا الرأي

طائفة من الشيعة المعاصرين"³، وذات الرأي يورده عبد الرزاق الحسيني: "ومن يسبر التاريخ وينقب في

الكتب المعول عليها يجد أن رسول الله كان أول من بذر بذرة التشيع ورعاها بعين لطفه وعطفه"⁴،

فهم متيقنون بأن النبي محمد أعلن عن إمامة علي بن أبي طالب وأوليائه من الأئمة الإثني عشر في

حياته.

ويورد حسين علي محفوظ التالي: "إنّ الشيعة نشأت في حقل الإسلام وكان النبي صلى الله عليه

وسلم يسقيها برواء أحاديثه التي اشتملت عليها المجموعات الحديثية وصحاح الأخبار المجمع على

1- عبد الرزاق الموسوي: المرجع السابق، ص10.

2- المرجع نفسه، ص10.

3-محمد حسين آل كاشف: أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، دب: مؤسسة الإمام علي، دط، دس، ص184.

4-عبد الرزاق الحسيني: تعريف الشيعة، لبنان، صيدا: مطبعة العرفان، ط1، 1933، ص8.

صحتها¹، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم مشيراً إلى علي: "سَتَقْدُمُ عَلَى اللَّهِ أَنْتَ وَشِيعَتُكَ رَاضِينَ مَرْضِيينَ وَيَقْدُمُ عَدُوُّكَ غَضَبَانًا مُقْمَحِينَ"² وكذلك قوله: "إِنَّ هَذَا وَشِيعَتَكَ لَهُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"³، وأحاديث كثيرة وكان اسم الشيعة حينئذ مقصوراً على أربع هم: أبو ذر الغفاري وسليمان الفارسي ومقداد بن الأسود وعمار بن ياسر وطائفة من الصحابة والهاشميين⁴ وكذلك يرى محسن الأمين العاملي هو الآخر أنّ مقالة تفضيل علي عليه السلام هو المعنى العام للتشيع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم⁵، كما يوردون عدة أحاديث استدلالاً منهم على صحة رأيهم ومنها ما أورده النسائي في خصائص أمير المؤمنين الذي ينقل رواية عن علي عليه السلام أنّ رجلاً قال له: يا أمير المؤمنين بم ورثت ابن عمك دون عمك؟ أي بأي دليل أصبحت أنت وارثاً لرسول الله ولم يكن العباس وارثاً لرسول الله- فذكر الإمام حديث الإنذار (حديث الدار) "أَنْتَ أَخِي وَوَارِثِي وَوَزِيرِي، فَذَكَرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي جَوَابِ هَذَا السَّائِلِ هَذَا الْحَبْرُ ثُمَّ قَالَ: "فَبِذَلِكَ وَرَثْتُ ابْنَ عَمِّي دُونَ عَمِّي"⁶، فهم يؤكدون على نشأة التشيع جاءت من داخل الإسلام وأنه كان له تأثير في فترة حياة النبي محمد دعماً لموقفهم في تفضيل الإمام علي وآل بيته.

وعرف جمع من كبار الصحابة بموالاة علي في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل سلمان الفارسي القائل: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح للمسلمين والائتمام بعلي بن أبي طالب والموالاة له، ومثل أبي سعيد الخدري الذي يقول: أُمِرَ النَّاسَ بِخَمْسٍ فَعَمَلُوا بِأَرْبَعٍ وَتَرَكَوا وَاحِدَةً وَمَا سئلَ عَنِ الْأَرْبَعِ قَالَ: الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْحَجُّ، قِيلَ: فَمَا الْوَاحِدَةُ الَّتِي يَتْرَكُوهَا؟ قَالَ

1- عبد الرزاق الموسوي: المرجع السابق، ص10، نقلًا عن: محفوظ حسين علي: تاريخ الشيعة، العراق، بغداد: مطبعة النجاح، دط، 1958) ص31.

2- محمد ناصر الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، السعودية، الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 2004، مج 12، حديث رقم 5589، ص181.

3- أبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي: تذكرة الخواص، إيران، طهران: مكتبة نينوى الحديثة، دط، دس، ص54.

4- عبد الرزاق الموسوي: المرجع السابق، ص 10.

5- السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، لبنان، بيروت: دار التعارف، دط، دس، ج 1، ص19.

6- أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي: السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شبلي، لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، ج 7، حديث رقم: 8397، ص432.

ولاية علي بن أبي طالب قيل له: وإنها مفروضة معهن؟ قال: نعم هي مفروضة معهن ومثل أبي ذر الغفاري وعمار وحذيفة بن اليمان وذي الشهادتين خزيمة بن ثابت، وأبي أيوب الأنصاري وخالد بن سعيد وقيس بن سعد بن عبادة وكثير أمثالهم¹، وعليه فالقول بنشأة التشيع زمن النبي صلى الله عليه وسلم هو رأي الجمهور الأعظم من علماء الشيعة قديما وحديثا ويقدمون جملة أحاديث يستشهدون بها على صحة مقالاتهم وتأصيلا منهم للتشيع وإثبات أنه عكس جُل أقاويل علماء السنة بأنه أمر طارئ ودخيل عن الجسد الإسلامي.

2. الرأي القائل بظهور التشيع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم:

وهو رأي العديد من الباحثين والمقالة الأساسية للدراسات الاستشراقية حول نشأة التشيع حيث نجد اليعقوبي يصنف الجماعة المتخلفين عن بيعة الخليفة أبي بكر أنهم البذرة الأولى للتشيع أمثال: سلمان لفارسي وأبي ذر الغفاري والمقداد بن الأسود والعباس بن عبد المطلب²، أما أحمد أمين فيورد التالي: "وكانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه"³، ويتشارك معه حسن إبراهيم حسن ذات الرأي بقوله: "لما انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه وترك الأمر شورى للعرب ليختاروا من بينهم من يلي أمورهم اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يولونه الخلافة وانتهى الأمر بتولية أبي بكر ولكن كثيرا من العرب كالعباس عم النبي وطلحة والزبير انضموا إلى علي عليه السلام وأدى ذلك إلى انقسام الأمة إلى فريقين جماعية وشيعية"⁴، ومن هذا المنطلق فإن من تخلف عن بيعة الخليفة أبي بكر صاروا هم البذرة الأولى للتشيع وهم الصحابة الأربع السابق ذكرهم حيث تم تفضيلهم واعتبارهم مؤيدين لعلي وذريته.

1- محمد كرد علي: المصدر السابق، ج6 ص245.

2- أبو العباس أحمد إسحاق جعفر وهب واضح اليعقوبي: التاريخ اليعقوبي، لبنان، بيروت: دار صادر، ط6، 1995، مج2، ص124.

3- أحمد أمين: فجر الإسلام، المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، دط، 2011، ص287.

4- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة، ط14، 1996، ج2، ص7.

أما المستشرقون المناصرون لهذا الرأي نجد في طليعتهم جولدتسيهر¹ الذي يقول: "نشأ بين كبار الصحابة منذ بدأت مشكلة الخلافة حزب نقم على الطريقة التي انتخب بها الخلفاء الثلاثة وهم أبي بكر وعمر وعثمان الذين لم يراعوا في انتخابهم درجة القرابة من أسرة النبي وقد فضل هذا الحزب بسبب هذا الاعتبار أن يختار للخلافة علياً بن أبي طالب بن عم النبي وأدنى قريب له والذي كان فضلاً عن ذلك زوجاً لابنته فاطمة"² وبرنارد لويس³ هو أيضاً يرى أنّ: "التشيع بدأ بعد وفاة النبي كحركة سياسية محضة تطالب بانتخاب علي للخلافة بعد النبي ونشبت أول أزمة في الإسلام عند وفاة النبي محمد عام 632 للميلاد... منذ أوائل أيام الخلافة كان هناك مجموعة من الناس تشعر أن علياً ابن عم النبي وزوج ابنته هو أحق بالخلافة من أبي بكر ومن الخلفاء الذين تلوه، ومن أسباب دعمهم لعلي هو تأكيدهم أن صفاته الشخصية وميزاته تجعله أفضل من يستلم هذه الوظيفة ومن الأسباب أيضاً الاعتقاد الشرعي بحق آل البيت في الخلافة وعرفت هذه المجموعة باسم شيعة علي ثم الشيعة"⁴، فالدراسات الإستشراقية من هذا المنظور ترى أنّ الصراعات حول من يتولى خلافة المسلمين بدأت عقب وفاة النبي محمد، فمعظم المسلمين اعترفوا بأبي بكر كخليفة للنبي، غير أن مجموعة من الناس اعتقدت أن علي بن أبي طالب هو الأحق بهذا المنصب حيث أن تأييدهم له مبني على صفاته الشخصية التي يرون أنها تحوله أن يكون خليفة للمسلمين، بالإضافة إلى الرابط العائلي والمباشر بينه وبين النبي محمد.

1- أجناس جولد تسيهر (1850-1921) مستشرق مجري ذو أصول يهودية ارتحل إلى العديد من البلدان العربية كمصر والشام وفلسطين لمراقبة المسلمين ودينهم عن قرب، اشتهر بغزارة تأليفه عن الإسلام وعُد بحق من أهم المستشرقين تحقيقاً للإسلام ورجالة وعلومه، أنظر عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين: المرجع السابق، ص 198.

2- ايجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد عوني عبد الرؤوف، مصر، القاهرة: المركز القومي للترجمة، دط، 2013، ص 189.3

3- برنارد لويس (1916-2018) مستشرق بريطاني يعد رأس وأبرز المستشرقين المعاصرين، حيث له كتابات وبحوث أكاديمية كثيرة جُلها في الدراسات العربية الإسلامية والتي على إثرها صار مؤرخاً مختصاً في التاريخ الإسلامي وخبيراً في شؤون العالم الإسلامي وتحديدًا الشرق الأوسط، نقلاً عن: نجيب العقيقي: المستشرقون، ج 2، ص 144.

4- برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، تر: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب، كندا، تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، ط 1، 2017، ص 51.

أما المستشرق شتروتمان¹ فيختصر المسألة بقوله: "وأقدم وقت قامت فيه الشيعة السياسية وبعبارة أدق شيعة علي هو منذ وفاة النبي"²، وهذه جملة الآراء التي تفصل بين ظهور التشيع كحركة سياسية والشيعة كفرقة دينية لها آراء كلامية فالتحديد بين ظهور التشيع تاريخياً أو ما يسمى بالظهور السياسي يليه نشأتها كفرقة ذات أصول عقائدية معينة: "في البدء كانت الشيعة عبارة عن جناح سياسي أي مؤيدي مرشح لتولي السلطة دون أي معتقدات دينية متميزة أو أي محتوى ديني أكثر من الذي كان سائدا لدى السلطة السياسية الإسلامية"³، ومن الباحثين العرب المعاصرين المصرحين بهذا الفصل نجد علي عبد الفتاح المغربي الذي أرجع "نشأة التشيع إلى ظهور أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ ظهر اتجاه يقول بأحقية بني هاشم للخلافة لأنهم أقرب القرشيين للرسول صلى الله عليه وسلم وتزعمه علي بن أبي طالب ووافق بعض أقرباء... ولكن هذه البداية لا تمثل ظهور التشيع كعقيدة فلسفية إنما تمثل فقط بداية تاريخية لنشأة التشيع خالية من نظريات فلسفية على النحو الذي تكونت منظمات شيعية قوية... فسموا أنفسهم "التوابين" وبدأوا أول مرة ينظمون أنفسهم"⁴، وكذلك أحمد محمود صبحي يرى ذات الرؤية بأن التشيع نشأ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واستمر بالظهور زمن الخلفاء إلا أن ظهوره كان ظهوراً سياسياً حتى حادثة كربلاء وهي بداية انشقاق الشيعة عن المسلمين كون الشيعة مذهباً خاصاً وايدولوجية متميزة في الإمامة فكان لزاماً على الشيعة تكوين قوة معنوية إلى جانب القوة المادية وهي قوة الفكر وهذا ما حدث بعد فاجعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين وأهل بيته وأصحابه وهذه الفاجعة هي بداية ظهور الشيعة مذهباً خاصاً وعقيدة خاصة وهي بداية انشقاق الشيعة عن باقي المسلمين"⁵، وعليه يمكن القول أنّ بداية التشيع كانت بداية

1- رودولف شتروتمان: (1866-1942) مستشرق ألماني وأستاذ الدراسات الشرقية في هامبورغ ومن كبار الباحثين في الفرق الإسلامية

ومذاهبها وخاصة فرق الشيعة وله دراسات في مجلة الإسلام، ، نقلا عن: نجيب العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص442.

2- شتروتمان وهوتسما وأرنولد وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، تر: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، الإمارات: مركز الشارقة، ط1، 1998، ج20، ص406.

3- المرجع نفسه، ص407.

4- علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1995، ص137.

5- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، لبنان، بيروت: دار النهضة، ط3، 1991، ج3، ص25.

تاريخية سياسية بعد وفاة النبي محمد وحملت حادثة كربلاء معها الخطوات الأولى لتشكيل العقيدة الشيعية وتطورها في عناصر فلسفية ودينية.

ب. الرأي القائل بنشوئه زمن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه:

يرجع محمد أبو زهرة نشوء التشيع إلى أواخر خلافة عثمان بن عفان قائلاً: "إنهم ظهروا بمذهبهم في آخر عصر عثمان ونما وترعرع في عهد علي إذ كان كلما اختلط بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب واخذوا ينشرون آرائهم فيه ما بين رأي فيه مغالاة ورأي فيه اعتدال"¹، أمّا عبد العزيز الدوري فيرى أنّ: "مقتل عثمان أدى إلى انقسام بين المسلمين وإلى ظهور شيعة عثمان مقابل شيعة علي عليه السلام ثم إن مقتل الامام علي أعطى شيعته ومؤيديه أول رابطة قوية وبلور اتجاههم وكون الحزب العلوي أو الشيعة العلوية"²، فهذا الرأي مبناه أن التشيع بدأ ينمو في نهاية فترة خلافة عثمان وازداد ترسيخه في عهد علي، حيث استغل الدعاة إعجاب الناس بشخصية الإمام علي وبدأوا نشر أفكارهم بين الناس بغض النظر إن كانت تلك الآراء متطرفة أو معتدلة.

ويوليوس فلهاوزن³ هو الآخر يقول بأنه: "بقتل عثمان انقسم المسلمون إلى حزبين حزب علي وحزب معاوية والحزب يطلق عليه في العربية أيضاً اسم الشيعة فكانت شيعة علي في مقابل شيعة معاوية ولكن لما تولى معاوية الملك في دولة الإسلام كلها ولم يعد مجرد رئيس حزب أصبح استعمال شيعة مقصوراً على أتباع علي ودخل في هذا الاستعمال أيضاً تعارضهم مع الخوارج"⁴، فبعد تولي معاوية الحكم بعد اغتيال الإمام علي أصبح حكمه ممتداً على دولة الإسلام بأكملها ولم يعد الاستعمال الشائع لمصطلح الشيعة يشير إلى أنصار علي فقط بل أصبح يشمل أيضاً المؤيدين لمعاوية وأتباعه، وتطورت الانقسامات والخلافات فيما بعد بين الشيعة والسنة فيما يتعلق بالتراث الديني والسياسي

1- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، دط، دس، ص32.

2- عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، لبنان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، ص69.

3- يوليوس فلهاوزن: (1844-1942) مستشرق ألماني وباحث توراني وأستاذ في جامعة غنتجن، وقد تنوع إنتاجه العلمي بين دراسات مرتبطة بالعهد القديم والديانة اليهودية ودراسات إسلامية مرتبطة بالقرآن الكريم والفرق الإسلامية والوثنية العربية القديمة، أنظر: نجيب العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص386.

4- يوليوس فلهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، تر: عبد الرحمان بدوي، مصر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958، ص97.

والفقهية وكانت هناك تيارات داخل الشيعة نفسها أيضا مثل الخوارج الذين كانوا يعارضون الحكم الأموي وأيضا الأئمة الاثني عشرية الذين يعتقدون بأن الأئمة المعصومين هم خلفاء الرسول محمد.

ج. ظهور التشيع في خلافة الإمام علي في أزمنة مختلفة وهي:

* اتجاه يرى نشأة الشيعة في معركة الجمل: وهي مقالة ابن النديم حيث يقول: "لما خالف طلحة والزبير علي رضي الله عنه وأبيا إلاّ الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما علي ليقاتلهما حتى لفيأ إلى أمر الله جل اسمه تسمى من اتبعه على ذلك الشيعة فكان يقول شيعتي وسماهم الاصفياء الأولياء شرطة الخميس، الاصحاح"1، فهذا الإتجاه يُرد فكرة نشأة الشيعة إلى معركة الجمل الشهيرة حي شاع فيها استخدام سيدنا علي لمصطلح شيعتي للإشارة إلى أنصاره وأتباعه الذين قاتلوا بجانبه في هذه المعركة. رأي يقول بظهوره في معركة صفين: وينسب هذا القول إلى شكيب أرسلان: "ان التشيع بدأ منذ أيام سيدنا علي كرم الله وجهه فلما وقعت الحرب بينه وبين معاوية انقسم المسلمون حتى الصحابة الكرام قسمين قسم مع علي وقسم مع معاوية"2، فهذا الرأي يرى التشيع بدأ يتشكل كمذهب مستقل يؤمن بأحقية الإمام علي وحده في خلافة المسلمين، بعد انقسام المسلمين خلال حرب صفين حزب معاوية وحزب علي المتناحرين.

- في أواخر حياة الامام علي كرم الله وجهه:

وهي مقالة أبو الوفا التفتازاني أحدهم إذ يقول: "وفي رأينا أن الشيعة لم تظهر كفرقة في الجماعة الإسلامية إلا في أواخر حياة علي نتيجة مناوأة الامويين والخوارج حضا مشتركا بين غالبية المسلمين وذلك إذا استثنينا أولئك الذين ناصبوه العداة لأسباب سياسية أو مطامع فردية وهم قلة وإلى الآن لاتزال محبة علي وآل البيت الكريم من كمال الدين في رأي أهل السنة بل وفي رأي كل مسلم متفهم لدينه وأحكامه بعد ذلك بلورت الشيعة آرائها في الامامة واتخذت لنفسها بما موقفا عقائديا متميزا فبدأ الخلاف بينها وبين الفرق الأخرى واضحا"3، فهذا الإتجاه يؤكد أن الشيعة بدأ كتيار سياسي في نهاية حياة الإمام علي نتيجة التنازع على الخلافة ومقاومة الأمويين والخوارج فالتعارف عليه أن الأخيرين قد

1- محمد ابن إسحاق أبو الفرج بن أبي يعقوب ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا بن علي الحائري، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2006، ص223.

2- الأمير شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، مصر، القاهرة: دار الفكر، دط، 1973، ج1، ص199.

3- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، مصر، القاهرة: دار الثقافة، دط، دس، ص77.

سببا مظالم واضطهادات شديدة اتجاه آل البين وأنصارهم وهو ما أدى إلى تأصيل وتعزيز هوية الشيعة كتيار متميز.

- ظهور التشيع زمن حكم معاوية:

وهو الرأي الذي ذهب إليه المستشرق دي بور¹ الذي يرى: " أن تسلم معاوية للملك هو سبب ظهور الشيعة حيث كانت المدينة مقر خلفاء رسول الله الأولين ثم غلب على ختن رسول الله على ما كان من الشجاعة وكذلك غلب ولداه أيام معاوية والي الشام المحنك ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار علي وهم الشيعة"²، ويشاطره الرأي طه حسين الذي يرى أن علي بن أبي طالب في أثناء خلافته لم تكن له شيعة بالمعنى الاصطلاحي بل كان له أنصار واتباع وحتى بعد مقتل علي لم يوجد شيعة منظمة بل لم ينظم الحزب العلوي ولم توجد الشيعة المميزة إلا بعد أن تم اجتماع الأمر لمعاوية وبايعه الحسن بن علي³، وذات الأمر اتفق عليه معهم المستشرق هاينس هام⁴ أن البداية الحقيقية والتأريخ للشيعة هو باغتيال علي في الكوفة سنة 4 هـ/661م وعلى اثره تقلد معاوية ابن أبي سفيان ونسله مقاليد حكم الدولة الإسلامية⁵، فهؤلاء يعزون ظهور الشيعة كفرقة إلى التوتر والصراع السياسي الحاصل بعد وفاة الإمام علي وتولي معاوية الحكم إذ قامت حركة المعارضة ضده بين الصحابة وأنصار علي الذين قاموا بتشكيل حزب يهدف إلى الدفاع عن حقوق آل البيت في حكم المسلمين.

- ظهور الشيعة بعد مقتل الامام الحسين بن علي بن أبي طالب:

1- دي بور (1866-1942) مستشرق ألماني ومن أساتذة الفلسفة بجامعة أمستردام وصاحب دراسات عديدة في الفلسفة الإسلامية أهمها كتابه: تاريخ الفلسفة في الإسلام بالإضافة إلى دراسات أخرى، نقلا عن: نجيب العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص318.

2- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريده، مصر، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط2، 2010، ص18.

3- طه حسين: الفتنة الكبرى وعلي وبنوه، لبنان، بيروت: دار الجمال، دط، دس، ج2، ص175.

4- هاينس هام (1942- واحد وثمانون سنة) مستشرق ألماني وأستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة توبنغن الألمانية، إهتم بدراسة الفرق الإسلامية وعقائد الإسماعيلية على وجه التحديد وكذلك ركز على الفكر الصوفي، نقلا عن: فاضل الحسيني الميلاني: مراجعة ونقد لأثر صادر من مستشرق معاصر، مجلة دراسات إستشراقية، عدد 1، السنة الأولى، 2014، ص7.

5- هاينس هام: الغنوصية في الإسلام، تر: رائد الباش، لبنان، بيروت: منشورات الجمل، ط2، 2010، ص33.

وهي آراء جملة من الباحثين أمثال عبد الفتاح المغربي وأحمد محمود صبحي ومن المستشرقين شتروتمان وبرنارد لويس وكارل بروكلمان¹ فالأخير حدد ظهورهم بعد حادثة كربلاء قائلاً: "والحق أن ميتة الشهداء التي ماتها الحسين والتي لم يكن لها أي أثر سياسي قد عجلت في الظهور الديني للشيعة حزب علي"² وذات القول صرح به وول وايرل ديورانت: "نشأت طائفة الشيعة على أثر مقتل الحسين وأسرته"³، وكما رأينا فإن هاينس هالم ميز بين ظهور الشيعة كتاريخ سياسي وظهور كحركة دينية فالظهور السياسي حسبه يرجع إلى معركة صفين أما ظهورها كمذهب فينسب إلى ما بعد استشهاد الحسين بن علي بل وحدد زمن نشوء الشيعة إلى الأعوام الواقعة بين معركة الطف ومعركة عين الوردة بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي "كلمة شيعة العربية تعني الحزب أو الفرقة وقد أطلق اسم شيعة علي على الناس الذين وقفوا معه في نزاعه ضد معاوية، وهو الظهور السياسي إذ وضحه قائلاً: "لم تكن المقاومة الشيعية قد اتخذت بعداً دينياً متميزاً فقد كانت مجرد حزب في الصراع على السلطة، وبدأ ظهور الشيعة ظاهرة دينية بعد مقتل الحسين بن علي وأن سقوط الحسين هو الذي أدى إلى بروز الشيعة كظاهرة دينية، إلا أن موت الإمام الثالث ورفاقه بهذه الطريقة كان بمثابة الانفجار العظيم الذي انبثق عنه العالم الشيعي المتوسع بسرعة كبيرة"⁴، فكما رأينا سابقاً ميز بين الظهور السياسي والديني للشيعة فالأول حصره في معركة صفين الشاهدة على الصراع السياسي بين معاوية وعلي بن أبي طالب، في حين أن البروز الديني لهم أرجعه لما بعد استشهاد الحسين بن علي في معركة كربلاء وعدّ هذا الحدث نقطة تحول في تاريخ الشيعة حيث بدأت ظاهرة دينية تتشكل حوله وتنتشر بسرعة.

وحدد الفترة الزمنية بقوله: "يمكن تحديد زمن نشوء الشيعة في الأعوام الواقعة بين مأساة كربلاء (680م/61هـ) ومسيرة الموت التي قام بها التوابون الكوفيون في سنة (684م/65هـ)... والتوابون

1- كارل بروكلمان (1868-1956): مستشرق ألماني تخصص في اللغات الشرقية التي درسها في العديد من الجامعات الألمانية على يد أفضل مستشرفي عصره كنولدكه، ودرس في العديد من جامعات بلده وعمل كعضو في العديد من الجامعات والجمعيات العلمية الألمانية والغربية والعربية ألف حوالي خمسمائة كتاب أشهرهم على الإطلاق كتاب تاريخ الشعوب الإسلامية الذي ترجم إلى العديد من اللغات العالمية، أنظر، عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 98-105.

2- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس وآخرون، لبنان، بيروت: دار العلم للملايين، ط8، 1979 ص 128.

3- وول وايرل ديورانت: المرجع السابق، مج 4، ج 2، ص 6407.

4- هاينس هالم: المرجع السابق، ص 33.

وهي المجموعة التي يمكننا اعتبارها النواة الأولى للشيعة قاد هذه المجموعة رجل اسمه سليمان بن صرد الخزاعي وهو عربي وجيه شيعي قديم¹ وبالتالي اعتبر الفترة ما بين مأساة كربلاء ومسيرة الموت التي قادها الثوابون الكوفيون هي فترة نشوء الشيعة كحركة دينية وسياسية من خلال تشكل النواة الأولى للتيار الشيعي وانتشاره في المجتمع آنذاك.

كما حدد برنارد لويس الفترة ما بين 380 للميلاد معركة الطف وعام 358 للميلاد وهي ثورة الكوفة بقيادة المختار وهي المدة التي جرت فيها عملية تحول الشيعة من حزب سياسي إلى مذهب مبلور.. انبثقتا من محاولات غير ناضجة من الشيعة للإطاحة بالخلافة الأموية وحدثت الأولى عام 680م وكانت بقيادة الحسين ابن علي كرم الله وجهه حيث واجه هو وعائلته وأتباعه قوة أموية قتلهم جميعا بلا رحمة... أما المسألة الأخرى فحدثت عام 685 م قادها شخص يسمى المختار من الكوفة وهي الثورة المعروفة باسم بني علي المعروف محمد بن الحنفية²، وعين الرأي صرح به الباحث علي سامي النشار بأن ظهورهم الديني جاء بعد مقتل الحسين أمّا بروزهم كفرقة ومذهب ديني كلامي فكان بعد مقتل المختار ولكن حسبنا فإنّ التحلي الكامل لملامح هذا المذهب تجلت في عهد الإمام جعفر الصادق³، أمّا مصطفى كامل الشبيبي فيقر: "التشيع كان تكتلا إسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي صلى الله عليه وسلم وتبلور اتجاهه السياسي بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد مقتل الحسين"⁴، فهاته الآراء حددت الفترة ما بين معركة الطف وثورة الكوفة كفترة حاسمة في تحول الشيعة من حزب سياسي إلى مذهب مبلور، أما الرأي ما قبل الأخير فصرح أن التحلي الكامل لهذا المذهب كان في عهد الإمام جعفر الصادق.

-الرأي القائل بأن التشيع نتاج عصر الإمام جعفر بن محمد الصادق والمتكلم الشيعي هشام بن

الحكم:

1- هاينس هالم: المرجع السابق، ص33.

2- برنارد لويس: المرجع السابق، 34، 35.

3- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2008، ج2، ص686، 687.

4- كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، لبنان، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2011، ص27.

ونجد المعتزلة من طليعة العلماء القائلين بهذا الرأي وتحديدًا القاضي عبد الجبار فمسألة الوصية واستخلاف أمير أو إمام يرعى شؤون المسلمين وكذلك قضية عصمة الأئمة حسب أقوال لم يتبناها الشيعة المتقدمين بل وُجدت على يد هشام بن الحكم الذي أخذ عنه الحداد والوراق والرواندي وأبو سهل النوبختي¹، أمّا ابن المرتضى فيورد التالي: "أما الرفضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول، ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أنّ النص في علي جلي متواتر ولا في اثني عشر كما زعموا أن عماراً وأبا ذر الغفاري والمقداد بن الأسود كانوا سلفهم لقولهم بإمامة علي عليه السلام"²، فالشخصيات المذكورة تتبنى مبدأ أن التشيع المبكر لم يعرف أو يتبنى فكرة الوصية أو استخلاف إمام يرعى أحوال المسلمين.

ومن الباحثين المعاصرين المؤيدين لهذا الرأي نجد محمد عمارة الذي يرى أن: "الأمر الذي يميز الشيعة عن غيرهم هو عقيدة النص والوصية وإذا كان التاريخ لنشأة فرقة لا بد وأن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها فلا بد أن يكون تاريخ نشأة الشيعة بوصفها فرقة هو تاريخ تبلور نظريتها في النص والوصية بالإمامة لعلي بن أبي طالب والأئمة من بنيه.. ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا: إن عهد إمامة جعفر الصادق للشيعة- هو الذي نهض فيه هشام ابن الحكم بدور واضع القواعد النظرية للتشيع ومهندس بنائه الفكري- هو الفترة التي يؤرخ بها لهذه النشأة"³، فالفكرة الأساسية التي ينادي بها هذا الباحث هي أن تاريخ الشيعة كفرقة متصل بتبلور نظريتهم حول النص في إمامة علي بن أبي طالب والأئمة من بنيه، ويرد التأسيس الفكري للتشيع على يد هشام ابن الحكم الذي لعب الدور المحوري في تسنين القواعد النظرية للتشيع.

أما الباحث عرفان عبد الحميد فيقول: "إن التشيع كمذهب فكري وسياسي لم يتكامل بنيانها إلا مع ظهور القول بنظرية النص والتعيين التي أعطت له من المميزات والملاحح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب وهكذا أرى أن التشيع ارتبط بهذه النظرية... وإذا نظرنا إلى التشيع كمصطلح مرادف للقول بالنص والتعيين امكنا أن نقول أن ظهوره الديني والفكري كمذهب في

1- أبي الحسن عبد الجبار القاضي: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، لبنان، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر، دط، دس، ج2، ص528، 529.

2- أحمد بن يحيى ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تحقيق: توما أرنولد، العراق، بغداد: دار الوراق، ط1، 2008، ص9.

3- محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مصر، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1997، ص201.

الإمامة والسياسة تأخر إلى نهاية القرن الأول للهجرة¹، حسب الآراء السابق ذكرها فإن التشيع كمذهب فكري وسياسي بدأ يتكون ويتطور مع ظهور القول بمسألة النص والتعيين التي ترجع إلى القرن الأول للهجرة والتي اعتبرت من العوامل التي ساهمت في تميز تيار التشيع عن غيره من الطوائف والفرق. وعليه نستخلص أن نشأة التشيع يعد موضوعاً محورياً في تاريخ الإسلام وهناك آراء مختلفة حول هذا الموضوع والتي بادرنا بعرضها وتوضيح وجهة نظرها وهي مبينة على الأدلة التاريخية والتفسيرات المختلفة لها، ومن هذا المنطلق نستطيع القول أن ظهور الشيعة كمذهب ديني متميز حوالي القرن السابع للميلاد يعود إلى فترة ما بعد حادثة كربلاء التي استشهد فيها الإمام الحسين وعائلته وأتباعه إذ أن هذا الحادث المأساوي أثر بشكل رهيب على نفوس الأتباع وأدى إلى تأسيس هوية دينية متميزة لهم، وشهدت الفترة بين معركة الطف وثورة الكوفة تطوراً هاماً في تكوين الشيعة كمجموعة دينية وسياسية مترابطة ومن وقتها استمر التشيع في التطور والتوسع والانتشار كفرقة تمتلك معتقدات وهيكلية سياسية خاصة بها، ولكن سرعانما شهد هذا التكتل انقسامات وطوائف ذات آراء متباينة وسنفرد أكثرها تأثيراً وجدلاً ففي التاريخ الإسلامي (طائفة الإسماعيلية والجدل المثار حول حقيقة تسرب بعض الأفكار والمعتقدات البرهمية لأصول الدينية) تجتمع تحت راية الحق الشرعي لآل بيت الرسول محمد في الحكم والخلافة.

1- عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، لبنان، بيروت: المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، ط1،

المبحث الثالث: عقيدة تناسخ الأرواح في الفكر الإسماعيلي

المطلب الأول: نشأة فرقة الإسماعيلية

طائفة الإسماعيلية هي إحدى طوائف وفرق الشيعة التي أخذت أصولها المذهبية عن الأخيرة والتي كانت معروفة قبل بروز هذه الطائفة واتضح أهم معالمها حيث ظهرت خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي¹، وأحرزت الإسماعيلية عبر التاريخ أهمية كبيرة في الدراسات التاريخية وتحديدًا مسألة ظهورها في الساحة الإسلامية، فالتاريخ في هذه النقطة تحديدًا عقيم لا يمدنا بمعلومات موثوقة ودقيقة حول بداية الدعوة لإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، كما أنّ الدارس يُحاط بروايات وأخبار متناقضة فيما بينها تجعل من الصعوبة بمكان تحري الحقيقة، وما زاد الأمر تعقيدًا أيضًا أن جُلّ الكتابات الإسماعيلية اندثرت بعد غلبة التيار السنيّ والذي وصلنا عنهم لم يُكشف عنه إلا مؤخرًا، فقد كانت المعلومات المتوفرة عنها تُصنف إمّا في دائرة الخرافات الشيعية أو هي من بنات أفكار خصومهم²، فالمذهب الإسماعيلي حسب المعطيات التاريخية مُحاط بهالة من الغموض وعدم الوضوح في قضية النشأة وحقيقة نسبه نتيجة الظروف والبيئة الخاصة التي زرعت فيها بذور هذا المعتقد.

كما أنّ الحركة الإسماعيلية لم تتخذ شكلًا واحدًا ولا اقتصر على اسم معين بل ظهرت بأشكال وصور متعددة في نظرياتها وتنظيماتها وساعد وضع الدولة العباسية السياسي المتردي وكذلك سُخط الجماهير التي كانت الخرافات تغذي تفكيرها على حكمهم بالإضافة إلى استياء الشعوب الغير العربية على حكم العرب لهم وسيادة دينهم، كل هذا ساهم في تقبل الأفكار أو أي دعوة جديدة تدعو للتغيير وتحقيق السعادة الدنيوية لهم، وفي خضم كل هذه الأحداث ظهرت فرقة الإسماعيلية، بتنظيماتها الدقيقة ونزعتها القوية في تحكيم العقل داخل مذهبها الديني مُعلنة حق العلويين الشرعي في الحكم كوسيلة

1- محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1959، ص3.

2- محمود إسماعيل: فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني، مصر، القاهرة، دار سيناء للنشر، ط1، 1995، ص47.

للدعاية السياسية¹ ، فالإسماعيلية استفادت من جملة الأحداث والظروف السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك واستعملت مشروعية الحكم العلوي كوسيلة دعائية مما كان له صدى كبير وبارز.

1. أسماؤها وألقابها:

كما عرفت الإسماعيلية بألقاب عديدة حصرها وعدها العلماء المتقدمين والمتأخرين حيث نجد الغزالي يحصرها في عشرة هي: الباطنية، القرامطة، القرمطية، الخرمية، الخرمدينية، الإسماعيلية، السبعية، البابكية، المحمرة، التعليمية ولكل لقب سبب² ، أما ابن الجوزي فذكر أنّ ألقابهم ثمانية التي ذكرها الغزالي غير أنه أسقط لقبين هما: القرمطية والخرمدينية وأرجع محقق الكتاب علّة ذلك أن ابن الجوزي اعتبرهما لهجة في نطق الخرمية والقرامطة³ ، وسنناقش سبب كل تسمية لهذه الفرقة.

في المقابل فإنّ الشهرستاني حصر ألقابهم في ستة لا تخرج عما سبق ذكره، غير أنّه اعتبر أشهر ألقابهم الباطنية لعلّة هي: "وإنّما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأنّ لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا"⁴ فحسبه فإنّ هذا اللفظ إذا أطلق يتبادر للأذهان مباشرة فرقة الإسماعيلية لما له من تأثير وحضور في جُل أفكارها ومعتقداتها.

ومن المعاصرين من أضاف لهم ألقابا جديدة: "ومن أسمائهم في خراسان الميمونية نسبة إلى ميمون أخي قرمط، ويدعون في مصر بالعبودية نسبة إلى عبيد الله المعروف وفي الشام بالنصيرية والدروز والتيامنة وفي فلسطين بالبهاية وفي الهند بالبهرة وفي اليمن باليامية نسبة إلى القبيلة المعروفة وفي بلاد الأكراد بالبكداشية والقرزلباشية على اختلاف منازلهم وفي بلاد العجم بالبابية ولهم فروع إلى يومنا هذا تلبس لكل قرن لبوسه وتظهر لكل قوم بمظهر تقضي به البيئة وقدماءهم كانوا يسمون أنفسهم بالإسماعيلية

1- عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، العراق، بغداد، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، 1945، ص126، 127.

2- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، مراجعة: محمد علي قطب، لبنان، بيروت، المكتبة العصرية، دط، 2001، ص11.

3- عبد الرحمان بن الجوزي: القرامطة، تحقيق: محمد الصباغ، سوريا، دمشق، المكتب الإسلامي، ط5، 1981، ص35.

4- الشهرستاني: المصدر السابق، 1992 ص201

باعتبار تميزهم عن فرق الشيعة بهذا الاسم¹ ، فبالنسبة إلى الألقاب المستمدة من المعتقد كالباطنية كما سبق ورأينا فلاعتقادهم بأن لكل ظاهر باطنا، أما السبعية لأهمية العدد سبعة وارتباطه بمعتقد حول الإمامة والكون ككل والتعليمية انطلاقا من المبدأ المؤكد على غلق باب الاجتهاد والرأي والاكتفاء باجتهادات الإمام المعصوم، أما عن لقب الحُرْمية فهو مذهب يقر بضرورة التحلل من الواجبات وإباحة المحرمات والمنكرات² ، وعن الأسماء المنسوبة إلى الشخصيات وبعض زعماء هذه الحركة فالإسماعيلية بالطبع نسبة إلى إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق والقرامطة أو القرمطية إلى الزعيم حمدان قرمط والمباركية نسبة إلى أحد موالى إسماعيل المسمى المبارك والبعض أسماهم بالمزدكية لما صارت إليه تعاليم المدعو مزدك القائمة على مشاركة الناس فيما بينهم الأموال والنساء جزء من المعتقد الإسماعيلي وآخرون دعوهم بلقب الميمونية نسبة إلى أحد قادة الحركة "ميمون" وفي فترة زمنية صاروا يعرفون بالعبيدين والفاطميين نسبة إلى مؤسس الدولة الفاطمية عبيد الله المهدي وأخيرا لقب البابكية نسبة إلى بابك الشخصية الممهدة للثورة التي مهدت لبروز هذه الفرقة إلى الساحة الإسلامية³ ، والمسميات مثل القرامطة والنصيرية والدروز والبهرة والبايية والبهاية هي أسماء فرق انشقت وتفرعت عن الفرقة الأم والاحتفاظ بذات المعتقدات وأخيرا ألقاب ترجع إما إلى وصف المذهب أو خلاصته كالحزبيونية والإباحية والملاحدة والزنادقة وعن لقبى المحرمة واليامية فالأول مرده إلى لون الثياب الذي اشتهروا بلبسه وهي ثياب مصبوغة بالأحمر والأخضر نسبة إلى قبيلة يام اليمنية المشتهرة بباطنيتها⁴ ، نلاحظ أن ألقاب الإسماعيلية عديدة وكثيرة وإن دل على شيء فإنما هو يدل على الاختلاف الشديد حول هذه الفرقة فهذا في الاسم فما بالك ببقية المعتقدات والأشخاص المحوريين وغيرهم فالألقاب إما مشتقة من بعض معتقدات هذا المذهب أو إلى زعماء كبار شخصياتها وأخرى عم فرق اشتقت من المذهب الأم.

2. الظروف والبيئة الاجتماعية الممهدة لظهور الإسماعيلية:

1- إبراهيم بن الحسين الحامدي: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تقدم: محمد زاهر بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2006 ط1، مصر، القاهرة، ص13.

2- سليمان عبد الله السلومي: أصول الإسماعيلية، السعودية، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 2001، ص198.

3- سليمان عبد الله السلومي: المرجع السابق، ص198.

4- المرجع نفسه، ص19.

وكما سبق وذكرنا الظروف والأحداث المتتالية في التاريخ الإسلامي آنذاك أهمها وفاة الإمام جعفر بن محمد الصادق عام 148 هجري/765 م وانقسام الشيعة إلى ست مجموعات¹ على رأسها الإسماعيليون الذين تفرقوا في بادئ الأمر إلى الإسماعيلية الخالصة والمباركة، وحسب كُتاب الفرق فإنها أقدم المجموعات الإسماعيلية التي تفرعت من الإمامية والتي حوت ست فرق، حيث أقر حق إسماعيل بن جعفر الصادق وولده محمد في الإمامة، فالإسماعيلية الخالصة أنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه بل صرحوا أنه لا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس فهو القائم وأنه ظل مستترا عن أعين العباسيين وسيعود في صورة المهدي أو والذي أشار له بالإمامة بعده وأخبر الناس أنه صاحبهم هو أبوه الإمام جعفر الصادق والأخير لا يقول إلا الحق حيث لما ظهر موته علموا أنه صادق وقائم لم يموت،² أمّا المباركية فقد أقروا إمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر فحسبهم كان الأمر لإسماعيل في حياة أبيه ولكن لما توفي أوكل الإمام جعفر الإمامة لمحمد ابن إسماعيل باعتباره حق له لا يجوز منحه لغيره لا عبد الله ولا موسى وقد لقبوا بهذا اللقب نسبة لرئيسهم المبارك مولى إسماعيل بن جعفر،³ ولكن المستشرق إيفانوف⁴ وضح أن المبارك كان وصفاً لإسماعيل نفسه استناداً إلى إشارات الكاتب الإسماعيلي السجستاني⁵ إضافة إلى مصادر أخرى⁶، فالإمامة في المذهب الإسماعيلي لا تكون إلا في الأعقاب ولا تنتقل من أخ إلى أخيه بل من أب إلى ابنه ومرد هذا الأمر حسبهم لقوله تعالى: **چکگ گ گ گ گ**

1- النوبختي: المصدر السابق، ص79.

2- النوبختي: المصدر السابق، ص80.

3- المصدر نفسه، ص80، 81.

4- فلاديمير إيفانوف (1886-1970) مستشرق روسي تخصص في دراسة الطائفة الإسماعيلية التي أفرد لها بحثاً عديدة بالإضافة إلى دراسات حول كل من إيران وتركيا، أنظر: محمد بن عبد الله العامر: المدرسة الاستشراقية الروسية، <https://mkda.journals.ekb.org>، 02: 19، 2023/06/28.

5- أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي أو السجستاني ويلقب بدنجان رجحت ولادته في 271 للهجرة ووفاته في 331 للهجرة نشا وترعرع في مدارس الدعوة الإسماعيلية في اليمن، ويحسب من المفكرين الناهضين بالفلسفة الإسماعيلية والعمل على التوفيق بين المسائل الفلسفية والإسلام وله مؤلفات مهمة وكثيرة منها إثبات النبوة والينابيع وغيرها، نقلا عن: مصطفى غالب: لبنان: بيروت، دار اليقظة العربية، 1964، ص155، 156.

6- فرهاد دفترى: المرجع السابق، ص173

جِبْجِبْ¹ بأن معنى الكلمة هي الإمامة وأنها لا بد أن تكون في الأعقاب دون غيرهم بالإضافة إلى كون محمد بن إسماعيل أكبر سنًا من عمه موسى الكاظم، وبناءً على التقليد الشيعي الموجب إلى تسلسل الإمامة في أكبر أهل البيت في السنّ فالأحقية له²، وهذه أحد الأسباب التي دعت إلى بث الشك في نفوس الشيعة يومها من أن الإمامة للولد الأكبر وكان إسماعيل أكبر أولاده حيث كانت أماني الشيعة معقودة عليه ولأجل ذلك تركزت جهود الإمام الصادق على معالجة الوضع واجتثاث جذور تلك الشبهة وأن الإمامة لغيره فتراه تارة ينص على ذلك بأقوال وأخرى بالاستشهاد على موت إسماعيل وأنه انتقل إلى رحمة الله في حياة أبيه وهو الإمام³ ولعظم الفزع والفتنة التي ستلحق قام الإمام جعفر الصادق كما أوردنا بجهود عديدة لإثبات وفاة ابنه إسماعيل إلا أن غالبية المؤرخين الإسماعيليين لجؤوا إلى تأويل مسألة وفاة الإمام إسماعيل أنها حيلة قام بها الإمام الصادق لتغطية وتقية لابنه وستره عن أعين العباسيين الذين كانوا يطاردونه بسبب نشاطه المتزايد في نشر التعاليم التي اعتبرتها الدولة العباسية منافية لقوانينها حيث ادعى الإمام الصادق موت ابنه وأتى بشهود كتبوا محضراً بوفاته وأرسله إلى الخليفة العباسي الذي أظهر ارتياحاً بسماعه هذا الخبر وقيل إنّه شوهد بعد ذلك في البصرة وفي غيرها من بلاد فارس وعاش بقية حياته مستتراً و⁴ كل هذه الحجج واضح للعيان أنها واهية ولا تقوم على أساس متين فلا عامل الخليفة المكلف باستلام المحضر أبله كي لا يتأكد من صحة الخبر قبل إيصاله للخليفة العباسي ولا الإمام جعفر أن يفتعل مثل هذه الأمر ويترك رعيته دون إمام فقط خوفاً على ابنه من بطش الخليفة العباسي بل هي رواية إسماعيلية بغرض اكساب إسماعيل وابنه شرعية الإمامة والخلافة لا غير.

أما مؤرخوا الإسماعيلية المعاصرون وعلى رأسهم مصطفى غالب⁵ وإعطاء الفرقة الصبغة الإسلامية الشرعية أعلنوا أن الإسماعيلية نشأت في العراق وفارس على يد جعفر الصادق، انطلاقاً من مكانة هذا

1- سورة الزخرف: الآية 28.

2- مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الاندلس للطباعة بيروت لبنان، دط، دس، ص 7، 8.

3- جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، إيران: قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط2، 1997، ص 77، 78.

4- مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، المصدر السابق، ص 164.

5- مصطفى غالب: صحفي، باحث ولد في إحدى قرى سلمية بسورية، وتعلم بهذه الأخيرة وبمجمص. تطوع بالجيش، ثم استقال. حصل على دبلوم الصحافة من جامعة القاهرة ودكتوراه التاريخ والآداب من كندا ومن باكستان، ومنح الدكتوراه الفخرية من جامعة مالور بالسويد. أصدر مجلة الغدير في سلمية. وهو عضو الجمعية الملكية البريطانية من كتبه تاريخ الدعوة الإسماعيلية وفي بيروت، ونقل

الأخير عند المسلمين ككل فهم يصرون على أنّ الإسماعلية حركة دينية فلسفية تأويلية باطنية وضع لبنتها الأولى الإمام جعفر الصادق في (745/128)¹ بل وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك وهو أنّ هذه الدعوة قديمة بقدم هذا العالم وابتدأت مع إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهم السلام وأنّ لهم ما يثبت صحة رأيهم هذا علمياً وعقائدياً إلاّ أنّهم يفضلون دراسة هذه الحركة بداية من عهد الإمام جعفر الصادق الذي نص على امامة ابنه إسماعيل من بعده ولما كانت وفاة الابن قبل الوالد انتقلت الإمامة إلى ابنه محمد²، فموقف المؤرخين الإسماعيليين الخاص بتأسيس فرقته هو أنّ إسماعيل هو الإمام السادس للشيعة المختار من قبل الله ليكون خليفة لوالده الإمام جعفر الصادق والأخير هو واضع الأسس الفلسفية والإيمانية لهذا الفرقة.

2. الآراء حول مؤسسي الطائفة:

وبرز رأي يعتبر أنّ نشأة هذه الحركة كانت على يد إمّا الخطابية³ أو آل القداح⁴، فنجد النوبختي يرى أنّ الإسماعيلية هم أنفسهم الخطابية⁵، ويعلق الأستاذ جاسم العنزلي المدرس المساعد بجامعة الكوفة في قسم الآداب على تصنيف النوبختي لهم ويفسره أنه أراد رميهم بالغلو والتطرف لانقسامهم عن الشيعة

حثمانه إلى مسقط رأس، نقلا عن: نزار أباطة ومحمد رياض المالح: إتمام الأعلام ذيل لكتاب الأعلام للزركلي، ط1، لبنان، بيروت، دار صادر، 1999، ص287.

1- مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر، لبنان: بيروت، دط، دت، ص71.

2- مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، المصدر السابق، ص7.

3- أغلب المصادر تعدّه أول من نظم حركة ذات طابع باطني خاص ويعرف بمحمد بن أبي زينب وبمقلاص ابن أبي الخطاب من موالي بني أسد وكان من المقربين للإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق وبقي أحد أتباعهما المخلصين حتى تبرا منه الإمام الصادق، نقلا عن: برنارد لويس: المرجع السابق، 1980، ص70، 71.

4- ميمون ابن الأسود الملقب بالقداح لأنه كان يُطّلب العيون وقبل له نسبتان الأولى يهودية والثانية مجوسية، رجع مولده في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ووفاته في النصف الأول من القرن الثاني الهجري واتفقت المصادر التاريخية أن أسرته وتحديدًا هو وابنه مثلا حيزا قياديا مهما في تاريخ الحركة الإسماعيلية في دورها الأول الذي بيتدا من الإمام جعفر الصادق وصولا إلى زمن الخليفة الفاطمي الأول عبيد الله المهدي في المغرب ونتيجة هذا الدور المركزي عدّه الباحثون المؤسس الحقيقي للحركة الإسماعيلية، نقلا عن: سادسة حلاوي وفوزي خيري كاظم: ملامح من سيرة ميمون القداح، مجلة أبحاث ميسان، العراق، مج10، عدد19، 2014، ص88-94.

5- النوبختي: المصدر السابق، ص117.

الإمامية الإثني عشرية¹ ، أمّا المستشرق برنارد لويس فيرى: " يحسن بنا في هذا المقام أن نتساءل عمّا يمكن أن نجده من الإشارات في كتابات الإسماعيلية إلى ابن الخطاب والخطابية ولكننا في تساؤلنا هذا غير موفقين إذ جميع الوثائق الإسماعيلية المتيسرة لدينا تقريبا ترجع إلى عصر نجاح الدعوة وتأسيس دولتها عندما كان المدافعون عن هذه الفرقة معينين بإنكار العلاقة بينهم وبين رجال ساءت سمعتهم كأبي الخطاب ومن حيث العموم رغم الشعور أن فيها تأييدا ضمنيا للعقائد المنسوبة إلى أبي الخطاب ولكننا لا نعثر على إشارات صريحة بيّنة إلا قليلا مبعثرة هنا وهناك"² ، ولكن يمكننا العثور على مثل هذه التصريحات عند أحد الكتاب الإسماعيليين المعاصرين في فقرته التالية: "هذا من جهة ومن جهة ثانية رأى دعاة الإسماعيلية الأوائل أمثال ميمون القداح وولده عبد الله..."³ كما يؤكد برنارد لويس على أنّ غالبية كتب السنة لا يشيرون بشكل صريح ومباشر إلى علاقة الخطابية بالإسماعيلية إلا أنّ ما ذكره من عقائد الخطابية يؤيد ما ذهب إليه النوبختي في وحدة هاتين الحركتين فكل من البغدادي والأشعري والمقرئزي ينسبان للخطابية عقيدة الإمام الصامت والناطق وهي عقيدة اختصت بها الإسماعيلية كما أن كل من ابن حزم والشهرستاني والمقرئزي وآخرون غيرهم يرجعون أصل طريقة التأويل الإسماعيلي للخطابية وهي أطروحة النوبختي⁵ ، كما نجد بعض المصادر التي تحدثت عن أبي الخطاب تثبت أن جميع دعاة المذهب الإسماعيلي المشهورين هم في حقيقتهم تلاميذ لأبي الخطاب فابن رازم قال: "إن الميمونية تلاميذ وأتباع ميمون القداح كانوا تلاميذ لأبي الخطاب"⁶ ، والواضح أنّه لما مات أبو الخطاب تحول أتباعه إلى محمد بن إسماعيل حفيد جعفر الصادق وأعلنوا ولاءهم له كما يرى برنارد لويس أن كتب الإسماعيلية الأولى وبعض كتب النصيرية تعترف بدور أبي الخطاب وتعتبره منشئ المذهب الإسماعيلي وربما يقصد ذكره في مؤلف يدعى أم الكتاب الذي يُقال فيه: "إنّ المذهب الإسماعيلي هو ما

1- جاسم العنزي: المرجع السابق، ص 59

2- برنارد لويس: المرجع السابق، ص 74-.

3- مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، المصدر السابق، ص 6

4- سيتم شرحها في المطلب القادم.

5- برنارد لويس: المرجع السابق، ص 73.

6- ابن التّم: المصدر السابق، ص 264.

7- برنارد لويس: المرجع السابق، ص 75، 76.

اوجدته ذرية أبي الخطاب الذين شروا أنفسهم بحب أحفاد الصادق وإسماعيل لكي يبقى مذهبهم ويدوم¹، حيث عدّ مصطفى غالب ميمون وابنه عبد الله من رجالات الإسماعيلية الأوائل² وعليه فهذه المصادر ترجح كون الإسماعيلية هي نفسها الحركة الخطابية بذات الشخصيات والعقائد المشتركة. ويصف لنا الشهرستاني مسألة تبرؤ الإمام الصادق من أبي الخطاب: "فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول في ذلك وبالغ في التبري منه واللعن عليه فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه"³ حيث ادعى: "أن جعفرًا هو الإله في زمانه وليس المحسوس الذي يرونه ولكنه لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس بها"⁴ وعليه اعتبر نفسه خليفة الإمام جعفر بالإضافة إلى تبشيره بمبادئ غريبة كالإباحة والتنوير أو تكرار الحلول كما ينسب إليه المبدأ الإسماعيلي في الإمام الناطق والصامت وبعد ذلك ادعى النبوة ثم الرسالة وأنه أحد الملائكة بنوع من التناسخ الذي قالت به فرق الباطنية فكان يصرح أن جل العبادات لها وجه باطني غير ظاهر وعليه أخذت فرق الباطنية أفكارها بل هو كما ذكر علماء الفرق أصل أصول فرق الباطنية كلها⁶ ولكي نتبين غلو الرجل وتبنيه لآراء لا تستقيم وتعاليم الدين الإسلامي نورد نص الكشي⁷ المهم الذي مفاده: "إن جعفر الصادق قال للمفضل بن عمر الجعفي وهو من غلاة الخطابية -يا كافر يا مشرك مالك ولا بني - يعني إسماعيل بن جعفر وكان منقطعاً إليه يقول فيه مع الخطابية ثم رجع بعد"⁸ هذا القول دفع بمؤلف

1-إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية تاريخ وعقائد، باكستان: لاهور، مكتبة بيت السلام، دط، ص55.

2- مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسلامية، المصدر السابق، ص6.

3- الشهرستاني: المصدر السابق، ص138.

4- الشهرستاني: المصدر السابق، ص186.

5-أبي الحسن الأشعري: المصدر السابق، ص10.

6- النوبختي: المصدر السابق، ص83

7- ابن الليث الحسن بن أحمد بن محمد الكشي الإمام الحافظ الفقيه من أعيان القراء والحفاظ والفقهاء ولد في حدود العشرين وثلاث مائة وتوفي سنة خمس وأربع مائة، نقلا عن: شمس الدين الذهبي: المصدر السابق، ج17، ص209، 210.

8-أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي: رجال الكشي، تحقيق: جواد الفيومي الأصفهاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط1،

1427 هـ، ص269.

كتاب أصول الإسماعيلية يجزم بأن جعفر خلع إمامة ابنه إسماعيل بسبب هذه الصلة¹ والقول ذاته علق عليه النشار قائلاً: "وكان يكره صلوات ابنه إسماعيل بالغلاة مما جعله يفكر في عزله عن إمامة الشيعة بعده وحينما مات إسماعيل وقتل أبي الخطاب سرعانما انضم الخطابية إلى محمد بن إسماعيل"²، فهذه التصوص تؤكد الصلة والرابطة القوية التي جمعت بين من نسبت لهم أصول هذه الفرقة وأصحاب أبي الخطاب والميمون المشهورين بالغلو وبه نستطيع تفسير العديد من العقائد الدخيلة عن تعاليم الإسلام والتي صنفت أئمة من بنات أفكارهم ممتزجة بآراء الثقافات المنتشرة في بيئتهم.

ولكن في المقابل تخبرنا الروايات عن تبرأ إسماعيل من أبي الخطاب اقتداءً بأبيه الإمام الصادق إذ قابله أحد دعاة أبي الخطاب وقال له: " يقول لنا أبوك بالأمس: أبو الخطاب معدن سرنا وعيبة علمنا واليوم يلعنه ويأمرنا بالبراءة منه، فقال: إن الله جل وعز لما دعا السماوات والأرض في قوله: "أئتينا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين"³ وكانتا مطيعتين وكذلك النطقاء والاوصياء والأئمة كانوا مطيعين في اجاباتهم فلذلك صاروا معصومين وسائر الأتباع لهم مستقر ومستودع إن أبا الخطاب ممن استودعه الله علمنا فلذلك قال بولايتنا فلما أفسد في دينه قبض الله وديعته فتبرأنا منه فمن أي هذه الأمور تعجب"⁴ وقد أعلن الإسماعيليون على لسان قاضيهم النعمان تبرؤهم من الغلاة والتزموا موقف الشيعة حيث أنكروا أقوال أبي الخطاب يقول القاضي النعمان في هذا الصدد: "وكان في أصار الأئمة من ولده مثل ذلك ماي طول الخبر بذكرهم كالمغيرة بن سعيد لعنه الله وكان من أصحاب أبي جعفر محمد بن علي ودعائه فاستزله الشيطان فكفر وادعى النبوة وزعم أنه يحي الموتى وزعم أن أبا جعفر إله تعالى الله رب العالمين وزعم أنه بعثه رسولا وتابعه على قوله كثير من أصحابه سموا المغيرية بإسمه.... فلعن أبو جعفر المغيرة وأصحابه وتبرأ منه ومن قوله وأصحابه.... واستحل المحارم كلها ورخص فيها وكان أصحابه كلما ثقل عليهم أداء فريضة اتوه وقالوا: يا أبا الخطاب خفف علينا فيأمرهم بتركها حتى تركوا جميع الفرائض واستحلوا جميع المحارم وارتكبوا المحظورات وأباح لهم أن يشهد بعضهم لبعض بالزور وقال: من عرف

1- برنارد لويس: المرجع السابق، ص77

2-علي سامي النشار: المرجع السابق، ج3، ص275.

3-سورة فصلت: الآية 11.

4-جعفر بن منصور اليمى: سرائر وأسرار النطقاء، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، لبنان، دار الاندلس للطباعة، ط1،

1984، ص256، 257.

الإمام فقد حل له كل شيء كان حرم عليه وعظم ذلك على أبي عبد الله جعفر بن محمد واستفظعه واستهله¹ ويعلق الأستاذ جاسم العنزي قائلاً أنه "إذ كان الفاطميون قد أملوا على قاضيهم أن يثبت البراءة من أبي الخطاب لتنزيه معتقداتهم فإن بقية الإسماعيلية لم يوافقوا على ذلك"²، ولهذا الباحث رأي أوافقه عليه وأتبعه مفاده التالي: أن الحركات المتطرفة عموماً لها تسلسل زمني بحثي أن كل فرقة تأخذ بزمام أمور الأخرى فقبل أن تضمحل واحدة إلا وتبرز شقيقتها جامعة لشتات آرائها ومعتقداتها مع تغير في الأسماء والألقاب وبالتحديد في الفترة التي تسبق ظهور الإسماعيلية وفي الكوفة تحديداً، وكما رأينا وإن تبرأ إسماعيليو المغرب ومصر من آراء أبي الخطاب المتطرفة والتزامهم موقف الشيعة، في المقابل فإنّ الإسماعيليون المتأخرون الذين برزوا بعد سقوط الفاطميين والتي أم الكتاب إحدى مخطوطاتهم وفيها يظهر أبو الخطاب أحد ركائز ومؤسسي المذهب الإسماعيلي³، وعليه يمكن تتبع تاريخ الإسماعيلية منذ تأسيسها كفرع من الشيعة الإثني عشرية فقد شهدت تحولات وتغيرات على مر العصور وتأثرت بتوجهات وقادة مختلفين.

ومن أهم النقاط الواجب توضيحها أنّ الخطابية صُنفت من الفرق الكلامية التي قالت بالتناسخ حيث عدّها البغدادي كذلك بقوله: "وأما أهل التناسخ في دولة الإسلام فإن البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية كلها قالت بتناسخ روح الإله في الأئمة بزعمهم"⁴ فالمشهور عنهم أنّهم يقولون بتناسخ الأرواح عامة وتقمص أرواح الأئمة خاصة حتى انتهى الجزء الإلهي عندهم إلى أبي الخطاب نفسه⁵.

وعليه نخرج من هذا العنصر بالحوصلة التالية أنّ الإسماعيلية فرقة ومذهب منتسب للإسلام عرف بخصوصية فلسفية ميزت عقائده حيث تعتقد بإمامة إسماعيل بن جعفر الابن الأكبر للإمام جعفر

1- القاضي النعمان بن محمد: دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي اصغر فيضي، مصر، القاهرة، دار المعارف، دط، 1963 ص49، 50.

2- طالب جاسم العنزي: المرجع السابق، ص61.

3- المرجع نفسه، ص62، 63.

4- عبد القاهر البغدادي: المصدر السابق، ص235.

5- عبد القادر بن محمد عطا صوفي: دراسات منهجية لبعض فرق الراضية والباطنية، السعودية، الرياض، دار أضواء السلف، ط1،

الصادق كما تعددت الآراء حول حقيقة نشأتها وقادتها ، وتبعاً لسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية معينة استطاعت استيعاب الخطايين بعد وفاة رئيسهم وصاروا أتباعاً يتشاركون وحدة الدعوة والعقيدة والمعروف عن الخطابية أنها من فرق الغلاة القائمة على مبدأ باطني خاص في التأويل فاقتزان اسم الإسماعيلية بالخطابية جعلها في موضع اتهام وجدل حول حقيقة بعض الآراء والمعتقدات التي نسبت لها وألحقت بها ومنها عقيدة تناسخ الأرواح والتي سنفصل في حقيقة نسبتها للمذهب الإسماعيلي من عدمه.

المطلب الثاني: عقيدة تناسخ الأرواح في الفكر الإسماعيلي.

1. الأوضاع الثقافية للقرن الثالث الهجري:

أ- الفتوحات الإسلامية:

-إبان القرن الثالث الهجري امتد سلطان الدولة العباسية إلى مناطق عديدة في الشرق والغرب لها موروثة ثقافية كبيرة تضرب بجذورها في التاريخ، وإن كان هذا الاكتساح قد وُلد ولاء هذه الشعوب وانضوائها تحت الحكم العباسي إلا أنه لم يطمس موروثةا فقد بقي أصحابها ينهلون منها في جميع شؤونهم التي يباشرونها مع شركائهم العرب في الواقع الجديد¹، فرغم انضواء شعوب عديدة تحت الحكم العباسي إلا أنّ المحل الأول فيها كان للفرس، نتيجة تعيين العباسيين لهم في مختلف دواليب الحكم من

1-الساسى: عمارة: جدلية المكشوف والمحجوب في المجاري الخطابية لأبي يزيد البسطامي، مجلة كلية الآداب واللغات، الجزائر،

قيادات الجيش والوزارات وغيرها، ما أدى إلى انبعاث طقوس ومعتقدات كان قد غمرها الإسلام في بداية عهده بها¹، هذه النظرة وإن كانت تحمل وجه من الصحة في أحد الجوانب غير أنّها في العموم تصرح أنّ علماء الإسلام الأعاجم وهم يشكلون الغالبية العظمى تعمدوا طوعاً دس خلفياتهم العقدية والثقافية في مساجلاتهم الفكرية التي شكلت الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامي ومنها عنصر التصوف وهذا أمر غاية في الخطورة لأنه بهذا الإقرار صاروا عامل هدم للحضارة الإسلامية داخلها بدل النهوض بها.

ب- حركة الترجمة:

المعروف أنّ الإسلام حث أتباعه على طلب العلم والحكمة وتحصيلها أيا كان محلها أو موطنها للاستفادة منها في تطوير الحضارة الإسلامية وعليه سعى المسلمون إلى تحصيل هذه المعارف واستيعابها من الأمم التي كانوا يعيشون بين ظهرانيتها والحضارات التي امتد سلطانهم إليها هذا ما دفعهم إلى القيام بحركة نقل وترجمة تراث الأمم والثقافات الأخرى في عصر الدولة العباسية "وكان أول من عنى بترجمة شيء من هذه الكتب أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء العباسيين وكان الذي قام بترجمة الكتب له طبيبه جورجس بن جبرائيل² الذي كان طبيبا لبيمارستان جنديسابور ثم طلبه المنصور إليه سنة مائة وثمانية وأربعون للهجرة ليعالجه فحظى عنده حظوة عظيمة وترجم له كتبا كثيرة من اليوناني إلى العربي والبطريق قال في طبقات الأطباء: إنّ المنصور أمره بنقل أشياء من الكتب القديمة⁴ ومن أشهر المترجمين في الدولة العباسية عبد الله بن المقفع الذي ترجم كثيرا من الكتب الجوسية من الفارسية إلى العربية يقول عنه ابن النديم: "وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي مضطلعا باللغتين فصيحاً بهما وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس منها كتاب "خداينامه" في السير كتاب: آئين نامه" في الآيين (بمعنى القانون

1- المرجع نفسه، ص 158.

2- طبيب سرياني الأصل وكان رئيس الأطباء في جنديسابور وحين اعتل المنصور العباسي أرشد إليه فاستدعاه فقدم بغداد سنة 148 للهجرة ومكث عن المنصور لأن الأخير أحبه ونقل كتبا كثيرة من اليونانية إلى العربية وعاد إلى جنديسابور سنة 1402 للهجرة بعد مرضه ومات فيها، انظر: باقر أمين الورد: معجم العلماء العرب، العراق: اللجنة الوطنية للاحتفال، ط، 1972، ص/116.

3- مأخوذة من الكلمة الفارسية بيمار التي تعني مريض واستان تدل على المستشفى والبيمارستان في الاصطلاح الحديث يطلق على مكان يمكث فيه المجانين، نقلا عن: دائرة المعارف الإسلامية: المرجع السابق، ص 54.

4- محمد خضري بك: تاريخ الأمم الإسلامية، مصر، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ط 9، 1959، ص 219.

والدستور)، كتاب كليلة ودمنة، كتاب "مزدك"، كتاب "التاج" في سيرة أنو شيروان....¹ فالبداية الفعلية لمعرفة المسلمين بعلوم الأوائل كانت مع حركة الترجمة خاصة في العهد العباسي ونقل العلوم والفلسفة والأدبيات بشكل عام من السريانية واليونانية الفارسية إلى اللسان العربي.

وكتاب كليلة ودمنة كان باللغة السنسكريتية الذي ألفه الفيلسوف البرهمي بيدبا ثم ترجم إلى الفارسية ومنها إلى العربية وكان لترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية وكان لترجمة هذا الكتاب إلى العربية أثر ليس بالهين حسب قول طه حسين: "ولما ترجم كتاب كليلة ودمنة وفيه قصة الناسك والفأرة² وهي قصة تمثل مذهب الهنود في التناسخ شاعت بين الناس حتى نظمت في الشعر.... ثم كثر علم العرب بهذا المذهب وغيره من مذاهب الهند حين اشتدت الصلة بينها وبين بلاد المسلمين على يد محمود بن سبكتكين فكان الناس يتخذون من أخبار الهند وعجائب دينهم طرائف يتندرون بها في المجالس ويتفكهون بها في الأسماء"³ بالإضافة إلى وجود نقلة فعليين من اللغة الهندية إلى العربية يذكرهم ابن النديم: "منكة الهندي⁴ وكان في جملة إسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي⁵، ينقل من اللغة الهندية إلى العربية ابن دهن الهندي وكان إليه بيمارستان البرامكة⁶ نقل إلى العربي من اللسان الهندي"⁷، كل هذه

1- ابن لاندنيم: الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، لبنان، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1998، ص150.

2- في القصة تحولت فأرة بدعاء ناسك إلى جارية ثم خيرت في الزواج بين الشمس والرياح والسحاب والجبل حتى وصلت أخيراً إلى أصله وتزوجت بالجرذ وهذا مثل لوصول الأشياء إلى أصلها بعد تحولات وهو مثل يطابق فكرة التناسخ حيث تصل الروح عندهم إلى الأصل الذي انبثقت منه وهو براهمن، انظر: أبو عبد الله ابن المقفع: كليلة ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزام وطه حسين، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2014، ص171، 172.

3- طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء، مصر: دار المعارف، ط5، 1985، ص278، 288.

4- من مشاهير أطباء الهند الذي أتى بغداد لمعالجة الخليفة هارون الرشيد فشفاه فأجرى عليه الرشيد رزقا واسعا، نقلا عن: خالد عبد المنعم العاني: موسوعة العراق الحديث، العراق، بغداد: الدار العربية للموسوعات، ط1، 1977، ص158/1.

5- هو إسحاق بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس الهاشمي العباسي من أمراء الدولة العباسية ولي إمارة السند ومكران سنة 174 للهجرة وتوفي سنة 178 للهجرة، انظر الاعلام للزركلي: المرجع السابق، ص259.

6- البرامكة أسرة فارسية اعتنقت الإسلام (برمك هو خادم معبد التوبهار البوذي في بلخ وهو منصب ديني وراثي) وشاركت في قيام الدولة العباسية وصار أبناؤها أهم الوزراء الأولين في الدول، نقلا عن: هوسما وأرنولد وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، المرجع السابق، ج6، ص543.

7- ابن النديم: المصدر السابق، ص305.

والضوابط، يقول شارح حكمة الإشراف: "ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المترفون ب التناسخية فإنهم يزعمون أن النفوس جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وهؤلاء أضعف الحكماء وأقلهم تحصيلاً"¹، فهو يصف التناسخ بالمفهوم الخاطئ لمسار الروح بالإضافة إلى اعتبار قائله بأشخاص لا يتمتعون بالحكمة المطلوبة.

ويسترسل الشهرستاني شارحاً هذا المعتقد قائلاً: التناسخ هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول، والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها، والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزءة على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية، فالراحة، والسرور، والفرح، التي نجدها هي مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية، والغم والحزن، والضنك، والكلفة التي نجدها هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا كذلك كان في الأول، وكذا يكون في الآخر"²،

ب- أقسام التناسخ:

عمد الباحثون للتناسخ تقسيمه إلى أشكال وأقسام حيث يورد لنا الشهرستاني التالي: "مراتب التناسخ أربعة: النسخ والمسح والفسخ والرسخ"³، وهما تعريفها الملخص: "يسمون انتقال النفس من البدن الإنساني إلى بدن إنساني آخر نسخاً، وإلى بدن حيواني مسخاً، وإلى البدن النباتي فسخاً، وإلى الجماد رسخاً"⁴، فأقسام التناسخ التي ذكرت توفر إطاراً لفهم تنوع الحالات التي يمكن أن تحدث في عملية التناسخ إذ يشمل انتقال الروح بين البشر والحيوانات والنبات والجماد، وحري بنا التنويه إلى أن هذه الأقسام ليست كلها مقبولة ومعترف بها في جميع الفلسفات والطوائف فلتاريخ شهد دائماً على اختلاف الباحثين في وجهات نظرهم بشأن التناسخ وطبيعته كغيره من الموضوعات.

1- شمس الدين محمد شهرزودي: شرح حكمة الإشراف، تحقيق: حسن ضيائي تربتي، طهران، دد، دط، دس، ص519.

2- الشهرستاني: المصدر السابق، 113، 114.

3- الشهرستاني: المصدر السابق، ص175.

4- شمس الدين محمد شهرزودي: المصدر السابق، 5250.

3. الجدل حول صحة اعتناق الإسماعيليين لعقيدة تناسخ الأرواح:

أ- آراء الباحثين الإسماعيليين:

تنحو جملة أو أغلب المصادر الإسماعيلية في هذه المسألة إلى إنكار اعتقادهم بالتناسخ وتكفير قائله ووصفه بالكفر والزندقة ونبدأ بقول المؤيد الداعي هبة الله الشيرازي حيث يقول: "وأما قولهم إن الأرواح المعذبة تتردد بالمسوخية في الكلاب والذئاب والبقر فإن كان الأمر على ما يقولون في الثواب والعقاب فقد خسر الثواب وهان العقاب"¹، فهو يصنف الرأي القائل بتناسخ الروح البشرية في الحيوانات في خانة الأساطير والخرافات البالية.

وكذلك هي مقالة الداعي حميد الدين الكرمانى (ت411 هـ): "ولا تعلق للأنفس بجنّة أخرى لاستحالة الأمر فيه مما يقع به العلم إن تعلقها وانتقالها محال باطل"²، فهو يؤكد استحالة تعلق الأرواح بأجساد أخرى بل يرفض مسألة الانتقال برمتها ويُعدها أمراً باطلاً.

1- المجالس المؤيدية، تحقيق: محمد عبد الغفار، مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، دط، دس، ص223.

2- أحمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت، دار الأندلس، ط2، 1983، ص543.

وأقوال أخرى لكبار علمائهم كالحامدي أكبر دعاة اليمن وعلي بن الوليد اليمني في رده على الغزالي والداعي إدريس عماد الدين في كتابه زهر المعاني وغيرهم لا يسعنا ذكرها هنا. وعليه فالرأي الغالب كما رأينا على المصادر الإسماعيلية المتاحة إنكار للاعتناق مذهب تناسخ الأرواح وليس هذا فحسب بل بينا فساده وثافت أدلته وتصنيف القائلين به بالكفر والجحود. وفي العصر المعاصر يتشبث بهذا الموقف الإنكاري الباحث مصطفى غالب في مقمة تحقيقه لكتاب إثبات الإمامة¹

ويقول في مقدمة كتاب الينايع الذي حققه التالي: "ويذهب أكثر الذين كتبوا عن عقائد الإسماعيلية من القدماء والمحدثين إلى أن الإسماعيلية يقولون بتناسخ الأرواح... ويمكننا بعد ان درسنا كتب الإسماعيلية السرية والعلنية دراسة دقيقة أن نقول بأنهم لا يدينون مطلقا بالتناسخ"² تعليق ب- آراء مؤرخي الفرق الإسلامية:

عند الحديث عن مسألة تأثر الفكر الإسماعيلي بعقيدة تناسخ الأرواح نجد انقسام بين الباحثين بين من ينفي أن يكون الإسماعيليون يدينون بهذه النظرية حول مصير الروح أو يُنكرون المسألة برمته، وعلى رأسهم عبد الرحمان بدوي القائل: "وينكر الإسماعيلية مبدأ التناسخ وقد رد عليه وبين فساده الكرمانى في كتاب الرياض وميزان العقل وأشار إلى ذلك في راحة العقل ولا نجد في أي كتاب من كتب الإسماعيلية أية إشارة إلى أن الإسماعيلية قالوا بالتناسخ"³ ، فبدوي يجزم استحالة اعتناق الإسماعيلية لمذهب التناسخ انطلاقا من خلو مصادر هذه الفرقة من إشارة ضمنية ولا صريحة حول هذا المعتقد، وليس هذا فقط بل مهاجمتهم له ووصف أتباعه بالكفر والزندقة. والرأي نفسه يتبناه الباحث علي سامي النشار بقوله: "وأما التناسخ لم تقل به الإسماعيلية قطعا بل حارته حربا عنيفا⁴ ولكنه يتردد في تأكيد رأيه بقوله في موضع آخر: "ومن المحتمل أن تكون بعض

1- أحمد ابن إبراهيم النيسابوري: إثبات الإمامة، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت، دار الاندلس، دط، 1996، ص14.

2- أبو يعقوب السجستاني: الينايع، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، ط1، 1965، ص16.

3- عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين، لبنان، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1973، ج2، ص287..

4- علي سامي النشار: المرجع السابق، ج2، ص383.

عقائد التناسخ دخلت بشكل ما في عقائد المتأخرين من كتاب الإسماعيلية كالسجزي وغيره...¹ ، فالمسألة إذن تحتاج دراسة وتحليلاً ونظرة فاحصة عميقة لأمّهات المصادر الإسماعيلية. أمّا الباحث محمد كامل حسين يؤكد على التالي: "ويذهب أكثر الذين تحدثوا عن عقائد الإسماعيلية من القدماء والمحدثين بأن الإسماعيلية يقولون بالتناسخ... لكن بعد أن وصلتنا كتب الدعوة الإسماعيلية السرية تقول بأن الإسماعيلية لا يدينون بالتناسخ بل ذهبوا إلى أن الإنسان بعد موته يستحيل عنصره الترابي (جسمه) إلى ما يجانسه من تراب وينتقل عنصره الروحاني (الروح) إلى الملاء الأعلى فإن كان في حياته مؤمناً بالإمام فهو يحشر في زمرة الصالحين ويصبح ملكاً مدبراً وإن كان شريكاً عاصياً لإمامه حشر مع الأبالسة والشياطين وهم أعداء الإمام وكثيراً ما أرى في كتبهم اصطلاح المسخ بمعنى أنه خرج عن الدعوة الإسماعيلية بعد أن كان من أبنائها بينما المصطلح الفلسفي للمسخ هو انتقال الروح إلى حيوان"² ، فالواضح أنّ طائفة الإسماعيلية تنفي اعتناقها لمبدأ تناسخ الأرواح، حيث تقر أنّ الإنسان بعد الموت ينتقل إلى الملاء الأعلى ويحشر بناءً على أفعاله وعلاقته بالإمام.

أما الباحث محمد أحمد الخطيب فيرى أن كل من الباحثين السابق ذكرهما الذين ذكرنا أقوالهما استندا على المؤلفات الإسماعيلية وهم الكرمانلي وديوان المؤيد في الدين، وهاذان الأخيران أنكرتا أن تكون الإسماعيلية تدين بهذه العقيدة زمن الدولة العبيدية تحديداً، وهو عندهم دور ظهور الأئمة الإسماعيليين، فهو يرى أنه من المنطقي أن ينكروا إيمانهم بهذا النوع من العقائد خوفاً من ثورة وغضب الناس على أئمتهم من هذا المعتقد الدخيل، وبعدها يستغرب أنّ الباحث محمد كامل حسين قد تفتن لهذا الأمر في مؤلفه³ وهذا قوله: "يجب أن نلاحظ أن هذه الصفات التي سبغوها على الأئمة والتي جعلته مثلاً للعقل الكلي لم يستطيعوا أن يصرحوا بها للعامة أو المبتدئين من المستجيبين بل لم يكن يعرفها إلا من استمع إلى داعي الدعوة نفسه في المجالس التي كان يعقدها للخاصة فقط أما أمام جمهور الناس... فلم يكن الدعوة بقادريين على الابانة عن هذه العقائد أو الإشارة إليها وإلا يناههم ما نال دعاة تأليه الحاكم بأمر الله.. ولذلك عمد دعاة الإسماعيلية في مصر إلى إخفاء أكثر عقائدهم السرية عن الناس ولم يظهروا

1- المرجع نفسه، ص 383.

2- محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1959، ص 171، 172.

3- محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، الأردن، عمان: مكتبة الأقصى، ط2، 1986، ص 112.

إلا ما كان هينا رفيقا بالشعب...وهي القريبة من مذهب الشافعي ومالك¹ ولكنه مع ذلك نفى أن يكون الإسماعيليون يدينون بعقيدة التناسخ، وفي الأخير أكد على تصريحه أن المطلع على المؤلفات الإسماعيلية في مرحلة التقية والستر يعثر على القول بالتناسخ في ثناياها كحل لمسألة مصير الروح²، ويؤكد على المسألة أيضا أحمد عرفات القاضي بقوله: "أن الباطنية بعامة والإسماعيلية بخاصة يقرون بالتناسخ"³، وعلى خطى زميله الخطيب يُصرح كذلك أن المنكرين لتبني الإسماعيلية لمبدأ التناسخ معتمدين على قول المؤيد الداعي هبة الله الشيرازي المتوفى في أربعمئة وسبعون للهجرة، فدافع الأخير يتلخص في الخوف من ردة فعل الجماهير المسلمة حينها باعتباره واحدا من أهم دعاة الإسماعيلية في الدولة الفاطمية بمصر فتصريحه بهذا المعتقد سيقرب الجماهير عليه ويوصل إلى نتائج لا يحمد عقباها⁴، وتأسيسا على ما سبق ذكره فالإسماعيلية لم تدين بمذهب تناسخ الأرواح علنا بل المرجح أنها احتفظت به كنوع من التقية والتستر عن العامة فترة معينة من التاريخ، دفعا منها لها لباب الانتقاد والاضطهاد.

أمّا الأمر الأغرب هو عدم وجود تصريحات أو حتى إشارات تفيد القطع أو حتى الظن والترجيح في مسألة تبني الإسماعيلية لمذهب التناسخ لدى مؤرخي الفرق الإسلامية أقلها عند كل من الشهرستاني والبغدادي والأشعري، ويرجح أن العلة تعود لغموض الموقف الباطني اتجاه التناسخ بشكل عام وربما كذلك لنقص المادة العلمية التي كانت متوفرة آنذاك⁵، وعليه لا مناص من القول أن هناك تبايناً في آراء الباحثين والمصادر بشأن اعتناق طائفة الإسماعيلية لعقيدة تناسخ الأرواح، وقد يُردُّ هذا التناقض إلى التطور التاريخي للمذهب وتغير الآراء والتفسيرات له ويبقى السؤال الذي يفرض نفسه هنا هل من الممكن أن نعثر على مصادر تؤكد وتغرس مبدأ تناسخ الأرواح كحل لمسألة مصير الروح.

ج- نظرية الدور في الفكر الإسماعيلي:

1- المرجع نفسه، ص 170، 171.

2- المرجع نفسه، ص 112.

3- أحمد عرفات القاضي: الفكر السياسي عند الباطنية وموقف الغزالي منه، مصر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1993، ص 95.

4- المرجع نفسه، ص 96.

5- كمال الدين نور الدين مرجوني: موقف الزيدية واهل السنة من العقيدة الإسماعيلية، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 2009، ص 288، 289.

تُعد نظرية الدور أو نظرية الأدوار أو أدوار النُطقاء من أهم المسائل الفلسفية في الفكر العقدي الإسماعيلي، حيث تحتل حيزاً مُعتبراً في فكرهم، وتنص هذه النظرية على وجود دورات متعاقبة لهذا العالم، كما عملوا على تحديد أنبياء ناسخين للشرائع متكلمين بلسان الوحي حسبهم هم سبعة، ولكل من السبعة تابع أو صاحب يرث عنه دعوته ويصير له معيناً في حياته ويخلفه بعد وفاته وهؤلاء يقال لهم السبعة الصامتون، كونهم لم ينسخوا شريعة قط، وبعدها يأتي الدور الثاني من الأئمة يبتدؤه نبي ناطق ينسخ شريعة من مضى، وهكذا حتى يقوم النبي السابع من النُطقاء فينسخ جميع الشرائع المتقدمة ويكون صاحب الزمان الأخير والسابع من النُطقاء حسب ما أوردتهم أمهات مؤلفاتهم هو الإمام محمد بن إسماعيل الموصوف عندهم أنه قائم الزمان والذي انتهى له علم الأولين والآخريين والجميع مطالبون بالخضوع له¹، وفقاً لهذه النظرية المؤسسة على دورات متتالية للعالم فإن كل دور يظهر فيه نبي ناطق ينسخ شريعة النبي الأسبق له وهم حسبهم سبعة وصولاً إلى الأخير ناسخ الشرائع السابقة كلها وصاحب الزمان الأخير حيث يقولون أنه يملك المعرفة الكاملة لجميع الأزمنة والكل مطالب بالانقياد التام له.

ومن الناحية النظرية واستناداً على التوضيح الذي ذكرناه حول مفهوم نظام الأدوار النبوية يستنتج الباحث أحمد محمد الخطيب أن نظرية الأدوار التي تعتقها الإسماعيلية من جملة المعتقدات التي تدل على إيمانهم بالتناسخ فهم يعتقدون بوجود دورات متعاقبة لهذا العالم في كل دور نبي ناطق ووصي وأئمة ستة فإذا جاء السابع افتتح دوراً جديداً وصار ناطقاً، وعلى هذا الأساس آمنوا أن الأنبياء والأئمة خُلِقوا من نور العقل الكلي -خالق هذا العالم على زعمهم- وأن هذا النور يتسلسل بالأنبياء والأئمة في كل الأدوار حتى إنهم اعتبروا أن آدم هو نوح ونوح هو موسى وعيسى هو محمد صلى الله عليه وسلم وهكذا فهذه النظرية تركز على مبدأ التناسخ بالتأكيد، إذ تجعل الأنبياء شخصاً واحداً مع إضافة الأئمة إليهم تبعاً، والذين يُصرون أنهم يظهرون في كل دور بنفس ظهورهم في الدور الذي سبقه بمعنى أن أجسادهم هي التي تتعرض للفناء في حين أن أرواحهم تتعاقب على أجسام أخرى وهو عين مذهب تناسخ الأرواح فمبدأ التناسخ هو الركيزة التي تقوم عليها نظرية الدور التي شرحناها وعليه أقروا أن أجساد الأنبياء وأتباعهم الأئمة هي التي يقع عليها الزوال في حين تتعاقب أرواحهم على أجساد أخرى فهذا المعتقد جزء ومركب من مذهب تناسخ الأرواح كما جاء في الفكر الإسماعيلي.

1- أبو يعقوب السجستاني: إثبات النبوات، المصدر السابق، ص 181-193.

2- محمد أحمد الخطيب: المرجع السابق، ص 112.

وعليه نخلص أنّ نظرية الدور أو الأدوار جزء من الفكر العقدي الإسماعيلي وتعتبر من أمهات المسائل الفلسفية عندهم، حيث تقوم كما رأينا على فكرة وجود دورات متتابعة للعالم بالإضافة إلى تحديد سبعة أنبياء متحدثين بلسان الوحي ناسخين للشرائع، والنقطة الأهم التي ركز عليها هذا العرض أو الغرض من إضافة هذا العنصر أنّ نظرية الأدوار المتبناة من قبل هذه الطائفة تشير لا محالة إلى إيمانهم بتناسخ الأرواح.

4. النصوص الإسماعيلية التي تدعم القول بتناسخ الأرواح:

- يمكن أن نستدل بجملة أبيات شعر تحوي إشارات إلى معتقد التناسخ منها ما عرضه علينا عارف تامر في كتابه أربع رسائل إسماعيلية من القصيدة الثائية للشاعر عامر البصري الذي يقول في الإشارة السادسة: في ذكر المبدأ والمعاد:

ولي صورة محصورة العد طبعها	رجوعي إليها بعد حين بردة
فأبدوا بها في حالة بعد حالة	وأخرها يتلوه أول نشأة
قيامتي الصغرى بخلعي وإنما	قيامتي الكبرى بتتميم دورة
فأخفي زماني عن ملاحظة	وأبدو كما قد منت في حال
وليس الذي حققته بتناسخ	فتختلف الأعيان في كل عودة
ترتبت الأفلاك في دور سبعة	بأكنافها في دورة بعد دورة ¹

فالقصيدة تشير إلى وجود دورات متعاقبة، حيث يتم تكرار الأدوار دورة بعد دورة وآخر دورة تلوها أول نشأة، كما تذكر القصيدة أن هناك قيامتين، قيامة صغرى تحدث عندما يخلع الإنسان جسمه المادي بعد وفاته وقيامة كبرى تتم بها دورة الأدوار، فبشكل عام القصيدة تعبر عن إحدى المعتقدات الإسماعيلية نظرية الأدوار والمسألة الملاصقة لها والتي نستطيع القول أنّها نتيجة لها وهي التناسخ.

يروى المفضل بن عمر الجعفي الناشئ في كنف الفرقة الخطابية، سؤاله لسيدته الإمام جعفر الصادق عن تراكيب الكافر في المسوخية فقال: "المؤمن عند الإسماعيلية يُرَكَّبُ في النُسخية في الإنسان ثم يُرَكَّبُ في غيرها من صورة الإنسان في كل الأدوار وأما الكافر إذا رُكِبَ في المسوخية لا يركب في

1- أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق: عارف تامر، لبنان، بيروت: دارالكشاف، ط1، 1953، ص118، 119.

الصورة الإنسانية أصلاً وإنما يركب في الصورة البهيمية وكذلك في صورة السباع والوحوش حتى يرد في صورة يستوحش منها وهذا دأبه وديدنه ابد الآبدين ودهر الداهرين ولا يرد في صورة الانسان الإنسان وأمّا المؤمن فقد أمنه الله أن لا يركب في صورة البهائم أو السباع أو غير ذلك...ومن دخل في المسوخية لا يرد في الإنسانية¹، هذا الاقتباس يعكس المعتقد الإسماعيلي في التّسوخية والمسوخية ويعبر عن الاختلاف في التراكيب الروحية للمؤمنين (الذين يقتصر تناسخهم في الأجساد البشرية عبر، أما الكافرون فيحرم عليهم التجسد في صور بشرية ويركبون في صور البهائم والسباع والوحوش) وكيفية تجسدهما في صور مختلفة في هذه الدورات المتعاقبة.

وعن معنى القيامة عندهم فهي عودة الروح إلى مبدئها وهي النفس الكلية والعقاب ليس سوى الآلام والأوجاع التي تعاني منها الروح في رحلتها في تقمص الأجساد المختلفة، أما عن الثواب فهو اللذات التي يأخذها المؤمنون من مراتب العلوم³، كما اعتبر جعفر بن منصور اليميني عقيدة حشر الأجساد مضحكة لأن الحياة السرمدية حسبه هي عودة الروح إلى مبدئها⁴، وفقاً لما تم عرضه فالعلماء الإسماعيليون يقدمون مفهوماً للقيامة أنها عودة الروح إلى النفس الكلية، حيث يعتقد أن الروح تتجسد في أجساد مختلفة خلال رحلتها في تقمص الحياة الدنيا أما العقاب في القيامة هو الآلام والأوجاع التي تُعانيها الروح في هذه الرحلة، وفي حين أن الثواب هو اللذات التي يتمتع بها المؤمنون من مراتب العلوم والمعرفة.

هذا الاعتقاد يعكس الرؤية الروحانية للإسماعيلية بشأن القيامة والحياة السرمدية وترتكز على دور الروح وتجربتها في عالم المادة والتجسد وتأثير ذلك على حالتها وعلى العقاب والثواب التي تجربها في رحلتها الروحانية.

وهذا نص أحد أهم شخصياتهم يوضح فيه حقيقة معتقد التناسخ:

1-المفضل بن عمر الجعفي: الهفت الشريف، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت: دار الأندلس للطباعة، ط2، دس، ص122.

2-ميكال يان دي خويه: القرامطة، تر: حسيني زينه، لبنان، بيروت: دار ابن خلدون، ط1، 1978، ص139.

3- أربع رسائل إسماعيلية: المصدر السابق، الرسالة "الدستور ودعوة المؤمنين للحضور" لشمس الدين بن يعقوب الطيبي، ص95، 96.

4- ميكال يان دي خويه: المرجع السابق، ص139.

"إن أهل الحق على ضربين أحدهما: أهل المعارف الحقيقية والعلوم الإلهية والأعمال الصالحة والمالاة لجميع الأئمة من ناطق الدور ووصيه...وهؤلاء يكونون عند مفارقتهم لكثائفهم (أجسامهم) الأعضاء الرئيسية من ذلك الهيكل النوراني الذي هو هيكل الإمام وعلى قدر مبلغ كل واحد منهم في العلم والمعرفة والولاء يكون علوه في ذلك الهيكل النوراني ويتلوهم أهل الولاء المحض والأعمال الصالحة في ذلك الهيكل فيكون كل واحد منهم في موضعه الذي يستحقه وهذه لطائفهم دون كثائفهم فأما كثائفهم فتكون محفوظة في أعز عز وأحرز حرز وذلك أنها تعود إلى السحيق بعد مفارقتهم لطائفهم ثم إلى المزاج والممتزج ثم تعود إلى الأرض أمطارا ثم تلتطف إلى أن تحلل بخارا وتصعد إلى فلك البروج في أماكنها وينحدر ذلك من البروج إلى الأرض ثم يصيرا ترابا سحيقا ثم ترتقي إلى أن تصير في القامة الألفية انسانا وذلك الصاعد الكائن خلفا للمنحدر....وعند كمال هذه الأشخاص وبلوغها الحلم تدعى فتجيب ويؤخذ عليها العهد الكريم وترتقي في الرتب الدينية والمعارف الحقيقية شيئا بعد شيء من غير أن يدخلها شك ولا يعرض لها شبهة بل تكون جارية في مضمار الصعود إلى أن تبلغ مالها أن تبلغه وهو مبلغها الذي بلغته في أول وهلة عند كونها وظهورها بالجثة الإبداعية....ولا يزالون كذلك كلما صفت نفس وصعدت إلى عالم الصفا انبعث في جسمها المتخلف نفس أخرى بتدبير المتدبرات ونظر من العناية الإلهية، أما الضرب الثاني فهم أهل الولاء المتعلقون بشيء من العلوم الدينية والحكم الإلهية....وأجسام هؤلاء لا بلوغ لها إلى مبالغ أجسام أهل الضرب الأول بل تبقى مرتحنة بتلك الأفعال القبيحة التي تعدت إليها وأقدمت عليها من غير حلها فيقتص منها بجميع ما أسلفه وفعلته من قليل وكثير ويسلك بها في شيء من صراط العذاب ومطامير العقاب الأدنى وتعرف بالنار المصفية إلى أن يكمل ما عليها من المظالم واستؤنف بها العمل والترقي إلى أن تظهر إلى الإقامة الألفية ثم تدعى فتجيب وتتصل إلى حدها الذي بلغته أولا كما سبق به القول....ولما انتهى بنا القول إلى ما انتهى نريد أن نتبع ذلك الكلام على الأضداد وما ينتهون إليه من الكون والفساد وما يصيرون إليه من العذاب وسوء العقاب...وأما أجسام هؤلاء الأضداد ونفوسهم فان نفس الواحد منهم عند موته تشيع في جسمه ويصيران شيئا واحدا ويستحيلان إلى التراب ثم يصعدان بخارا ويعودان مطرا ويحدث من ذلك المطر البرقات المهلكات والسيول...وينصبان إلى الأرض ويصيران نباتا وحيوانا فيغتذيه من يصلح له الاغتذاء ويستقبل بهما العذاب وهي الأدراك السبعة فأولها: درك الرجس وهي قمص البشر فيصير ذلك المغتذى به نطفة يرتقي إلى أن يخرج من بطن أمه جنينا في قميص من قمص الزنج والزنات والبربر والترك وغيرهم من الذين لا يصلحون لمخاطبة الحق ولا يزال ينتقل من قميص إلى قميص إلى أن يستكمل في كل نوع من أنواع هذا الدرس سبعين قميصا ثم خرج بالمزاج والممتزج إلى قمص الوكس وهو الدرك الثاني المماثل

للتركيب البشري وهم القروود والدببة والنسناس والغول وأمثال ذلك فيسلك به في كل نوع من هذا الأنواع سبعين قميصا إلى أن يستوفيهها جميعها وهو في جميع هذه القمص الوكسة يتحقق أنه في حال العذاب... ثم يسلك به في قمص العكس وهو الدرك الثالث وهم سباع البر والبحر كالأسود والذئاب وأمثالهم إلى أن يستكمل في كل نوع من هذا الأنواع سبعين قميصا ثم سلك به في قمص الحرس وهو الدرك الرابع وهم هوام البر والبحر كالأفاعي والعقارب فينقمص في كل نوع من هذه الأنواع سبعين قميصا... ثم سلك به في الدرك الخامس ويسمى النجس وهم طير البر والبحر إلى أن يستوفي في كل نوع منها سبعين قميصا فإذا استوفي جميع هذه القمص سلك به بما هو في الدرك السادس ويسمى النكس وهو النبات المحظور القاتل المهلك للحيوان إلى أن يستوفي في كل نوع من هذه الأنواع سبعين قميصا وسلك به في الدرك السابع الذي يسمى الركس وهو المعدن والحجر إلى أن يستوفي في كل نوع من أنواعه سبعين قميصا... ثم أنه يعمد بعد ذلك بأضداد المقامات الإلهية التي هي غير مسكونة: "1

ويعلق محمد أحمد الخطيب على هذا النص بتأكيده على التجلي الكامل لعقيدة التناسخ في الفكر الإسماعيلي فأرواح المؤمنين بالنسبة لهم بموتها تمتزج بالهيكل النوراني وبعدها ترجع للأرض بأجساد أخرى وتدخ الدعوة من جديد إلى أن تصل إلى مرتبتها فيها قبل موتها في المقابل فأرواح العاصين والمتمردين تضل داخل دورات من الولادة والموت وتقمص حوالي سبعين قميصا أولها الرجس وهو القميص الإنساني من النوع الوضيع حسبهم كالزنج والترك وآخرها هو الوسخ تقمصه هيئة المعدن والحجر²

القبر عندهم ما هو إلا الصور الجسمانية والهيكل الجرمانية في حين أن عذاب القبر هو تأثر النفس بسبب ما يظهر عليها من الصور الهيولانية المخالفة للطباع وذلك على سبيل التغيير وأما النشر فهو ظهور النفوس في عالم بعد عالم على وفق مكتسباتها وعليه صارت القيامة قيام النفوس الجزئية المفارقة للمدركات الحسية والآلات الجسدانية وقيام الشرائع والأديان بظهور صاحب الزمان وقيام الدور ببروز النفس الكلية لمحاسبة النفوس الجزئية وقيام القيامة كمال الإخلاص والنجاة واستراحة النفوس بأجمعها من الايراد والاصدار وجنة النعيم هي عالم العلم ودرجاتها هي مراتب العلوم وأما اللذات فهي جولات النفوس في فضاء معارجها وابتهاجها عند الحصول في مشاهدتها ومواقعها³ ، وعليه نستطيع

1- طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني: الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد النص الحرفي للرسالة موجود في كتاب الحقائق الخفية عن

الشيعة الفاطمية لمحمد حسين الأعظمي، مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1970، ص130-134.

2- محمد أحمد الخطيب: المرجع السابق، ص115.

3- أربع رسائل إسماعيلية: المصدر السابق، ص93-95.

القول أن جملة الآراء الإسماعيلية حول القبر والقيامة تتلخص في التركيز على أهمية النفس الكلية وتحقيق الإخلاص والنجاة كما تتعامل مع مفاهيم العلم واللذات في سياق الرحلة الروحانية للنفوس الإنسانية. يقول السجستاني: "لما كان قصارى الثواب إنما هي اللذة وكانت اللذة الحسية منقطعة زائلة وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزلية غير فانية باقية غير منقطعة وليست لذة بسيطة باقية على حالاتها غير لذة العلم فكان من هذا القول وجوب لذة العلم للمثاب في دار البقاء"¹ وكذلك قول الوليد علي بن محمد الوليد الذي يرى أن النفس تستحق الجنة حين تصير خالصة من شوائب المادة معرأة من الجسمانية مناسبة لذوات الملائكة وصورها بحيث تصير إلى حال تستمد فيها قبول فيض العقل على الدوام وتخلص من آثار الحس فيتأدب الفيض في ذاتها ودار الثواب لا تغير فيها فلا يمكن أن تكون لذاتها حسية لأن ما هو حسي متغير فاسد² وبالتالي فإن لذات الفردوس السماوي حسبهم يجب أن تكون معنوية لا حسية وعليه يترتب على ذلك نفي الإيمان بوجود الجنة والنار،³ وأما العقاب حسب الحامدي فهو: "إنّ النفس في عالم الكون والفساد كائنة في الأجساد وهي الأرواح الهابطة للزلة التي كانت منها والخطيئة التي جنتها فأهبطت وأبعدت من دار الكرامة فبقيت معذبة مربوطة بالطبيعة الحسية والتكليفات اللازمة لها في الشرائع الناموسية جزاء لها بنا أسلفت وما ذكره الحكماء من الهيولي والصورة إلا تنبيهها للنفس اللاهية والأرواح الساهية الغافلة عن آيات الله وتذكارا لهم وأن الهيولي والصورة أعراف عليها واقفون وبرازخ لهم إلى يوم يبعثون كلما بليت صورة بالفساد كونت أخرى بالكون فهم بين البلاء والنشوء مترددون ما بين الهيولي الجسمانية والصورة التركيبية"⁴، هذه الآراء تعكس الرؤية الروحانية الإسماعيلية حول الثواب والعقاب وتركز على أهمية اللذة العلمية والانتقال من الحواس والمادة إلى حالة روحانية أنقى لتحقيق الثواب الأبدي.

1- أبو يعقوب السجستاني: المصدر السابق، ص 135.

2- علي بن محمد الوليد: تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر، لبنان، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1982، ص 165.

3- محمد احمد الخطيب: المرجع السابق، ص 116.

4- إبراهيم بن الحسين الحامدي: كنز الولد، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دط، 1971 ص 112.

ويعلق ويشري فهم النص السابق صاحب تحقيق الكتاب الأستاذ مصطفى غالب بقوله: "أن هؤلاء (يقصد عدم المؤمنين بالإسماعيلية) إذا ماتوا شاعت أنفسهم في أجسامهم ولم تفارقهم الا الهوائية ثم يتحللون ويصيرون من البرازخ فيما يستحقون منها على قدر أعمالهم ان استحقوا خلصوا بعضها او كلها بعدها يرجعون صاعدين بالاستحالة والولادة إلى الصور الإنسانية وتعرض مجددا عليهم الدعوة فإن استجابوا خلصوا وإلا زدوا إلى ما يستحقونه باكتسابهم في المرة الثانية لأنه عدل لا يظلم به العباد ولا يخلف الميعاد والغرض كله إنشاء الحلقة استخلاصها مما وقعت فيه من الخطيئة والإنكار فمن تخلص صعد ومن أبي وعاند الحدود ارتكس وهبط وكل ذلك بالاستحالة مرة بعد مرة"¹، ويكمل أحمد محمد الخطيب شارحا هذه الفكرة بقوله أن حقيقة هذه الصور التي تتلاحق على روح المعاند هي في حقيقة الأمر برازخ مقامة خصيصا لهم للتخلص من جحودهم وهو أمر مستمر إلى يوم الدين الذي هو يوم قائم القيامة²، وعليه فكما هو متعارف أن الأرواح حين الموت تنفصل عن الأجساد ولكن كما رأينا في السياق الإسماعيلي فإنها تتجسد مجددا في صور إنسانية حيث يتم تقييم أعمالهم وتحقيقتها في الآخرة وفقا لجودتها فإذا استجابوا لأصول الدعوة الإسماعيلية في هذه المرحلة فإنهم يرتقون ويولدون مرة أخرى في صور إنسانية حسنة، أما إن رفضوا الخضوع وإتباع تعاليم الدعوة فإنهم يهبطون وتعاقب أرواحهم.

استنادا لما سبق عرضه وإفراده بالتحليل والدراسة من النصوص والأقوال نستطيع استخلاص التالي: أن الإسماعيلية هي إحدى أهم وأشهر طوائف الشيعة بعد الإمامية الإثني عشرية، ولها كم كبير ومتنوع من التصورات الدينية التي تختلف من فترة زمنية لأخرى (نتيجة تبنيتها لمبدأ الستر والتقية)، وعثرنا عند دراستنا لبعض النصوص الإسماعيلية إقرارا وتبني لمذهب تناسخ الأرواح كسبيل لتحقيق الإنسان كماله الروحي، ولكن لا يمكن اعتبارها عقيدة رسمية للدعوة الإسماعيلية بل هي مبدأ تسرب إلى فكرها فترة زمنية معينة، وبعدها قام مفكروها بمحاربتها خاصة زمن الدولة العبيدية، فعقيدة التناسخ لا تنال الاعتراف الرسمي والتأييد التام.

1-المصدر نفسه، ص113.

2- محمد احمد الخطيب: المرجع السابق، ص117.

الفصل الثالث:

أثر عقيدتي الموشكا ووحدة الوجود على تصوّف أبي

يزيد البسطامي

تمهيد:

سنحاول من خلال هذا الفصل الذي يتناول إشكالية: أثر عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود على تصوّف أبي يزيد البسطامي، أن ننطلق بشكل منهجي عبر إيراد الفهومات والتعريفات المتعلقة بالموكشا ووحدة الوجود كما جاءت في كتب أصحابها، وبعدها تناولنا أحد أشهر المواضيع التي تواجه أي باحث في ميدان التصوف الإسلامي (الذي عرفناه وتناولنا مسألة أصالته) وهي أن الأخير استقى ونهل بعض أفكاره وتصوراته حول العلاقة بين: الله والعالم والإنسان من الفكر الصوفي البرهمي.

ووقع اختيارنا على شخصية الصوفي الخرساني أبو يزيد البسطامي، حيث عملنا على تحليل أقواله أو ما عرف بشطحاته عبر محاولة الولوج لمعانيها ومقارنتها ببعض النصوص الحاملة لأفكار التصوف البرهمي الفيديانتي لكي نصل لإجابة شافية.

المبحث الأول: عقيدة "الموكشا" الخلاص وعقيدة وحدة الوجود.

المطلب الأول: التعريف بعقيدة الموكشا - الخلاص -.

1. عقيدة الموكشا (الإنتاق)

أ- مفهومها

لمصطلح الموكشا مرادفات عديدة هي: موكتي (Mukti)، فيموكتي (Vimukti)، فيموكشا (Vimoksha) وهو مشتق من الجذر السنسكريتي (Muc) الذي يعني "الحرية، الترك، التحرير بالمعنى الأخرى، ويشير إلى التحرر من السمسارا (دورة الولادة والموت)، حيث يعد مفهوما مركزيا أدرج كأحد الجوانب أو الأهداف الأربعة لحياة الهندوسي إلى جانب: دارما (الحياة الفاضلة)، آرثا (الرخاء المادي الذي يعتبر من وسائل الحياة)، كاما (المتعة الحسية) وهذه الأهداف الأربعة للحياة تُسمى (Purusartha) ¹، استنادا إلى ما تم ذكره فإنّ الموكشا من أسمى أهداف الهندوسي لأنّها تضع حدًا لمعاناته الدنيوية مع الولادات المتكررة.

والنقطة الأساسية التي شدّد عليها التراث الهندوسي هي أنّ التحرر يكون من خلال العمل الأخلاقي الملموس داخل هذا العالم وهذا التحرر ليس سوى تحول معرفي يسمح للشخص برؤية الحقيقة والواقع من وراء ضباب الجهل ويمكن تحقيق هذا التحرير أثناء فترة وجود الإنسان على هذه الأرض جيفا-موكتي (Jiva mukti) أو في العالم الأخرى فيدها-موكتي (Vedha Mukti) ²، فعلى المستوى النظري التحرر ليس سوى معرفة حقيقة الذات.

كما تشرح المدارس الهندوسية المختلفة هذا المفهوم على أنّه وجود (Pariparma Brahmanubhava) (تجربة الوحدة مع -براهمن- الذات العليا الوحيدة)، حيث يشرح فيفكشودانامي (Vivekachudanami) وهو كتاب قديم عن الموكشا أحد الخطّوات التأميلية العديدة عن طريق الموكشا في الفقرة مائتين وأربعة وخمسون على النحو التالي: "ما وراء الطائفة أو العقيدة أو الأسرة أو النسب، ما هو بدون اسم وشكل ما وراء المزايا والعيوب ما وراء الفضاء والوقت والأشياء الحسية أنت هذا الإله

1-B. K. Sahni: Indian philosophy, part 1, google books..dz, 11: 31h , 03/04/2020

2- Ibid.

نفسه التأمل داخل النَّفس" ¹ ، وعليه التحرر الروحي في الفكر البرهمني هو معرفة براهمن الذي يمثل الحقيقة المطلقة.

من غير الواضح متى تم تطوير الأفكار الأساسية كالموكشا في الهنّد القديمة، ولكن يقترح باتريك أوليفال (Patrick Olivelle) أنّ هذه الأفكار نشأت على الأرجح مع حركات دينية جديدة في الألفية الأولى قبل الميلاد، في حين أن فان بوتيون (Van Buitenen) رجح أنّها ظهرت مع اليوغيين ² الهنّدوس (السادهو) ذوي الشعر الطويل الذين اختاروا العيش على هامش المجتمع، حيث كان هؤلاء مفهوم مبكر للموكشا بالتخلي عن النظام القائم لصالح تحقيق الذات وإدراك الحرية من هذا العالم، فالموكشا مفهوم رئيسي في اليوغا حيث أنّها حالة من صحوة التحرر والحرية في هذه الحياة ³ ، وهذا الرأي مرجح نظرا لما عرف عبر تاريخ البشرية الطويل من فئة معينة من الناس ترى الصلاح والسعادة في العزلة الذاتية محاولة منها للوصول لأعمق الحقائق التي تتصف بالمطلقية.

2. طرق تحقيق الموكشا حسب الكتب البرهمية:

الإعتاق يكون تحررا من عبودية الواقع والجهل والموت، والتي بدورها تشكل أساس الفلسفة الهندية ويتم شرح كيفية الحصول على هذا الخلاص بوضوح أكبر في الكتب المقدسة والأنظمة المختلفة للفكر الهندي وهنا سنكتفي بمفهومه في الفيدا والأوبانيشاد والبهاغافاد-جيتا.

1-Priya ranjan triveda CA. Manindra kumar tiwari: Brahman philosophy ,origins,roles,duties,responsibilities and contribution (New Delhi: Brahman international in association with confederation of indian universty,2017) p73.

2- جاء ذكرهم في كتاب الريج فيدا، ورجح أنّهم أول من أدخل للهنّد الموقف السلمي اتجاه العالم (إنكار العالم) بفضل احتساءهم لشراب "السوما" والانشغال بترويضات تقشفية بغرض الوصول إلى النشوة أو الوجد هذه الأخيرة تجعلهم يشعرون بالتفوق على العالم، ما دفع بالبرهيين باتخاذ موقف سلمي من العالم المعاش، نقلا عن: ألبير شويتزر: فكر الهنّد وكبار مفكري الهند ومذاهبهم عبر العصور، تر: يوسق شلب الشام، سوريا: دار طلاس للجراسات والترجمة والنشر، ط1، 1994، ص28.

3-Priya ranjan triveda CA. Manindra kumar Tiwari, op cite , p78.

أ_ الخلاص في الفيذا:

الحقيقة حول هذه الحياة وما وراءها حسب الفكر الهندي كشفت للريشيين أو الحكماء وسجلت في الفيذا التي أصبحت الأساس الحقيقي ونقطة انطلاق الحركات الروحية والفلسفات في وقت لاحق في الهند¹، فالفيذا حسبهم هي منبع الأفكار الهندية الذي لا يتضح. في كارما كاندا (Karma Kanda) (جزء من الفيذا) لا يكاد يكون هناك إشارة إلى التحرر من دورة الولادة أي موكشا²، ويعلق رادها كريشنا على هذا: "لم يكن لديهم مذاهب خاصة عن الحياة بعد الموت على الرغم من أنه لا يمكن تجنب بعض المفاهيم الغامضة حول الجنة والجحيم عن طريق العقول العاكسة ولا يزال الاعتقاد في التناسخ كذلك بعيداً"³، وبما لا يدع مجالاً للشك نُقر أنّ الموكشا ليست مبدأ ولا عقيدة فيدية.

1-Joseph sathiaraj: Current trends in the concept of salvation in Christianity and Hinduism- a comparative study-, thesis submitted to the degree of doctor, departement of philosophy, university of madras, india ,1998,p103.

2-Ibid, p104.

3-S. Radha Krishnan: Indian philosophy(London: library of philosophy,1923) vol 1,p113.

فالتراويل الفيديّة المبكرة يُشار فيها إلى الحياة ما بعد الموت على أنّ السماء هي مكان الاستمتاع ومكافأة للخير والجحيم ومكان للمعاناة والظلام الأبدي تقول الأتهارافا-فيدا الثامنة الفقرة الأولى: "تحية إلى الموت نهاية الحياة استراحة أنفاسك في الداخل والخارج على حد سواء" ، كلها نتيجة لأفعاله في هذا العالم عبر سلسلة من الأعمال الأخلاقية وتطبيق بعض الطقوس الدينية الخارجية ، وفي هذا الإطار¹ يفهم من التراويل الفيديّة أنّ الهدف الأسمى للهندي آنذاك هو الاستمتاع بنعم السماء عبر تقديم التضحيات والبعد عن الخطايا دون أدنى إشارة لفكرة الإنعتاق من الدورات التناسخية أو معرفة الحقيقة المطلقة (براهمن).

ب_ الإنعتاق في الأوبانيشاد:

كان الحديث عن الفكرة الموضوعية للعالم النقطة المحورية لكتاب الفيذا، في حين أنّ كتاب الأوبانيشاد سلط الضوء على الذات وعلاقتها بالعالم الموضوعي، وفُسرّت التضحيات الفيديّة في الأوبانيشاد على أنّها تخلي عن العالم للوصول إلى التحرر الروحي، فمصير الإنسان التّهائي (الموكشا) في الأوبانيشاد يشار إليه باسم "تحقيق الذات" (Atman)² ، هنا نلاحظ التغير الطارق على مسألة الحياة ما بعد الموت وبداية تبلور فكرة الموكشا في العقلية الهندية ونعود لنظرية كون اليوغيين الذين كانوا كهنة(براهمة) هم أوائل المتبعين لهذه الفكرة حيث أنّ أشهر أجزاء الأوبانيشاد والأعمق في الجانب الصوفي الرمزي ونقصد البرهدرانياكا (كتاب الغابات) الحاوي لأولى التكهّنات الفلسفية لأشخاص نبذوا الحياة الاجتماعية بهدف الوصول لمعرفة ذواتهم الحقيّة.

تتحدث الأوبانيشاد حول المعرفة العليا التي من شأنها أن تزيل الجهل عن الذات الفردية، وهذه المعرفة لا يتم اكتسابها بل اكتشافها حيث يتم إخفاء المعرفة في الجهل(أفيديا) وعندما يتم إزالة الجهل تنجلي المعرفة وشرطها الوجودي هو الانفصال عن الشرور بالإضافة إلى إعداد أخلاقي³ ، وجاء في الإيشا أوبانيشاد الفقرة

1-Joseph sathiaraj, op cite,p104.

2-هو النّفس أو الروح، كلمة مشتقة من الجذر "التحرك" أو من جذر "التنفس" يستخدم كلاهما للتعبير عن "الذات الفردية Jiva atman" ويشار إلى الذات المتعالية باسم الذات المطلقة (براهمن)، وترتكز الفلسفة الهندية على تحقيق الوحدة بين الذات الفردية والذات المطلقة عبر ممارسات مختلفة، نقلا عن:

-Constance A. Jones and others, Op cite, p51.

3-Joseph sathiaraj: Op cite,p110.

الخامسة عشر: "وجه الحقيقة يغطيه صحن ذهبي، هلاًّ نزعته أيتها الشمس من أجل كل مؤمن بالحقيقة، هلاًّ نزعته لكي أراك"، وجاء في المونداكا أوبانيشاد الفصل الثالث، القسم الثاني، الفقرة الثالثة: "لا يمكن للمرء أنّ يكسب الذات بواسطة التعليم ولا بواسطة التفكير ولا بالانكباب على الكتب الدينية لا يمكنه أنّ يكسب الذات إلاّ من تختاره الذات له تكشف الذات عن جسدها الخاص"¹، وبناءً على ذلك فالإنعتاق ممثل في المعرفة حيث أنّ هذه الأخيرة متواجدة في غيبات الجهل.

1-شري أوريندو، المصدر السابق، ص220.

يتحرر الفرد من الخضوع لقانون الكارما ويفرج عنه ليصبح مخلوقا واحدا مع مصدر وأساس الوجود (براهمن) ويصل لمرحلة ادراك واقعه¹، "إنّ من يعرف براهمن العلوي يصبح هو نفسه براهمن، لم يولد في عائلته من لا يعرف براهمن إنّ يتجاوز الحزن والخطية ويتخلص من الحبل المعقود في قلبه السري ويصير خالدا"²، إنّ اتحاد الفرد مع مصدر الوجود المطلق من خلال تحصيل المعرفة الكاملة المتعلقة به (براهمن) هو التعريف المختصر لهذه العقيدة في كتاب الأوبانيشاد.

جـ. الإنعتاق في البهاغافاد-جيتا:

تعتبر الجيتا امتداد لأفكار الأوبانيشاد بالمعنى الديني العملي، حيث تصور الواقع الأعلى على أنّه براهمن الأبدى، وتحاول توفير طريقة للتحرر تقوم بتجميع ودمج أفضل الأفكار في التعاليم التراثية حول التحرر وهي: كارما مارجا(العمل) وجنانا مارجا(المعرفة) ودمجها في بهاكتي مارجا(التفاني والمحبة)، هذه التركيبات الثلاث تعرف باليوغا التي تعني اتحاد الفرد بالمطلق³، فهذه المسارات المحددة لتحقيق غاية الإنعتاق في الفكر الهندي لا يعدّ أيّ منها حصريا أو يلغي أحدهم الآخر كلها طرق معترف ومعمول بها من مختلف المدارس الهندية⁴، فالجيتا هي مخزن لمسارات وطرق تحقيق التحرر من الولادات الذي استقت منه المدارس الفكرية الهندي أطروحاتها الخلاصية ما يسلط الضوء على أهميته لكل باحث للفكر الهندي ككل.

-الكارما يوغا: الرسالة المركزية للجيتا هي تقديم المشورة للبشر للقيام بواجباتهم دون مراعاة للمقابل: "من يطبقون مذهبي هذا يكونون مليئين بالإيمان وغير ملعونين وهم يتحررون بالعمل"⁵، فهي بمثابة دستور أخلاقي منظم لحياة للهندي.

-جنانا يوغا: وهي ذات الأفكار التي ذكرناها في الأوبانيشاد.

1-Joseph sathiaraj: current rends in the concept of salvation in christianity and Hinduism- a comparative study, op cite,p113.

2-شري أوريندو، المصدر السابق، مونداكا أوبانيشاد، الفصل الثالث، القسم الثاني، الفقرة التاسعة، ص221.

3-Joseph sathiaraj: current rends in the concept of salvation in christianity and Hinduism- a comparative study, op cite,p117.

4-Tahira basharat: Hinduism and concept of salvation with special reference to Bhagavad-gita,web cache.googleusercontent.com,22/04/2019 ,10: 22h.

5- شري أوريندو، المصدر السابق، ص55.

-بهاكتي يوغا: أو طريق التفاني بمعنى خدمة الإله (تحديدا الإله كريشنا التجسد البشري لبراهمن المطلق) على أساس المحبة التي يكتنّها للإله ما أوجد ثقة متبادلة وعلاقة حميمة بين الطرفين حيث يتوق المحب إلى تسليم نفسه ونبذ الإرادة الذاتية¹ ، وفي هذا الصدد جاء: " تحرر من التأثيرات الخوف التعصب وتوحد بي اتخذني ملاذا، العديد من الناس تطهروا بالمعرفة القاسية وشاركوني حالة وجودي"² ، وعليه فالخلاص حسب هذا السبيل هو تكريس الذات نفسها للمطلق عبر التفاني والغرق فيه.

1 -Joseph sathiaraj: current rends in the concept of salvation in christianity and Hinduism- a comparative study, op cite, p 119-123.

2- شاكوانتا لاراو شاستري، المصدر السابق، ص64.

نستخلص أنّ عقيدة الموشكا أحد أهم العناصر الأساسية في نظام الاعتقاد البرهمي إذ هو أسمى هدف لنفس الهندوسي التي تتوق للتخلص من دورات الولادة والموت وإلى الاتحاد مع براهمن أو ما أسموه بمرحلة الاكتمال عبر ممارسة اليوغا وأدركت عدّة مسارات لتحقيق هذا الهدف وهي المذكورة في كتبهم المقدسة.

المطلب الثاني: التعريف بعقيدة وحدة الوجود: **ब्रह्मवादी** (براهما-فادا)

يرى مونيير ويليامز أنّ القاعدة الكبرى للديانة البرهمية هي وحدة الوجود الروحية، أي الإيمان بالانتشار العالمي للروح المتعالية والغير شخصية المسماة "براهمن" باعتباره الجوهر الوحيد والموجود الحقيقي

بالفعل والذي يتجسد في قوى وأشكال مادية لا حصر لها بما في ذلك الآلهة والشياطين والرجال والحيوانات التي بعد الانتهاء من مسارها يجب عليها في نهاية المطاف أن يعاد استيعابها فيه وأن تتطور مرة أخرى في تطور وانحلال لا نهاية لهما¹، ويتفق معظم الباحثين أن الهند موطن وحدة الوجود حيث تمثل الشكل الأنقى لهذه العقيدة من أي مكان آخر²، فمدة حياة الهندوس على الأرض مجرد قطرة في محيط الخلود اللامتناهي ووضعهم على الأرض يمثل لهم مشكلة حياتهم الحقيقية في حين أن ماضيهم هو مشكلة الخلق ومستقبلهم يتلخص في مشكلة الوجود³، نلمح هنا الصراعات الفكرية التي كانت تدور في ذهن الهندي بين انبهار بالطبيعة المحيطة به وبين محاولة إيجاد تفسير بسيط لحقيقة العالم الذي يعيش فيه.

1. عقيدة وحدة الوجود كما جاءت في الكتب البرهمية المقدسة:

أ- وحدة الوجود في الفيديا:

اتحاد الإله مع الطبيعة هو واحد من أساسيات التعليم الفيدي، وعلى الرغم من أن حكماء الفيدي الأوائل كانوا يعبدون آلهة عديدة ك: آجني⁴، فارونا⁵، اندرا⁶ وغيرهم⁷، لكنها كانت تعتبر كيانات تحكم الطبيعة وليست آلهة بالمعنى الدقيق للكلمة بل هي مجموعة من قوى الطبيعة ورموز القوانين المتضمنة في هذا

1-Monier Williams: Buddhism,(New York: Cambridge university press,2009)p xvii.

2-w.s Urquhart, MA.D Phil: Pantheism and the value of life –with special reference to Indian philosophie, first edition,(London: the Epworth press,1919)p59.

3-C.E. Plumptre: General sketch of the history of pantheism- from the earliest times to the age of spinoza , vol2,(London: trubnerand co ludgate h ll) p36.

4-هو إله النار، يمثل الإرادة الإلهية التي تمنحها الحكمة الإلهية التي هي قوة الوعي الفاعلة والفعالة، نقلا عن: سوامي نيخيلاناندا: الهندوسية تحضيرها لانعتاق الروح،المصدر السابق، ص201.

5-يمثل الصفاء الأثيري، واتساع الحقيقة اللامحدود، المصدر نفسه، ص204

6-سيد عالم النور والخلود-قوة العقل الإلهي، المصدر نفسه، ص201.

7-chapter 2: philosophy of Upanishads, shodhganga.inflibnet.ac.in, 15: 44h, 17/04/2020 .

الكون المرئي¹، حيث تصرح الريح فيدا قائلة: "لأن الكهنة يسمون الواحد بأسماء عديدة"² وكذلك: "بوروشا هو كل هذا وكل ما كان وكل ما سيكون"³

كانت المحاولة الفيديّة مهمة بقدر ما شددت على الحاجة إلى شرح التنوع الواضح من خلال سعيها إلى ترسيخ وحدة المبدأ الروحي التّهائي حيث جسّد العرافون الفيديون الجوانب الرهيبة والمدمّرة للطبيعة وبدأوا يعبدونها هذا الشرك الطبيعي والمتجانس يعطي تدريجيا مكانا للتوحيد أو الأحادية، وسميت هذه المرحلة الانتقالية من الشرك إلى التوحيد على يد ماكس ميلر ب (Henetheism) "الوحدانية المشبوهة" أي الإيمان بإله واحد دون إنكار الآلهة الأخرى فالتعرف على آجني وفارونا واندرنا هو شيء واحد فالإله الوحيد موجود لكن مع نسيان الآلهة الأخرى، وفي الفترة الفيديّة أصبحت القدرة الكليّة التي هي خاصية لجميع الآلهة تجسّد على أنّها الأعلى تحت اسم "فيسفاكارم" (Visvakarman) العظيم صانع كل شيء⁴، وجاء تعليق رادها كريشنا على هذا الفكرة بأنّ الإقرار بالإله الأعلى ليس إنكارا للآلهة الأخرى كما يقترح مصطلح (Henetheism) لميلر فكل الآلهة تقف جنبا إلى جنب حسبه إلا أنّ واحدا فقط يحتل حاليا المنصب الأعلى فهو الصورة المركبة للآلهة الآخرين، كما أن الخصائص الشخصية لجميع الآلهة الأخرى تتفكك في هذه الذات العليا التي تُعتبر لها اجتمعت فيه جُل الوظائف التي كانت من اختصاص الآلهة الأخرى⁵، فالفكر الهندي يرى أنّ تأليه الطبيعة أو عبادة آلهة متعددة لا يتعارض مع القول بالتوحيد فكل الأسماء والأشكال المتعارف عليها في هذا الكون حسب مذهبهم هي تعابير مختلفة للذات العليا براهمن.

وفي نهاية الفيديا تحديدا في (أتما_سوكتا) أي الكتاب العاشر من الريح فيدا (10.125) تظهر لنا فكرة عن "براهما-فادا" فهذه النفس لها مساكن كثيرة حيث يقيم في كائنات لا تعد ولا تحصى تتغلغل في

1-Abid mushtaq wani: a comparative study of the concept of god in Hinduism and Islam, international journal of science and research(isjr),vol3, issue 2, 2013, p1, www.ijsrp.org.

2- the rig veda/mandala1/hymn 164-46, <https://en.wokisorce.org> 44 :09 ،H,17/06/2023.

3-Rig Veda 10.90.2, <https://www.wisdom library>, 09: 50 H,17/06/2023 .

4-Chapter: concept of absute in traditional philosophy, Upanishad, Bhagavad Gita and Indian system,14: 22h,,12/04/2020.

5-Radha Krishnan, op cite, vol1, p90, 91.

المحيط والسماء والأرض ما يخلق انطبعا أنّ العرافين كانوا في سعي حثيث لاكتشاف الحقيقة الواحدة السائدة في هذا الكون بأكمله حسبهم والإله المشار إليه هنا هو "آتمان" ، وهذه الفكرة أصبحت أكثر بروزا في (بوروسا-سوكتا) (10.90) حيث يتم السعي إلى تطوير واقع شامل لكن بفلسفة ممنهجة بشكل أكبر حيث يتخيل الواقع (بوروسا) هو كل ما سيكون وأنّ خلق العالم أصبح ممكنا بفضل فخلق الشمس والقمر والهواء والنار والفيدا والبراهمة وغيرها... فهو يتجلى في الكون وأصبح حقيقة سائدة وهذا (بوروشا) تم تصويره في الأوبانيشاد على أنّه "براهمن" أو "بھوما"¹ ، ويعلق إدوارد آرشيبالد قوّه (Gough): "في هذه الترنيمّة اقترح لأول مرة النّوع البدائي من الفكر الهندي وهي أطروحة الأوبانيشاد، أي انبثاق العالم وكل أشكال الحياة التي يتعاقب عليها الناس من الواقع الوحيد -الذات- التي تتغلغل وتنشط في كل الأشياء خلال واللاواقعية الموكلة بشرها وهي الوهم الكوني أو ما يعرف بـ "المايا"² ، فاللبنة الأولى للفكر الوجودي ابتدأت من هنا.

1-Purna Ghandra Mukhopadhyay: impact of the Upanishads on the nineteenth Century western thought, theses submitted for the degree pf P.H.D, faculty of art, university of Calcutta, india,198.,p21.

2-Archibald Edward Gough: the philosophy of the Upanishads and ancient indian ketaphysics(London: trubner and co ludgate hill 1882) p15.

-آرشيبالد ادوارد قوه (1845-1915) أحد العلماء الغربيين الأوائل للفلسفة الهندية (متخصص في علم الهنديّات) تقلد عدة مناصب منها: أستاذ الانجلو-سنسكريتية في الكلية الحكومية بنارس بالهند وأستاذ الفلسفة في جامعة الله آباد وغيرها، نقل عن:

-Gough Archibald Edward, <https://who-waswho-indology.info>,13: 21 H,18/06/2023.

أمّا ريتشارد جاربي (Richard Garbe) فيرى أنّ "الترانيم القديمة من الريج فيدا لا تزال في نواحٍ أخرى متجذرة بعمق في تربة الشرك وتظهر بالفعل الميل لفهم الظواهر المتنوعة كوحدة"¹ ، فهي الخطوات الأولى في المسار الديني الذي قاد الهندي إلى تبني فكرة وحدة الوجود.

ما يمكن الخروج به من هذا العنصر أنّ الفيذا في عرضها لمشكلة الوجود تبنت طريقتين الأول هو التوحيد (الإله الأوحد) والآخر أُعتبر الأكثر جرأة وقوة: وحدة الوجود² ، والذي تم العثور عليه بشكل أقوى وأكثر نضجا في الأوبانيشاد كما سنرى.

فهذه هي فلسفة الترانيم الفيديّة تطلّعا على نسيج غير متجانس وطبقات تفكيرية تتسم بالاضطراب وعدم التّضح الكامل للفكرة الرئيسيّة.

ب- وحدة الوجود في الأوبانيشاد:

يمكن تمييز التطور الفكري الحاصل في الأدبيات الفيديّة مباشرة من الترانيم الفيديّة وصولا إلى الرسائل الفلسفية المسماة "الأوبانيشاد" عبر الاستشهاد بأقوال كبار المتخصصين في هذه الديانة:

يصرح ماكس ميلر قائلا: "في الأوبانيشاد لا يتم تجاهل نظام الطقوس أو القرابين الفيديّة فحسب بل يتم رفضه بشكل مباشر باعتباره عديم الفائدة حيث أنّ الآلهة القديمة في الفيذا غير معترف بها"³ ، فكلامه تصريح بقطيعة فكرية بين المرحلتين الفيديّة والأوبانيشادية من خلال تأكيد عدم جدوى الطقوس الفيديّة، وما أوردته لنا المونداكا أوبانيشاد في فصلها الأول القسم الثاني الفقرة السابعة قائمة إلا تأكيد لكلامه:

1-Richard Garbe: the philosophy of ancient India(Chicago: The pen court publishing company,1997) ,p1.

-ريتشارد كارل فون غاربي(1857-1927) أستاذ ألماني بولندي متقن للغة السنسكريتية، تحصل على درجة الدكتوراه من جامعة توبنغن وصار رئيس الدراسات السنسكريتية والمقارنة فيها، وعرف بتقديم مساهمات كبيرة في توثيق ودراسة النصوص والمفاهيم الفلسفية الهندية، نقلا عن:

-Richard von Garbe, <https://www.wikidata.org>,11: 15 H,18/06/2023.

2 - chapter 2: philosophy of the Upanishad, op cite,p22.

3-Max Muller: three lectures of the Vedanta philosophy, first edition (new York: Longmans green and co,1894)p16.

"لكن طقوس التضحية ضعيفة وواهية بأشكالها التي تعبر عن الأعمال الدنيا"¹، أمّا هوبكينز² (Hopkins) فيختصر العلاقات الصوفية الدائرة بين الفترات الثلاثة التي تمثلها المجموعة الفيديّة الأولى (الطقوس البرهمية-البراهمانا-الأوبانيشاد) بقوله: "في التراتيل الفيديّة يخشى الإنسان الآلهة ويتخيل الإله، أمّا الرجل البرهمي يسيطر على الآلهة ويخاف الإله، بينما في الأوبانيشاد الحكيم يتجاهل الآلهة ويصبح هو الإله"³، وعليه فهذه هي أهم تدرجات الفكر الديني الهندي القديم.

- "كل الفلسفات تسعى إلى الوحدة فهدفها ومهمتها تقليل التعقيد إلى البساطة والكثرة إلى الوحدة"⁴، تخبرنا الأوبانيشاد أنّ هذا كان هو هدف الفلاسفة الهنود، وكنا قد لاحظنا أنّ الفكرة التوحيدية للإله الموضحة في الفيديا فشلت في إرضاء الحكماء اللاحقين ونشأ السؤال حول ما إذا كان الإله قد خلق العالم من طبيعته الخاصة دون أي مادة موجودة مسبقاً أو من خلال قوته التي تعمل على مادة موجودة إلى الأبد؟ فالحكماء كانوا دائمي البحث عن المبادئ المفسرة للكون: ما هو أصل هذا الكون؟ وكيف نشأ الوجود؟ وما إلى ذلك، فبعد التعدد والكثرة المقتنّة في الفيديا وعدم ملامستها للشغف الهندي جاءت الأوبانيشاد لترسيخ مفهوم المصدر الوحيد للعالم.

وتم وصف أهمية الأوبانيشاد ورفي تعليمه على الفيديا في أحد مقاطع "شاندوغيا أوبانيشاد" عندما يأتي (نارادا) إلى (ساناتكومار) لفهم معنى الروح والإله الأعلى يقول له نارادا أنّه تعلم كتاب الفيديا بأكمله وكل العلوم السائدة آنذاك من الأسطورة وللرياضيات والمنطق وعلم التنجيم ولكنها غير كافية حتى يدرك

1-شري أوريبنديو، المصدر السابق، ص213.

2-إدوارد هوبكينز(1857-1932) باحث أمريكي وأستاذ اللغة السنسكريتية وعلم فقه اللغة المقارن في جامعة ييل، محرر مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية كما ساهم بالعديد من الأوراق العلمية خاصة في موضوع الفئات العددية والزمنية في الأدب السنسكريتي المبكر، نقل عن: Edward Washburn Hopkins, <https://www.wikiwand.com>, 11: 28 H, 18/06/2023.

3-Edward Washburn Hopkins: the religions of India (London: gin and company buplishers, 1895) p216.

4-G.A jacob: A manual of Hindu pantheism: the vedantasara, fourth edition(London: Kegan paul trench trubner co, 1904) p2.

5 - Chapter-2: philosophy of the Upanishad, op cite, p22.

الإنسان الذات والروح العليا¹، فحكماء الأوبانيشاد لجأوا إلى التدقيق الداخلي بدل من التأمل في العالم لتأسيس معرفتهم بالمصدر النهائي ومصدر الوجود حيث اعتزلوا في الغابات بسرية وانخرطوا في مناقشات عميقة²، وهي ذات الملاحظة التي أوردها رانادي (Ranade) في معرض حديثه عن الأوبانيشاد قائلاً: " عندما تنتقل من الفيدا إلى الأوبانيشاد فإننا ننتقل من الصلاة إلى الفلسفة من التراتيل إلى التأمل من الشراكة التوثيقية إلى التصوف التوحيدي"³، فالكون بكل أسراره وعجائبه لم يعد يبعث في نفس الهندي ذات الشغف التعبدي ورأى أنّ الحقيقة النهائية تكمن في داخله هو لا في العالم المادي.

وفي الكينا أوبانيشاد الجزء الثالث من الفقرة الرابعة عشر حتى الثامنة والعشرين يذكر أنّ الآلهة (آجني واندر) وغيرها تُتجاوز لأنها رأت براهمن واقتربت من لمسه⁴، فهذا تأكيد أنّ هذه الديفا ليست سوى قوى الطبيعة المحسوسة التي فقدت طاقتها بحضور مصدرها الأول والنهائي براهمن.

كما أعلنت الأوبانيشاد أنّ براهمن الواقع الأساسي يتخذ أشكالاً وأسماء وأجساد مختلفة في عالم التعدد، فهذا الخالق يتخلل الخليقة بأكملها وينظم ويحافظ على الكائنات التي أنشأها من داخله فجميع الظواهر أجزاء منه ففلسفة وحدة الوجود الأوبانيشادية لا تعترف بأي انقسام بين الإله والعالم، تجربنا الايشا أوبانيشاد: الفقرة السابعة "أنّ من يرى أنّ الذات الموجودة بذاتها صارت كل الكائنات، لأنّه يمتلك المعرفة الكاملة كيف له أنّ ينخدع، ومن أين له أنّ يتألم وهو يرى الوحدة في كل مكان"⁵، وفي المونداكا أوبانيشاد، الفصل الثاني القسم الأول، الفقرة الأولى: "مثلما تولد من النار المتأججة ألف شرارة مختلفة لها

1-Abid Mushtaq wani, op cite, p1.

2-Purna Chandra Mukhopadhyay, op cite, p23,24.

3-R.D Rande: A constructive survey of Upanshadic philosophy- being a systematic introduction to Indian metaphysics (poona: oriental bok agency ,1926)p3.

-شري غورودر راند (1886-1975) باحث وفيلسوف وقديس هندي له مؤلفات كثيرة حول الأوبانيشاد وفلسفة الفيدانتا والفلسفة اليونانية تقلد مناصب منها أستاذ الفلسفة في كلية فيرغسون ببونا ورئس قسم الفلسفة وبعدها رئيس جامعة الله آباد، نقلًا عن:

-Shri Guruder R.D.Rande, <https://guruderarande.org>, 09: 07H, 19/06/2023.

4-شري أوريبيندو، المصدر السابق، ص 125، 126.

5-المصدر نفسه، ص 40.

شكل النَّار ذاته، كذلك أيّتها العزيز يولد من الأبدى كائنات عديدة إليه تعود"¹ ، وفي الفصل السادس من التايتيريا أوبانيشاد لا يشرح فقط مظهر براهمن في عالم التعدد والتنوع ولكنّه يذهب أبعد من ذلك عندما يخبرنا أنّ براهمن يتحول إلى أشياء غير متجانسة ومتناقضة: "لقد كانت رغبة الروح قديما ، سأكون متعددة وأتكاثر لذلك ركزت نفسها في الفكر بواسطة قوة تناسله خلقت كل هذا الكون وما فيه وبعد أنّ وضعته دخلت في ما خلقتة وبدخولها صارت ما يوجد في هذا العالم وما يوجد في العالم الآخر، صارت ما هو محدد وما هو غير محدد صارت ذلك الذي له مسكن وذاك الذي لا مسكن له، أصبحت معرفة وأصبحت جهلا، صارت حقيقة وصارت اللاّحقيقة نعم صارت كل الحقيقة وكل ما يوجد لذلك يقولون عنها إنّها حقيقة"² ، الواضح أنّ حكماء الأوبانيشاد حاولوا أنّ يردوا الاختلافات والشور التي يتميز بها العالم إلى براهمن الذي هو مصدرها ويحتويها جميعا وصارت صفات له، بمعنى أوضح تقديس كل ما هو غريب لأنّ منشأه إلهي بحت.

ج- وحدة الوجود في البهاغافاد جيتا:

ينظر إلى البهاغافاد-جيتا أو الفصل الثامن عشر من ملحمة المهابهاراتا على أنّها كذلك أوبانيشاد بسبب تشابهها مع فلسفة الأوبانيشاد وكونها حوارا بين أرجون كباحث وكريشنا كمعلم ، فالإقرار ببراهمن إله عالٍ ومتسام للكون وأنّه لا يوجد شيء غيره وكل شيء في العالم أجزاء منه كلها مفاهيم تم تطويرها في البهاغافاد جيتا ، حيث نص هذا التعليم الايماني على وحدانية آتمان وعقيدة اللاتنائية، فنصوص الجيتا تصرح أنّ براهمن متطابق مع كريشنا، فبراهمن الأوبانيشاد له نفس مواصفات كريشنا في الجيتا الذي يعدّ تجسدا بشريا ملموسا لبراهمن ، "رحمي هو براهمن العظيم حيث ألق البذور ومن ذلك ميلاد جميع المخلوقات"

1-المصدر نفسه، ص215.

2-شري أوريندو، المصدر السابق، ص262.

3-Abid mushtaq wani, op cite, 1.

4-Chapter ii: concept of absolute in traditional philosophy, Upanishad, Bhagavad gita and Indian system, op cite, p38.

5 -Ibid,p39.

يا بهاراتا¹ ، فوحدة الوجود في كل من الأوبانيشاد والجيّتا مفهوم أساسي في الفلسفة البرهمية حيث يتم التأكيد على وجود وحدة أساسية تجمع بين كل شيء في الكون.

وكما تطرقنا سابقا أنّ الإنسان في الديانة البرهمية مخلوق يتعرض للعذاب والألم والكبر والخوف والموت فهو يحتاج إلى محرر يتضرع إليه في شكل إله الشخصي فبراهمن المطلق يتجسد في شكل بشري لتلبية حاجة بشرية² ، وكريشنا ليس سوى تمثيل حديث للإله الواحد أو الوجود المنتشر آتمان³ ، حيث نجده يخاطب أرجونا قائلاً: "أنا أصل كل شيء وكل شيء انبثق منّي والصالحون الذين يعبدونني يعلمون ذلك ويمتلئون بالحب"⁴ ، ويتوالى شرح كريشنا لأرجونا أنّه جالس في قلب جميع المخلوقات فهو بدايتها ووسطها ونهايتها هو شكل من أشكال براهمن القابل للتلف والمتنقل والمتغير هو جانب آخر من نفس الواقع المطلق⁵ ، "رغم أنّي إله الموجودات فيلّيّ أقيم ذاتي في الطبيعة (التي لي) وأجئ إلى الوجود بقوتي الغير مرئية"⁶ ، "بعد أنّ تعرف ذلك ياباندا أنّ تضل ثانية، بهذا سترى جميع المخلوقات دون استثناء في ذاتك ومن ثم بي"⁷ .

نستنتج أنّ بلاد الهند عدّت حسب آراء العديد من العلماء الموطن الأصلي لعقيدة وحدة الوجود التي تنص أنّ براهمن هو المطلق والحقيقة الوحيدة وكل شيء في هذا العالم منبثق عنه وجزء منه ولا شيء غيره وأنّ هذا العالم (المايا) يتبدد بالمعرفة الحقّة بهذه الذات العليا والانفصال عن العالم بغرض الاتحاد بلا مطلق براهمن حسب تعاليم الكتب المقدسة.

1-شاكوانتا لاراو شاستري، المصدر السابق، ص157.

2-سوامي نيخيلااندا، المرجع السابق، ص 34-44.

3-General sketch of the history of pantheism, op cite,p111.

4-شاكوانتا لاراو شاستري، المصدر السابق، ص122.

5-Chpter ii: concept of absolute in traditional philosophy,Upanishad, bhagavad gita and indian system, op cite,p40 .

6-شاكوانتا لاراو شاستري، المصدر السابق، ص63.

7-المصدر نفسه، ص68.

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي بين النشأة والمصدر.

المطلب الأول: تعريف التصوف الإسلامي ونشأته.

1. مفهومه:

أ- اشتقاق لفظة التصوف:

أسيل حبر الباحثين حول مصطلح "التصوف" وتحديد معناه وذهب الكثيرون إلى الاستفهام حول المصدر الأصلي الذي اشتقت منه العبارة.

نجد أبي نصر السراج في مؤلفه "اللمع" يفتح المسألة بفصل تحت عنوان "باب الكشف عن اسم الصوفية ولم سُموا بهذا الاسم، ولم تُسبوا إلى هذه اللبسة" ويبدأ بالسؤال عن علة تسميتهم بهذا الاسم مع نفي نسبهم إلى حال ولا إلى علم معيّن كما شأن نسب الفقهاء إلى الفقه وأصحاب الحديث إلى الحديث وذلك راجع إلى تأكيده أنّهم معدن جميع العلوم والأحوال والأخلاق الشريفة مع الله تعالى¹، بعدها ينتهي إلى الإقرار أنّهم يدعون بهذا الاسم نسبة إلى "ظاهر اللبسة لأنّ لبس الصوف دأب الأنبياء وشعار الأولياء

1- أبي نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقر سرور، مصر، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ط1، 1960،

والأصفياء¹، وهو ذات الرأي الذي تبناه الكلاباذي في كتابه "التعرف على مذهب أهل التصوف" بعد عرضه لجملة الافتراضات التي قيلت في أصل اشتقاق اللفظة ويرجح الأقرب للصحة بقوله: "...وأنّ جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللّغة"²، الواضح أنّ ارجاع أصل الكلمة إلى الصوف دلالة على الحياة القاسية التي يتبعها أصحاب هذا الطريق باتخاذهم الزهد شعارا لسلوكهم ومبادئهم لقهر الشهوات والملذّات، لكن المتتبع لمسار هذه الحركة الروحية العظيمة في التاريخ الإسلامي يجدها أعمق وأغنى من ردها إلى أمر شكلي أعني (لبس الصوف) فهذه نظرة سطحية لا تنفذ إلى أعماق هذا المذهب.

أمّا عبد الكريم بن هوزان القشيري صاحب "الرسالة القشيرية" فعمل على ايراد جملة الآراء التي قيلت في حق هذا المصطلح ونفي نسبتها لكلمة "التصوف" فهو يرى أنّه ليس للكلمة اشتقاقا في العربية حيث يقول: "ثم هذه التسمية عُلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجل صوفي وللجماعة صوفية ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنّه كاللقب فأما قول من قال إنّ من الصوف ولهذا يُقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال: إنّهُ مشتق من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى الله، وقول من قال: إنّهُ مشتق من الصف فكأنّهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح ولكن اللّغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف، ثم إنّ هذه الطائفة أشهر من أنّ يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"³.

يتبين لنا أنّ البحث في أصل كلمة "التصوف" وطرق اشتقاقها التي شغلت العلماء والمفكرين بحث لا يفيدنا كثيرا في دراسة الظاهرة الصوفية فنحن ننشُد طريق الكشف عن حقيقة ما يسمى بالتجربة الصوفية، ولكن عرجنا على المسألة لورودها في أمهات كتب أعلام التصوف الإسلامي.

اصطلاحا:

ب-التصوف

1-المصدر نفسه، ص40.

2- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف على مذهب أهل التصوف، مصر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1933، ص9.

3-عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مصر، القاهرة: مطابع

مؤسسة دار الشعب، دط، 1989، ص464.

المتفحص لتاريخ حركة التصوف الإسلامية ليستغرب من كثرة التعاريف والحدود التي وضعت لهذا المذهب وقد أقر العلامة أبي العباس أحمد زروق أنّها بلغت نحو الألفين تعريفاً¹، وهذا راجع لاختلاف رؤى أصحابها وتعدد مشاربهم الثقافية والاجتماعية والسياسية، لذا يصعب إيجاد تعريف شامل ومكتمل لهذا المذهب فجوهره عطايا وهبات أكثر من كونه مادة تلقن بالتعلم أو السماع، وهو ما وضحه لنا الإمام الغزالي بقوله: "حصلت ما يمكن أنّ يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع فظهر لي أنّ أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"²، فالتجربة الصوفية خاصة بكل روح إنسانية لا يمكن نقلها من إنسان لآخر وعليه صدحت السنة المتصوفة بما يحدث في مواجدهم ومشاهداتهم الروحية.

ونتيجة ظهور العلوم والفلسفات والاحتكاك بالشعوب المجاورة كان التصوف كل يوم يتقدم خطوة للأمام ويصطبغ بصبغة جديدة حيث لم يكن له في يوم من الأيام طريقة منظمة ومعينة سواء من الناحية النظرية أو العملية بل كان لكل عصر مفهوم خاص³، فتعددت التعريفات وتشعبت وسنذكر أشهرها:

يقول أبو محمد الجريري عن التصوف: "الدخول في كل خلق سيّ والخروج من كل خلق ديني"⁴، وقال الكتاني: "التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم مع رجل كريم مع قوم كرام"⁵، فمكارم الأخلاق هي الأساس المتين لهذا العلم ولكثرة الحدود التي عرفت التصوف بالأخلاق دُعي هذا النوع من الحدود بالتعاريف الأخلاقية للتصوف.

1- أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمّادي، الشارقة: المركز العربي للكتاب، دط، دس، ص24.

2- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة ونور شيف عبد الرحيم رفعت، واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، دط، 2001، ص246.

3- قاسم عني: تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، مصر، القاهرة: منشورات البنديقية للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص289.

4- القشيري: الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص465.

5- المصدر نفسه، ص465.

أما الجنيد فيعرفه: "أنّ يملك الحق عنك ويحييك به"¹، إشارة إلى طرح مغريات النفس المادية واحياء الله عبده به وله.

يعرفه أبو حامد الغزالي أنّه: " طرح النَّفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية.....تصفية القلب عن مرافقة البريّة ومفارقة الأخلاق الطبيعية واخماد صفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"²، فهذا أيضا تأكيد على مسألة المجاهدة والإخلاص للوصول إلى منتهى غايات المتصوفة الله عزّ وجل.

أمّا الطوسي فيقول عنهم: "هم العلماء بالله وأحكام الله العاملون بما علمهم الله تعالى المتحققون بما استعملهم الله عزّ وجل، الواجدون بما تحققوا الفانون بما وجدوا لأنّ كل واحد قد فني بما وجد"³، حسب هذا التعريف هم طائفة مميّزة من النَّاس اصطفاهم الله وجعلهم خاصته المقربة.

وفي الأخير يتبين لنا أنّ التصوف طريق يُسلك للوصول إلى الله طلبا لمعرفته عن طريق الزهد في متاع الدنيا وملذاتها والانغماس في حلّ أشكال الطاعات والاجتهادات (الانضباط الذاتي)، وكل تعريف وصل إلينا من تعاريف الصوفية هو ترجمة لحالة الصوفي لحظة اتصاله بالله لذا تباينت التعاريف من صوفي لآخر.

2. نشأته:

أ- ظهور التصوف عند المسلمين:

إنّ الحديث عن نشأة التصوف عند المسلمين من الأمور ذات الأهمية البالغة خاصة بعد تناول المستشرقين هذه النقطة بالبحث والتمحيص فتعددت الآراء واختلفت الاتجاهات المفسرة لحقيقة نشأة هذا المذهب في البيئة الإسلامية وسنحاول ايراد هذه القضية بشيء من الايضاح عبر الاستعانة بأبرز الأقوال في هذه المسألة.

نشأ التصوف الإسلامي نشأة إسلامية فقد ظهرت بذوره الأولى في نزعات الزهد التي اجتاحت العالم الإسلامي إبان القرن الأول الهجري الذي كان يتأسس على ترك الدنيا ومتاعها والعناية بأمور الدين ومراعاة أمور الشريعة حيث كانت غايته التي يتطلع إليها العباد والزهاد نوال رضوان الله والنّجاة من

1-المصدر نفسه، ص465.

2-أبو حامد الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، لبنان، بيروت: دار النهضة الحديثة، دط، ص29.

3-السراج الطوسي: اللمع، المصدر السابق، ص47.

يشربون في الذهب والفضة وأنت هكذا فيقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنهم عجلت لهم طيباتهم في حياتهم الدنيا"¹.

وسار جمهور الصحابة على الهدي النبوي فركنوا لحياة الزهد والتواضع وهو ما تطلعننا عليه سيرة أكابر الصحابة حتى من كان منهم غنيا كعثمان بن عفان وعبد الرحمان بن عوف الذين كانت أموالهما مبدولة في الخير والبر وتجهيز الجيوش ومعاونة الفقراء أما حيتاهما الشخصية والأسرية فلم يكن فيها سرف الأغنياء وقد وصف عثمان بأنّه: "كان يطعم الناس طعام الامارة ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت" وأما عبد الرحمان بن عوف فكان يكثر من التصديق لينال مرضاة الله²، فهذا هو تأثير العامل الديني وما أحدثه في نفوس المسلمين من دعوة للعزوف عن الدنيا ومتاعها والعكوف على أمور الآخرة وطلبها بشكل معتدل دون غلو وتطرف.

في المقابل كان للعامل السياسي والاجتماعي تأثير قوي في ظهور نزعة الزهد المتمثل في:

-الثورات والفتن والحروب الداخلية التي حصلت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام كحركة الفتنة الكبرى التي أدت بحياة الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه وما تلاها من حروب الجمل وصفين ومأساة كربلاء الشهيرة كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفهم إلى الاعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا³.

-إنّ هذه الفوضى السياسية وما رافقها من مظالم اجتماعية وقلق روحي وظهر أرستقراطية مبتذلة متزفة كان لها دورها في تنمية روح الورع والزهد عن البعض⁴، فتأثير كل من العامل الاجتماعي والسياسي في ظهور حركة الزهد اختصره نيكلسون في عبارته التالية: "وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره فالحروب الأهلية الطويلة الدامية(التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل

1-أبو عبد الله أحمد بن محمد ابن حنبل: مسند الإمام أحمد،دب: مؤسسة الرسالة،ط1، 2001، ج13، حديث رقم7963، ص343.

2- عبد الوهاب فرحات: التصوف الإسلامي، مطبوعة موجهة للسنة الثالثة ل.م.د، مقياس: التصوف الإسلامي، كلية: أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، 2010، ص15.

3-عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، لبنان، بيروت: دار الجليل،ط1، 1993، ص49.

4- عرفان عبد الحميد: المرجع السابق، 50.

الخُلُقِيَّة وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يُملون إرادتهم وآرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها: كلها عوامل حركت في نفوس النَّاس الزهد في الدنيا ومتاعها وحولت أنظارهم نحو الآخرة.. ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الأيام فكانت زهدا دينيا خالصا في بادئ الأمر ثم دخل عليها بالتدرج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوف الإسلامي وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنّة الدقيق طيلة حكم بني أمية أي نحو قرن من الزمان وكان القائمون عليها من أشهر أتقياء المسلمين... وأشهر شخصية في الزهد تمثل روح العصر الذي نتكلم عنه هو الحسن البصري الذي يمكن اعتباره مؤسسا لمدرسة البصرة في الزهد والتصوف¹، فالزهد كحركة دينية كانت ثمرة لاجتماع عوامل دينية واجتماعية وسياسية.

ونورد هنا فقرة مهمة قالها القشيري تجميعا للكلام السابق عن نشأة الزهد وصولا لظهور التصوف الإسلامي يقول: "اعلموا رحمكم الله تعالى أنّ المسلمين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله إذ لا فضيلة فوقها فقبل لهم: الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سُمي من صحب الصحابة بالتابعين ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين ثم اختلفت النَّاس وتباينت المراتب فقبل لخواص النَّاس ممّن لهم شدة عناية بأمر الدين الزُّهاد والعُباد، ثم ظهرت البدع وحصل التّداعي بين الفرق فكل طريق ادعوا أنّ فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنّة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"²، وعليه بدأ الزُّهد يشهد تطورا جديدا انتقل به إلى تسمية جديدة هي التصوف الإسلامي.

تحددت ملامح التصوف واتضح معالمه في القرن الثالث الهجري وما بعده والذي كان مصاحبا لتطور شتى فنون العلوم الإسلامية وهو ما أوضحه لنا ابن خلدون بقوله: "فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم.... وصار علم التصوف في الملة علما مُدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنّما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير

1-رينولد.أ. نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، مصر، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، دط،

1947، ص46.

2-القشيري، المصدر السابق، 43.

والحديث والفقهاء والأصول وغير ذلك"¹ ، ويخبرنا ابن تيمية عن أول مكان ظهر فيه التصوف: "وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والورع ونحو ذلك ما لم يكن في سائر الأمصار ولهذا يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية"² ، فالتصوف امتداد للاتجاه القائم على الزهد والاشتغال بالعبادة الذي انتشر في جلّ بقاع الدولة الإسلامية ووجد بفعل عوامل داخلية ذاتية ولطالما سعى المتصوفة إلى نسب طريقتهم إلى الكتاب والسنة حيث نجد سيد الطائفة الجنيد كما يسميه القشيري يكرر هذا المسألة مرات ومرات بقوله: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة"، ويقول: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من اتبع سنته ولزم طريقه"³ ، وأقوال أخرى كثيرة لا يسعنا المجال لذكرها.

ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التصوف "التصوف السيّ" أي التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة والامتداد منهما والوقوف عند حدودهما وضبط السلوك والخواطر والمعارف بميزانهما⁴ ، فهو فرع من علوم الشجرة الإسلامية التي تستقي معارفها من القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

في المقابل وجد عند المسلمين نوع آخر من التصوف يمكن تسميته: "التصوف البدعي أو الأجنبي" ويقصد به ذلك التصوف الذي يستمد أفكارا وموضوعات ذات شبه بما نجد في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندي والمسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة⁵ ، وهذا النوع من التصوف ذي المصادر الأجنبية وعلى رأسها -المصدر البرهمي الهندوسي- ستكون مدار دراستنا في هذا الفصل بالتعريف به وبانتقاء أشهر أعلامه.

1- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون: المصدر السابق، ج3، ص991.

2- تقي الدين أحمد ابن تيمية: الصوفية والفقهاء، تقديم: محمد جميل غازي، مصر، القاهرة: دار المدني للطباعة، دط، ص15.

3- القشيري، المصدر السابق، ص79، 80.

4- عبد الوهاب فرحات: التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص23.

5- المرجع نفسه، ص23.

المطلب الثاني: الآراء الإستشراقية في مسألة أصل التصوف الإسلامي.

لقد بيّنا في صفحات مضت أنّ اتساع رقعة الدولة الإسلامية وانفتاحها على أمم وشعوب مجاورة ذات تراث فلسفي كبير جعل التصوف يتقدم خطوة للأمام كل مرة ممّا أدى إلى ظهور التصوف المشبع بالآراء الدخيلة عن المعتقد الإسلامي، هذا كله دفع بجملة المستشرقين وبعض المفكرين المسلمين إلى القول بنظريات حول أصل التصوف الإسلامي.

1. النظريات المؤسسة للمسألة:

أ- النظرية الأولى:

التصوف الإسلامي لا علاقة له بالإسلام إطلاقاً لا من قريب ولا من بعيد من اليوم الذي نشأ فيه ولا بعد ما تطور وهو أجنبي عنه كاسمه، لذلك لا يفتش عن مصادره من القرآن الكريم والسنة النبوية وارشادتهما بل يُبحث عنها في الفكر الأجنبي وهو رأي أكثر السلفيين¹ ومن نَحج منهجهم وسلك مسلكتهم وكذلك الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة من المتقدمين والأكثرية الساحقة من المستشرقين².

ب- النظرية الثانية:

إنّ التصوف وليد الأفكار المختلطة من الإسلام واليهودية والمسيحية ومن المانوية والمجوسية والمزدكية وكذلك الهندوسية والبوذية وقبل كل ذلك من الفلسفة اليونانية والآراء الأفلاطونية الحديثة وتمسك بهذا الرأي بعض الكتاب في الصوفية من المسلمين وغير المسلمين³، الملاحظ أنّ كلا النظريتين تحمل في طياتها غلوا وتطرفا وتنكر عن المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة الأصيلة كباقي الأمم.

ج- النظرية الثالثة:

أنّه اسم للزهد المتطور بعد القرون المشهود لها بالخير كرد فعل لخرقة المدنية وزينتها التي انفتحت أبوابها على المسلمين بعد الفتوحات وانغماسهم في ترف الدنيا ونعيمها ثم حصلت فيه التطورات ودخلت أفكار أجنبية والفلسفات الغير إسلامية وذهب إلى هذا الرأي: ابن تيمية والشوكاني من السلفيين

1- "إننا لو نظرنا إلى تاريخ التصوف ونشأته نستطيع أنجزم بأن التصوف من اول ظهوره كفرقة ، ماهو إلا إستيراد أجنبي من خارج الإسلام وليس من صميمه وأن المتصوفة لم يظهروا بعلمهم إلا بعد ان تأثروا بعوامل خارجية متعددة المصادر منها: الهندوسية..."، نقلا عن: أبو بكر محمد زكرياء: الهندوسية وتأثر بعض الفرق الإسلامية بها، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه العالمية العالية، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الدعوة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ_1425هـ، ص1222.

2- إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، باكستان: إدارة ترجمان السنة، ط1، 1986، ص49.

3- المرجع نفسه، ص49.

وغيرهم من بعض أعلام أهل السنّة حتى الصوفية أنفسهم وبعض المستشرقين¹، وهو الرأي الأسلم لما فيه من تأصيل للمنشأ الإسلامي للتصوف وإقرار للتأثر والتأثير الحادث بين أفكار ومعتقدات الديانات والحضارات.

ونغلق الحديث في هذه النقطة بالاستشهاد بكلام أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة أبو العلا عفيفي في مسألة أصل التصوف حيث يقول: "أخفقت هذه النظريات كلها في تفسير نشأة التصوف وتطوره في الإسلام لأنّ كل واحد منها تُحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة إلى أصل واحد وتنظر إليها من جانب خاص دون الجوانب الأخرى مع أنّ التصوف حركة سايرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الإسلامي وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافته الكثيرة في كل واحدة من هذه النظريات شيء من الحق، ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة لقد مر التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته.... كان من الطبيعي إذن أن تتعدد العوامل والمصادر من إسلامية وغير إسلامية في نشأة هذه الألوان المختلفة من التصوف وتطورها.. وكان من الطبيعي أنّ يعالج الباحثون التصوف على أساس أنّه نتاج إسلامي أولاً وعلى أنّه متأثر بمؤثرات خارجية عن الإسلام ثانياً.."²

ج- مواقف المستشرقين والباحثين حول المصدر البرهمي الهندوسي:

أقر كثير من العلماء المسلمين وكذلك المستشرقين أنّ بعض طقوس وأفكار الديانة الهندوسية قد تسربت إلى التصوف الإسلامي، وعلى رأسهم عالم الهنديات المسلم أبو الريحان البيروني في معرض كلامه عن عقيدة التناسخ الهندوسية قائلاً: "وإلى معنى التناسخ ذهب الصوفية من قال إنّ الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة، وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلّي وإذا أجازوا ذلك فيه لم يكُ لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر"³، فهذا توضيح لمذهب الحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق.

كما ذكر في معرض حديثه عن وحدة الوجود عند المتصوفة قائلاً: "وإلى طريق باتنجل ذهب الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على اشاراتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو أنا بالآنية ولا أنا بالآينية إن عدت فبالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال خففت

1- إحسان إلهي ظهير: المرجع السابق، ص49.

2- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، دط، 2020، ص58، 59.

3- البيروني، المصدر السابق، ص44.

وبالاتحاد ألفت، وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الكل تصل إلينا بالكلية فتكون ولا تكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا، وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بم نلت ما نلت؟ إنيّ انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو وقالوا في قوله تعالى: چژ ژ ژ ک ک ک ک ک گ گ گ گ گ¹ إنّ الأمر بقتل الميت إخبار أنّ القلب لا يحيي بأنوار المعرفة إلّا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا حقيقة له وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات، وقالوا: إنّ بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وأما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع²، بالإضافة إلى أنّه قام بالمقارنة بن ما ذهب إلي صاحب كتاب باتنجل من بلوغ المرء حالة تغلب فيها القوة النفسية على القوة البدنية فيمنح القدرة على ثمانية أشياء³، هي ما تدعيه الصوفية في الأولياء إذا بلغوا مقام المعرفة⁴ فالبيروني يؤكد على العلاقة بين متصوفي الهند والإسلام فهي تتخطى أوجه شبه ظاهرية إلى جدلية التفاعل والتأثر الوثيقين.

كما كان للصوفية حكايات مع أصحاب الديانات الهندية من ذلك ما يُروى عن ابن خفيف مناظراته مع البراهمة في الجوع والتنفس⁵، فكانت هذه أبرز الوجوه المشرقة للخلافة العباسية وان انعكست آثارها السلبية على بعض انتاج المفكرين المسلمين بتبنيها مبدأ المناظرة بين أصحاب الديانات والفرق داخل البلاط الملكي كنوع من الحرية الفكرية والتعايش بين الشعوب المختلفة التي انضوت تحت حكمها.

ويقر الأستاذ عبد القادر محمود في كتابه "الفلسفة الصوفية في الإسلام": "...فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندي فإننا نجد في كتب الفيذا وبراهمانا والأوبانيشاد والفيدانتا... كما نرى فيها نزعة التوحيد والحلول والتناسخ ووحدة الوجود فهي نظام اجتماعي يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة

1- سورة البقرة: الآية 73.

2- البيروني: المصدر نفسه، ص 66، 67.

3- الحكيم الهندي باتنجل: كتاب في الخلاص من الارتباك، تر: أبي الريحان البيروني، تر: هلموت رتير، لبنان، بيروت: دار بيبليون، دط، 2009، ص 67.

4- أبو الريحان البيروني: المصدر السابق، ص 25.

5- تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وآخون، مصر، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط2، 1513هـ، ج3، ص153.

إلى عقيدة معينة ولا شك أنّ لهذا مداخله في وحدة الأديان عند الحلاج ذلك الذي مذهبه ابن عربي في مدرسته الضخمة... ولا شك أنّ ابن عربي في مدرسة وحدة الوجود وسوابق بذورها في مدرسة الحلاج ولواحقها حتى بعد الكريم الجليلي وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندي¹، ويؤكد علي زيعور أنّ العرب كان يعدّون الهند بلاد الحكمة والرياضيات والصناعة المزدهرة والفكر المثمر ولقد عرفت الحضارة العربية تراث الهند الفكري قبل أوروبا وتأثر المسلمون بالعقائد الدينية الهندية ويعد علم التصوف أكثر العلوم العربية الإسلامية تأثراً بالثقافة الهندية لسهولة الانتقال بينهما فوجد تشابه وتوافق كالحلاج المتأثر بالهنديات بل والمبشر بالإسلام في الهند البسطامي، ثم هناك ابن سبعين الذي كان يريد الذهاب إلى الهند وقال إنّ بلاد المسلمين لا تسعه، وأكد أنّ التناسخ في الفكر الصوفي أقرب إلى أنّ يكون متأثر بالفكر الهندي²، وعدّد أوجه الشبه بين الأفكار الهندية والتصوف المنسوب إلى الإسلام وهي كالتالي حسبه:

- إنّ المرید الصوفي شديد الشبه بما يسميه الهنود بمرحلة التلميذ وبعدها البادئ المتميز أنثيفاشين ثم ادھيکارين.

- الصوفي الفاني عن ذاته هو والغورو كلاهما فقد الشعور بالدنيا والحس.

- المسبحة مأخوذة من الهند أما الخرقه والركوة والعصا فهي أدوات لها نفس الدلالة عندهما.

- الموكشا والفناء في الإله مفهومان يتحققان بنفس الطرائق ويعيان لهدف واحد مع بعض الفروقات بين تات فام آسي الأوبانيشادية وبين أنا الحق سبحانه ما أعظم شأنه.

- المراقبة والتأمل وضرب الإنسان نفسه وتاباس ما يقابلها في الفكر الهندي هي طرق ومكابدات

ممتاثلة.

- مبدأ أهمسا أي اللاعنف واحترام كل شيء انتقل إلى التصوف الإسلامي حيث نجد أبي يزيد

البسطامي يعود من مسافات طويلة ليُرجع نملّة دخلت زاده إلى مكانها الأصلي.

1- عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1967م، ص10، 14.

2- علي زيعور: الفلسفة في الهند، لبنان، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993م، ص385، 386.

3- الباحث علي زيعور أورد مصطلح النيرفانا والكثير من الكتاب العرب لا يفرقون بين الموكشا البرهمية الهندوسية وبين النيرفانا البوذية ويعتبرونهما مصطلح يصف حالة واحدة وهذا خطأ فالموكشا كما سبق وان رأينا هي التحرر من كل الآلام والمشاعر المسببة لها والوصول إلى تحقيق التنوير والاتحاد ببراهمن، في حين ان النيرفانا هي كذلك التخلص من دورات الولادة والموت المتكررة وما تسببه من معاناة والوصول إلى السكينة دون الحديث عن الاتحاد بالمطلق أو الصيرورة معه كشيء واحد فموقف البوذية من الإله غير واضح كما في البرهمية.

-التناسخ والحلول ووحدة الوجود هذه الأمور تشبه ألوانا هنّدية.
 -الأساطير التي تخبر عن قوة الصوفي الخارقة نجد لها جذورا في الهند.
 -حلقة الذكر وما يصاب فيها الوجداوي -صاحب الوجد- في حالة النشوة والانبجذاب لها ما يماثلها في الفكر الهندي.
 -أساليب التعبير الصوفية بجمل قصيرة ومثقلة نجد نظيرتها في الهند¹ ، والنقطة التي ينبغي التصريح بها هنا أنّ الحضارة الإسلامية لم تنتج لنا دائما عقولا تتصدى للأفكار الغربية بالنقد والتصحيح إنّما في أحيان عديدة حاولت احتوائها داخل المنظومة الإسلامية.
 تقول المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل² : "مال بعض العلماء وما يزالون إلى الاعتقاد بوجود تأثيرات هندوسية على بدايات التصوف وقد كان المستشرق فون كريم أولهم³ في كتابه "الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية" ونقل على لسان المعرب عباراته التالية: "والذي أريد أنّ أبينه هو أنّ التصوف الحقيقي كما يبدو في نظم الدراويش المختلفة التي أُميز تمييزا شديدا بينها وبين حركة التبعّد البسيطة التي ظهرت في المسيحية الأولى بل وفي الإسلام الأول يرجع أصله إلى مدرسة الفلسفة الهندية المعروفة باسم الفيديانتا بصفة خاصة"⁴ ، فخطأ المستشرقين كما أشار الدكتور عفيفي وغيره أنّهم لا يميزون بين التصوف الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغايات وبين آراء بعض المتصوفة التي دخلت على يد غير العرب وهذا عين سخافة وسطحية العرض والتحليل.

1- علي زيعور: المرجع السابق، ص 09-19.

2- آنا ماري شيمل (1922-2003) واحدة من أهم الباحثين في مجال الاستشراق بشكل عام والألماني بالخصوص اهتمت بقضايا التاريخ الإسلامي في الهند وحياتها حافلة بالإنجازات الأكاديمية القيمة إذ حصدت عدة جوائز كجائزة روتشيلين وجائزة يوهان هاينرش فوس للترجمة، ولها مؤلفات قيمة عن الإسلام والتصوف الإسلامي، أنظر: المستشرقة آنا ماري شيمل وعنايتها بالتاريخ الإسلامي، <https://Nidaulhind.com>، H48 :09، 2023/06/19.

3- آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2006، ص 15، 16.

4- فون كريم: الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب: مصطفى طه بدر، مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، دط، دس، ص 111، 112.

أما المستشرق دوزي¹ عضو الأكاديمية الملكية للعلوم في أمستردام في كتابه Essai sur l'histoire de l'islamisme يرى أنّ التصوف جاء إلى المسلمين من بلاد فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام وأنه جاء إلى فارس من الهند وأكد أنّ أفكارا كانبثاق كل شيء عن الله والقول بأنّ العالم لا وجود له في ذاته وأنّ الموجود الحقيقي هو الله وكل هذه المفاهيم الأساسية للفكر الصوفي الإسلامي متواجدة في البيئة الفارسية منذ حقب زمنية قديمة²، وهي ذات الفكرة التي صرح بها دي بور من جامعة أمستردام قائلا: "ولا شك في أنّ تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيدا تاما كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية"³، صحيح أنّ هذه الأفكار متواجدة في البيئة الفارسية قد وردت عليها من جارحها الهندية نتيجة التقارب الجغرافي والثقافي بين الحضارتين لكن هذه الأفكار لم يصطبغ بها التصوف الإسلامي كلية وإنّ وجدت في بنات أفكار بعض المنتسبين إليه.

أما نيكلسون⁴ فيرى أنّ "الفناء" أحد أشهر المصطلحات التي سُمعت على لسان متصوفة الإسلام أنّه شديد الوثاق والصلة بالفكرة الفيديانتية المماثلة وما مائلها من الأفكار الهندية⁵، وهي ذات العبارة التي صرح بها أستاذ الآرامية والسريانية في جامعة برستبول دي سي أوليري من خلال ذكره أن الشبه بين

1-رينهارت دوزي: (1820-1883) مستشرق هولندي لأسرة فرنسية تميز باتقانه للغات السامية إلى جانب اللغات الأوروبية وعين أتاذا للغة العربية بجامعة ليدن، وعرف بغزارة الإنتاج العلمي ما بين مؤلفات ومقالات ورسائل، تأليفًا وتحقيقًا وترجمة حول التاريخ العربي الإسلامي بجل تخصصاته وتاريخ الأندلس بالتحديد، نقلا عن: ي توفيق الحمد: نحن والمستشرقون، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، جامعة اليرموك، الأردن، مج 15، 2001، ص13، 14.

2-Rienhart Pietre Anne Doz: Essai sur l'histoire de l'islamisme(Paris: Maissonneuve.. cie ,1879) p317.

3-دي بور: المرجع السابق، ص14.

4-روبرت نيكلسون(1868-1945) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد، تخصص في الادب والتاريخ العربي والشعر العربي والفارسي وعرف عنه أنّه أشهر من اهتم بالتصوف الإسلامي بعد ماسينيون، وله مؤلفات ومقالات كثير في هذا الميدان إلى جانب اهتمامه بمواضيع كالتواصل الثقافي بين الشرق والغرب وكذلك الإستشراق وتأثير الثقافة العربية على الغرب وعلاقات المسلمين بغيرهم، وعليه عُدد شخصية مهمة في مجال الدراسات الإسلامية، أنظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص593

5-نيكلسون: في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص75.

النيرفانا البوذية وفناء النَّفس في الروح الإلهية عند الصوفية شبه ظاهري فقط، أمّا الشبه الهندي للفناء¹ فليس موجودا في البوذية²، بل في وحدة الوجود الفيदानية³، فهم أقرّوا أنّ نظرية الفناء الصوفية من أصل برهمي هندوسي.

أمّا المستشرق جولد تسيهر يؤكد أنّ المتفحص لتاريخ التصوف الإسلامي لا يمكنه أن يتجاهل المؤثرات الهندية بصفتها عوامل ذات أثر نافذ والتي بدت بصورة محسوسة منذ العصر(الخلافة العباسية) الذي انتشر فيه الإسلام شرقا حتى حدود الصين فظهرت بعض آثار هذه المؤثرات في الفكر الديني الإسلامي⁴، فنظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي وحدها التي تقترب من فكرة الجوهر الذاتي الهندي

1-مصطلح سنسكريتي يشير إلى فعل تأثير التفخ (في شيء ما) لإخماده أو تفجيره يقصد (الرغبة والشهوة قصد ايقافها)، في التقاليد الدينية في الهند يستخدم البوذيون هذا المصطلح لوصف حالة التحرر من معاناة وآلام الولادة المتكررة إلى الراحة المطلقة من الموت، فهو إشارة إلى حالة مثالية ومرغوبة من الانفصال والحضور القوي المفارق لما غائب (الميت)، نقلا عن:

-Robert.E.Buswell.J: Encyclopedia of buddhism,vol6 (Usa: Thomson gale,2004) p600.

-روبرت بوسويل: أكاديمي أمريكي ومؤلف وباحث في جامعة كاليفورنيا، متخصص في البوذية الكورية والبوذية الصينية وكذلك الديانات الكورية بشكل عام، نقلا عن:

-Robert.E.Buswell,Https://www.alc.ucla.edu,12: 31 H,18/06/2023.

2-منطلق النيرفانا يكمن في الرغبة في الانعتاق وتحرير للنفس من إنيتها التي هي منبع كل الشرور والآثام إلا أنّها لا تفترض أي موجود آخر تتحد معه أو تذوب فيه، وهنا نقف على نقطة خلاف مركزية بينها وبين الفناء الصوفي الموجه نحو فكرة التوحيد الإلهي معرفة وتحقيقا فهو ذوبان في الوجود الإلهي وتسليم كلي لله فهذا الدرجة من التجربة الصوفية لا تعتمد على الكسب والتعلم وحسب بل على المنة والاختصاص الإلهيين كما يستدعي الفناء الصوفي البقاء ويقضي التواصل مع العالم لا نبذه مطلقا ولا يعد الألم عائقا كما في البوذية بل هو عنده منة وفضل وعالم الأشياء ليس سلبيا على الإطلاق بل هو مجال للتأمل في صنع الله في المقابل فإنّ البوذي يعتقد أنّ جهده وتأملاته الفردية كفيلا بإدراك النير فانا الغاية القصوى والوحيدة، أنظر: صابر سويسبي: الفناء في التجربة الصوفية، المرجع السابق، ص ومحمد كمال إبراهيم: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، مصر، القاهرة: دار الكتب العلمية، دط، 1970، ص247.

3-دي سي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، لبنان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 1982، ص164.

4-أجناس جولد تسيهر: المرجع السابق، ص162.

"آتمان" إنَّ لم تكن تتفق معها تماما ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظة الفناء أو المحو أو¹ الاستهلاك² ، وبعدها يؤكد أنَّ المؤثرات كانت مباشرة عن طريق الرهبان السائحين الذين أسماهم الجاحظ "الرهبان الزنادقة"³ ، الواضح أنَّ الرهبان الذين أشار إليهم الجاحظ هم اليوغيين الهندوس السادهو الذين سبقنا وأشارنا إليهم في معرض تعريفنا لعقيدة الموشكا.

إلاَّ أنَّها حسب تعبير جولد تسيهر تسمية غير دقيقة فهؤلاء الرهبان السائلين كانوا لا يقومون بأسفارهم إلاَّ أزواجاً وعُرفوا بالملاحظة الدقيقة أنه عند رؤية أحدهما فمن اليسير دائماً أنَّ يكتشف زميله على مقربة منه وتنحصر طريقتهم في أنَّ لا يقضوا ليلتين متتاليتين في مكان واحد وأنَّهم يقرون حياتهم البدوية بصفات أربع: القدس، الطهر، الصدق، المسكنة، ومن هذه النَّواحي وبسبب هذا المشاهدات والتجارب وصنوف المخالطة تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا بسبب نزعتها الأصلية عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية⁴ ، فهو أوعز حركة التصوف الإسلامي العظيمة والتي شملت كل البقاع التي انتشر فيها الإسلام إلى طائفة صغيرة عرفت تاريخياً بدخولها منطقة أو اثنتين (العراق وإيران) من العالم الإسلامي المترامي الأطراف آنذاك وهذا ليس من أجدديات البحث العلمي الأكاديمي بشيء.

أما المستشرقين الألمانيين: ريتشارد هارتمان (Hartmann)⁵ وماكس هورتن (Max Horten)¹ فيشتركان في الفرض القائل بالأصل الهندي للتصوف ، حيث بذل هارتمان جهداً كبيراً في إثبات صحة

1- المرجع نفسه، ص 152.

2- الاستهلاك: هو أن لا يبقى لك حظ ولا يكون لمحبتك علة ولا تكون قائماً بعلّة الكلاباذي: التعرف على مذهب أهل التصوف، المصدر السابق، ص 128.

3- يقول الجاحظ: "رهبان الزنادقة شياح والسياحة بالنسبة لهم في حكم التوقف واعتزال النَّسَاطرة في الصوامع والأديرة، وتلك الجماعة يُسافرون دائماً اثنين اثنين ويسبحون بحيث إذا رأى الإنسان واحدا منهم يتيقن أنَّ الثاني ليس ببعيد عنه إلى حد ما وسيظهر قريباً، ومن عادتهم ألاَّ ينامون ليلتين في مكان واحد، وهؤلاء الشياح خصال أربع: القدس والطهر والصدق والمسكنة" نقلاً عن: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ، ج4، ص486.

4- أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، المرجع السابق، ص 194.

5- في كتابه: "السؤال عن نشأة الصوفية وبدايتها"، R. Hartmann: Zur frage mach der herkunft und den Anfängen des sufismus، مستشرق ألماني تخرج من جامعتي توبنغن وبرلين وعُين مساعداً لأمين مكتبة جامعة توبنغن بعدها

هذه التّظريّة مالم يبذلها أي كاتب آخر فكتب سنة 1927 و1928 مقالين حاول أنّ يثبت في إحداها بعد تحليل تصوّف الحلاج والبسطامي والجنيّد، أنّ تصوّف القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهنديّة وأنّ الأثر الهندي أظهر ما يكون في تصوّف الحلاج، وهي ذات النقطة المحورية لمقالته الثانية غير إنّ ارتأى بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثا فيلولوجيا وانتهى أنّ تصوّف الإسلاميّة هو نسخة عن مذهب الفيديانتا الهنديّة²، فهو يرى أنّ تصوّف الإسلامي مدين للفلسفة الهنديّة التي وصلت له عن طريق ميشرا وماني، ويرى أنّ الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجا تاما في تصوّف هو أبو القاسم الجنيّد ووضع أدلة تثبت صحة اعتقاده أولا أنّ تصوّف ظهر وانتشر في خراسان وثانيا أنّ معظم المتصوفة من أصل غير عربي ك: إبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي وأبي يزيد البسطامي ومحي بن معاذ الرازي وثالثا أنّ تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية فلمّا دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغته الصوفية القديمة، رابعا أنّ المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي، فهم يؤكّدون أنّ جُلّ الأفكار الصوفية الإسلاميّة قد تأثرت بالتراث البرهمي وأن جذورها موجودة في تصوّف البرهمي.

أمّا ماكس هورتن يقسم الحياة الصوفية لأبي يزيد إلى ثلاث فترات ويقر أنّ كل فترة منها تتوافق مع جانب من الفكر الهندي، فالأولى: بحسبه تمتد من (236/850 إلى 246/860) هي فترة السلبية التي قال فيها: "أشرفت على ميدان اللّيسية¹ فما أزلت أطيّر فيه عشر سنين حتى صرت من

صار معيدا بجامعة بيل وأستاذا للعربية في جامعة برلين بالإضافة إلى مناصب أخرى، ساعد في نشر دائرة المعارف الإسلاميّة وله مؤلفات عديدة حول تصوّف الإسلامي، أنظر، نجيب العقيلي: المرجع السابق.

2-نيكلسون، المرجع السابق، ص ح.

3-المرجع نفسه، ص ح.

4-Max Horten: Indische stromungen in der islamischen mystik I Materialien Zur Kunde Buddhismus، Heidelberg، 1927، p17-19. Quoted from: Muhammad Abdu-r-rabb: Abu yazid al -bistami his life and doctrines, PHD theses, Faculty of Graduate studies and research, university of Montreal, 1970. p306.

ليس في ليس بليس ثم أشرفت على التضييع وهو ميدان التوحيد فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعه التضييع ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيوبة العارف عن الخلق²، وهو قول غاية في الغموض واللبس. في المقابل عدّه الجُنيد حاويا "لمعان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء"³، والملاحظ على هذا القول تكرار ألفاظ في صيغ شتى: "ليسية"، "ليس"، "الضياع"، "التضييع"، "الغيوبة" وجلها مشحونة بمعاني سلبية أي سلب للوجود في مقام أول إذا ما ربطنا ميدان اللّيسية بالمعنى الفلسفي للعبارة وهو اللاّوجود الذي هو سلب للوجهة والمقصد بانعدامهما في مقام ثان(الضياع) وفي الأخير هو سلب للحس والوعي بفقدتهما (غيوبة)⁴ هذه المرحلة أطلق عليها هورتن ووعي بيازيد بالفراغ والعدم إذ لم يكن لديه ووعي بالبراهمن وهذا اختصار لتجربته مع النّيرفانا البوذية⁵، فهورتن مقتنع أنّ النّيرفانا سلبية. الفترة الثانية: بعد (860/246) انتقل على إثرها بيازيد من المرحلة السلبية إلى ما أسماه الفلسفة الإيجابية (الفلسفة الوضعية التي تعنى بالظواهر)⁶ التي تحت تأثيرها قال: "ثم سعدت إلى الضياع وهو حقل من التوحيد" حيث كان مدركا للمادة (البراهمن الكامن وراء المادة) وبالتالي هذه الفترة مثلت

-ماكس هورتن(1874-1945) مستشرق ألماني اعتنى بدراسة الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الإسلامي وأصدر عددا كبيرا من الدراسات والترجمات، غير أنّ عدم اتقانه للمصطلحات الفلسفية والكلامية باللغة العربية وسوء الترجمات التي اعتمد عليها بالإضافة إلى ذبوع صيته كونه صاحب دعوى تأثير المذاهب الهندية على علم الكلام والتصوف الإسلامي كلها عوامل جعلت من أبحاثه محل شك وشك بين الباحثين، نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص619.

1-الليسية هي تجريد الله عن كل شيء أو تجريد كل شيء عن الله والانصراف عن كل ما في الخلق، ورؤية مقام ليس فيه ثمة إلا وجه الله، البسطامي أبو يزيد: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، سوريا، دمشق: دار المدى، ط1، 2004، ص156.

2-السراج الطوسي، المصدر السابق، ص468.

3-المصدر نفسه، ص468.

4-صابر سويسبي: الفناء في التجربة الصوفية إلى نهاية القرن الخامس للهجرة، المغرب، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط1، 218، ص47.

5 - Max Horten, op cite, p 17-19.

6 -Ibid, p 20-24.

حسب هورتن ممراً لأقوال البسطامي من التّيرفانا البوذية إلى اليقين أو الثبات البرهمي¹ ، فمعاني الفناء عند البسطامي حسب هورتن لم يحصل عليها دفعة واحدة وإنما انتقل تدريجياً من نقطة لأخرى بل من فلسفة إلى تصور فلسفي آخر.

الفقرة الثالثة: حوالي (256/870) اختبر أبو يزيد كما قال هورتن التعرف على الأنا الهائلة مع الأبدى وهو المعبر عنه في معراجه وخطابه لله تعالى: "زيني بوحدانيتك وألبسني أنايتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأيت خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا"² ، فهنا هو تجاوز حدود الوجود الظاهر وأصبح "أنا الإله" فيستطيع أن يقول: "سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني"³ وهي عين عقيدة آتمان البرهمية ، الاتحاد والاندماج الكلي في المطلق.⁴

وترى المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل أنّ أبحاث هورتن على كثرتها لم تثبت بالدليل القطعي إمكانية وجود مثل هذه التأثيرات في بدايات التصوف كتلك التي نراها في أطواره اللاحقة⁵ ، فهي مجرد وجهة نظرة تاريخية ولا يمكن أن تمثل الحقيقة المطلقة.

أمّا الأكاديمي البريطاني روبرت تشارلز زاينر⁶ (R.C.Zaehner) ألف كتاباً بحث فيه العلاقات بين الهندوسية والتصوف المحسوبة على الإسلام وقارن بين أقوال أبي يزيد البسطامي والجنيّد والغزالي وبين فلسفة فيدانتا (الذي سيكون مؤلفه هذا بنظرياته الزاعمة لمسألة التأثير محور بحثنا نظراً لأهميته منهجية

1 -Ibid,p 23.

2-السراج الطوسي، المصدر السابق، ص491.

3-أنظر السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، ص101

4- Max Horten,op cite,p24,25.

5-آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط1(ألمانيا: منشورات الجمل، 2006) ص16.

6-روبرت تشارلز زاينر (1913-1974) مؤرخ للأديان وعالم في الدراسات الإيرانية الهندية وحصل على منصب الأستاذية للأديان الشرقية والأخلاق ف جامعة أكسفورد وضابط استخبارات بريطاني في السفارة البريطانية بطهران والمخطط لإنتقال على حكومة محمد مصدق آنذاك، اهتم بالدين الزرادشتي واللغة الفارسية القديمة ودراسة كل من التصوف الهندوسي والإسلامي، نقلا عن:

-Zahner Robert charles,Https: //www.iranicaonline.org,11: 21 H,19/06/2023.

عرضه) حيث رجح تأثرهم بهذه الفلسفة من خلال عرض النصوص المصرحة بذلك¹، حيث يوضح أنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها اثبات نظرية التأثير والتأثير هي إظهار أنّ المتأثر لم يكتف بالأفكار فحسب بل تجاوزها إلى التشبيهات وتحديدًا في دراسته لشطحات البسطامي هي وجود تشابهات مع المصادر الهندية قريبة جدًا لدرجة أنه يبدو مؤكدًا أنه سمع هذه المصادر تُكرر له²، فحسب كلام زاینر الأولي هذا يؤكد علانية التأثير المباشر للبسطامي بالتعاليم الهندوسية لكن لا يحق لي إبداء رأي في عرض زاینر إلاّ بعد تحليل وتمحيص أدلته الزاعمة بالتأثر من جانب تصوف بيازيد بالتحديد والذي سيتولى الفصل القادم دراستها باستفاضة.

وخلاصة القول إنّ التصوف الإسلامي كان مادة دسمة للبحوث الاستشراقية المنطلقة من مبدأ انكار أصالة التصوف الإسلامي وأنه مسخ من مختلف أنواع التصوف والرهبة التي كانت منتشرة في بيئته ومن أهم هذه المصادر المصدر البرهمي حيث انتقوا العديد من الشخصيات الصوفية التي راو أن تصوفها يحوي تعاليم ومعتقدات برهمية ويعتبر أبو يزيد البسطامي أشهر صوفي ألصقت به هذه التهمة " أقواله وتصوفه صدى لتعاليم المذهب الفيديانتي".

1- أبو بكر محمد زكرياء: المرجع السابق،، ص 1246.

2-R.C. Zaehner: Abu Yazid of Bistam a turning-point in Islamic Mysticism, Indo-Iranian Journal, (1), 1957, P292.

المبحث الثالث: أبو يزيد البسطامي والتصوف البرهمي. المطلب الأول: ترجمة لحياته.

تكاد كتب التاريخ للتصوف تتفق على أنّ التجربة الصوفية بلغت في القرن الثالث للهجرة دورا متميزا وشهدت تطورا نوعيا بانتقالها من طور التعبد والزهد إلى طور المواجد والأذواق والكشف¹ ويعد أبو يزيد البسطامي أبرز أعلام وشخصيات القرن الثالث هجري نظرا لما أدخله من مصطلحات وفهومات جديدة في هذا الميدان وستقتصر دراستنا على تناول الجانب الأهم من فكره وساهم في شهرته عند بني طائفته من المتصوفين وغيرهم من علماء الشريعة وهو "الشطح" الذي على أساسه انقسم العلماء بين مدافع ومؤول لأقواله وبين قادح ومثبت للتأثر بالتعليم الهندي في فكره.

1. أبو يزيد البسطامي:

أ- نسبه ومولده وأهم محطات حياته:

هنا سنتطرق إلى أهم المحطات الحياتية لشخصية البسطامي لما من أهمية في محاولة فهم أقوال البسطامي التي أثارت حفيظة علماء عصره ومن تبعهما أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان وهذا الأخير كان مجوسيا وأسلم وحسن إسلامه على يد إبراهيم بن أدهم الذي جاء إلى المدينة من مكان

1- صابر سويسي: المرجع السابق، ص 61.

2- أبي عبد الرحمان السلمي: المصدر السابق، ص 25.

آخر عند بداية انتشار الإسلام في منطقة خرسان¹، وأبوه أحد عظماء بسطام²، توفي في سنة إحدى وستين ومائتين (261هـ) وقيل في أربع وثلاثين ومائتين (234هـ) والتاريخ الأول هو الأصح والأرجح⁴ وعمره ثلاث وسبعون سنة⁵، ويحمل اسمه الاتجاه الصوفي المسمى بالطيفورية التي تكونت تنظيماً بعد وفاته⁶.

كما يظهر من لقبه البسطامي فإنه ينتمي إلى بلدة بسطام وهي بلدة كبيرة بقومس على جادة الطريق إلى نيسابور⁷، ويقال إنّها أول بلاد خرسان من جهة العراق⁸، وفي بسطام في محلة موبدان بالضبط ولد أبو يزيد وسميت موبدان على اسم أحد أجداده وبعدها انتقل إلى المحلة العربية وافدان والتي أصبحت تسمى بويضان وكان له ثلاثة إخوة وأختان آدم أكبرهم وأبو يزيد أوسطهم وأصغرهم علي¹⁰

1- السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1949، ج1- أبو يزيد البسطامي، ص46.

2- أبوه عيسى قيل إنّّه كان مسلماً ورعاً يتحرى الحلال في جميع شؤون حياته حيث يخبرنا السهلجي أنّه لما تزوج بأمه وزفت إليه لم يباشرها ويلازمها أربعين ليلة حتى علم يقيناً أنّه لم يبقى في جوفها أثر مما أكلته من قبل في بيت أبيها ثم لما باشرها ظهر من أولاده مثل أبي يزيد، أمّا عن والدته فيصفها السهلجي بعبارات: المسلمة المتواضعة والخجولة القائمة الصائمة كثيرة الخوف والرجاء وكذا عن خصوصية علاقتها بولدها بيازيد، أنظر السهلجي: المصدر نفسه، ص47.

3- المحجوري: كشف المحجوب، المصدر السابق، ص318.

4- عبد الرحمان الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، تر: تاج الدين القرشي الأموي، مصر، القاهرة: الأزهر الشريف، دط، 1989، ص172.

5- أحمد بن محمد بن محمد ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، لبنان، بيروت: دار ابن كثير، 1986، ص269.

6- ج.ف ميلوسلافسكي وبتروسيان وآخرون: الصوفية أعلامها وتياراتها، تر: زياد الملا، سوريا، دمشق: دار نوى، ط1، 2019، ص59.

7- ياقوت الحموي: معجم البلدان، لبنان، بيروت: دار صادر، دط، 1977، ج1، ص421.

8- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، دط (بيروت: د.د.ن، 1972) مج2، ص531.

9- السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، المصدر السابق، ص47.

10- المصدر نفسه، ص50.

وكلهم كانوا عبادًا زهادًا¹ وكان أبو يزيد أجّلهم حيث يخبرنا صاحب تذكرة الأولياء أنّه لم يكن له نظير في الرياضة والكرامات والأحوال² إلى حد أنّ قال عنه سيد الطائفة الجنيّد: "أبو يزيد منّا بمنزلة جبريل من الملائكة"³، وعُد بحق أبرز الوجوه الصوفية للقرن الثالث للهجرة بشهادة كثيرين من أبناء طائفته وخارجها.

لم يتزوج قط ومن انتسب إليه ليس من أولاده بل هم من أولاد آدم وعلي أخوي بيازيد⁴، فلو حصل ذلك لنقل لنا الرواة الثّقاة أنّ زوجة البسطامي أخبرت عنه كذا وكذا. ويذكر لنا عميد كلية القرآن الكريم بطنطا جودة أبو اليزيد المهدي أنّ البسطامي تلقى طريقته الصوفية عن عدة سلاسل ترتقي إلى آل بيت النّبي وإلى صحابته الأكرمين وأحد هذه الروافد عن الامام الرضا بن سيدي موسى الكاظم عن أبيه وحده حتى البيت العلوي، وقيل إنّ سيدي عليا الرضا هو الذي لقبه "بظيفور" ومعناه الطائر الذي لا يعلوه طائر، وهناك سند آخر يبتدئ به عن طريق محمد بن فارس عن حاتم الأصم عن شقيق البلخي عن إبراهيم بن أدهم عن مالك بن دينار عن أبي مسلم الخولاني عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعنهم أجمعين⁵، كما خدم أبو يزيد حسب رواية السهلجي ثلاثمائة وثلاثة عشر أستاذًا آخرهم كان جعفر الصادق⁶، وهذا دليل على توفقه لتحصيل العلم والخبرات الصوفية من أكابر علماء عصره.

1- ابن العماد: المصدر السابق، ص 269.

2- فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، تر: محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق: محمد أديب الحادري، سوريا، دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر، ط 1، 2009، ص 183.

3- المحجوري: كشف المحجوب، المصدر السابق، ص 317.

4- أحمد فريد المزيدي: أبو يزيد البسطامي، دب: دار الكتب العلمية، دط، 2008، ص 8.

5- جودة محمد أبو اليزيد المهدي: بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، مصر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ط 1، 1998، ص 291، 292.

6- السهلجي: النور من كلمات أبي ظيفور، المصدر السابق، ص 47 حيث يقول: "كانا جعفرين أحدهما أجّل من الآخر والذي خدمه أبو يزيد كان جعفر بن محمد الصادق الذي سقا له سنتين حيث يسمى ظيفور السقا حتى قال له أرى فيك أثر جدي".

نُفي من بسطام حسب رواية السهلجي سبع مرات¹ نتيجة أقواله وأفكاره التي سبب حملات سخط من علماء الشريعة واتهامه بالقول بالحلل ، هذه الأقوال التي سنقوم بتحليلها وإيراد رؤى العلماء فيها.

ب- إنتاجه العلمي:

لم يكتب بيازيد شيئاً إلاّ أنّه انتهت إلينا نحو خمسمائة من أقواله تم نقلها من خلال خطين رئيسيين إذ هناك مجموعة من أقواله رويت من قبل أحد أفراد أسرته³ ، وتحديدًا خادمه وتابعه موسى الأول عيسى بن آدم أكبر أبناء أخيه⁴ الذي تلقى عنه الجنيّد أقوالاً للبسطامي باللغة الفارسية ثم ترجمها للعربية وكتب شرحاً لأقواله بقيت أجزاء منها في كتاب اللّمع لسراج الدين الطوسي، وأهم من أخذ عن أبي موسى خادم البسطامي هو ابنه موسى بن عيسى اللقب "عمّي" وعنه نقل مأثور طيفور الأصغر بن عيسى الذي لا نتيّن بوضوح موضعه من شجرة نسب الأسرة وغيره من الرواة⁵ ، والخط الثاني الذي وصلتنا من خلاله أقواله هي الدائرة المكونة من مرّديه وزواره⁶ ، ويجب أن نذكر بخاصة من زوار أبي يزيد الذين دونوا أقواله أبا موسى (الثاني) الديبلي وهو من ديبيل بأرمينيا وأبا إسحاق إبراهيم الهروي المعروف بإستنبه وهو تلميذ إبراهيم بن أدهم والصوفي المشهور أحمد بن خدرويه الذي زاره في الحج وكان أبو يزيد صديقاً لذي النون المصري⁷ ، غير أنّ أكمل مصدر لحياة بيازيد وأقواله هو "النور من كلمات أبي يزيد طيفور لأبي الفضل بن علي بن أحمد بن الحسين بن سهل السهلجي المولود (899-998)⁸ ، ووصلت

1-المصدر نفسه، ص48.

2-ج.ف ميلوسلافسكي وآخرون: الصوفية أعلامها وتياراتها، المرجع السابق، ص59.

3-Encyclopaedia Iranica,Bistami,Bayazid, Iranicaonline.org.10: 43h,10/02/2021.

4-يقول في حقه السهلجي: "وأبو موسى خادم أبو يزيد وابن أخيه ولد آدم وقد اجتهد في خدمته ووجد في تعهده ووُده وبالغ في حشمته وحرّمته" ص50.

5-مجموعة مؤلفين: موجز دائرة المعارف الإسلامية، تر: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، دب: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998، ج2، ص431.

6 -Encyclopaedia Iranica,Bistami,Bayazid, Iranicaonline.org,op cite.

7-مجموعة مؤلفين: موجز دائرة المعارف الإسلامية، المرجع السابق، ص431.

8-المرجع نفسه، ص431.

بساحله"¹، هذه الأقوال المتضادة فيما بينها لا تمثلان فترتين متباعدتين في تطور شخصية بيازيد بل هما موجودان جنباً إلى جنب فيه فاقتران الأضداد أنتج في نفس البسطامي توترا نفسياً كبيراً²، وهو ما جعل اختلاف العلماء والمؤرخين يتزايد ولا يُفصل فيه برأي قاطع حين تأتي سيرته لكن الذي يحسم خلاف العلماء حول ألفاظ أبي يزيد بين الشريعة والحقيقة هو أنه كان منطلقاً من الشريعة فلما بلغ مبلغ الفناء تخلى عن ذريعة العلم والمعرفة وتكلم بلسان الحقيقة فلم يجد ما يمنعه عن الشطح لأنه في نظره تعبير عن الحقيقة³، فالواضح أنّ البسطامي كان ولازال شخصية جدلية بسبب "الأحدية" البارزة في أقواله الشطحية.

ويرى الباحث أحمد محمود صبحي في كتابه "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" أننا إنّ وجدناه يتمسك بالشريعة وينطلق من نقطة بدء سليمة فإنه في حال الفناء خرج عن مبادئ الأخلاق واتصف بعدم التعبير عن صحة الأخلاق الضرورية أو الكلية⁴، ودليل ذلك أنّه في حال الفناء أخذ يردد من الأقوال (الشطحات) ما أنكره عليه أئمة التصوف السيّ وأولوا شطحاته من واقع ما وجدوه له من أقوال إيجابية تحض على التمسك بالشريعة وعدوا ذلك من باب المحبة⁵، فنحن أمام أفكار وآراء حول العلاقة بين الإنسان والإله والكون لم تُعرف من قبل في الفكر الإسلامي إلا على يديه.

1-قاسم محمدعباس، المرجع السابق، ص 49.

2 -Muhammad Abdu-r-rabb,op cite,ppxiii.

3-مجدي محمد إبراهيم: التصوف السيّ- حال الفناء بين الجنيد والغزالي-(مكتبة الثقافة الدينية)، ص 170، 171

4-أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مصر، القاهرة: دار المعارف، ط2، دت، ص 209.

5-مجدي محمد إبراهيم: التصوف السيّ، المرجع السابق، ص 171.

المطلب الثاني: التكهنات الاستشراقية حول الأصول البرهمية لتصوّف أبي يزيد البسطامي.

1. أهمية عنصر التأثير الهندي في تصوّف بيازيد:

إنّ أي دراسة حول الصوّف الفارسي أبي يزيد البسطامي دون الحديث عن مسألة التأثير البرهمي (الهندي) على أقواله أطروحة عرجاء غير مكتملة الجوانب نظرا لأهمية هذا الجانب في فكره الذي استولى على أطروحات العديد من العلماء منذ أكثر من قرن ولا زال¹ ، فالبسطامي الذي يعتبر أبرز المتصوفين في منطقة خراسان وإيران التي انتشرت فيها الأفكار الهندية قد شغل أعلام الباحثين العرب والغربيين الذين تصدوا لأقواله الشطحية.

2. تتبع الأثر الهندي في تصوّف البسطامي في المناقشات الفكرية:

1- Muhammed abdu-rab, op cite ,p300.

بدأ العلماء الأوروبيون في مناقشة مسألة التأثير الهندي على حركة التصوف منذ بداية دراستهم الجادة لهذا الموضوع حيث أعلن ثولوك¹ (Tholuck) سنة ألف وثمانمائة وعشرون في كتابه اللاتيني أنّ العدد الأكبر للمجوس بقوا في بشكل خاص في شمال فارس والمعلوم أنّ معظم أقطاب الصوفية ولدوا في خرسان الشمالية مع الأخذ في الاعتبار أيضا كيف انتقلت اللغة سابقا من الهند إلى بلاد فارس ووسط تنوع الآراء التي قسمت بلاد فارس حتى زمن المؤرخ البيزنطي أغاثياس (Agathias) فقد انتقلت جزء من العقيدة الهندية إلى هناك في وقت من الأوقات وأصبح الرأي السائد أنّ تصوف عصر الخليفة العباسي المأمون ذو طابع وصبغة مجوسية أهل خرسان (الذين كانوا مشبعين بالتصوف الهندي) ، فمن وجهة نظر ثولوك فإنّ البسطامي تأثر بالفكر البرهمي لأنّه ينتمي إلى خرسان معقل المجوس ذوي الثقافة الهندية.

يوضح الباحث البريطاني آرييري³ (Arberry) أنّ آراء ثولوك وفقا للمعايير الحديثة كانت ساذجة وسطحية، إلا أنّه في وقته كانت تمثل جهدا كبيرا حيث اكتسب رأيه مزيدا من الدعم من حقيقة مفادها أنّ مؤسسي المذهب الصوفي إمّا كانوا من نسل عائلات مجوسية أو على الأقل كانوا على دراية بالفكر

1- فريديريك أوغست ثولوك: قس ألماني بروتستانتي ومؤرخ، عُين أستاذا لدراسات العهد القديم في برلين وهالي، منحتة جامعة جينا الدكتوراه الفخرية على قوة دراساته الفارسية، ومنعه مرضه من قبول كرسي اللغات الشرقية وتفسير العهد القديم في دوريات، وله مؤلفات وتفسيرات حول الكتاب المقدس والتصوف والوثنية، نقل عن:

-Tholuck Friedrich August, <https://inlibris.com,20: 58 H,18/06/2023>.

2- Frid.A.d. Tholuck: Sufismus sive theosophia persarum panyheistica, / P42,43,quoted from: Muhammed abdu-rab,op cite ,p300.

3- آرثر جون آرييري (1905-1969) مستشرق إنجليزي وجه جهوده لدراسة التصوف الإسلامي والأدب الفارسي تحديدا، تحصل على الدكتوراه في الآداب من جامعة كامبردج والتي صار لاحقا أستاذا كرسي الدراسات العربية والإسلامية فيها كما عين معيدا في كلية الآداب في جامعة القاهرة إذ أتقن اللغة العربية بإيعاز من المستشرق نيكلسون أوكل إلى نفسه مهمة ترجمة الكتب العربية والفارسية وتقديمها للغرب فهي المهمة الأولى والأسمى للمستشرق حسبه حيث أنتج كتبا تقدر بالمئات وحقق مخطوطات إذ له أعمال كثيرة في فهرسة المخطوطات العربية والفارسية وأنتج حوالي سبعين مقالا علميا، نقل عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص5-7.

المجوسي بشكل عام¹، وعليه تم التخلي عن نظرية الأصل الهندي المجوسي للفكر الصوفي لثولوك لعدم وجود أدلة تدعم أطروحاته.

استمر تتبع الأثر الهندي في التعاليم الصوفية في أعمال معظم علماء القرن التاسع عشر المهتمين بالحركة الصوفية على سبيل المثال كما ذكرنا سابقا في أبحاث كل من: ألفريد فون كيرمر وجولدتسيهر ودوزي وهولند أنه بشكل ما أو آخر أثر الفكر الهندي على تطور الصوفية، وأخذ الجدل حول هذه المسألة زخما في القرن العشرين.

في عام ألف وتسعمائة وستة أعلن نيكلسون في مقاله "تحقيق تاريخي بشأن أصل وتطور الصوفية" أنّ الفلسفة اليونانية والغنوص هي المصدر الرئيسي للتصوف الإسلامي وأنه إذا كان العنصر الثيوصوفي في التصوف الإسلامي يونانيا فإنّ الأفكار المتطرفة المتعلقة بوحدة الوجود التي قدمها البسطامي هي أفكار فارسية أو هندية² وأنه من المحتمل أنّ عقيدة الفناء مشتقة من التيرفانا البوذية³، لكنّه عدّل آرائه سنة ألف وتسعمائة وستة عشر في كتابه "في التصوف الإسلامي" أنّ الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فرما كان أشد اتصالا بفكرة الفيदानا وما مائلها من الأفكار الهندية في تراجم حياة الصوفية وأقوالهم التاريخية مثل أبي يزيد البسطامي حيث نجد نزعة وحدة الوجود ماثلة في أقواله⁴، فنيكلسون شك في احتمال تأثير البوذية على فكر البسطامي لكنّه عاد ورجح الاستعارة من الفلسفة الفيदानية الهندوسية لتشابه آرائه بنظيرتها الهندوسية حول فكرة الاندماج السعيد في براهمن.

1-Arthur.j. Arberry: An introduction to the history of Sufism (London: Longmans green and co,1943) p16,17.

2-ويخبرنا نيكلسون أنّ أبا يزيد أول من أشاع في الساحة الإسلامية فكرة الفناء الصوفي بمعنى الاتحاد بذات الله وإن كانت النظرية هندية الجذور حيث إنّها أخذت عن عقيدة الواحدية التي أساسها فكرة المراقبة التي يرادفها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح الديانا والسماذي Dhyana and Samadhi، فالديانا عبارة عن التأمل والمراقبة والسماذي هو الاستغراق وبمجموع المراقبة والاستغراق يصل المرید في زعم أصحاب النظرية إلى مرتبة يصبح فيها المراقب والمرقب واحدا وتلك هي جوهر نظرية البسطامي التي أخذها عن صوفية الهند بواسطة شيخه أبو علي السندي الذي علّمه الطريقة الهندية في "مراقبة الأنفاس" تلك التي عدّها البسطامي جوهر عبادة العارف بالله، أنظر نيكلسون: في التصوف الإسلامي، 75.

3 -Reynold A. Nicholson: A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism (jras,1906)p330.

4-نيكلسون: في التصوف الإسلامي، المرجع سابق، ص75.

كما عمل ماسينيون على دراسة المصطلحات الأساسية لليوغا سوترا (باتانجالي) والتصوف وخصّص إلى أنّ بعض هذه المصطلحات مثل آتمان ونفس ومانوس وقلب هي معاني متكافئة غير أنّه اكتشف في الوقت نفسه أنّ أشهر المصطلحات الصوفية الفناء ليس لها ما يقابلها في نصوص اليوغا سوترا، وأقر أنّ الشطح حالة إيجابية للحوار بين الإنسان وما هو خارق للطبيعة (الإله) فهي الميزة الأبرز للصوفية وظاهرة الشطح لا يوجد لها أثر في اليوغا سوترا لأنّه لا يمتلك تصورا كاملا عن وجود إلهي شخصي¹، إلا أنّ ماسينيون شك في إمكانية وجود تأثير هندي على الصوفية بشكل عام وعلى أبو يزيد البسطامي بشكل خاص رغم اقراره أنّ التصوف الإسلامي في نشأته وتطوره ينطلق من القرآن والسنة النبوية²، فهذه الدراسة للمصطلحات من كلاًّ العلّمين قادت ماسينيون إلى الشكّ حول إمكانية التأثير الهندوسي على الأفكار الصوفية.

بعدها تناول الباحثان البريطانيان زايير وآرييري³ منذ ألف وتسعمائة وسبعة وخمسون المشكلة ذهابا وإيابا في شكل حوار، فزايير كان مؤيدا متحمسا لنظرية تأثير التعاليم الهندية على أبو يزيد كما طرحها نيكلسون وهورتن حيث أوضح موقفه في التصوف الهندوسي والإسلامي⁴ في كتاب مستقل

1- Louis Massignon: Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique -1922, p74,75,76. Musman (Paris: librairie orientaliste, 1922).

-لويس ماسينيون (1862-1883) مستشرق فرنسي وواحد من أبرز الباحثين للدراسات الإسلامية في القرن العشرين وتخصّص في دراسة الإسلام وتاريخه واهتم بشكل خاص بالتصوف الإسلامي وبالتحديد الحلاج وله أبحاث عديدة حوله كما ترجم العديد من نصوصهم وأثره على الثقافة والدين في العالم الإسلامي، ترك إرثا من المؤلفات والأبحاث التي ساهمت في الفهم، أنظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص530-533.

2-Louis Massignon, op cite ,p77.

3- سيفصل العنصر التالي في آرائهم وأقوالهم حول أصالة فكر أبي يزيد البسطامي.

4-Mahmoud Khatami: Zaehner- Arberry controversy on Abu yazid the sufi: historical review, journal of transcendence philosophie, London Academy of Iranian studie,n1,vol6,2006,https://Iranian studies.or, 12: 43,2021/01/05,p 204.

-محمد ختامي: باحث إيراني وأستاذ الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة طهران، تحصل على الدكتوراه في الفلسفة من مؤسسات إيرانية، وبعدها انتقل إلى إنجلترا حيث تحصل على دكتوراه هناك أيضا في مجال علم النفس الفلسفي من جامعة دورهام، نقلا عن:

-Mahmoud Khatami, <https://peopepill.com>,14: 15 H,18/06/2023.

"التصوف الهندوسي والإسلامي"¹، أما آرييري في كتابه "الوحي والعقل في الإسلام" (Revelation and reason in islam) ومقالته التي تحت عنوان (Bistamiana) الصادر سنة ألف وتسعمائة وإثنان وستون حاول دحض أطروحة زاينر نقطة تلوا الأخرى، ومنذ ذلك الحين أي دراسة لاحقة يجب أن تعود إلى حوارات الباحثين كمرجع هام في مسألة التأثير.²

-أما الباحث أبو بكر محمد زكرياء فأورد قصة أبو يزيد مع صديقه وأستاذه أبو علي السندي التي على إثرها صرح الأخير بقوله: كنت في حال:مني لي،لي،ثم صرت في حال منه،به،له، وخلص إلى أن هذه القصة تؤكد بشكل صريح على تأثيره، فالمقصود بأقواله جليمن دقائق التوحيد والقول بوحدة الوجود لا يحتاج إلى تأويل، وكذلك ثبت أيضا أنه كان يعلمه طريقة الذكر وهي المعروفة بمراقبة الأنفاس والتي يسميها الصوفية حسبه بأنها ذكر أو عبادة العارف بالله³

يتضح لنا أنه ليس من قبيل الصدفة اختيار علماء القرن التاسع عشر والعشرين لشخصية البسطامي كنموذج لأطروحاتهم المجسدة لفرض التأثير الهندوسي على ما سمي بالمقاربة الاستشراقية للتصوف الفارسي وبالتحديد في مقام الفناء (الذي سنتناوله بشيء من التفصيل في العنصر التالي من خلال تحليل أقوال البسطامي) الذي ظهر على يده في فترة زمنية متقدمة نسبيا من تاريخ التصوف بالإضافة إلى أنه ولد وعاش في إيران معقل المجوسية المتشعبة بالثقافة الهندية.

باختصار هذا هو الجدل التاريخي حول مشكلة التأثير الهندوسي المحتمل على أبو يزيد البسطامي والآن ننتقل إلى عرض ومناقشة الأقوال البسطامية (الشطحات) والآراء التفسيرية لأقواله.

1-R.C.Zaehner: Hindu and Muslim mysticism (London: the othlone press,1960.)

-روبرت تشارلز زاينر(1913-1974) مؤرخ بريطاني متخرج من قسم اللغات الشرقية من جامعة أكسفورد، تخصص في اللغة الفارسية والأرمنية ولغة الأفستا وقام بالتحقيق في تطور النظم الأخلاقية وأشكال التصوف في الديانات الشرقية، نقلا عن:

-R.C.Zaehner British Historian, <https://www.britannica.com,12: 23 H,18/06/2023>.

2-Mamoud Khatami,op cite ,p 204.

3-أبو بكر محمد زكرياء: المرجع السابق،ص1247.

المبحث الرابع: أثر عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود في تصوّف أبي يزيد البسطامي.

المطلب الأول: تأثير عقيدة الموكشا على أقوال أبي يزيد الصوفية.

يمكن اختصار نظرية تأثر أبو يزيد بالتعاليم البرهمية إلى جزأين رئيسيين:

- ادعاء الاتصال البرهمي المباشر: المبنية على صحبته لأستاذه أبو علي السندي¹ ، والتي سيتم التفصيل فيها في المطلب الخاص بالتشابه بين تعاليم وحدة الوجود والشطحات البسطامية.
- ادعاء التأثر من المذاهب البرهمية: الذي ينسب أساساً على وجود أوجه شبه في أقوال وتعاليم أبو يزيد مع المذاهب والتعاليم البرهمية التقليدية لدرجة التماثل والتطابق الذي يؤكد الاستعارة والتأثر بهما حسب زعمهم² ، ومن بين هذه الأقوال احداها التي رُجح تطابقها مع القول الأوبانيشادي الخاص بالتخلص من الذات.

1. الشطح الصوفي

أ- ماهية الشطح:

1-Mahmoud khatami,op cite,205.

2 -Ibid,p205.

إنّ الدارس أو المطلع على الفكر الصوفي يستشعر صعوبة التعبير أو وصف الحياة الصوفية للغير لكون المظاهر فيها من الأحوال الوجدانية التي يصعب فهمها ومنها الأقوال المستغربة التي ألقاها الصوفية عند شدة وجدهم بالله وسميت بالشطحات¹، التي نرى صورها الأولى عند الزهاد أمثال ابن الأدهم ورابعة العدوية، ومع ذلك فإنّ الشطح الحقيقي ظهر لأول مرة بوضوح عند أبي يزيد البسطامي في القرن الثالث الهجري، من خلال اتخاذه الصورة الأصلية لهذه الظاهرة (التحدث بصيغة المتكلم)²، حيث يرى نيكلسون أنّ فكرة الفناء البارزة في تاريخ التصوف الإسلامي أكثر من غيرها لم يتكلم فيها أحد منهم كلاماً واضحاً صريحاً إنّما كان الصوفي الفارسي أبي يزيد البسطامي أول من استعمل الفناء بمعناه الصوفي الدقيق أي نحو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها حتى ليتمكن أنّ يعد هذا الرجل بحق أول واضع لهذا المذهب³، وعليه ينبغي التعريف بالشطح عند الصوفية كتمهيد لفهم أقوال البسطامي في مقام الفناء.

- في اللغة العربية: الشطح في لغة العرب هو الحركة، يقال: شطح يشطح إذ تحرك، فالشطح لفظ مأخوذة من الحركة لأنّها حركة أسرار الواجد إذا قوي وجدهم فعبروا عنه بعبارة يستغرب سامعها، فهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته⁴، فعبارات الصوفية (الشطحات) في هذا الحال مقرونة بحالة اللاوعي والارتباك الحاصلة على مستوى النفس لما رأته من حقائق إلهية. ولتقريب المعنى للمتلقّي لجأ السراج إلى مقارنة الشطح بنهر ضيق الضفتين ينطلق الماء فيه بسرعة فيفيض على جانبيه⁵ وهي محاولة مادية تصور لنا عدم تحمل المريد لهجوم أنوار الحقائق الروحية التي تقتحم دواخل قلبه⁶، فسيل الأنوار الربانية التي تغمر نفس الصوفي تجعل لسانه ينطق بعبارات يخيل للسامع أنّها تتضمن مفارقات خطيرة.

1- فهد امينودين: فكرة تجريدية الشطحات الصوفية عند السراج الطوسي، (دون معلومات نشر) ص 403.

2- عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، دط (الكويت: وكالة المطبوعات، دس) ج 1- أبو يزيد البسطامي- ص 28.

3- نيكلسون: في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 23.

4- أبي نصر السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 453.

5- المصدر نفسه، ص 453.

6- قاسم محمد عباس: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، سوريا، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ط 1، 2004، ص 16.

فالشطح هو قول مأثور ينطقه الصوفي الذي يفقد الرقابة على نفسه في لحظة الوجد، ويعرفه الصوفيون أنّه القذف خارجا بالمشاعر التي امتلكتها روح الصوفي نتيجة مشاهدة الحق وتدمير الأنا التي تخصه¹.

باختصار يتبين لنا أنّ الشطح كظاهرة خاصة غير عقلاني بصورة مقصودة ما يجعل العارف ينحرف على الاستقامة المفروضة عليه ولا يراعي حدود التكاليف ما يجعل اقامته لعقيدة التوحيد يشوبها الكثير من النقص (فلا يعتبر قدوة لغيره).

ب- محددات الشطح:

إنّ الوجد والاتحاد والسُّكر محددات أساسية يقوم عليها الشطح ولغرض معرفة علاقة الوجد بالشطح لا بد من معرفة الوجد قبل ذلك²، نقل السراج في اللّمع، البواعث التي حددها ابن الأعرابي التي تؤدي إلى مقام الوجد (الذي ألف كتابا خاصا في الوجد لكن لم يصلنا منه إلاّ شذرات في اللّمع) فقال: الوجد ما يكون عند ذكر مزعج أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطيفة أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داعٍ إلى واجب أو مناجاة بسر³، ويرى عبد الرحمان بدوي أنّ الباعث الأخير -مناجاة بسر- هو الذي يرتبط بالشطح ويقصد به مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن أي الشعور بالهوية بين الصوفي وبين الله تعالى، فيشعر أنّ المعبود هو الباطن والعبد هو الظاهر ويصير العبد هو ظاهر المعبود وباطن المعبود هو ظاهر العبد، والمناجاة بسر محكومة بالشوق إلى الاتحاد بالله⁵ (أي يصير المحب والمحبوب شيئا واحدا سواء في الجوهر أو الفعل فيفنى النَّاسوت ولا يبقى غير اللاهوت لأنه هو الذي كان في الأصل)⁶ لتشتعل جوانية المحقق من عطش الفناء في حجر الألوهية⁷، فالوجد غايته الاتحاد بالله لذا هو مركب أساسي في عملية الشطح ويتدخل

1- ج.ف ميلوسلافسكي آخرون: الصوفية أعلامها وتياراتها، المرجع السابق، ص37.

2- قاسم محمد عباس: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، المرجع السابق، ص20.

3- أبو نصر السراج، المصدر السابق، ص309.

4- عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، المرجع السابق، ص13.

5- قاسم محمد عباس، المرجع السابق، ص22.

6- عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص13.

7- قاسم محمد عباس، المرجع السابق، ص22.

في تفسيرها، كذلك ينبغي الإشارة إلى أنّ الاتحاد الذي يقصده المتصوفة هو شهود الوجود الحق المطلق الذي الكل به موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كونه موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أنّ له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال وإنما يتحقق شهود الواحد إذا كان مطلقا بهذا الوجه أي باتحاد الكل به لا غير وذلك لأنّ الواحد المطلق لا يكون وراءه شيء خارج منه وإلا لا يكون واحد لتتحقق¹ الاثنية ، وتأسيسا على ذلك نستطيع القول أنّ الوجد حالة تصيب المرید من الشوق العميق والحب لله، وتعد من أم الحالات الروحية التي يسعى الصوفي إليها بغرض تحقيق الوحدة والقرب الشديد من الله.

أمّا المحدد الثالث لظاهرة الشطح هو السكر الذي يمكن التعامل معه بوصفه تلك اللذة الروحانية أو الانتشاء الروحي المترتب على مكاشفة الحق للروح ببعض الأسرار ومنها إنّه هو هي أو هي هو ، فالشطحه تظهر إذن-وفق هذا التصور-على أنّها المصدر الواجب أصلا للتأويل الرمزي وإنّ تحليل المعنى الحقيقي يحلينا إلى مجمل محاور الهرمينوطيقا الأمر الذي يحتاجه أي نص يتضمن باطنا وظاهرا لكي يتلاءم مع لغتنا من ناحية ويكون استجابة واضحة لقصد الشاطح المتحرك تحت إثارة أو صدمة من ناحية ثانية³ ، وعليه فالسكر في العرف الصوفي الحالة المؤقتة التي يصل إليها الصوفي بفعل تجربة الوحدة المتعمقة مع الله.

2. إدعاء التأثير من المذاهب البرهمية:

أ- سلخ جلد الثعبان بين قول البسطامي والعبارة الأوبانيشادية:

يقتبس زانير قولاً للبسطامي لم يُذكره السراج الطوسي بل أورده لنا البيروني وهو التالي: "قد سئل بم نلت ما نلت؟ إنّي انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو"⁴، هذا القول يدعي زانير أنّ التشابه بينه وبين مقطع في براهدرنياكا أوبانيشاد أي الاستعارة المجازية في التخلص من الذات (مثلما ينسل الثعبان من جلده) قريبٌ جدا ولا يمكن أنّ يكون مصادفة⁵ الفقرة التي يقصدها هي: "مثل الثعبان عندما يغير جلده ويتركه فوق قرية النمل، عندما يموت الإنسان يترك

1- المرجع نفسه، ص 22.

2- قاسم محمد عباس: المرجع السابق، ص 22.

3- قاسم محمد عباس: المرجع السابق، ص 25.

4- أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند، المرجع السابق، ص 67.

جثته وبصير واحدا مع الروح الخالدة البراهمن النور الأبدي"¹، فزاينر يؤكد بالإضافة إلى نفس التشبيه للثعبان وهو ينسلخ من جلده والاستنتاج محدد بنفس الكلمات "أنا هو" و (Ayam asmi in) بالسنسكربتية، التعبير المختصر للفلسفة الفيदानتية اللاتنائية (الهوية المطلقة للروح البشرية مع المطلق)²، فالتخلص من الصفات المادية يكون لغرض الوصول إلى شكل من أشكال التطابق والتماهي بين ذات المتصوف أو العارف مع الذات الإلهية.

ويقدم زاينر أدلة أخرى على صحة زعمه أولها النسختان المختلفتان لقول البسطامي، إذ أنّ السهلجي يستخدم عبارة "نفسي" بالنسبة للذات المنسلخة وهي التي نظر إليها البسطامي واكتشف أنّها هو أي الله³، "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو"⁴، في حين أنّ البيروني في المقطع الأول من كلام البسطامي يستخدم كلمة "نفسي" أمّا في المقطع الأخير من كلامه يورد عبارة "ذاتي"، "قد سئل بم نلت ما نلت؟ إنيّ انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو"⁵، فزاينر يرى أنّ قابلية تغيير هذه المصطلحات تتماشى مع معنى آتمان باعتباره الذات الشخصية جيفا آتمان والذات المطلقة التي هي الوعي الصافي (pramatman) التي تربط الجميع وفي حين أنّ كلا استخدامي آتمان لهما ذات المعنى الأساسي غير أنّ استخدامهما المختلف يستدعي الفضول⁶، وتوضح الباحثة راشيل أنّه بغض النظر عن المعنى العام الذي تقدمه هذه الترجمات إلاّ أنّها تجعل الاتصال المحتمل واضحا جدّا من قوله "أنا هو" وهو ما يستدعي حسبها استرجاع تعليق شانكارا حول أحد مقطع التايتيريا أو بانيشاد⁷: "من يعرف الكائن الأعلى براهمن يصير براهمن نفسه"⁸،

1-عبد السلام زيان: الأوبانيشاد، المرجع السابق، ص 217، 218.

2 -Zeahner, op cite ,p100.

3 -Ibid ,p100.

4-السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، المصدر السابق، ص 100.

5-أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند، المرجع السابق، ص 67.

6-Rachell syed, op cite,p8.

7-Ibid,P8.

8-Ganga'na'th JHA.MA.FTS: the Upanishads sri Sankara's commentary, fourth edition-Madras: Natesan and co,printer esplanade,1998)p126.

فهي تُصر على أنّ الاطلاع على تعاليم الفيديانتا يُقدم لنا رؤية أعمق ممّا يمكن الوصول إليه بمجرد تفكيك الكلمات فرادى¹.

في الفلسفة الفيديانتية يشير الثعبان إلى العنصر المادي الغير دائم والذي يجب التغلب عليه وازالته من أجل إدراك الحقيقة الداخلية في الغالب كثيرا ما تحجب (kosas) أغلفة الوجود² حقيقة اللاشخصية "أناماياكوسا" (Annamayakosas) أو الجسد المادي الذي هو غطاء اللحم والدم والعظام ومكونات أخرى حيث يعتمد على الطعام والشراب وهو متغير بطبيعته ولا يمكن أنّ يكون الذات الأبدية الخالدة، فالجاهلون يعرفون أنفسهم بالجسد وتعلم الكتب المقدسة الهندوسية الجمع بين الجسد والعقل والذات غير أنّ العارف يعتبر الذات مميزة عن الجسد والعقل والأنا³، وهذه الأعماد الخمسة هي مظاهر براكريتي (Prakrit) (المادة) وبما أنّها يمكن أن تتسبب في أن يخطئ المرء في تعريف نفسه بالمادة بدلا من الوعي الصافي فقد نشبههم بالثعبان الذي يسلم جلوده⁴، فعلى الحكيم أن يتخلى عن الأغلفة السابق ذكرها عدة مرات وبطرق مختلفة للوصول إلى الحقيقة، وفي كل من المنظومة الهندوسية وتصوف البسطامي القائم على الفناء الحقيقة الداخلية هي الهدف النهائي، فالبسطامي اختار مثال الثعبان لتوضيح هذه النقطة بالتحديد⁵، وعليه يخرج باستنتاج أنّ كلاّ الروايتين عن قول البسطامي قد تمت ترجمتهما من لغة لا تميز لفظيا بين مفهوم النفس ومفهوم الذات الجوهر الروحي للإنسان⁶، فزاينر يرى أنّ المصطلحات العربية أكثر دقة من نظيرتها السنسكريتية.

1-Rachell syed, op cite,p8.

2-أغلفة الوجود هي خمسة الغمد المادي أناماياكوسا وغمد العقل مانوماياكوسا، وغمد البرانا أو القوة الحيوية برانا- ماياكوسا وغمد النعيم أنانداماياكوسا، الأغلفة التي يختفي تحتها الآتمان يتم وصفها مجازا أنّها واحدة داخل الأخرى والغمد المادي هو الأبعد وغمد النعيم هو الأعمق فكل غمد هو أرق من الآخر ويتخلل كيانا أكثر إجمالا، انظر: Sankaracharya: Self knowledge(Atmabodha),op cite,p106.

3-Sankaracharya: Self knowledge(Atmabodha),Translate by: Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda center,1946)p106.

4 -Sankaracharya,Op cite ,p111.

5-Rachell Syed,op cite,p9.

6-Zeahner, op cite ,99.

و مرة أخرى يرى زاینر أنّ السبیل لفهم لشطحات البسطامي هي اللغة السنسكريتية حيث لا يمكن فيها التمييز بين التّفسي والذاتي إلاّ بكلمة واحدة آتمان- الذات¹، فأقوال البسطامي التي لاقت استهجانا في الساحة الإسلامية حسب زاینر تتوازي بشكل دقيق مع النصوص السنسكريتية الفيدانتيّة وبالتالي هي ليست فقط فيدانتيّة المعنى بل إنّ العبارات والكلمات التي استخدمها لا تكون منطقيّة إلاّ عند رؤيتها في سياق اللّغة السنسكريتية ، فالحقائق التي نقلها له أستاذة أبو علي السندي لا شك أنّها فيدانتيّة وبما أنّ البسطامي لم يكن شخصا متعلما² وكان يزدراً تعلم الكتب حيث روي أنّه قال: وكان الشيخ الكامل أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه يقول لعلماء عصره: "أخذتم علمكم من علماء الرسوم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"³، لم يسمع في الأوساط الأكاديمية أنّ هناك مفهوماً عاماً بين الباحثين حول أهمية اللغة السنسكريتية في فهم بعض النصوص الصوفية وتحديدًا - شطحات البسطامي - أو أنّه يمكن فهمها بشكل كلي من خلالها فالمعروف عند العوام قبل الخواص أنّ المتصوفة المسلمون يعتمدون على اللغة العربية في فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وحتى النصوص الصوفية الأخرى ففرضيته هذه لا تعكس الحقيقة التاريخية.

كما يعتقد زاینر أنّ الطريقة التي نُقل عبرها التعليم الفيدانتي وكتب الهندوسية هي شفاهية في المقام الأول بالنسبة لبيازيد فهو بالتأكيد تأثر بشكل مباشر بتيار صوفي غريباً تماماً عن السياق الإسلامي هذا ما أوصل زاینر إلى وضع احتمال أنّ يكون بيازيد جاهلاً بشكل كامل بأصل النظريات التي لُقت له واستعارها في وصف حال فناءه المطلق في الذات الإلهية⁴، لا أتفق نهائياً مع طرح زاینر بجهل البسطامي بحقيقة النظريات التي كانت جزءاً من نظريته في الفناء الصوفي فالمعروف عن المتصوفة تحريمهم عن كل ممارسة أو فكرة يعتنقونها، حتى وإن أقرنا الاستعارة من الفكر الفيدانتي ينبغي التنويه إلى اختلاف كل من السياق الصوفي الإسلامي ذو الخصائص المتعارف عليها عند الباحثين ونظيره السياق البرهمي الفيدانتي المعتمد على فكرة التنوع في الوحدة بمفهومها الفلسفي كما رأينا سابقاً.

1 - Ibid,p99.

2- سمعت الشيخ أبا عبد الله كان مشايخنا يقولون: أبو يزيد الأكبر أيضاً كان أمياً وإنّ شك في تمام علمه الظاهر فلا ريب في كمال علمه الباطن، نقلاً عن: السهلجي: النور من كلما أبي طيفور، المصدر السابق، ص53.

3- الشعراي: الطبقات الكبرى، المصدر السابق، مج1، ص5.

4 -Zeahner, op cite ,p100.

المطلب الثاني: حقيقة التشابه بين تعاليم وحدة الوجود والشطحات البسطامية.

1. مقام الفناء الصوفي:

قبل الحديث عن أهم الأقوال التي رجح الباحثين تشابها مع المذاهب والتعاليم البرهمية ينبغي علينا تعريف الفناء الصوفي باعتباره هو علة ايراد عنصر ادعاء الاتصال البرهمي المباشر القائم أساس على قصة صحبة البسطامي لأبو علي السندي.

أ- تعريف الفناء الصوفي:

تتميز التجربة الصوفية بكونها توجهها سلوكيا عمليا نحو حياة مثالية وسمها أصحابها ب"الروحية" حيث تستند على جملة من المقامات والأحوال يفضي بعضها إلى بعض وتتوج بالوصول إلى الحضرة الإلهية واختفاء كل ما دون الله ويكتمل الفناء باعتباره المشكل لواحد من أرقى السلوكيات الصوفية وهو ما جعله يكون في بعض التعريفات مُختزلا للحياة الصوفية بأسرها¹، حيث يقول أبي الحسن الهجويري:

1- صابر سويسي، المرجع السابق، ص 11، 12.

"الصوفي هو الفاني عن نفسه والباقي بالحق قد تحرر من قبضة الطباع واتصل بحقيقة الحقائق"¹ ، فمقام الفناء حسب هذا التعريف هو عين التصوف.

أمّا القشيري فيورد التالي: "من ترك أفعاله الذميمة بلسان الشريعة فإنّه فني عن شهواته فإذا فني عن شهواته بقي بنيتة وإخلاصه في عبوديته ومن زهد في دنياه بقلبه فقد فني عن رغبته فيها بقي بصدق انابته ومن عالج أخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل.... و أمثال هذا من رعونات النفس فقد فني عن سوء الخلق.... فإذا فني عن توهم الآثار من الأعيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عنه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأعيار لا عيناً ولا أثراً... فقد فني عن الخلق وبقي بالحق"² ، فالفناء هو التحول الشامل للفرد حيث تتلاشى الذات يتم الانصهار التام مع الله.

تنحصر الفترة الزمنية التي ظهر فيها القول بالفناء عند المتصوفة في أواخر النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وبدايات النصف الأول من القرن الثالث للهجرة إذ تختلف المصادر في نسبته إمّا إلى أبي يزيد البسطامي أو إلى أبي سعيد الخزاز، فابن الجوزي يعترف بالسبق للبسطامي من خلال قوله: "كان أبو يزيد أفضل أهل زمانه وأجلّهم حالاً، له لسان في المعارف والتدقيق وفي علوم المكاشفات والفناء والبقاء لم يسبق إليه"³ ، في حين أنّ السلمي يقول: "ومنهم أبو سعيد الخزاز.... قيل إنّ أول من تكلم في علم الفناء والبقاء"⁴ وتبعه الأصفهاني⁵ ، فالجدل حول الفناء لا يقتصر حول معناه وحقيقته بل كذلك إلى نسبة قائله وموجده.

في المقابل فإنّ الباحث "محمد الطيب" انتهى إلى التأكيد بأنّ: "مهما يكن من أمر فإنّ أقوال الخزاز بمثابة المقدمات والبدايات والارهاصات الممهدة لإرساء نظرية في الفناء الصوفي ومن ثمّ وجب التسليم بأنّ استخدام الفناء في معناه الدقيق المتمكن في الاصطلاحية الصوفية السائدة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، أيّ محو النفس وآثارها واضمحلال رسومها إنّما كان الفضل فيه للبسطامي فهو رائد

1-الهجويري، المصدر السابق، ج1، ص231

2-أبو القاسم القشيري، المصدر السابق، ص31، 32.

3-عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، المرجع السابق، ص203.

4-عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص183.

5-أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص246.

هذا المذهب والسبّاق إلى الدعوة إليه¹، إلاّ أنّه يضيف "يحسن التنبيه إلى أنّنا وإن أطلقنا على فكرة الفناء عند البسطامي كلمة نظرية أو مذهب فإنّنا لا نعني أنّنا ظفرنا بذلك في كلامه على نسق من الترتيب والتبويب والصيغة النظرية، وإمّا كلامنا من باب التجوّز²، فالبسطامي لم يترك لنا كتب أو حتى رسائل أقر فيه مذهب الفناء سوى أقوال وحالات وتفاسير لآيات قرآنية أولت أنّها تعبير عن حالة الفناء.

لكن يكاد يتفق الباحثون على أنّ الفناء غيبية لا يشعر فيها الصوفي بنفسه ولا يدرك شيئاً إلاّ الله حيث تتلاشى ذاته في الذات الكلية³، وهذه الحالة أسماها ستيس (Stace) تجربة فقدان الشخصية أو الذات (Individuality) وذوبانها في المطلق وأكد أنّه أمر مشهور في التصوف الإسلامي وله مصطلح وتعبير محدد هو الفناء⁴ وهي الظاهرة في قول البسطامي: "زيني بوحدانيتك وأبسنى أنايتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأني خلقتك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا"⁵، فستايس يرى أنّ حالة البسطامي لا تعدو كونها فقط شعوراً بالاتحاد (Unite conseiousness)، ويضيف الباحث التونسي المتخصص في التصوف صابر سويسبي أنّ العلة التي لا تسمح لنا بالكلام عن نظرية دقيقة واضحة الصياغة مترابطة الأركان بيّنة الحدود في تصوف البسطامي هي تنوع الأحوال التي تصدر فيها أقواله⁶،

1- محمد بن الطيب: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص32.

2- المرجع نفسه، ص32.

3- مجدي محمد إبراهيم: التصوف السنيّ- حال الفناء بين الجنيد والغزالي (مكتبة الثقافة الدينية) ص 179.

4 - W.T.Stace: Mysticism and philosophy (london: Macmillian and company limited,1962) p115.

-ستيس (186-1967) فيلسوف أمريكي وإنجليزي المولد تلقى تعليمه في كلية باث وفيتس ادنبرة وفي كلية ترينيتي دبلن درس الهندوسية والبوذية قبل تدريس الفلسفة في جامعة برينستون في أمريكا وتشمل مؤلفاته على نظرية المعرفة والوجود ومفوه الأخلاق والتصوف والفلسفة، أنظر:

-W.T.Stace Britich philosopher, <https://www.Britannica.com>,13: 49 H,18/06/2023.

5- السراج الطوسي: المصدر السابق، ص491.

6-يقول البسطامي: " إمّا يخرج الكلام مّي على حسب وقتي ويأخذ كل انسان على حسب ما يقوله ثم يُنسب إليّ" أنظر: السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، ص161.

فتارة يتحدث عن رؤيا حصلت له في المنام، ويتكلم تارة أخرى في حال سكر أو غيبة أو يقظة¹، وعليه فأقوال البسطامي وشطحاته محكومة بما يَرِدُ عليه من أذواق ومشاهدات غير أنّ هذا لا يمنع من العثور على خطوط عامة مبرزة لنظرية الفناء في فكره الصوفي هي النقطة التالية لدراستنا.

2. إدعاء الإتصال المباشر:

أ- قصة صحبة البسطامي لأبو علي السندي: تطلعنا المصادر العربية التي حفظت لنا أقوال البسطامي وبعض محطات حياته² أنّه تحدث عن رفيق مصاحب³ له اسمه أبو علي السندي⁴ الذي يُزعم أنّه تلقى معارفه من أفراد يدينون بجملة من التقاليد الهندوسية إلى جانب اعتناقهم للإسلام⁵، وهذه الشخصية تحديدا صرح البسطامي أنّه تلقى منه حقائق التوحيد الذي يمثل حجر الأساس في تصوّفه والذي تنبثق منه مختلف عقائده وتقوم عليه سلوكاته حيث يقول: "صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه⁶ ما يقيم به فرضه وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفا"⁷، فهذه الشخصية المعلومات التاريخية حولها شحيحة جدا

1- صابر سويسي، المرجع السابق، ص 44، 45.

2-Mahmoud Khatami, op cite,p205.

3- صابر سويسي: المرجع السابق، ص 46.

4- يصنفه الشريف بن فخر الدين الحسيني في مؤلفه "زهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" الذي يتضمن تراجم علماء الهند من القرن الأول إلى القرن السابع في الطبقة الثالثة من أعيان القرن الثالث ويصفه بأنّه الشيخ الكبير أبو علي السندي من أهل الحقائق والمواجيد صحب أبو يزيد البسطامي. أنظر: الشريف بن فخر الدين الحسيني: زهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، الهند، حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1-1962، ج1، ص39.

5-Mahmoud khatami,op cite,205.

6- إذا افترضنا أنّ مصطلح "اللقن" يعني بصم شيء في الذهن، فقد قدم الباحث محمد عبد الرب تفسيراً للموقف الذي فيه تمّ التعليم المتبادل حيث كان كل من أبو يزيد وأبو علي سادة الصوفية المسلمين جمعهم علاقة وطيدة حيث ناقشوا أهم المواضيع الصوفية كالتوحيد والحقيقة وعرف أبو علي مواضع أكثر من أبو يزيد واستفاد الأخير من مناقشته للسندي، لكن من ناحية أخرى أثناء مناقشة علاقة الشريعة والحقيقة وجد أبو يزيد أنّ معلمه اعتبر الشريعة غير ضرورية بعد بلوغ المرء الحقيقة عندئذ طبع أبو يزيد في ذهن أستاذه وجوب أداء الواجبات المنصوص عليها حتى بعد بلوغ الحقيقة، نقلا عن

-Mohammad abdu-r- rabb, op cite, p345.

7- السراج الطوسي: اللّمع، المصدر السابق، ص 235،

باستثناء قول البسطامي السابق بالإضافة إلى اشتقاق لقبه من المقاطعة الشهيرة السند أثار حفيظة العلماء حول خلفيته العقدية وانعكاس أبرز ملامحها (تعليم الاتحاد) في الأقوال البسطامية.

أشار نيكلسون منذ فترة طويلة إلى أنّ أبو يزيد ربما اشتق مذهبه "الفناء" من أستاذه أبو علي السندي¹، وعليه أكد نيكلسون انطلاقا من أنّ معلم البسطامي رجل من السند فإنّ تعاليمه وأقواله بدت له يقينا أنّها من أصل هندي²، غير أنّ الباحث آرييري اعتبر أنّ مصطلح "سندي" يشير إلى قرية تسمى "السند" في خُرسان ما يجعلها أقرب إلى موطن بسطام والتي سجلها الجغرافي ياقوت الحموي³، ويعلق المستشرق زاینر على كلام آرييري أنّه من الناحية النظرية كلامه صحيح لكن يصعب الاعتقاد بأنّ السند المشار إليها هي أي شيء آخر غير الإقليم أو المقاطعة المعروفة تاريخيا بهذا الاسم⁴، فزاینر يتبنى رأي معاصريه أمثال نيكلسون وماكس هورتن أنّ "السندي" سُمي على المنطقة التي وُلد فيها المعروفة باسم السند، (منطقة نهر السند السفلي في باكستان الحديثة) وقاعدة بحث زاینر تنطلق من التسليم بأنّ أبو علي السندي مُمارس لفلسفة الفيدانتا وقام بتعليم البسطامي "الحقائق المطلقة" التي حصل عليها من كتاب الأوبانيشاد⁶، فمعلم البسطامي الحقائق الإلهية حسب تفسير زاینر هو هندوسي الاعتقاد لكن هي مجرد افتراضات حيث لا نملك أي دليل مباشر وموثوق حول حقيقة الديانة التي كان يعتنقها.

1-عبارة "ربما اشتقها من أستاذه أبو علي السندي" لم أجدها في النسخة العربية للكتاب المترجمة من قبل الأستاذ أبو العلاء عفيفي:

-R.A. Nicholson: The Mysticism of Islam (London: G Bell and son sltd,1914) p17.

2-Zaehner, op cite,p 93.

3-A.J Arberry: Revelation and reason in islam,vol3 (London: George Allen and Unwin lt,2008) p90.

4-"والسند أيضا قرية من قُرى بلدة نسا من بلاد خرسان قريب من بلدة ايورد، نقلا عن: ياقوت الحموي: معجم البلدان، المصدر السابق، مج3، ص267.

5-Zaehner, op cite, p93.

6 -Rachell syed: Vedanta in Muslim Dress: Revisited and Reimagined,journal of Dharma studies,Switzerland,2019,published online, <http://doi.org/10.1007/s42240-019-001-2>, ww.academia.edu,p1

-طالبة دراسات عليا في تخصص الدراسات الإسلامية بمعهد هارت فورد الأمريكي أنظر:

ويتابع المستشرق الإنجليزي زاینر تتبع قول البسطامي في حق أستاذه بناءً على عباراته الآتية الذكر فيتضح له أنّ "السندي" اعتنق الإسلام حديثاً من ديانة أخرى حيث أشار البسطامي أنّه كان يُريه كيفية أداء الفرائض وفي المقابل كان يعلمه أسرار الحقائق الإلهية ويبيد زاینر استغرابه وتعجبه كيف للبسطامي أنّ يستقي جملة الحقائق الإلهية من رجل لم يعرف حتى كيف يؤدي الفرائض الواجبة على المسلم¹، في المقابل يُلقي آرييري علينا تفسيراً آخر لعبارة "فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً" في معرض تفنيده لنظرية زاینر أنّ السندي مُسلم قروي بسيط لا يتمتع بتعليم عالي بالمعنى المعاصر فقام البسطامي بتعليمه السور القرآنية الضرورية للصلاة² وتفسيرها إلاّ أنّه كان مطلعاً بشكل حدسي على الحقيقة والتوحيد ورغم كونه أمراً غير شائع في سير المتصوفة المسلمين إلاّ أنّه أمرٌ أثار دهشة البسطامي فكانت علاقتهما مُبتداهما تبادل المعارف بين المتصوفين³، يبدو لنا أنّ نظرية آرييري بشأنّ السندي ومستواه التعليمي المتواضع غير مقنعة فكيف لرجل فاضت عليه أنوار الحقيقة ألاّ يكون على دراية بأبسط الواجبات التي يتعلمها المسلم وهو في سن السابعة فما فوق، في المقابل من الصعب استبعاد رأي زاینر أنّ السندي متحول من دين آخر وهو في رأينا المتواضع النظرية الأقرب للقبول والتصديق.

الواضح أنّ السندي لم ينشأ كمسلم فهو رجل بالغ غير أنّه لم يعرف كيفية أداء واجبات الإسلام وعلى الرغم من كونه جديداً على الإسلام إلاّ أنّ البسطامي اعتبر أنّ السندي لديه معرفة بالوحدة الإلهية والحقائق المطلقة⁴، فالواضح أنّ أبا علي كان محيطاً بالفناء في التوحيد وبعد اعتناقه الإسلام وجه أبو يزيد في هذه المسألة التي تعتبر أحد أشهر بل جوهر الموضوعات الصوفية.

3. ادعاء التأثير من المذاهب الهندوسية:

-Rachell syed: Vedanta in Muslim Dress ,Https://www..Academia.edu, 09: 27 H, 19/06/2023.

1 -Zaehner, cite, p94.

2-يخبرنا عبد الرحمان الجامي نقا عن أبي يزيد قوله: "أنا أتعلم منه الفناء في التوحيد وهو يقرأ عندي (الحمد) و(قل هو الله أحد)" أنظر" عبد الرحمان الجامي: نفحات الأنس، المصدر السابق، ص176، 177.

.A.J. Arberry: Bistamiana,p36,37 -3

4 -Rachell syed,op cite,p2.

الذي يبني أساسًا على وجود أوجه شبه في أقوال وتعاليم أبو يزيد مع المذاهب والتعاليم الهندوسية التقليدية لدرجة التماثل والتطابق الذي يؤكد الاستعارة والتأثر بهما حسب أقوال بعض المستشرقين¹، وهي مقالة شديدة الخطورة ينبغي التعامل معها بكامل الحذر والحيطه نظرا للنتائج التي تتمخض عن تبنيها.

أ- عقيدة الفناء بين "فتكون أنت ذاك" البسطامية و"تات فام آسي" الفيداندية:

رأينا في العنصر السابق أنّ المعيار الأول لتحديد مكانة الفناء وتبيان طبيعته وغايته في تصوّف البسطامي هو التوحيد وهو أمر مشترك بين جميع الصوفية والمعيار الثاني الذي ثبت موقعه وفيه تكمن ميزة أبو يزيد وتصوفه هو المعراج الروحي الذي أحلّ فيه أبو يزيد الفناء محل القمة حين يصح له القرب من الذات الإلهية²، فمكانة الفناء في التصوف البسطامي مرتبطة بدراسة كلا الفكرتين والتعمق فيهما بغرض الفهم.

أثارت مسألة المعراج أو الصعود الروحي للمتصوفة نحو السماء تساؤلات ومواقف عديدة عند المفكرين والباحثين ينبغي علينا التوقف عند هذه النقطة وتوضيح مفهوم المعراج في الجانب الشرعي والمتخيل الصوفي كتمهيد للولوج لبعض أقوال البسطامي التي روت عباراته التي وصلتنا أنّه عاش بشخصه التجربة وحكى لنا ما شاهده.

- المعراج في المفهوم الشرعي الإسلامي:

هو الصعود برسول الله ليلا من بيت المقدس إلى السماء والآلة التي عرج عليها عليه الصلاة والسلام هي بمنزلة السلم ولا يعلم كيف هو ولا كنه عمله هذه الآلة وحكمه حكم غيره من المغيبات تؤمن به ولا نشغل بكيفيته³، فالعروج الخاص بنبينا الكريم كان بألة خاصة غيبية ومن مكان خاص إلى علو أخص بالإضافة إلى كونه صعودا بالروح والجسد معا وفيه فرضت شعائر كالصلاة ونقلنا لنا أحوال الناس في البرزخ⁴، وقد أورد لنا القشيري في كتابه "المعراج" تساؤلا حول جواز الإقرار بمعراج الأولياء بناء

1 - Mahmoud Khatami, op cite, p205.

2- صابر سويسبي: الفناء في التجربة الصوفية، المرجع السابق، ص 45-55.

3- طارق زيناوي: المعراج الصوفي عند ابن الفارض بين الرحلة في الشعر الجاهلي والرحلة الروحية، مجلة الحقيقة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مج 18، عدد 1، مارس، 2019، ص 248.

4- المرجع نفسه، ص 249.

على القول بمسألة الكرامات التي حُصوا بها فأجاب باستحالة معراجهم بالجسد لكونها مُلزمة لأنبياء الله وحدهم أمّا على صعيد الروح أو الخيال في النوم أو اليقظة على السواء فهو أمر غير مستنكر ومعروف عند الذاكرين في ابتداء أحوالهم وينقل لنا في هذا الصدد قول الطبراني السرخسي: " كنت أرى في ابتداء إرادتي في المنام كل ليلة سنة كاملة أتّي أرفع إلى السماء وكنت أرى العجائب في النوم"¹ ، فالمعراج أو الصعود الصوفي مقصده الوصول إلى الحضرة الإلهية ويكون روحيا متخيلا لا بالجسد كما عند الأنبياء فهو تأييد رباني وكرامة.

يطلعنا عبد الرحمان بدوي أنّ المعراج تتفاوت فيه الأنفس فمنها ما يتحمل ومنا ما لا يتحمل فيكون الشطح فيُخيل للشاطح أنّه يعلو بعد أنّ جرد الأمور الدينية عن كل ما يشعر بالحس فيها فوق مرتبة الأنبياء فيشب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهية نهائيا فيصير هو والله شيئا واحدا فبعد أن كان الله له مرآة سيصير هو مرآة الله² أي أنّه بعد أنّ كان ينشد الله فالله هو الذي صار ينشده ويجد مثله الأعلى فيه³ ، فهذا عين الشطح الناتج عن الاتحاد في حال الفناء (وربما وصولا إلى الحلول ووحدة الوجود كذلك) ولا يمكن اعتباره بأي حال من الأحوال جزء من التصوف الصحيح الذي ينتمي إلى الإسلام.

يعد البسطامي أول من تمثل قصة المعراج في الأوساط الصوفية ونقل من خلالها تصورا مخصوصا لسفره نحو الذات الإلهية وقد أثرت محاولته هذه في المتصوفة من بعده وعلى الرغم من تنوع الصيغ التي وردت فيها قصة معراج البسطامي (معراج الروح، معراج القلب...) من خلال أقواله أنفق أنّها كانت رؤيا منامية⁴ بطابع الخيال والهبة والمنّة الإلهية، وهو ما جعلها مقبولة وذات صبغة شرعية في الدوائر الصوفية حيث أحلّ البسطامي فيها القمة للفناء للقرب من الذات الإلهية⁵ ، فالمعراج حسب تصور البسطامي هو رحلة الانتقال والصعود الروحي للفرد لتحقيق القرب من الله ونوال الحقائق الروحية.

1-أبو القاسم القشيري: كتاب المعراج ويليهِ معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: علي حسن عبد القادر، فرنسا، باريس: دار بيبليون، دط دس، ص75، 76.

2-يقول البسطامي: "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة" قاسم محمد عباس، المرجع السابق، ص25.

3-عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، المرجع السابق، ص34، 35.

4-حكّي أنّ خادم أبي يزيد رضي الله عنه قال سمعت أبا يزيد البسطامي رضي الله عنه يقول: إني رأيت في المنام كأني عرجت إلى السماوات، السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، المصدر السابق، ص129.

5-صابر سويسي، المرجع السابق، ص54، 55.

الأشياء...هو...الجميل النقي داخل الكائن هو الذات إنّه أنت يا سفيتاكيثو"²، يرجح زاينر أنّ هذه واحدة من الحقائق المطلقة التي تعلمها أبو يزيد من معلمه السندي فالعبارة بالنسبة له غريبة تماما عن التعاليم الإسلامية وفي الوقت نفسه هي شائعة ومبتدلة في الهندوسية بل مألوفة ومعروفة لكل دارس لتعاليم الأوبانيشاد ولا يوازيها أي مفهوم في أي نظام صوفي آخر ووصلت هذه المعلومة حسبه لأبي يزيد في الوقت الذي أعاد فيه شانكارا احياء وتنظيم الفيدانتا داخل الهند وهي النقطة التي وضحتها لنا الباحثة راشيل سيد (Rachelle syed) أنّ المعلم الهندي "شانكارا" المتوفي في (820م) قد أسس أول (pitham)(أديرة) له في ولاية دواراكا بالقرب من مصب نهر السند فشانكارا مات في 820 م والبسطامي في 874، والتفكير في احتمال أنّ يكون السندي قد ولد بالقرب من نهاية حياة شانكارا في وقت كان تأثيره على الدين والفلسفة الهنديين قائما بشكل قوي خاصة عندما ننظر إلى الأدلة حول هذه الحقائق المطلقة فالسندي رغم اعتناقه الاسلام فإنّه لا يزال يعتقد بها ويعلمها للآخرين ما يعني أنّه لم ير هذه الحقائق متناقضة مع الإسلام بأي شكل⁵، فالواضح أنّ السندي ممن يطوون الكثرة في

-هي مانترا سنسكريتية من التقليد الأديتي، هي واحدة من أربعة مهافاكياس (مبادئ) أو الأقوال العظيمة للنصوص الهندوسية القديمة حيث تستخدم "تات فام آسي" في الفلسفة اليوغية الهندوسية للإشارة إلى وحدة آتمان مع براهمن حيث ذُكر في الفصل السادس من الشاندوغيا أوبانيشاد في خضم شرح المعلم أودالاكا لابنه سفيتاكيثو لطبيعة براهمن، الترجمة المباشرة لهذا المصطلح تنبع من ثلاثة جذور سنسكريتية وهي: تات تعني ذلك that وتغام تعني أنت you وآسي تعني كنت you were، أنظر:

-tatvamasi,yogapedia.com, -6: 31h, 20/03/2021.

1-فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان-الكتاب الرابع المرجع السابق، ص46.

2-عبد السلام زيان: الأوبانيشاد، المرجع السابق، ص127.

3 -Zaehner, op cite, p95.

4-بيثام باللغة الهندية تعني العرش، أنشأ الفيلسوف الهندي آدي شانكارا أربع أديرة في أهم أربع مدن في البلاد بادربنات في الشمال وبوري في الشرق والثالثة في مدينة دواراكا في الغرب وسرينجيري في الجنوب لحماية ونشر تعليم سانتانا دارما والأديتنا فيدانتا وعين على رأس كل مركز واحد من تلاميذه المؤهلين المتميزين بإحاطة كبيرة بتعاليم الفيدا على التوالي، نقلا عن

-Swami Nikhilananda: self knowledge- An English translation of s'ankaracharya Atmabodha with notes, comments and introduction (Madras: Sri Ramakrishna Math,1947)px.

5 -Rachelle Syed,op cite, p3.

الأديان ليصلوا نحو وحدة بمعنى اتحاد الأديان في صورة كلية فاعتقاده أنّ الله واحد والأديان واحدة لأنها كلها من الله الواحد هو تفسير تمسكه بهذه الآراء.

إنّ هذا الارتباط أعتبر عند زاینر دليلاً كافياً على صحة زعمه إلاّ أنّه تعرض لانتقادات لاذعة أبرزها من زميله في الجامعة لندن جيلبلوم (T.Gelblum) في مراجعته لكتاب زاینر "التصوف الهندوسي والإسلامي" حيث جادل بأنّ ترجمة زاینر لنص السراج كانت خاطئة وتعسفية مُقراً أنّه لا يوجد أي سبب لترجمة وتوظيف زاینر "ذاك" كضمير ويؤكد أنّ ترجمات مثل نيكلسون أكثر ملائمة ،¹ والباحثة الألمانية في التصوف الإسلامي أنّا ماري شيميل تُبدي مُعارضتها لتحليل زاینر وتؤكد أنّه من غير المحتمل أن يجد رجل من السنّد طريقه إلى بسطام ويصادف أن يكون فيدانتى المذهب ويشارك البسطامي معرفته (امتداداً الآتمان "الذات الأعمق" وادراك وحدتها مع جوهر كل شيء كما هو معبر عنه في كلمات تات فام آسي) وترى أنّ البسطامي صاغ نظرية الفناء من خلال تجربته الإسلامية البحتة ،² ولا يفوتنا أن ننوه أنه لا يمكن أحد إنكار التأثيرات والتشابهات الثقافية بين التعاليم الروحية المختلفة.

ترى الباحثة راشيل سيد بأنّ جدال جيلبلوم لزاینر مبني على اعتبار أنّه مخطئ بناءً على الترجمة، أمّا أنا ماري شيميل فترى أنّه مخطئ بناءً على الاحتمالية، وتختلف راشيل مع شيميل في كون أنّ التشابه الجغرافي وحده يجعل التأثير أمراً غير محتمل وتعتقد حقيقة أنه كان من الممكن ربط السنّد وبسطام بسهولة بالخلافة العباسية³ وترى أنّ معظم العلماء والباحثين قد أغفلوا ولم يفكروا بعلاقة الدولة العباسية مركز العالم الإسلامي آنذاك بالهند تحت مشروع "حركة الترجمة" للانفتاح على علوم وثقافات الأمم الأخرى ،⁴ حيث تطلّعنا الموسوعة الإيرانية أنّ أول موطئ سياسي وعسكري للمسلمين في شبه القارة الهندية كان في منطقة السنّد في القرن الثامن ميلادي وبينما ظلّت السنّد تحت السيطرة العباسية فقد عملت كقناة لنقل التعليم الهندي إلى الخلافة العباسية من خلال البرامكة وزراء الخليفة هارون الرشيد الذين أرسلوا أطباء مسلمين إلى الهند لدراسة الطب وجلبوا علماء هنود إلى بغداد لترجمة ونقل الأعمال السنسكريتية، كما اعتبرت السنّد من قبل الجغرافيين المسلمين في كثير من الأحيان امتداداً لمقاطعة

1 -Ibid,p5.

2-A.Schimmel: Mystical dimensions of islam,p47,48.

3 -Rachell Syed, op cite,p5.

4-Ibid,P5.

خرسان الشاسعة¹، ويشير الباحث (Hayrettin Yucesoy)² أنّ النّخبة العباسية المتعلّمة عرفت أنّ العلوم القديمة قد نشأت من تقاليد ثقافية مختلفة وتم ممارستها بلغات مختلفة ولكن تدريجياً تبنا فكرة أنّ العلوم نشأت من مصدر واحد وإلهي³، وقد لاحظ البيروني أنّه لم يكن هناك في الهند فصل بين العلوم والفلسفة واللاهوت، فهذا التفاعل الفكري دفع بالباحثة راشيل إلى القول بأنّ هذا التبادل وإنّ لم يكن له تأثير مباشر وصريح على البسطامي إلاّ أنّه لا ينفى أن يكون السبب في إمكانية وصول شخص مثل السندي ويجعله على اتصال سهل بالبسطامي، كما أنّه من غير المعقول أنّ شخصيات صوفية إسلامية ثقيلة الوزن كالبسطامي لم تكن مهتمة بانتهاز فرص استكشافية خارج سياقها وبناءً على ما سبق ذكره يتضح أنّ الخلافة العباسية شجعت على نقل وترجمة تعليم الأمم الأخرى التي في الأصل نبتت من مصدر واحد فالباحثة ترى أنّه بمثابة عنصر مساعد على فهم موقف البسطامي من تقديم أي معلومات عن الخلفية العقدية لأستاذه السندي⁴، وعليه فإنّ فكرة الغناء عند البسطامي لا تتطابق بدقة مع مبادئ أدفيتا فيدانتا، فالمسألة المطروحة حسبها هي ما أسمته تبادل لاهوتي واستعاضة وليس تحويل وبالتالي من المتوقع حدوث بعض الاختلافات⁵، ونجد الباحث الإيراني محمد عبد الرب يصل إلى نتيجة مماثلة لفكرة الباحثة راشيل مع إضافة مهمة وهي قوله أنّه حتى لو افترض أنّ بيازيد استعار بعض عناصر الفكر الهندوسي إلاّ أنّه قم بتحويلها جذرياً لدرجة أنّها لم تعد كما كانت في الأصل بل تمت أسلمتها ولم يغد بالإمكان إعادة استعمالها في السياق الهندوسي إطلاقاً⁶، كلا الرأيين مثير للاهتمام نظراً لمنطقيتهما فهما تصوير إلى حد بعيد واقعي لما حد نتيجة التواصل الفكري آنذاك.

1-India V. relations Medieval period to the 13th Centry, Encyclopedia iranica, iranica online.org, 19: 14 h,30/07/2021.

2-خير الدين يوسيسوي: أستاذ مشارك في الدراسات العربية والإسلامية والتاريخ ومستشار الدراسة في الخارج للدراسات اليهودية والإسلامية والشرق أوسطية، متحصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو، أنظر:

-Hayrettin Yucesoy, <https://geobukubelian.blogspot.com>,14: 29 H, 18/06/22023.

3-Hayrettin Yucesoy: Op cite,p523,524.

4 -Rachell syed,op cite,p10.

5 -Ibid,p5,6.

6 -Muhammad abdu-r-rabb,op cite,p348.

بعد تصريح الباحثة راشيل أنّ القضية المطروحة هي تبادل لاهوتي بين إحدى علمي المنظومتين الهندوسية والإسلام وإقرارها إلزامية وجود بعض الاختلافات دعت إلى التفكير في كلمات البسطامي من منظور الفيدانتا وتحديدًا تفسيرات وتعليقات الفيلسوف شانكارا عليها¹، وهي فكرة جيدة جدا لما لها من أهمية في محاولة فهم واستيعاب نظرية التأثر.

-التفسير البرهمي- تفسير شانكارا لتات فام آسي-:

ينبني الأسلوب التفسيري لآدي شانكارا على التمييز بين النصوص الفيدية وفق مجموعتين رئيسيتين: من خلال مبدأ الإسناد (Adhyaropandat) والإنكار (Apavad) على التوالي، هذا أدى إلى فصل النصوص المعنوية بمعرفة المطلق على الأهداف الأقل أهمية لتسهيل مسار الطالب الذي مهمته النهائية هي إدراك المطلق²، وهذا تأكيد وتوضيح لفلسفته اللاثوية التي أكبسته مكانة رفيعة ومركزية بين علماء الدين الهندوسي.

الهدف النهائي حسب شانكارا هو تشجيع الطالب للتأمل في جوهر "ذاك" الخالي من الاسم والشكل والمتخطي للزمان والمكان فهذا التأمل يقود العقل من عالم الأسماء والأشكال إلى براهمن الروح العالمية والواقع الكامن وراء كل الأشياء³، أي أنّ على العارف كسر أي ارتباط مع الأشياء المادية والملاذات لبلوغ الاندماج السريع في براهمن الذي هو المعرفة الكاملة.

كلمة "ذاك" لها معنيان مباشر وضمني ولتقريب المعنى تُستخدم صورة كرة حديدية حمراء ساخنة فيكون الحديد هو العامل المباشر للاحتراق بينما النار فإنّها غير مرتبطة بالحديد وهي العامل الضمني والحقيقي ومثل الحديد فإنّ المعنى المباشر ل "ذاك" هو الإله الشخصي الخالق المدمر في شكل ساغونا براهمن (براهمن ذو الصفات) "الوعي الصافي" غير المرتبط بأي مفهوم محدد وفي شكل نيرغونا (براهمن المستور والجهول اللامحدود) هو المعنى الضمني للبراهمن⁴.

"أنت" thou لها كذلك معنيان مباشر وضمني ففي شكلها المباشر من خلال مايا صارت نفس براهمن جيفا أو روحا فردية تمتلك جسدا ماديا وبالتالي هو عرضة للتغيير فالترا كبات كلها خادعة ومن

1-Rachel syed, op cite,p6.

2 -Ibid,p11.

3 -Swami Nikhilaanda, op cite,p115.

4 -Swami Nikhilaanda, op cite,p116.

خلال الانضباط بالتعاليم الفيदानية تنتفي التراكبات الخاطئة فيدرك المرء عبر هذه التجربة المباشرة أنّ الحقيقة المطلقة هي براهمن "الوعي النقي" وفي النهاية يصل الحكيم إلى أنّ thou art that أو "ذاك هو أنت" تشير إلى شيئين يبدو أنهما مختلفان ولكنهما متماثلان ففي النهاية يُشيران إلى كيان واحد،¹ فذات الفرد جزء من المطلق المتعالى لكن ارتباطها بالمايا جعلها تجهل حقيقتها السامية لذا وضعت الكتب المقدسة الهندوسية تقنيات وتعاليم تسعى من خلالها الجيفا لإدراك حقيقتها أنّها المطلق براهمن. إنّ توقف المعاناة والألم عند شانكارا مرهون بالفهم الحقيقي لتات فام آسي، فالذات المتألّمة(الجيفا) لا تتوقف إلّا من خلال معرفة أنّها الذات الكامنة، وهي ذات النقطة الموضحة في تأتيريا أوبانيشاد والتي علّق عليها شانكارا بالتالي: "من هذا (معرفة الذات) نرى توقفا تاما عن الوجود الدنيوي من اكتساب معرفة أنّ براهمن هو آتمان الجميع"³، فالتوقف التام للسمسارا مرهون بتدمير الجهل وإدراك الذات حقيقتها المطلقة واللامحدودة.

هذا التوقف (عن الوجود الدنيوي) يذكر راشيل بفناء البسطامي ورغم أنّه يمثل حاشية سُفلية في أعمال شانكارا إلّا أنّ هذه التعاليم حول اللاثنائية حسبها توضح الحقائق الأساسية (مثل التي تعلمها السنّدي) والتي كذلك يسهل تخيل ارتباطها بالبسطامي،⁴ وفي نهاية بحثها توصلت الباحثة راشيل إلى أنّه من الأنسب وضع أبي يزيد البسطامي ضمن حياة الصوفية المسلمين الذين طرأ التغيير في أفكارهم من خلال تجربتهم التفاعلية مع التعاليم الهندوسية وصار البسطامي يشغل مساحة رمادية بين الإسلام والهندوسية حيث سعى إلى شيء مشابه للوعي الصافي الذي وصفه شانكارا "نيرغونا براهمن" أو براهمن

1 -Ibid,p118,119.

2-Swami Jagadananda: Athousand teachings in two parts–prose and poetry of Sri Sankaracharya (Mylapore: Sri Ramakrishna Math,1949)p 269.

-سوامي جاغاداناناندا أستاذ وعميد فخري في قسم اليوغا والروحانيات في جامعة سفياسا بنغالور متحصل على الماجستير والدكتوراه في الفلسفة من جامعة مادوراي كاماراج وله مؤلفات عن علم التنجيم الفيدي بالإنجليزية والتاميلية، نقلا عن:

-Swami Jagadananda Saraswati,Https://arshavidya.in,15: 52h, 18/06/2023.

3-S.Sitarama satri: the Aitareya and taittiriya Upanishads and sri sankara's commentary (Madras: the India printing,1923) vol5,p106.

4-Rachell Syed, op cite,p6.

ذو الصفات¹ ، وتستطرد قائلة أنه ربما تكون عبارة "خالي من الاسم والشكل" قد ذكرت البسطامي بالنقاشات حول صفات الله وجوهه وربما ذكره "الخالد الذي لا يموت" باسم الله "الحي" وأخيرا توضح أن هذا العرض ليس للمقارنة بين التصوف أو التعاليم ولكن لتخيل ما قد تبدو عليه التعاليم الفيديّة في ذهن البسطامي² ، ويتكلم الأستاذ قاسم عني عن هذه النقطة ولكن بشكل عام (ظاهرة التصوف الإسلامي) وليس بتخصيص شخص البسطامي قائلا أن الصوفية أنفسهم كانوا انتقائيين من حيث المذاق والسليقة ولم يتقيدوا بقيد معين كالأناس المتعصبين الجفّة أي أنهم بمجرد أن يشاهدوا أمرا موافقا لعقائدهم وأذواقهم يأخذون به برغم انتسابه إلى أي شخص أو مصدر ولسان حالهم دائما هو غصن الورد أينما ينبت هو ورد والنييد أينما جاش هو نييد، إلا أن هذه العناصر المختلفة التي أخذها الصوفية من المصادر المختلفة لم يتركوها جافة وساذجة بل أذابوا تلك العناصر في بوتقة ذوقهم الخاص وأبرزوها في صور مستقلة ذات أثر في تركيب التصوف الممتزج عن طريق تحليلها وتجزئتها³ ، وعليه يتضح أنها صنفت أبي يزيد البسطامي من أصحاب التصوف الفلسفي الذين استعاروا أفكارهم ونظرياتهم من الفلسفات والأديان الشرقية التي كانت منتشرة في ظل توسع رقعة الدولة العباسية مع إعادة تدويرها لتناسب النسق الإسلامي وهو الرأي الذي أتبناه شخصيا نظرا لتأييد المعطيات والأدلة على صحته.

نستخلص أن زاينر فكر وحل كلمات البسطامي في ضوء تعاليم شانكارا باعتباره المنظم لمذهب أدفيتا فيدانتا في القرن الثامن ميلادي واحتمالية الاستعارة من الفكر الهندوسي عبر الوسيط (أبو علي السندي) قائمة وقد تدعمها بعض الأدلة المذكورة أعلاه ولكنها حورت لتناسب السياق الإسلامي.

ب- "شجرة" و"خدعة" في الاستخدام البيازيدي و"سفاتاس" و"مايا" في السياق الهندوسي بين

التشابه الظاهر والتطابق والتماثل:

بعدها ينتقل زاينر إلى إيراد نظرية الفيلسوف الهندوسي رامانا نوجا في تسليم الواقع والتنازل عنه لصالح (آتمان براهمن) فقط ورفض العالم الذي يرى أنه مرادف للوهم (المايا) يرى زاينر صدى فلسفة رامانا نوجا بشكل لا يحتمل لبس في قول البسطامي⁴ " أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من

1 -Ibid,p11.

2 -Ibid,p8.

3-قاسم عتي: تاريخ التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص96، 97.

4 -op cite,p95.Zaehner ,

الأحدية وجناحاه من الديمومة فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين¹ حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة فلم أزل أطير إلى أنّ صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة الأحدية"، ويضيف السراج أنّه وصف أرضها وأصلها وفرعها وأغصانها وثمارها ثم قال: فنظرت فعلمت أنّ هذا كله خُدعة"²، يعلق زاينر على القول البسطامي هذا أنّ شجرة الأحدية ليست سوى الشجرة الكونية المذكورة في الكاثا أوبانيشاد وكتاب الجيتا ورغم أنّ السراج لا يخبرنا وصف البسطامي لهذه الشجرة إلاّ أنّها موصوفة بدقة في الجيتا³ على النحو التالي:

"إنّ شجرة التين الخالدة جذورها للأعلى وفروعها للأسفل وأوراقها التراتيل الفيديّة من يعرف ذلك يعرف الفيديا، تنتشر فروعها فوق وتحت تتغذى بالنزاعات الإدراك جذورها عميقة... شكلها غير مدرك ولا نهايتها ولا بدايتها ولا أساسها وتقطع شجرة التين الثابتة هذه بسيف الارتباطات القوي"⁴، وعليه فإنّ زاينر متأكد إلى حد كبير أنّ السراج عندما أخبرنا أنّ أبو يزيد وصف "جذرها وفرعها وبراعمها وثمارها" فوصفه مبني على هذا الأصل (في كتاب الجيتا) لا غير، بل الأكثر من ذلك في نظره أنّ هذه الشجرة تعاود الظهور في المونداكا أوبانيشاد⁵ وسفيتاشفاتارا أوبانيشاد حيث أنّه في الحالة الأخيرة يتم ربطها مباشرة بالمايا⁶ والمقطع كالتالي:

1-الإشارات الزمنية في أقوال البسطامي هي على سبيل المجاز لا الحقيقة على حد تعبير سيد الطائفة الجنيّد وتحديدًا هنا قوله "عشر سنين هو وقته ولا معنى له لأن الأوقات في هذا الحال غائبة وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه عمن غيّب عنه فعشر سنين ومئة وأكثر من ذلك كلّه في معنى واحد" السراج الطوسي، المصدر السابق، ص 469.

2-السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 494.

3-zaehner , op cite, p96.

4-الفقرة 1 و2 و3 من الفصل الخامس عشر من كتاب البهاغافاد جيتا، شاكونتالا راو شناس تري، المصدر السابق، ص 121.

5-"طائرا رفيقان متلازمان جميلا الأجنحة يحيطان على شجرة واحدة أحدهما يأكل من فاكهة الشجرة الحلوة والآخر يراقب زميله دون أن يأكل، الروح هي الطائر الذي يجلس مستغرقا على الشجرة ذاتها ولكنه حائر وحزين لأنه ليس الرب ولكن عندما يرى أنّ الآخر هو الرب المحبوب يدرك أن كل ما يراه هو عظمته فيتخلص من حزنه" شري أوريندو، المصدر السابق، المونداكا أوبانيشاد، الفصل الثالث، الفقرة 1 و2، ص 218.

6-zaehner,p96.

"طائران يحيطان على الشجرة عينها إنهما رفيقان وصديقان حميمان أحدهما يأكل من ثمار الشجرة النَّاضجة والآخر يراقب دون أن يأكل، الروح مستغرقة على الشجرة ولأنها عاجزة فهي تحزن وتحار ولكن عندما ترى الرب وتتعلق به وتكتشف عظمته يرحل حزنها بعيدا، الإيقاعات والقرابين والطقوس والتذوّر ما كان وما سيكون وتعاليم الفيدا منها خلق سيد المايا كل ما يوجد وفيها تبقى قوة مايا أشياء أخرى محتجزة، عليك أن تعرف أن مايا هي قوة الطبيعة وأنّ سيد مايا هو الرب العظيم هذا الكون بكليته تسكنه مخلوقاته التي هي أجزاءه"¹ ، فالعصفوران في نظر زانير هما تمثيل لشخصين أحدهما حزين لأنّه مرتبط بالمادة والآخر مملوء بالقناعة لأنّه يتمتع بتحرر دائم، فالأول مرتبط بقوة الله الغامضة التي هي في نفس الوقت متطابقة مع العالم الظاهري المختصرة في اللفظ السنسكريتي "مايا" وهو ما يقابله في العربية كلمة خداع أو "خدعة"، وهو بالضبط ما يصفه أبو يزيد بشجرة الأُحدية الخاصة به² ، فزانير يؤكد أنّ كلمة خدعة هي ترجمة حرفية ودقيقة للفظ السنسكريتي "مايا" التي تعني الخداع وقوة الله الغامضة وعند شانكارا هي الوهم تحديدا ما يجعل كلمة خدعة مناسبة تماما حيث نرى الباحث "مونير وليامز" في قاموسه يورد العبارة أنّها مرادفة للكلمات التالية: وهم حيلة خداع احتيال³ وما إلى ذلك فالكلمتان تتوافقان بشكل دقيق حسبه ويعزز نظرية التأثير بقوله أنّه لا يوجد نص صوفي آخر يصف العالم بأنّه خُدعة غير هذا الخاص بالبسطامي فالصوفيون المسلمون عادة عندما يتحدثون عن اللاواقعية في العالم فإنّهم يتحدثون عنها كحلم أو لعبة ولم يستخدموا عبارة خدعة إطلاقا⁴ ، فالمستشرق الإنجليزي "زانير" يُقر أنّ البسطامي أول من أدخل للصوفية مبدأ الفناء والخداع فالأول يعني انتهاء الوجود (الهدم الكامل للذات الفردية والاتحاد بالله) في حين أنّ مبدأ الخداع يعني الحيلة والمكر كوصف للعالم المادي واللذات تعلمهما من أستاذه السندي الذي أخذ مبدأ الفناء من الشاندوغيا أوبانشاد والخداع من سفيتاشفاتارا أوبانشاد كما شرحها المعلم شانكارا.

1-شري أوريندو، المصدر السابق، سفيتاشفاتارا أوبانشاد الفصل الثالث الفقرة من 6-10، ص 338.

2-Zaehner, op cite,p96,97.

3-Monier Williams: A Sanskrit- English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to Greek ,Latin ,Gothic ,German ,Anglo -Saxon (London: clarendon press,1899)p711.

4-Zaehner, op cite, p97.

فقول البسطامي: "وتكون أنت ذاك" و"علمت أنّ هذا كله خُدعة" حسب زاينر لا يمكن فهمها واستيعابهما إلاّ بالاستعانة بالخلفية الهندوسية الفيديانتية، فعبارة "تكون أنت ذاك" لا تفهم سياقيا ما لم يكن المتلقي على دراية بعبارة "الشاندوغيا أوبانيشاد" الشهيرة "تات فام آسي" والإشارة إلى العالم بالخُدعة في قوله: "فعلمت أنّ هذا كله خُدعة" أمر لم يعتاد العرب استعماله في عباراتهم، إلاّ إذا تم الاطلاع على المعاني المختلفة لكلمة "مايا" السنسكريتية، فهو لا يرى داع للتأكيد على تشبيه البسطامي نفسه بالطير¹ في العروج الروحي الخاص به وبين العصفورين في الأدب الأوبانيشادي الذي تم عرضه في الصفحة السابقة²، هذا هو عرض زاينر في قول البسطامي الخاص بعروجه الروحي واقتباسه من الأصل الهندوسي الفيديانتي.

في المقابل يقف الباحث آرييري مجدداً وقفة تحليل واستقصاء لمسألة التشابه والاقتباس التي أثارها زميله زاينر في وصف البسطامي للشجرة ويقول أنّ هناك عدة أسباب لافتراض أنّ الشجرة هي شجرة الحياة الشهيرة والمعروفة في كل من اليهودية والإسلام³، وهي حسب السياق الإسلامي ليست سوى الشجرة العظيمة في السماوات العلى شجرة "سدرة المنتهى".

توضح الباحثة "صفاء إسماعيل إبراهيم" أنّ البسطامي قد ذكر الطير في معراجه في موضعين الأول في بداية المعراج وهو طير أخضر يرتقي به في رحلته السماوية وأرجعت علّة اختياره للطير هو اشتراكه مع الروح في خاصية التحليق والصعود في حين أنّ الطير الثاني يظهر في معرض كلامه عن المنتهى في نهاية المعراج وهو طير يفوق بضخامته قدرتنا على التخيل وهو روح البسطامي المحلقة في السماوات قبل الوصول إلى البحر الأعظم الذي عليه عرش الرحمان حيث صيّره الرحمان إلى حال لا يمكن وصفه كما تؤكد على مكانة الطير الخاصة في أشعار المتصوفة كفريد الدين العطار والغزالي وجلال الدين الرومي والحلاج⁴، وعليه نتيجة الميزة المشتركة بين الطير والروحية الإنسانية (التحليق والصعود) صار من الرموز الأساسية لشعر المتصوفة.

1-Ibid,p97.

2-Ibid,p98.

3-Arberry, bistamia, op cite,p29.

4- صفاء إسماعيل إبراهيم: صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، ص44، 45.

وأَنَّه من الخطأ القول بأنَّ أبو يزيد قصد بالخدعة خداع الله له، وسواء كان علّة الخداع الله أو نفس البسطامي تظل الحقيقة الساطعة أنّ الأشياء التي أشار إليها البسطامي بلفظ الخداع هي مختلفة تماما ومغايرة للمفهوم الفلسفي لكلمة "مايا" وبالتالي لا داعي لرسم أي توازي بين لفظي "مايا" السنسكريتية و"خدعة" العربية¹، فزاينر لم يحترم أو يقدر السياق الثقافي والديني المتفرد لكل من نظامي التصوف البرهمي والإسلامي.

يبدو أنّ رأي الباحث الإيراني محمود هو الرأي الأصوب حسب اعتقادنا فالأصل في المسألة تحليل أقوال البسطامي بالرجوع إلى السياق الإسلامي الذي وُجدت فيه وإن تعذر ذلك وُجدت أوجه شبه مع نظام آخر نلجأ للمقارنة فلا يمكن أنّ يكون البسطامي قد قصد بالشجرة الكونية حسب ما جاء في الأوبانيشاد ولم يستحضر شجرة سدرة المنتهى التي ذكرها بصريح العبارة في معراجه فزعم زاينر حول استعارة البسطامي الشجرة والخداع من الأوبانيشاد مليء بالثغرات وإهمال أبرز النقاط المفصلية فدراسته لتصوف البسطامي والتصوف الإسلامي عامة لا تنطلق من باب التحري بل قائمة على هوس رد روحانية المسلمين أنّها غير أصيلة ومقتبسة من فلسفات محيطية بالإسلام.

ج - "سبحاني ما أعظم شأنني" البسطامية و"ماهايام ايفا نامو نا" الأوبانيشادية:

-التحليل الإستشراقي والتعليقات عليه:

إنّ شهرة البسطامي مردها في المقام الأول لقوله الأشهر "سُبْحاني"² فذكر اسمه يستحضر في الأذهان هذا التعبير الصوفي الشهير لكونه يتناقض مع الآيات القرآنية ويعتبر زندقة³، فكان هذا الشطح حاضرا بقوة في أطروحة زاينر الذي يرى أنّ قول البسطامي: "سُبْحاني سُبْحاني ما أعظم شأنني"⁴

1-Ibid,p217.

2-يقول السراج الطوسي: "وقد قصدت بسطام وسألت جماعة من أهل بيت أبي يزيد رحمه الله عن هذه الحكاية فأنكروا ذلك وقالوا لا نعرف شيئا من ذلك ولولا أنّه شاع في أفواه الناس ودونوه في الكتب ما اشتغلت بذكر ذلك"، نقلا عن أبي سراج الطوسي، المصدر السابق، ص473.

3 -Ibid,p219.

4-عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، المرجع السابق، ص101.

و"حسي من نفسي"¹ والأكثر إثارة للدهشة قوله: "أنا ربي الأعلى"²، هي من أكثر أقوال بيازيد صدمة لمعاصريه فسُبْحاني هي كفر مطلق عند المسلمين وأنّه لم يتم تسجيل أي قول لصوفي قبله يضاهي شطحه هذا³.

بعدها يزعم "زاينر" عثوره على القول أو المرادف المشابه والموازي للشطح البيازيدي في مصدر هندوسي كالعادة وتحديدًا في الأوبانيشاد هو (Mahya –Eva Namonamah)⁴ الذي يعني: "تحية اجلال لي"، في المقابل لا يُقدم "آرييري" أي تفنيد أو رد على زعم "زاينر" ويؤكد أنّ إقرار الأخير تطابق اللفظ السنسكريتي "تحية لي" مع معنى "سُبْحاني" أمر غير قابل للمناقشة حتى لو إستعنا بالقواميس النَّحوية، ويستند في موقفه هذا إلى رأي "ماسينيون" أنّ "سُبْحاني" هي محاولة من "أبي يزيد" أن يختبر بضمير المتكلم ما جاء في الآية القرآنية في قوله تعالى على لسان فرعون: "أأءٌ □ □ 5" بشكل غير مباشر في ضمير المتكلم الثاني عن طريق تعريف نفسه بالانا البارز، كما يرى آرييري أنّ "سُبْحاني" هي القول الأصلي كله فهي كل ما سجله لنا "السراج" على اعتبار كونه أقدم مصدر وثق لنا أقوال

1-المرجع نفسه، ص101.

2-قاسم محمد عباس: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، المرجع السابق، ص47.

3-Zaehner ,op cite, 98.

4-Swami Chinmayananda: Discourses on Astavakra Gita,(central chinnaya mission trust,1997)p450.

-سوامي تشينماياناندا ساراسواتي (-1916-1993) زعيم روحي ومعلم هندوسي مؤسس منظمة Chinmaya Mission الغبر ربحية لنشر معرفة فيدانتا والكتب الهندوسية المقدسة ككل بغرض تعميم هذه النصوص وتعليمها باللغة الإنجليزية بالهند وخارجها، ونشر العديد من الكتب والمقالات بالإضافة إل كونه أستاذًا زائر في العديد من الجامعات الأمريكية والآسيوية، نقلًا عن:

-Swami Chinmayananda, <https://www.chinmayayauk.org>, 16: 00H, 19/06/2023.

5-سورة النَّازعات: الآية 24.

6-Mahmoud khatami, op cite,p217,218.

"بيازيد"، بينما يُشير "السهلجي" إلى ما لا يقل عن ثلاث روايات مختلفة¹، وإلى جانب "ما أعظم شأني" لدينا "ما أعظم سُلطاني" وآخرها: "أنا ربي الأعلى" هي أقوال مُضافة وهذا الأخير قول منفصل، كما يشير آرييري إلى أنّ النص العربي لترجمة زانير: (I'am the lord Most high): "أنا ربي الأعلى" خاطئ فالأصح هو: (I'am my lord Most high) وهناك فرق كبير بين الترجمتين، ونتيجة سوء ترجمة زانير فقد فاتته المغزى الدقيق الذي أجراه بيازيد من القرآن من "ربكم" القرآنية (your Lord) إلى "ربي" البيازيدية (My Lord) فهي ليست سوى تعبير عن شعور أبو يزيد ببناء الذات المطلق في لحظة التّشوة لإدراك أنّ الله وحده موجود حقا،² إذن فكل من ماسينيون وآرييري يعتبران "سُبْحاني" من جنس قراءة الآيات القرآنية لا ادعاء الألوهية.

إنّ مثل هذه العبارات حسب أقوال علماء الإسلام قد نطق بها البسطامي إنّ صحت نسبتها إليه في حال وجد قوي أو في حالة سكر وفناء فهو مغلوب على أمره ومعدور فيما يصدر عنه من عبارات مستغربة ومستشعنة لذلك دافع عنه الطوسي والإمامين الغزالي والجنيد وغيرهما³، فالتمسوا له العذر وتعاطفوا معه بل منهم من شك وصرح ببطلان نسبة هذه الشطحات للبسطامي وأنها من الزيادات والافتراءات التي لفتت له⁴، فمن المشكلات العويصة التي تقابل الباحث في الشطحات البسطامية أولها الشك والجدل في نسبة هذه الشطحات له بالإضافة إلى الحالات الروحية التي ولدت هذه العبارات التي صارت محل جدل واستهجان في الأوساط الإسلامية وغيرها.

فالسراج الطوسي دافع عن البسطامي في صدد مناظرة حصلت بيه وبين ابن سالم بالبصرة حيث أنّ هذا الأخير قال إنّ فرعوناً لم يقل ما قاله أبو يزيد، ففرعون قال: "أنا ربكم الأعلى" والرب يسمى به المخلوق كرب البيت والمال وغيرهما وأبو يزيد قال: سُبْحاني سُبْحاني سُبُوح وسُبْحان اسم من أسماء الله تعالى الذي يجوز أن يسمى به غير الله تعالى، فرد عليه السراج إنّ صحت نسبة هذا القول لبيازيد فلا

1- "سبحاني سبحاني أنا ربي الأعلى" سُبْحاني ما أعظم شأني حسي من نفسي حسي" والثانية "سبحاني سبحاني ما أعظم سُلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو وهو أنا وهو هو" أنظر السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور، ص101.. ابن الجوزي: المرجع السابق، ص330.

2-Arbery, Bistamiana op cite, p32.

3-ثروت حسين محمد سالم: الجانب الإشاري لسُلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، عدد6، مصر، 2017، مج1، ص295.

4- عبد الحليم محمود: سلطان العارفين-أبو يزيد البسطامي-، دب، دون معلومات النشر، ط2، دس ص59.

نشك أنّه كان يسبح الله تعالى ويصفه بما وصفه نفسه¹ ، ويرى ابن الجوزي أنّ هذا هو الوجه المحتمل وهو أن يكون لهذا الكلام مقدمات يحكي بأنّ الله تعالى يقول سبحانه² ، وهي ذات الحجة التي قدمها أبي حامد الغزالي للدفاع عن أبي يزيد البسطامي قائلاً: "وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى وإنّ سمع ذلك منه فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه كما لو سمع وهو يقول إنّي أنا الله فاعبدني فإنه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلاّ على سبيل الحكاية"³ .

ويشير الجنيد أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته إنّما عمّا يشاهده وهو الله حيث قيل لأبي القاسم الجنيد إن أبا يزيد يُسرف في الكلام، وقال: وما بلغكم من اسرافه في كلامه؟ قالوا سمعناه يقول: "سُبْحاني سُبْحاني أنا ربي الأعلى" فقال الجنيد: إنّ الرجل مُستهلك في شهود الاجلال فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلاّ الحق عن رؤيته إياه فنتعه فنطق به ولم يكن من علم سواه ولا من التعبير عنه ضنا من الحق تعالى⁴ ، فهو عندما وصل لمقام الفناء استسلم للهواجس والبوادة حيث لم تحتمل نفسه ما ورد عليها من بوار الأنوار الإلهية حسب تعبير الباحث مجدي محمد إبراهيم⁵ ويسترسل الكلاباذي في شرح هذا المعنى قائلاً إنّ في حال الفناء لا يشهد صفته إنّما يشهدها مغمورة بمغيبها وهي لذة من توفى عن رؤية الأشياء وحتى عن رؤية الألم ومنه ما جرى لصويجات يوسف عليه السلام ففناء أوصافهن وما ورد على أسرارهن من لذة النّظر إلى يوسف غبن فيه عن ألم ما دخل عليهن فقطعن أيديهن⁶ ، فالشطح الناتج عن الاتحاد لا يمكن أن يصنف ضمن التصوف السّيّ.

حتى ولو سلمنا بالتأويلات التي صنفتها هؤلاء العلماء للدفاع عن البسطامي إلاّ أنّه زوي عن الأخير قول يجعلنا نستبعد صحة تأويلاتهم ونرى أنّها من باب المحبة والتماس العذر له في حال الانغماس المطلق في التأمل بوحدة الله وتبدد الإحساس الروحي الكامل بالانا الشخصية التي تختفي وتنحل في

1- أبي نصر السراج، المصدر السابق، ص472.

2- ابن الجوزي: المرجع السابق، ص330.

3- أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص58.

4- أبو القاسم القشيري، المصدر السابق، الرسالة القشيرية، ص400.

5- مجدي محمد إبراهيم: التصوف السّيّ، المرجع السابق، ص189.

6- الكلاباذي: المصدر السابق، ص105.

الرب مكتسبة صفات الألوهية في ذاته¹ حيث أثار أنّه لما رجع لحسه شرح قوله بقوله "الحق سبح نفسه على لسان عبده"² فهو بهذا الاعتراف يؤكد القول بالحلول³، ويرى الباحث عرفان عبد المجيد أنّ العبارة صريحة بالكفر تنتهي إلى قيام الحادث في القديم تعالى وجمع للرب والعبد في مرتبة واحدة وإلغاء بينونة المطلقة التي أقامها القرآن الكريم بين عالم الربوبية وعالم الخلق وكل ذلك خرق لحدود الله وتجاوز لحرّماته وهتك لأسرار التنزيه⁴، فهذا السعي الحثيث للبسطامي للوصول إلى الفناء المطلق أدى به إلى التصريح باعتناق وحدة الوجود وأن لم تكن واضحة المعالم في تصوّفه كما هي عند ابن عربي وغيرهم.

كما أنّ قاسم محمد عباس أورد لنا رواية فيها إيضاح لإشكال قول البسطامي "سبحاني" وهي أنّ البسطامي قال مرة: سبحان الله فإذا الهاتف على لسان الحق يقول: هل فيّ عيب أو نقص تنزهني عنه؟ قال: لا يا رب، قال فنزه نفسك قال أبي يزيد فأقبلت على نفسي بالرياضة والمخالفة حتى تطهرت من النقائص فقلت حينئذ: "سبحاني"⁵، فهذا لا يدلّ سوى على اعتقاد البسطامي أنّه وصل لمرحلة الكمال والتفرد (اكتساب الصفات الإلهية).

لقد قام الأستاذ الساسي عمارة أستاذ اللغة العربية بجامعة الوادي بإبراز ما أسماه المكشوف والمحجوب لبعض أقوال البسطامي من خلال قراءة نموذجية لهذا الشطح وجاء تحليله على النسق التالي:

أنّ عبارة "سبحاني سبحاني، أنا ربي الأعلى" هي فعل قول أضيفت في مبناه لفظة "رب" إلى ياء المتكلم فوق الفصل بين العبد وربه ولم يكن الاستهلاك تاماً ولول حدث الوصل لقال مثلاً: أنا الرب الأعلى أو أنا الله ولكن ذلك لم يقع في هذه الرواية، فالمكشوف حسب هذه الشطحة هو: التنزيه من العيوب والنقائص بقوله: "سبحاني سبحاني" وهو تقديم الذات بقوله "أنا" وهي الذات موصوفة بالربوبية العليا بقوله "ربي الأعلى"، أمّا عن المحجوب هو وقوع اضطراب في التحكم في ضوابط اللغة وتقاليدها وفق أوضاعها الاجتماعية نتيجة ارتجاج العقل وذهوله من فرط الفرح الذي اعتراه عندما استشعر التحلي

1- ج.ف. ميلوسلافسكي وآخرون: الصوفية أعلامها وتياراتها، المرجع السابق، ص 59.

2- عرفان عبد المجيد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص 196.

3- الساسي عمارة: المرجع السابق، ص 161.

4- عرفان عبد المجيد فتاح: المرجع السابق، ص 206.

5- قاسم محمد عباس: المرجع السابق، ص 122.

بعد الفناء¹ ، فحالته هذا متوافق مع حال الرجل الوارد في المثال الذي بيّن فيه النبي صلى الله عليه وسلم فرحة الله بعبده حين يتوب، أثر عن مالك بن أنس أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الله أشد فرحاً بعبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته فبينما هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك أخطأ من شدة الفرح"².

فالتعبير الشطحي للبسطامي حسبته أشد خطورة من صاحب الراحلة إذ هو بمثابة انفجار زلزل كيانه وتداعت له مدركاته العقلية المنتشية بنجاحه في نهاية مسيرته الرياضية في ارتباطها بمنظومة أنساقه المعرفية الأخرى بالاختلال والتشوش فهو وصل في توبته وتقربه من الله تعالى إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه أي تائب فرحة الله به ستكون - حسب الحديث السابق - أشد بل ستكون بحسب عظمة توبته وعمقها فوق كل قياس وأجل من كل وصف ومن ثم كان ورود الخطأ محتوماً، فاستهلاك البسطامي المفرط لذاته في حال الفناء للوصول للحضرة الإلهية أنتج لنا أقوالاً لا تستقيم مع منهج التصوف المعتدل والعقيدة ومفهوم التوحيد لذا رُفضت من قبل كثير من العلماء وفي أحسن الأحوال أُوجدت لها تأويلات وأعدار للتخفيف من حدّتها.

ويصل الأستاذ عمارة أنّ المكشوف حسب هذه الشطحة هو البسطامي الذي يسبح نفسه والمحجوب هو ربه الأعلى الذي يستشعره البسطامي من خلال تلفظه بعبارة "ربي الأعلى" وعليه تم للبسطامي تماهي الذاتين وانتفاء البينونة بين المسبّح والسُّبّوح وهو غاية ما يسعى إليه البسطامي⁴ ، أنّ ينمحي في الذات الكلية الإلهية فهو سعى إلى الارتقاء إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات وإدراك هذا الأصل.

أمّا "سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني حسبي من نفسي حسبي"⁵ فيقدم لنا الأستاذ الساسي عمارة قراءتين لهذا القول فالقراءة الأولى تكشف أن البسطامي مغتبط بنفسه المنزهة من العيوب والنقائص وأنه

1- الساسي عمارة: المرجع السابق، ص 162، 163.

2- مسلم بن الحجاج: المصدر السابق، كتاب: التوبة-باب الحض على التوبة والفرح بها-ج 4، حديث رقم 2747، ص 104.

3- الساسي عمارة: المرجع السابق، ص 163

4- المرجع نفسه، ص 163.

5- قاسم محمد عباس: المجموعة الصوفية الكاملة، ص 49.

بلغ مقاما عاليا رضيت به نفسه وأنه غني لا يحتاج أحدا لأنه صار كاملا مكتفيا ذاتيا¹ وقد أكد هذه العقيدة في قول آخر له "حججت أول حجت فرأيت البيت وحججت الاثنية فرأيت صاحب البيت ولم أر البيت وحججت ثالثا فلم أر البيت ولا صاحب البيت² .

أما القراءة الثانية التي تجتاز سابقتها لاحتوائها خبرة أعلى حيث ترحل إلى المجهول الذي حجته الألفاظ عبر التساؤل عن دواعي هذا التسييح فيأتيها الجواب أنه حين استنكر منه ربه تسيحه له حوّل عنايته إلى نفسه بالرياضة حتى تطهرت من النقائص فقال حينئذ "سبحاني" ولعل المحجوب كان أعمق من المنطلق السابق بل هو عقيدة لا يدركها إلا البسطامي ومن جرى مجراه أو هو فراغ لا يملؤه إلا صنف من المثقلين³ .

د- أقوال العلماء في فناء البسطامي:

وقد راجت في ساحة العلوم الباطنية فكرة مفادها أنّ "ادعاء الكمال في مجال اكتساب المعرفة الإلهية هو من مقولات الشطح"⁴ وقول الشبلي "لو كان بيازيد رحمه الله ها هنا لأسلم على يد بعض صبيتنا"⁵ خير دليل على هذه الادعاءات الحادة المنفعة بالرعونة حيث يرى الشبلي أنّ الغاية القصوى من الكمال هي الاستمرار في الحيرة "المعرفة دوام الحيرة"⁶ ، وعليه فكلام البسطامي يوحي أنّه لم يكن من أهل الرسوخ والتمكين بل الخروج عن تعاليم الشريعة نتيجة استهلاك نفسه وفنائها في الذات الإلهية. ما جعل ابن تيمية يصف فناء البسطامي بالقاصر حيث يقول: "لكن بعض ذوي الأحوال قد يحصل له في حال الفناء القاصر سُكر وغيبة عن السّوي والسُّكر وجد بلا تمييز فقد يقول في تلك الحال: سُبْحاني أو ما في الجُبّة إلاّ الله أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء وكلمات السّكران تُطوى ولا تُروى ولا تُؤدّى إذا لم يكن سُكره بسبب محذور من

1- الساسي عمامرة، المرجع السابق، ص165.

2- قاسم محمد عباس: المجموعة الصوفية الكاملة، ص48.

3- الساسي عمامرة، المرجع السابق، ص165

4- أردشير منظمي وسيد محمود ميرزاي الحسيني: السحر الحلال (إعادة النظر في فكرة بيازيد البسطامي من خلال قصة شمس الدين والمولوي)، إيران، مجلة إضاءات نقدية، سنة ثالثة، عدد9، 2013، ص162

5- أبي نصر السراج، المصدر السابق، ص279

6- أردشير منظمي وسيد محمود ميرزاي الحسيني: المرجع السابق، ص162.

عبادة أو وجه منهي عنه، فأما إذا كان السبب محظورًا لم يكن السكران معذورًا لا فرق في ذلك بين السكر الجسmani والرّوحاني فسُكر الأجسام بالطعام والشراب وسُكر النفوس بالصور وسُكر الأرواح بالأصوات¹، والجنيّد كذلك فسر حال البسطامي على ذات النسق حيث يقول: "إنّ أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله وعلو اشاراته لم يخرج من حال البداية ولم أسمع منه كلمة تدل على كمال النهاية"²، فالبسطامي بشطحاته لم يقيم عقيدة التوحيد خالصة نقية بل خرج عن الحدود ولم يلتزم بالشرعية. وما يُعزز هذا القول أنّه كان في خلوة ذات مرة فجرى على لسانه سبحاني ما أعظم شأنه وعندما أفاق قال له المريّدون: كيف وردت على لسانك مثل هذه الكلمة؟ قال الشيخ: فليعادي إلهكم بيازيدكم ان قلت كلمة من هذا القبيل قطعوني إرباً إرباً ثم أعطى كل واحد سكيناً قائلاً: إن قلت مثل هذا الكلام اقتلوني بهذه السكاكين، وعليه فإنّ القول المنسوب للبسطامي "سبحاني سبحاني ما أعظم شأنه" من الواردات الربانية التي ترجمت عن شعور بيازيد باضمحلال ذاته وفنائها وانصهارها التام في الله والتي لطالما بُررت بكونها حال وجد وسكر فحين افاقته من سكره وتلاوة ما قاله عليه أنكرها وأمر بتهدئته إن أعاد تكرارها.

فهذا الكلام يعني أنّ "البسطامي" كان من أهل الأحوال المغلوبين على أمرهم المنضوين تحت سلطان الوجد ما أوصله إلى التلطف بأقوال شطحية تدل على التخبط والالتباس فلا يُعد قدوة في هذه الحال لأنه لم يتخطى حال البدايات كما وصفه الجنيّد.

وهنا يجب أنّ نتوقف لنورد تقسيم الفناء عند ابن القيم الجوزية إلى الفناء المحمود والمذموم، وعن الأخير يقول: "الفناء عن شهود السوى وحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه لأنّه يغيب بمعبوده عن عبادته ومذكوره عن ذكره.... ويسمى مثل هذا سُكرًا واصطلاحًا ومحوًا وجمعًا وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى ويظن أنّه اتحد به وامتزج بل

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، مصر، المنصورة: دار الوفاء، ط1997، 1، ج2، ص278، 279.

2- أبي نصر السراج، المصدر السابق، ص479.

3- فريد الدين العطار: المصدر السابق، ص357.

يظن أنّه هو نفسه¹ وعين ما عبر عنه قول البسطامي: "غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتني عنه ذكرني إياه فلما خنست عنه وجدته في كل حال حتى كأنه أنا"².

فالفناء الذي لا يحمد حسب تصريح ابن القيم هو عدم الشعور والعلم بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره ولا بين الرب والعبد مع اعتقاد الفرق بل لا يرى السوى ولا الغير فهذا ليس بمحمود ولا وصف كمال ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به³، وعليه تكون أوصاف هذا النوع من الفناء تنطبق على البسطامي لأنه الفناء الذي يؤدي إلى الاتحاد المؤدي إلى هدم العلاقة بين الرب والعبد من تحقيق صفات العبودية على الوجه الظاهر بغير تحقيق⁴.

فالعبودية حسب ابن القيم تتطلب الصحو واليقظة والحضور وكما لها في هذه المطالب لا في السكر والغيبة فأداء العبودية في الحالة الأخيرة يكون بمعزل عن الكمال والتمام⁵، وصار ينظر إلى البسطامي أنّه يمثل السكر والنشوة والغلبة البسطامي القائل بالاتحاد (Monist) باعتباره الزعيم الصوري للتصوف الخرساني في مقابل ممثل المدرسة البغدادية الجنيد المعروف بتمثيل تصوف الصحو⁶ والرصانة والتوافق مع الشريعة⁷، وبما أنّ الفناء هو تعبير عن إدراك النهايات وبلوغها هذا دفع البسطامي إلى تفضيله وتغليب حال السكر على حال الصحو لأن السكر يبني على فناء النفس البشرية التام وقيام

1- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ص 126-131.

2- أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، المصدر السابق، ج 1، ص 181

3- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، المرجع السابق، ص 131.

4- مجدي محمد إبراهيم: التصوف السني، المرجع السابق، ص 180.

5- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، المرجع السابق، ص 132.

6- وهي ذات النقطة التي شرحها الدكتور الإيراني قاسم عني قائلاً أنّ صوفية خُرسان كانوا مفرطين نوعاً ما وذوي أفق واسع وقد أخذوا بنظرية وحدة الوجود بصورة ثابتة وكان معظمهم من أصحاب السكر وتحرّهم وانطلاقهم الفكري كان أكثر من صوفية العراق وسائر الإنجهايات قاسم عني: تاريخ التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص 88.

7- Early Sufism in Iran and Central Asia, Independentphilosophy.met, 15: 39h, 10/02/2021.

الحق عليها وذهاب تديرها واختيارها ، فالبسطامي كان دائم السعي لاضمحلال ذاته وفناءها التام والمطلق في الله (فهو استهلك نفسه في طلب الذات الإلهية).¹

ولما ارتبط بهذا الحال (الفناء) من تعطيل للحياة الواعية للصوفي وإمكانية انعكاسه سلبي على أدائه للتكاليف والفروض الشرعية واقتارانه بصدور الشطح بما يحمله من إحالات ممكنة على الاتحاد عمق الهوة بين الفقهاء والمتصوفة، وهو ما حدا بالأخير إلى تقديم تنازلات حتى يتم إدراج الفناء في الفكر الصوفي ضمن التوجه السنّي عبر محاولة حصر معناه في الجانب الأخلاقي وتحديد نهايته على درجة من القرب الإلهي لا يمكن معها للفاني مجاوزتها ضمن دائرة التوحيد ويمنع الكلام فيها سوى عن حفظ وطاعات وحظر الإشارة إلى اتحاد أو حلول ، فشطحات البسطامي ترجمت عن شعوره بالاضمحلال والفناء في الله حتى درجة الانصهار الكامل وبيّنت شدة اسرافه في القرب من الذات الإلهية حتى استهلك نفسه وطلقها⁴ كما قال: "طلقت الدنيا ثلاثا ثلاثا بتاتا لا رجعة فيها وصرت إلى ربي وحدي فناديته..."⁵ ، فالبسطامي بسعيه نحو أقصى حد من الممكن ساهم في تضيق وتسقيف أفق الفناء بمقومات أخلاقية يمنع تجاوزها وإلا صار ينتمي إلى ما يسمى بالتصوف الأجنبي.

وحتى ولو لم نسلم بأطروحة زاینر التي تُقر التأثير المباشر بالتعليم الهندوسي عبر التلقي من المعلم أبو علي السندي لكونها تقفز من تشابهات ظاهرية في المذاهب إلى الحكم بالاستنساخ والاستعارة من الآخر السابق له زمنيا، إلا أنّ الأمر الذي لا يختلف حوله عاقلان أنّه من المحتمل جدا أنّ يكون أبو يزيد وغيره من صوفيي خراسان خاصة في الجزء الشمالي الشرقي منها قد تأثروا بالفعل بالفكر الهندي حيث يؤدي التواصل الثقافي دائما إلى الأخذ والعطاء ويتم نشر الأفكار الأساسية وأنماط تفكير الثقافة

1- صابر سويسي: المرجع السابق، ص 56،

2- وصل الحد بالبسطامي إلى أنّ خادمه أبا موسى صار يحفظ عليه أوقات الصلوات ويعلمه بدخولها حسب ما أورده لنا السهلي:
"كان أبو موسى يحفظ على أبي يزيد أوقات الصلوات حتى كان يتردد على باب نوحان... فإذا رأى الصبح قد انفجر أعلمه" أنظر:
السهلي: النور من كلمات طيفور، المصدر السابق، ص 50.

3- صابر سويسي: الفناء في التجربة الصوفية، المرجع نفسه، 59- 217.

4- سارة الجويني حفيز: صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي، لبنان، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010، ص 132.

5- السهلي: النور من كلمات أبي طيفور، المصدر السابق، ص 67.

المعنية ما يؤدي إلى اتصال خصيب¹، ونرى شخصيا رجاحة هذا الرأي اعتمادا على المعطيات التاريخية السالفة الذكر والذي تدعمه الفقرة التالية حول قضية الارتباط الثقافي بين الثقافتين².

إنّ العلاقة بين البلدين راسخ منذ العصور القديمة وفقا ل (Dabistan) في عهد أسرة ماهايد كان لديهم ملوك مشتركين وأشيع أنّ الزرادشتية هي بدعة برهمية حتى في السير القديمة لزرادشت هناك ذكر للبرهمي الحكيم (changrach) الذي تغلب على زرادشت في الجدل، بدأت الأمة الهنديّة في العصور القديمة في كابول علاوة على ذلك ساد الدين الهندي هناك منذ زمن سحيق كما جاء الإمام بالقراءة والكتابة والفنون الفارسية من مدينتي باميان وبلخ حيث تحدث السكان أنقى اللّهجات الفارسية "دري" وهي قريبة من اللّغة السنسكريتية ولا يزال هناك شاهد على وجود الهند في منطقة باميان من الأطلال الباقية للعمالقة الهنود وتشتهر بلخ بأنها موطن مدرسة زرادشت وداستوري كبار كهنته³، استمرّ التفوذ الهندي في بلاد فارس حتى بعد الفتح الإسلامي خاصة في المناطق النائية من البلاد كان التأثير قويا بشكل خاص في ظل السامانيين الذين حكموا كل من خراسان وما وراء النهر وبالتالي سيكون من غير المعقول ألا يتأثر أبو يزيد الذي جاء من المنطقة الشمالية الشرقية لخراسان بالفكر الهندي على الأقل بطريقة غير مباشرة⁴، فوجه الشبه بين أبي يزيد والتصوف البرهمي هو من حيث علاقة ذلك بالاتحاد فيأزيد صاحب مذهب اتحادي (شعور بالاتحاد) وهو شعور يتجاوز كل كثرة.

وفي الأخير ننتهي إلى أنّه لا يمكن إنكار ورود عناصر غريبة إلى الفكر الإسلامي مما كان شاهداً على قدرة الاستيعاب والهضم ولم يُحسب بحال من مظاهر التفوق والانغلاق على الذات فهذه الخلفيات ظلّت تغذي مخيال أبو يزيد فدمج هذا بالثقافة الإسلامية وحلّاه بالورع ومحبة الناس جميعا والشفقة عليهم على حد تعبير الأستاذ الساسي عمارة.

1 - Muhammad abdu-r-rabb, op cite, p345.

2- لقد سبق وتطرقتا لهذه المسألة بشيء من التفصيل في المطلب الأول من المبحث الأخير من الفصل الأول الذي تحت عنوان: المشترك الديني بين الديانتين البرهمية والزرادشتية.

3 -A.E. Krymsky, "A Sketch of the Development of Sufism down to the End of the Third Century of the: Hijjrah", translate from the Russian by N.S. Doniach, Islamic Quarterly, VI, Quoted from: Muhammad abdu-r-rabb, op cite, p346.

4 - Muhammad abdu-r-rabb, op cite, p347.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث تسليط الضوء على أثر العقائد البرهمية على الفكر الإسلامي من خلال التعرف على المنظومة البرهمية من جغرافيا وعقائد وتعاليم وكتب مقدسة، وتأثير هذه الديانة على غيرها من الأديان التي احتكت بها وكان لها معها علاقات على أصعدة عدة، وبالتحديد درسنا إمكانية تأثير عقائدها وتعاليمها على الفكر الإسلامي، وتبين لنا من خلال البحث أن التواصل الثقافي بين الشعوب والثقافات ذات المعتقدات المتباينة يؤدي بشكل دائم إلى الأخذ والعطاء بين هذه المنظومات الدينية.

ومن أهم النتائج التي تمخضت عن هذا البحث ما يلي:

- يدل مصطلح العقائد إلى مجموعة المعتقدات والمبادئ التي يعتنقها فرد أو جماعة حول المسائل الدينية والفلسفية وتعبّر عن نظرهم إلى العالم والحياة، وتتنوع هذه العقائد بين الأديان والثقافات واخترنا دراسة كل من العقيدة البرهمية والعقيدة الإسلامية ووجدنا اختلافا وتباينا كبيرا في النظرة إلى الحقيقة والوجود والعلاقة بين الإنسان والعالم.

- الديانة البرهمية من أقدم ديانات العالم تتأسس على مجموعة من الاعتقادات والتعاليم الروحية التي تمتد لآلاف السنين وتأثرت بالعديد من التيارات والتراث الثقافي والفلسفي للبيئة الهندية، إلى جانب اعتقادها في مجموعة من الآلهة تتجسد في أشكال وأشخاص عبر أزمنة متعددة، ويعزى وجودها إلى تأثير طبقة الكهنوت الممثلة في البراهمة الذين جعلوا من "براهمن" الموضوع الفلسفي والرئيسي للديانة.

- تقوم الديانة البرهمية على عدد أساسي من العقائد والتي لا يصح دين الهندوسي من دونها وهي مجموعة من الاعتقادات والتعاليم الروحية مؤسسة على فكرة مركزية وهي السمسارا (دورة الميلاد والموت وإعادة الولادة) حيث يعتقدون أن الروح تتجسد في أجساد متعددة وفق الكارما الخاصة بها (أو ما يعرف بعقيدة السبب والنتيجة التي ترى أن أفعال الرجل في الماضي هي المسؤولة عن حالته الآنية، وأفعاله الحالية هي المحددة لطبيعة مستقبله)، حتى تحقق انعتاقها وتصل للتححر النهائي وتتخلص من سجن الولادة والموت ويسمونها الموكشا، وأخيرا تُشدد البرهمية على مفهوم الروح الإلهية الموجودة في جميع الكائنات وهو الإدراك الروحي الأعمق للبراهمن وهو مرادف للمصطلح العام والشهير وحدة الوجود.

-تعتمد الديانة البرهمية على مجموعة واسعة من النصوص والكتب المقدسة التي تتضمن التراتيل والتعاليم الروحية وكيفية الصلاة، وأول هذه الكتب ورأسها هو الفيذا التي تعتبر أقدم النصوص الدينية والأدبية المكتوبة في الهند، بعدها يأتي الأوبانيشاد وهو نصوص فلسفية تناقش موضوعات متعلقة بالروحانية والوجود الإنساني وتعتبر الجزء الأخير من الفيذا، ومن النصوص المقدسة والشعبية للهندوس نجد الإيتيهاساس أو التراث الملحمي القصتين الأشهر: الراماينا المهاباراتا وتروي هذه الملاحم القصص عن أبطال خياليين وتضم كما من التعاليم والأخلاقيات المنظمة لسلوك الفرد الهندوسي، ومن الأخير استل نص مقدس وذو أهمية عظمى عندهم وهو البهاغافاد-جيتا، وأخيرا السوترا وهي نصوص قصيرة تحتوي على تعاليم في مجالات محددة كالفسفة والميتافيزيقا واليوغا.

-إنّ الفكر الديني بشكل عام هو الأبحاث والمساجلات البشرية لفهم حقيقة النصوص المقدسة لأي دين واستنباط التشريعات والتعاليم المتعلقة بنواحي الحياة المتعددة، أمّا بشكل مخصوص فإنّ الفكر الإسلامي هو اجتهادات تخص العقل الإنساني المسلم في ضوء تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية عبر قرون طويلة والذي أنتج لنا تراثا دينيا ضخما يحوي تصورات حول العلاقة الثلاثية بين الخالق والإنسان والكون منها ما يتوافق مع المبادئ الإسلامية والبعض الآخر منه يختلف ويجيد عن مبادئ الإسلام الأساسية وكلها تصنف في خانة الفكر الإسلامي.

-أثبت التاريخ أن الديانة البرهمية تلاقحت مع نظيرتها الإسلامية منذ عهد مبكر حيث كان للثقافة البرهمية رواج واسع في بلاد الفرس ومناطق من آسيا الوسطى وهي من المناطق التي استهدفتها الفتوحات الإسلامية، وبقت الكثير من الطقوس والرياضات التنفسية والتقاليد لدى مسلمي تلك المنطقة بالإضافة إلى عامل وحركة الترجمة التي ساهمت بانتشار العديد من المعتقدات الدينية داخل المجتمع الإسلامي.

-تُعدُّ الإسماعيلية إحدى أهم وأشهر طوائف الشيعة بعد الإمامية الاثني عشرية، ولها كم كبير ومتنوع من التصورات الدينية التي تختلف من فترة زمنية لأخرى (نتيجة تبنيتها لمبدأ الستر والتقية)، وعثرنا عند دراستنا لبعض النصوص الإسماعيلية تبني لمذهب تناسخ الأرواح كسبيل لتحقيق الإنسان كماله

الروحي، ولكن لا يمكن اعتبارها عقيدة رسمية للدعوة الإسماعيلية بل هي مبدأ تسرب إلى فكرها فترة زمنية معينة، وبعدها قام مُفكرها بمحاربة المعتقد ورمي أتباعه بالكفر والزندقة والإلحاد.

-تصدرت مسألة أصالة التصوف الإسلامي بحوث ودراسات المستشرقين وغيرهم من الباحثين حيث اختزلوا هذا التراث الكبير وردوه إلى روافد أجنبية كانت منتشرة في بيئته آنذاك ومنها المصدر البرهمي الفيديانتي.

-يعتبر أبو يزيد البسطامي أشهر المتصوفة الإسلاميين الذين ألصقت بهم تهمة وفرضية الاستعارة واستنساخ التعليم الفيديانتي البرهمي وذلك راجع لعدة عوامل دينية وثقافية.

-اعتبر الكثير من المتصوفة والباحثين الاستهلاك المفرط لأبي يزيد لذاته في حال الفناء الذي صُنّف في خانة الفناء المذموم لأنه يؤدي إلى الاتحاد والوصول إلى للحضرة الإلهية وهو ما أنتج شطحات لا تستقيم مع منهج التصوف المعتدل لذا رفضت أقواله من قبل الكثيرين.

- إن تحليل أقوال الباحثين والمفكرين في مسألة التأثير المباشر والاستعارة البسطامية من الفكر البرهمي الفيديانتي تحديداً يقودنا إلى الاعتراف أنه من الممكن والجائز أن يكون بيازيد قد تأثر بالفعل بالفكر الصوفي البرهمي نتيجة التواصل الثقافي في منطقة خُرسان المبني على الأخذ والعطاء في جُل المجالات فما بالك على الصعيد الفكر الديني، وأنّ وجه الشبه بين تصوفه والتصوف البرهمي يكمن في علاقة الاتحاد ببيازيد صُنّف أنه صاحب مذهب اتحادي.

-نوه إلى أن الأخذ والعطاء في المنظومات الدينية ليس عملية سهلة، إذ يواجه الأفراد والجماعات صعوبات في تقبل أو تطبيق هذه الأفكار والممارسات، وهو ما يعكس تعقيد التأثير الثقافي والديني بين الشعوب والثقافات.

-لا يمكن إنكار وصول عناصر أجنبية إلى الفكر الإسلامي، فالأخير لم يُعرف عنه الانغلاق والتقوقع فالخلفيات الدينية والثقافية ظلت تُغذي مخيال الأشخاص المستوطنين في الأماكن التي وصلها الفتح الإسلامي، فدجوها بالثقافة الإسلامية ومنهم أبو يزيد وحلّاها بمخافة الله وترجمت في محبته لكل المخلوقات والشفقة عليهم.

-نوه أن لكل منظمة دينية سياقها الخاص بها، فلو حتى تم التأثير والتأثير والاستعارة (بغض النظر عن تصنيفها من الأفكار الهدامة التي تُشكك في ثوابت الدين) لا يمكن بتاتا للفكرة أن تستنسخ كما هي بل يطرأ عليها التحوير لتناسب السياق الجديد وتتفاعل مع باقي مباحث المنظومة الدينية.

التوصيات:

وفي ظل النتائج التي توصلنا لها نرى أن نقدم بعض التوصيات منها:

-الاهتمام بدراسة الهندوسية المعاصرة (التي تُعرف نفسها للعالم أنها شكل تعبدي توحيدي للإله كريشنا وحاليا هي الوجه الأبرز للهند خارج حدودها) والتي تبني على التعاليم الوحدوية التي تُقر بأنّ آلهة الأديان ذات الأصل السماوي ليست سوى تجسيدات للإله الواحد وطابعها الروحاني المقدم للفرد والمجتمع الأمريكي والأوروبي لاقت رواجاً وقبولاً واسعاً، ولا يُستبعد أن يكون العالم الإسلامي محطتها القادمة.

-التركيز على التراث الاستشراقي وتمحيصه الذي أبرز لنا تشابه وتماثل بين الفكر الصوفي البرهمي وبين التراث الصوفي الإسلامي منها على سبيل الذكر لا الحصر:

*تقنيات اليوغا للتحكم في النفس وربطها ببعض ممارسات التنفس الموجودة في الجماعات الصوفية في آسيا الوسطى.

*نص حول ممارسة اليوغا تم نقله ودراساته في البلدان الإسلامية المسمى Amrtakunda أو The pool of Nectar أو "حوض ماء الحياة"، نتمنى أن نجد مثل هذه المواضيع في مشاريع الدكتوراه لقسم العقيدة ومقارنة الأديان.

*دراسة تراث الفرق الإسلامية وخاصة الشيعية التي عرف عنها الغلو والاقبتباس من الفلسفات الأجنبية، وهنا أشير إلى موضوع جد مهم وهو موقف ونظرة الفكر الشيعي الإثني عشري-صدر الدين الملا الشيرازي- لمذهب تناسخ الأرواح، وبالطبع دراسات أخرى في مستقل الأيام بإذن الله.

تعزيز التعاون الأكاديمي والثقافي فهذه الدراسة يتأمل أن تكون مدخل إلى محاولة فتح التعاون الأكاديمي والثقافي بين الباحثين الهندوس وكفاءات جامعية من الباحثين الجزائريين، فنفتح آفاق جديدة للتبادل الثقافي والفكري وتعزيز التفاهم.

آفاق البحث المستقبلية:

وإن ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج فإننا نقترح عدد من الدراسات والبحوث الخاصة:
- إعداد دراسات مستقبلية حول مواضيع التأثير والتأثير وبالأخص بين الديانتين الهندوسية والإسلام كحركة البهاكتي الهندوسية وتأثرها بتعاليم التوحيد الإسلامية، بالإضافة إلى الاطلاع ومناقشة المتأثرين بالهندوسية من الباحثين: كرينو وسيد حسين نصر التابع للمدرسة التقليدية التي تدعو إلى توحيد الأديان والفلسفات.
- الالتفات إلى علم الهنديات لما لدراساته أو أفراد إحدى مباحثه بالبحث من إثراء للمكتبة العربية الإسلامية وكشف وربط العلاقات بين الأديان والثقافات.

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر العظم الإسلامي

فهرس المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، طبعة مصحف المدينة الإلكترونية للنشر الحاسوبي.
-الكتب المقدسة:

الكتاب المقدس: (العهد القديم والعهد الجديد) (مترجم عن اللغات الأصلية)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 1997.

كتب تفسير القرآن الكريم:

1. ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دب، مؤسسة الرسالة، 2000، ط1، ج23.

2. أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، سوريا، دمشق، دار القلم، ط1، 1416 هـ.

3. أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، مصر، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 2000، ج5.

4. أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لبنان، بيروت، المكتبة العلمية، دط، دس، ج2.

كتب السنة النبوية:

5. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي: السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شبلي، لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001، ط1، ج7.

6. أبو عبد الله أحمد بن محمد حنبل: مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دب مؤسسة الرسالة، 2001، ط1 ج13.

7. عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: أحمد طاهر الزاوي وآخرون، لبنان، بيروت، المكتبة العلمية، دط، 1979، ج2.

8. محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، مصر، القاهرة، دار الكتب المصرية، دط، 1945، ج2.

9. محمد ناصر الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط1 (الرياض: مكتبة المعارف، 2004) مج12.

10. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد عبد الفؤاد باقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955، دط، ج.4
11. نخبة من أساتذة التفسير: التفسير الميسر، السعودية، مجمع الملك فهد، 2009، ط2، ج.1. المعاجم والقواميس:
12. أبو الحسن أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لبنان، بيروت: دار الفكر، دط، 1979 ج.4.
13. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، ط.1
14. الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دط دار ومكتبة هلال، ج.4
15. السيد محمد حسين فضل الله: موسوعة الفكر الإسلامي، لبنان، بيروت: دار الملاك، 2012، ط1، مج.8
16. أمين الورد: معجم العلماء العرب، العراق: اللجنة الوطنية للاحتفال، 1972، ط1.
17. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، لبنان، بيروت: منشورات عويدات، 2001، ط2
18. باقر أمين الورد: معجم العلماء العرب، العراق اللجنة الوطنية للاحتفال، 1972، ط1 .
19. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، لبنان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، دط، ج.2.
20. خالد عبد المنعم العاني: موسوعة العراق الحديث، بغداد، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1977.
21. رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، مصر، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، دس، دط.
22. سامي الإمام: موسوعة الفكر العقدي اليهودي، القاهرة، مصر، ددن، دس، دط.
23. عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، 1993، ط.2
24. عبد المنعم العاني: موسوعة العراق الحديث، العراق، بغداد: الدار العربية للموسوعات، 1977، ط1
25. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، القاهرة: دار الشروق، 2003، ط1، ج.2.

26. فاتح محمد سليمان سنه مكاوي: معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر - دلالتها وتطورها -، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971، دط.
27. فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان - الكتاب الرابع الهندوسية، سوريا، دمشق، دار علاء الدين للنشر، 2007، ط. 4.
28. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث، لبنان، بيروت، الرسالة للطباعة والنشر، ط 8.
29. مجموعة مؤلفين: المعجم الوسيط، مصر، القاهرة: دار الدعوة، دس، دط، ج 2.
30. محمد السيد شريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1.
31. محمد بن الحسن ابن دريد: جمهرة اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لبنان، بيروت، دار الجيل، 1991، ط 1، ج 2.
32. محمد بن علي التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، لبنان بيروت، مكتبة ناشرون، ط 1، 1996، ج 1.
33. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم التزوي وآخرون، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 2001، ج 8.
34. محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1998، ج 1.
35. ياقوت الحموي: معجم البلدان، لبنان، بيروت، دار صادر، 1977، دط، ج 1.

الكتب والمرجع باللغة العربية:

36. أبو زيد نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010، ط1.
37. مصطفى حلمي: الإسلام والأديان: دراسة مقارنة، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ط1.
38. إبراهيم بن الحسين الحامدي: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تقديم: محمد زاهر بن الحسن الكوثري، مصر، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ط1.
39. إبراهيم بن الحسين الحامدي: كنز الولد، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1971، دط.
40. أبو البركات عبد الرحمان الجامي: نفحات الأنس، تحقيق: محمد أديب الجادر، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، دس، دط، ج1.
41. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، ألمانيا، يربلن، دار فرانز شتايز، 1980، ط3.
42. أبو الحسن علي بن عثمان المصوري: كشف المحجوب، تر: اسعاد عبد الهادي قنديل، مصر، القاهرة، المجلس الأعلى المجلس الأعلى، 2007، دط، ج1.
43. أبو العباس أحمد إسحاق جعفر وهب واضح اليعقوبي: التاريخ اليعقوبي، لبنان، بيروت، دار صادر، 1995، ط6، مج2.
44. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، لندن، المملكة المتحدة، مؤسسة هندواي، 2020، دط.
45. أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، تحقيق: علي حسن عبد القادر، مصر، القاهرة، مؤسسة برعي وجداي، 1988، دط.
46. أبو المعالي عبد الملك الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، لبنان، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993، ط1.
47. أبو الوفا الغنيمي التفتزاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، مصر، القاهرة، دار الثقافة، دس، دط.

48. أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف على مذهب أهل التصوف، مصر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1933، ط.1
49. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، لبنان، بيروت: دار المعرفة، دس، دط، ج4،
50. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة ونور شيف عبد الرحيم رفعت، اليوم، واشنطن، جمعية البحث في القيم والفلسفة، 2001، دط.
51. أبو حامد الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، لبنان، بيروت، دار النهضة الحديثة، دس، دط.
52. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، مراجعة: محمد علي قطب، لبنان، بيروت، المكتبة العصرية، 2001، دط
53. أبو زيد عبد الرحمان الزيندي: حقيقة الفكر الإسلامي، السعودية، الرياض: دار المسلم، 1415هـ، ط.1
54. أبو عبد الرحمان السلمي: الطبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، دب، مؤسسة دار الشعب، 1998، ط1، مج.2
55. أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط آخرون، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، ج.17
56. أبو محمد عبد الله ابن المقفع: كليله ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزام وطه حسين، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، دط.
57. أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقر سرور، مصر، القاهرة، دار الكتاب الحديث، ط1، 1960
58. أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، مصر، القاهرة، دار الفكر، 1996 ج10، دط.
59. أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، سوريا، دمشق، دار المدى، 2004، ط1.
60. أبو يعقوب إسحاق السجستاني: إثبات النبوات، تحقيق: تامر عارف، بيروت، دار المشرق، 1982، ط2.
61. أبو يعقوب السجستاني: الينابيع، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1965، ط.1

62. أبي الحسن عبد الجبار القاضي: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، لبنان، بيروت، دار العربية للطباعة والنشر، دس، دط ج. 2.
63. أبي العباس أحمد زروق: قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمّادي، الامارات العربية المتحدة، الشارقة، المركز العربي للكتاب، دس، دط.
64. أبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي: تذكرة الخواص، ايران، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، دس، دط.
65. أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي: رجال الكشي، تحقيق: جواد الفيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، 1427 هـ، ط. 1.
66. أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424 هـ، ج. 4، ط. 2.
67. أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة، تر: محمد يوسف موسى وآخرون، مصر، القاهرة، دس، ط. 2.
68. إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية تاريخ وعقائد، باكستان: لاهور، مكتبة بيت السلام، دس، دط.
69. إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، لاهور، باكستان، إدارة ترجمان، السنة، 1986، ط. 1.
70. أحمد ابن إبراهيم النيسابوري: إثبات الإمامة، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت، دار الاندلس، 1996، دط.
71. أحمد أمين: فجر الإسلام، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2011، دط.
72. أحمد بن محمد إبراهيم بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، لبنان، بيروت، د. د. ن، 1972، مج. 2، دط.
73. أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، لبنان، بيروت، دار ابن كثير، 1986، ط. 1.
74. أحمد بن يحيى ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تحقيق: توما أرنولد، العراق، بغداد، دار الوراق، 2008، ط. 1.
75. أحمد حسن فرحات: مصطلح الفكر الاسلامي، المغرب، فاس: معهد الدراسات المصطلحية، 1996، ط. 1، ج. 2.
76. أحمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل، تحقيق: مصطفى غالب، لبنان، بيروت، دار الأندلس، 1983، ط. 2.

77. أحمد عرفات القاضي: الفكر السياسي عند الباطنية وموقف الغزالي منه، مصر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1993، دط.
78. أحمد فريد المزيدي: أبو يزيد البسطامي، دب، دار الكتب العلمية، 2008، دط.
79. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مصر، القاهرة، دارالمعارف، دس، ط.2
80. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، لبنان، بيروت: دار النهضة، 1991، ط3، ج3.
81. ادغار ويند وكارل غوستاف يونغ: الأصول الوثنية للمسيحية، تر: سميرة عزمي الزين، دب: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دب، دط.
82. أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق: عارف تامر، لبنان، بيروت: دارالكشاف، 1953، ط1.
83. الأمير شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، مصر، القاهرة، دار الفكر، 1973، دط، ج1.
84. ألبير شويتزر: كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور، تر: يوسف شلب الشام، سوريا، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، 1994، ط1.
85. ألبير شويتزر: فكر الهند وكبار مفكري الهند ومذاهبهم عبر العصور، تر: يوسف شلب الشام، سوريا: دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1994، ط1.
86. الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، لبنان، بيروت، منشورات الرضا، 2012، ط1.
87. الحكيم الهندي باتنجل: كتاب في الخلاص من الارتباك، تر: أبي الريحان البيروني، تر: هلموت رتير، لبنان، بيروت، دار بيلليون، 2009، دط.
88. السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، لبنان، بيروت، دار التعارف، دس، دط، ج1.
89. السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، لبنان، بيروت: دار المنتخب العربي، 1994، ط1
90. الشريف بن فخر الدين الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، الهند، حيدرآباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1962، ط1، ج1.
91. المجالس المؤيدية، تحقيق: محمد عبد الغفار، مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، دس، دط.
92. المفضل بن عمر الجعفي: الهفت الشريف، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس للطباعة، ط2، دس.
93. النعمان بن محمد المغربي القاضي: دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي اصغر فيضي، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1963، دط.

94. آنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، برلين، ألمانيا، منشورات الحمل، 2006، ط1.
95. اندريه وينك: الهند تكوين العالم الهندي-الإسلامي، تر: عبد الإله الملاح، الإمارات: أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2012، ط1، ج1.
96. اينجاس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد عوني عبد الروؤف، مصر، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، دط.
97. برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، تر: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرّجب، كندا، تورنتو، المركز الأكاديمي للأبحاث، 2017، ط1.
98. بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، تر: موسى محمد يوسف، مصر، القاهرة: دار المعارف، 2017، ط1.
99. تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وآخرون، مصر، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، 1513هـ، ط2، ج3.
100. تقي الدين أحمد ابن تيمية مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، مصر، المنصورة، دار الوفا، 1997، ط1، ج2.
101. تقي الدين أحمد ابن تيمية: الصوفية والفقراء، تقديم: محمد جميل غازي، مصر، القاهرة، دار المدني للطباعة، دس، دط.
102. توملين: فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، مصر، القاهرة: دار المعارف، دس، ط2.
103. ج. فميلوسلافسكيويتروسيان وآخرون: الصوفية أعلامها وتياراتها، تر: زياد الملا، سوريا، دمشق، دار نيو، 2019، ط1.
104. جعفر السبحاني: بحوث في الملل والتّحل، إيران: قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1997، ط2.
105. جعفر بن منصور اليمن: سرائر وأسرار النطقاء، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، لبنان، دار الاندلس للطباعة، 1984، ط1.
106. جفري برنادر وجون نوس: الزرادشتية، تر: عبد الرزاق علي، ضمن الأعمال الكاملة لفراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، دب: مكتبة الفكر الجديد، 2016، ط3 مج5.
107. جمال الدين ابن الجوزي: تلبس ابليس، لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة، 2001، ط1.
108. جواهر لال نهرو: اكتشاف الهند، تر: فاضل جتكر، سوريا، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية، 2011، ط2 ج1.

109. جودة محمد أبو اليزيد المهدي: بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، مصر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، 1998، ط.1
110. جورج حبيب: المعمودية في الكنيسة الواحدة الجامعة الرسولية، دب: دد، 2007، دط.
111. جورج حداد: المدخل إلى تاريخ الحضارة، سوريا، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1953، دط.
112. جون كولر: الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995، دط.
113. جون هك: أسطورة تجسد الإله في المسيح، تر: نبيل صبحي، الكويت: دار القلم، 1405 هـ، دط.
114. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة، 1996، ط.14، ج.2.
115. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1948، ط.2
116. دي سي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، دط.
117. رالف ليتتون: شجرة الحضارة، تر: أحمد فخري، مصر، القاهرة: المركز القومي للترجمة، دط، ج.3
118. رعد شمس الدين الكيلاني: الفكر الإسلامي - النشأة والتطور والتحديات المعاصرة، العراق، بغداد: مكتبة شمس الأندلس للطباعة الرقمية، 2017، ط.1
119. روهلنج وإشيل لوران: الكنز المرصود في قواعد التلمود، تر: يوسف نصر الله، مصر، القاهرة، مطبعة المعارف، دس، ط.1
120. رينولد.أ. نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، مصر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1947 دط.
121. سارة الجويني حفيظ: صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي، لبنان، بيروت، دار الطليعة، 2010، ط.1
122. سليمان عبد الله السلومي: أصول الإسماعيلية، السعودية، الرياض، دار الفضيلة، 2001، ط.1
123. سوامي نيخيلائانادا: الهندوسية تحضيرها لانعتاق الروح، تر: نبيل محسن، سوريا، دمشق، ورد للطباعة والنشر والوزيع، ط.1، 2000.
124. شاكواتنا لاراو شاستري: الكتاب الهندي المقدس - البهاغافاد-جيتا، تر: رعد عبد الجليل جواد، سوريا: دار الحوار، 1993، دط.

125. شمس الدين محمد شهرزوردي: شرح حكمة الإشراق، تحقيق: حسن ضيائي تربتي، طهران، دد، دس، دط.
126. صابر سويسبي: الفناء في التجربة الصوفية، المغرب، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2018.
127. طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، الولايات المتحدة الأمريكية: دار العالمية للكتاب الإسلامي، 1994، ط4.
128. طه حسين: الفتنة الكبرى وعلي وبنوه، لبنان، بيروت، دار الجمال، دس، دط، ج2
129. طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1985، ط5
130. عبد الرحمان ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار، لبنان، بيروت: دار الفكر، 2001، دط.
131. عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، الكويت، الكويت، وكالة المطبوعات، دط، دس، ج1- أبو يزيد البسطامي.
132. عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1973، ج2، ط1..
133. عبد الرحمان بن الجوزي: القرامطة، تحقيق: محمد الصباغ، سوريا، دمشق، المكتب الإسلامي، 1981، ط5.
134. عبد الرزاق الحسيني: تعريف الشيعة، لبنان، صيدا، مطبعة العرفان، 1933، ط1.
135. عبد السلام زيان: الأوبانيشاد، مصر القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، ط1
136. عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، العراق، بغداد، مركز دراسات الوحدة العربية، 1945، دط.
137. عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، لبنان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ط1.
138. عبد القادر بن محمد عطا صوفي: دراسات منهجية لبعض فرق الرفض والباطنية، السعودية، الرياض، دار أضواء السلف، 2005، ط1.
139. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1967م، ط1.
140. عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد الخشت، مصر، القاهرة: مكتبة ابن سينا، دس، دط.

141. عبد الكريم بن هوزان أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مصر، القاهرة، مطابع مؤسسة دار الشعب، دط، 1989.
142. عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك القشيري: كتاب المعراج ويليهِ معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: علي حسن عبد القادر، فرنسا، باريس، دار بيبليون، دط، دس.
143. عبد المنعم النمر: الإسلام في الهند، لبنان، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، ط.1
144. عبيد رؤف: في العودة إلى التجسد، مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، 1976، دط.
145. عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، لبنان، بيروت، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، 2014، ط.1
146. عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، لبنان، بيروت، دار الجليل، 1993، ط.1
147. عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، لبنان بيروت عالم الكتب، 2011، دط.
148. علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، دس، دط، ج3،
149. علي بن محمد الوليد: تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر، لبنان، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1982، ط.2 .
150. علي زيعور: الفلسفة في الهند، مصر، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1993م، ط.1
151. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، القاهرة دار السلام للطباعة والنشر، 2008، ط.1، ج.2
152. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، القاهرة: مكتبة وهبة 1995، ط.2
153. علي موسى ومحمد الحمادي: جغرافية القارات، سوريا، دمشق، دار الفكر، 1982، ط.5
154. غسان بن جدو: خطاب الإسلاميين والمستقبل - حوار مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله-، لبنان، بيروت: دار الملاك، 2000، ط.3
155. غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والفنون، 2014، ط.1، ج.1،
156. غوستاف لوبون: حضارات الهند، تر: عادل زعيتر، مصر، الجيزة: دار طيبة للطباعة، 2015، ط.1

157. فراس السواح: دين الإنسان، سوريا، دمشق: دار علاء الدين، 2002، ط.4.
158. فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، تر: محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق: محمد أديب الجادر، سوريا، دمشق، دار المكتبي للطباعة والنشر، 2009، ط.1.
159. فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين-الحلقة الأولى فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مصر، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2001، ط.1.
160. فون كريم: الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب: مصطفى طه بدر، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي، دس، دط.
161. فيليسيان شالي: موجز تاريخ الأديان، تر: حافظ الجمالي، سوريا، دمشق، دار طلاس، 1994، ط.2.
162. قاسم عني: تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، مصر، القاهرة، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، 2016، ط.1.
163. قاسم محمد عباس: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة سوريا، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، ط.1، 2004،
164. كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس وآخرون، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، 1979، ط.8.
165. كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، تر: محمد الجورا، سوريا، دمشق: دار الحصاد، 1996، ط.1.
166. كامل مصطفى الشيبلي: الصلة بين التصوف والتشيع، مصر، بيروت: منشورات الجمل، 2011، ط.1.
167. كمال الدين نور الدين مرجوني: موقف الزيدية واهل السنة من العقيدة الإسماعيلية، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009، دط.
168. كيم نوت: الهندوسية مقدمة قصيرة جدا، تر: أميرة علي عبر الصادق، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016، ط.1.
169. محمد حسين الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية، مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، دط.
170. لؤي صافي: العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ط.2.
171. لويس صليبا: اليوغا في الإسلام، لبنان، دار ومنشورات بيبليون، 2016، ط.1.

172. مجدي محمد إبراهيم: التصوف السني - حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مصر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2002، ط1.
173. محفوظ حسين علي: تاريخ الشيعة، العراق، بغداد، مطبعة النجاح، 1958، دط.
174. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي، دس، دط.
175. محمد احمد الخطيب: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، الأردن، عمان: مكتبة الأقصى، 1986، ط2.
176. محمد بن إسحاق أبو الفرج بن أبي يعقوب التميمي: الفهرست، تحقيق: رضا بن علي الحائري، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006، ط1.
177. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ط2.
178. محمد بن محمد بن النعمان العبكري الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دب، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413.
179. محمد حسين آل كاشف: أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، دب، مؤسسة الإمام علي، دس، دط.
180. محمد خضري بك: تاريخ الأمم الإسلامية، مصر، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1959، ط9.
181. محمد طاهر التنير البيروتي: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، مصر، القاهرة، دار الصحو، دس، دط.
182. محمد عبد اللطيف صالح الفرفور: خصائص الفكر الإسلامي، دب، دار الإمام الأوزاعي، 2001، دط.
183. محمد عبد الله دراز: الدين، الكويت، دار القلم، 2008، دط.
184. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مصر، القاهرة، دار الشروق، 1997، ط2.
185. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959، ط1.
186. محمد كرد علي: خطط الشام، سوريا، دمشق، مكتبة النوري، ط2، دس، ج6..
187. محمد كمال إبراهيم: التصوف طريقاً وتجربة ومذهبا، مصر، القاهرة، دار الكتب العلمية 1970، دط.
188. محمد مجتهد التستري: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، تر: أحمد الفيانجي، لبنان، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2013، ط1.

189. محمد مجيب: تاريخ حضارة الهند، لبنان، بيروت، مؤسسة الفكر العربي، 2017، ط.1
190. محمود إسماعيل: فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني، مصر، القاهرة، دار سيناء للنشر، 1995، ط.1
191. مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، لبنان: بيروت، دار الاندلس للطباعة والنشر، دت، دط.
192. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، بيروت، لبنان، دار الاندلس للطباعة، دس، دط.
193. معن خليل عمر: نظريات معاصرة في علم الاجتماع، الأردن، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط.1، 2005.
194. مهرداد مهران: فلسفة الشرق، تر: محمود علاوي، مصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ط.1
195. ميكال يان دي خويه: القرامطة، تر: حسيني زينه، بيروت، دار ابن خلدون، ط.1، 1978،
196. ناصر العقل: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، السعودية، الرياض: دار الوطن، 1412هـ، ط.1
197. نبيل السملوطي: بناء المجتمع الإسلامي ونظمه، السعودية، جدة: دار الشروق، 1998 ط.3
198. نجيب العقيلي: المستشرقون، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1964، ط.3
199. نزار أبابطة ومحمد رياض المالح: إتمام الأعمال ذيل لكتاب الأعلام للزركلي، لبنان، بيروت، دار صادر، 1999، ط.1
200. نسيم شحدة ياسين: شرح أصول العقيدة الإسلامية، دب، ددن، 1999، ط.1
201. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصر القاهرة: سينا للنشر، 1994، ط.2
202. هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، تر: رائد الباش، لبنان، بيروت، منشورات الجمل، 2010، ط.2
203. هوتسما وأرنولد وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، تر: إبراهيم زكي حورشيد وآخرون، الإمارات، مركز الشارقة، 1998، ط.1، ج.20،
204. ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة، تر: محمد بدران، لبنان، بيروت، دار الجليل، 1988، دط مج 4، ج.2.
205. يوليوس فلهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، تر: عبد الرحمان بدوي، مصر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958.

المصادر والمراجع باللغات الأجنبية

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- 206-Dictionnaire Larousse de français .
207-H. Oldenberg: La religion du veda, traduit par: Victor Henry (Paris: Félix Alcan éditeur, 1903)
208-Louis Massignon: Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique Muslman (Paris: librairie orientaliste,1922)
209-Rienhart Pietre Anne Doz: Essai sur l'histoire de l'islamisme(paris: Maissonneuve.£. cie ,1879).

المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية:

- 210-A.P.Karmarkar: The religions of India, Vol 1 (India: Mira publishing House,1950)
211-Constance A. Jones and others: Encyclopedia of Hinduism (new York: facts on file,2007)
212-DR.Khullar: India a comprehensive Geograohy,(Without publishing information)p4.
213-Daniel E. Bassuk: Incarnation in Hinduism and Christianity The Myth of the God-Man (New jersey: the Macmillan press,1987)
214-Gail Omved: Buddhism in India challenging Brahmanism and caste (New Delhi: sage publication,2003)
215-Louis Massignon: Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique Muslman (Paris: librairie orientaliste,1922).
216-Mahatma Gandhi: what is Hinduism (India: National Book Trust,1994)
217-Reynold A. Nicholson: A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism (jras,1906).
218-Swami Nikhilananda: The spirit of the Upanishads (India: The Rama Krishna Mission Institute of culter,2018) p11, <https://sriramakrishna.org>.
219-Swami Nikhilananda: self knowledge- An English translation of s'ankaracharyaAtmabodha with notes, comments and introduction (Madras: Sri Ramakrishna Math,1947)
220-Syed Waqas: Jewish and Hindu Beliefs and thought Patterns: Comparing and Contrasting Various Aspects of the Two Most Ancient Religions of the World eminar in World Religions Fall 2015.
221-The American Heritage Dictionary Of English, third edition (America: Forth and Houghton,2009)
222-W.T.Stace: Mysticism and philosophy (london: Macmillian and compamy limited,1962).

- 223-A .J Arberry: Revelation and reason in islam,vol3 (London: George Allen and Unwin It,2008) .
- 224-A.E. Krymsky, "A Sketch of the Development of Sufism down to the End of the Third Century of the: Hijijrah", translate from the Russian by N.S. Doniach,Islamic Quarterly.
- 225-Albrecht weber: The History of Indian literature ,Translate: john Mann third edition(London: Paul trench trener and co 1892)
- 226-Archibald Edward Gough: the philosophy of the Upanishads and ancient indian metaphysics(London: trubner and co ludgate hill 1882).
- 227-Arthur Anthony Macdonell: History of Sanskrit Literature (New York:D.Appeeton and company,1900)
- 228-Arthur Berriedale Keith: the religion and philosophy of the Veda and Upanishads, part2,(London: Harberd university press,1925).
- 229-Arthur.j. Arberry: An introduction to the history of Sufism (London: Longmans green and co,1943) .
- 230-Asko parpola: the roots of Hinduism: the early Aryans and the Indus civilization,(London: oxford university press 2015)
- 231-Auribindou: the problem of Rebirth, (Sri Auribindou ashram publication 1915.
- 232-Bruce R. Reichenbach: the law of karma- a philosophical study (Usa: library of philosophy and religion,1990).
- 233-Burjor Avari: India the ancient past first edition (New York: Routledge taylor and francic group,2007.
- 234-Chandradhar Sharma: Indian Philosophy a critical Survey (USA: Barmes and Noble INC ,1962)
- 235-ChitriyaDevi: Upanishads for all (new Delhi: s.chand co(pvt) ltd) .
- 236-David Allen: India Ancient and Modern (Boston: John.p.jwett and company,1856)
- 237-David.N.Lorenzen: Defining Hinduism,chapter: Who invented Hinduism,1ST Edition (England: Routledge press,2005).
- 238-Edward Washburn Hopkins: the religions of India (London: gin and company buplishers,1895).
- 239-Elaine Pagles: The gnostic Gospels (New York: Vintage Books,1989)
- 240-Elizabeth Armstrong Reed: Hindu literature or ancient books of India (Chicago: s.c. Griggs and company,1891)
- 241-F.Max Muller: Introduction to the science of religion (London: Longmans green and co,1882)
- 242-G.A jacob: A manual of Hindu pantheism: the vedantasara, fourth edition(London: Kegan paul trench trubner co,1904) .
- 243-Ganga'na'thJHA.MA.FTS: the Upanishads sriSankara's commentary, fourth edition-Madras: Natesan and co,printer esplanade,1998)

- 244-George wolfe: Parallel teachings in Hinduism and Christianity, 2end Edition (Texas: Jomar press,1995)
- 245-Hervey Dewitt Griswold: Brahman: a study in the history of Indian philosophy (New York: the Macmillan company,1900)
- 246-J.L. Shastri: the hymns of the rgveda, translated: Ralph T.H. Griffith, (Delhi: motilalbanarsidass publishers,1973).
- 247-J.N. Farquhar: the crown of Hinduism, third edition (London: oxford university press,1926) .
- 248-Jadinath Sinha: Outlines of Indian philosophy, first edition (Calcutta:Sinha publishing house.1963)
- 249-Jan Gonda: A history of Indian literature,voll(Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden,1975)
- 250-Johanes Bronkhorst: the Mahabharata and the revival of Brahmanism, journal of Indian philosophy, Switzerland,2015.
- 251-Lindsay Johes: Encyclopedia of religion, second Edition, vol 14(Usa: thomsan gale,2005)
- 252-Louis Renou: Religion of ancient India (London: the athlone press 1953)p5339
- 253-M. Hiriyanan: The Essential of Indian philosophy(London: George Allen and unwin LTD,1949)
- 254-M.Winternitz: A History of Indian literature ,Translated by: M.R.S.Ketkar,vol 1,(India: university of calcitta,1927)
- 255-Max Muller: Lectures on the origins and Growthe of Religion As Illustrated By The Religions of India (London: Longmans Green And Co,1901) .
- 256-Max Muller: three lectures of the Vedanta philosophy, first edition (new York: Longmans green and co,1894).
- 257-Max Muller: A History of Sanskrit Literature,Second Edition (London: Williams and Norgate,1860)
- 258-Max Muller: Introduction to the Science of Religion, New edition (: Longmans green and co,1882)
- 259-Max Muller: The Sacred Books Of The East, Translated by: Various Oriental ,vol1(1879)SCHOLARS AND EDITED BY
- 260-Max Weber: The religion of India.: the sociology of Hinduism and Buddhism ,translated by: Hans Gerth and Don Martindale (America: the free press manufactured 1958)
- 261-Monier Williams,: religious thought and life in India: an account of the religions of the Indian peoples, based on a life's study of their literature and on personal investigations in their own country, part: vedism,Brahmanism,Hinduism (London: Princeton theological seminary library ,1883).

- 262-Monier Williams: A Sanskrit- English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to Greek ,Latin ,Gothic ,German ,Anglo -Saxon (London: clarendon press,1899).
- 263-Monier Williams: Buddhism,(New York: Cambridge university press,2009)
- 264-Monier williams: indian wisdom.
- 265-Mortimer Wheeler: The Indus Civilization, Third edition (Usa: Cambridge university prees,1968)
- 267-Nathan Katz: Indo-Judaic Studies in the Twenty-First Century, first edition (New York: Palgrave Macmillan,2007)
- 268-Pandit ram Sivan: Hinduism for beginners- an concise introduction to the eternal path to liberation (Sydney: Sinha publication, 2005)
- 269-Paul Deussen: the philosophy of the Upanishad,translated by: A.S.Gesen,(London: Tt.clark, 1908)
- 270-Priyaranjantriveda CA. Manindrakumartiwari: Brahman philosophy ,origins,roles,duties,responsibilities and contribution (New Delhi: Brahman international in association with confederation of indian universty,2017)
- 271-R.A. Nicholson: The Mysticism of Islam (London: G Bell and son sltd,1914)
- 272-R.C .Zaehner: Hindu and Muslim mysticism (London: the othlone press,1960).
- 273-R.D Rande: A constructive survey of Upanshadic philosophy- being a systematic introduction to Indian metaphysics (poona: orientalbok agency ,1926).
- 274-R.D.Banerji: Prehistoric Ancient and Hindu India (India: Blackie and son limiyed,1948) .
- 275-R.D.Banerji: Prehistoric ancient and hindu india(Bombay: Blackie and son india limited,1934)
- 276-R.Ramachandran: A history of Hinduism the past,present and future (New Delhi: Vitasta publishing, 2017)
- 277-Radha Krishnan: The philosophy of the Upanishad,(London: George Allen and Unwin LTD,1954) .
- 278-Radha Krishnan: Indian Philosophy,vol1,(London: George Allen Unwin LTD,1923)
- 279-Radha krishnana: The Hindu dharma ,international journal of ethics, vol 1,N1,America,1922.
- 280-Ralph Griffith: The Hymn of the Rig-Veda (USA: Great space North Charton)
- 281-Ram Sharan Sharma: India's ancient past(New Delhi: Oxford university press,2005) .
- 282-Réné Guénon: Introduction to the study of the Hindu doctrine, translated by: Marco palls (London: Izac and co,1945)
- 283-Richard Garbe: the philosophy of ancient India(Chicago: The pen court publishing company,1997).

- 284-Robert .E.Buswell .J: Encyclopedia of buddhism,vol6 (Usa: Thomson gale,2004) p600.
- 285-Romila Thapar: Cultural pasts Essaus in early indian gistory (New Delhi: Oxford university press,2000)
- 286-Roshen Dalal: The Vedas: An Introduction to Hinduism, <https://fr.scribd.com/>, 14: 08, 22-02/2021.
- 287-S. Radha Krishnan: Indian philosophy(London: library of philosophy,1923) vol
- 288-S.Sitarama sastri: the Aitareya and taittiriya Upanishads and srisankara's commentary (Madras: the India printing,1923) vol5.
- 289-Sankaracharya: Self knowledge(Atmabodha),Translate by: Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda center,1946)
- 290-Sarvepalli Radhakrishnan and Charles Moore: A source book in Indian philosophy (New jersey: Princeton university press,1957) .
- 291-Satishchandra Chatterjee and others: An introduction to Indian philosophy (calcutta: Nishitchandra sen ,1948).
- 292-Shashi Tharoor: The Hindu way- an introduction to Hinduism(India: Aleph book company ,2019)
- 293-Sholem Gershom: kabbalah Israel keter.(Jerusalem: publishing, house, LID, 1974)
- 294-Surendranath Dasagubta: A History of Indian philosophy, first edition,vol3 (Delhi: Motital Banarsidass, 1922)
- 295-Swami Abhedananda: life beyond death A critical study of spiritualism, 4th edition (Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math,1965).
- 296-Swami Abhedananda: Doctrine of karma,third edition (Calcuta: Ramakrishna Vedanta Math,1947).
- 297-Swami Bhaskarananda: the Essentials of Hinduism (India: Viveka press books 2002).
- 298-Swami Chinmayananda: Discourses on Astavakra Gita,(central chinnaya mission trust,1997)
- 299-Swami Jagadananda: Athousand teachings in two parts-prose and poetry of Sri Sankaracharya (Mylapore: Sri Ramakrishna Math,1949)
- 300-Swami krishnananda: A study of the Bhagavad Gita, (India: the divine life society sivananda ashram, 1990) .
- 301-Swami Prabhavananda and others: The Heritage of India (New York: Doubleday and Company INC, 1963)
- 302-Swami Sivananda: All about Hinduism , First Edition (India: A life society publicatio,1947)
- 303-Swami Sivananda: Lord Krishna his life and teachins,Seventh edition (India: A divine society publication,1996)
- 304-T.M.P Mahadevan: Outlines of Hinduism ,first edition (Bombay ;G.S press madras,1956)

- 305-the hymns of the Rig veda: translated by: Ralph Griffith (Germany: jazzybeeeverlagjurgen beck).
- 306-Thomas Doan: Bible Myths and their parallels in other religions and their paralbes religion, fourth Edition, (New York: the commonwealth company,1882)
- 307-w.s Urquhart, MA.D Phil: Pantheism and the value of life –with special reference to Indian philosophie, first edition,(London: the Epworth press,1919)
- 309-The Rig Veda/Mandala10/Hymn121, <https://en.wikisource.org/>,22:06,22/01/2002.
- 310-The Rig Veda/Mandala10/Hymn121, <https://en.wikisource.org/>,22:06,22/01/2002.

الرسائل الجامعية والمجلات:

310. أبو بكر محمد زكرياء: الهندوسية وتأثر بعض الفرق الإسلامية بها، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه العالمية العالية، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الدعوة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. 1424هـ_1425هـ.
311. أردشير منظمى وسيد محمود ميرزايي الحسيني: السحر الحلال (إعادة النظر في فكرة بيازيد البسطامي من خلال قصة شمس الدين والمولوى، إيران، مجلة اضاءات نقدية، سنة ثالثة، عدد9، 2013.
312. ثروت حسين محمد سالم: الجانب الإشاري لسلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، عدد6، مصر، 2017، مج.1.
313. حامد طاهر: مقال العقيدة، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 19، 1998، مصر، القاهرة.
314. حمدوشي الحسن: الفكر الإسلامي -قراءة في المفهوم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مج17، عدد17، 2012.
315. سادسة حلاوي وفوزي خيرى كاظم: ملامح من سيرة ميمون القداح، العراق، مجلة أبحاث ميسان، مج10، عدد19، 2014،
316. الساسي: عمامرة: جدلية المكشوف والمحجوب في المجاري الخطابية لأبي يزيد البسطامي، مجلة كلية الآداب واللغات، عدد13، الجزائر، جوان 2013.
317. طارق زيناى: المعراج الصوفي عند ابن الفارض بين الرحلة في الشعر الجاهلي والرحلة الروحية، مجلة الحقيقة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مج18، عدد1، مارس، 2019.

318. عبد الوهاب فرحات: التصوف الإسلامي، مطبوعة موجهة للسنة الثالثة ل.م.د، مقياس: التصوف الإسلامي، كلية: أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، 2010.
319. علي توفيق الحمد: نحن والمستشرقون، الأردن، عمان، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، جامعة اليرموك، مج 15، 2001.
320. فاضل الحسيني الميلاني: مراجعة ونقد لأثر صادر من مستشرق معاصر، مجلة دراسات إستشراقية، عدد 1، السنة الأولى، 2014.
321. فتيحة دوار: تحديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، عدد 16.
322. فهد امينودين: فكرة تجريدية الشطحات الصوفية عند السراج الطوسي، (دون معلومات نشر).
323. يوسف العايب ومريم زروتي: أثر مدرسة الإسكندرية في هيكله الغنوصية المسيحية، مجلة المعيار، الجزائر، قسنطينة، مج 25، عدد 62، سنة 2021.
- 324-Mahmoud Khatami: Zaehner- Arberr controversy on Abu yazid the sufi: historical review, journal of transcendence philosophie,LondonAcademy of Iranian studie,n1,vol6,2006,https://Iranian studies.or.
- 325-Aashaq Hussain Bhat: The Indus Valley civilization, International Journal of Research and Review, Vol 4,ISSUE 7, India, 2017.
- 326-Abidmushtaqwani: a comparative study of the concept of god in Hinduism and Islam.
- 327-Alon Goshen Goustein: Judaism and Hinduism: insights from the comparative Study of religion, Link.springer.com/chapter.
- 328-Anil Kumar and Mysore Nagaraj and others: the mystery of reincarnation, Indian journal of psychiatry, vol55, issue6,india.
- 329-Anil Kumar and Mysore Nagaraj and others: the mystery of reincarnation, Indian journal of psychiatry, vol55, issue6,india.
- 330-Back to godhead, vol 17,Num06, 1982.
- 331-C.E. Plumptre: General sketch of the history of pantheism- from the earliest times to the age of 315intern , vol2,(London: trubnerand co ludgate h ll).
- 332-DamoudaraDàsa: Reincarnation –the soul’s journey on the wheel of birth and death, Back to god head magazine, no1, USA, vol11, 1975.
- 333-Edwin Jordan johannes: Hinduism as a world religion ,Master Theses ,theology and religious studies, Faculty of Humanities ,Leiden university ,2007.
- 334-Haridas chaudhuri: the concept of Brahman in Hindu philosophy, journal of philosophy east and west, United states, vol 4,N1, 1954.

- 335-international journal of science and research(isjr),vol3, issue 2, 2013,
www.ijsrp.org.
- 336-Jennifer uzzell –the religions studies project,<https://www.religiousstudiesproject.com>.
- 337-Jennifer uzzell: An investigation into the I of after life beliefs in early vedic literature leading to the appearance of the doctrine of transmigration,<https://www.academia.edu>.
- 338-John Stratton Hawley: Naming Hinduism,The Wilson Quarterly,N3,America,vol XV.
- 339-Joseph sathiaraj: Current trends in the concept of salvation in Christianity and Hinduism- a comparative study-, thesis submitted to the degree of doctor, department of philosophy, university of madras, India ,1998.
- 340-Krishna Mohan Shrimali: The Formation of religions identities in India,, The Journal of Social Scientist, vol 45,N5,2017.
- 341-Manisha Dwiredi and Maya Sharma: Ancient Indian Knowledge Given by river Ganga, Journal of positive School psychology ,vol 6 , N3.
- 342-Muhammad Abdu-r-rabb: Abu yazid al –bistami his life and doctrines, PHD theises, Faculty of Graduate studies and research,university of Montreal,1970.
- 343-Neena.T.S: Punarjanma in Upanishads Philosophical implication , National journal of Hindi and Sanskrit research, vol1, issue22,india,2019.
- 344-Paramhansa Yogananda: Man’s eternal quest- collecyed talks and essays on realizing god in daity life,third edition(India: yogodasatsanga society of india,2003) vol1.
- 345-PolamiChakraborty: the law of karma and salvation, international journal of humanities and social science studies, vol 1, Issue iii, india,2014.
- 346-Purna GhandraMukhopadhyay: impact of the Upanishads on the nineteenth Centry western thought, theises submitted for the degree pf P.H.D, faculty of art, university of Calcutta, india,1998.
- 347-R.C.Zaehner: Abu Yazid of Bistam a turning-point in Islamic Mystiscm,Indo-Iranian Journal,(1),1957.
- 348-Rachell syed: Vedanta in Muslim Dress: Revisited and Reimagined,journal of Dharma studies,Switzerland,2019,published online, <http://doi.org.ww.academia.edu>.
- 349-Shahnaz Valipour Hafshejani,: An Investigation of cultural Interconnection of Iran and India in Myth, [Http://www.researchgate.net/publication/338501258](http://www.researchgate.net/publication/338501258),
- 350-Shweta Chopra: India,Bharat and Hindustan: Meanings and cannnotations,Reasearchgate.Net.
- 451-Sujit kumaracharya: lesson in I from Bhagavad Gita, International journal of Research and development, ,Issue2, India,vol4,2015.
- 452-Swami Nikhilananda: The Spirit of the Upanishad,<https://sriramakrishna.org>.

- 453-T.S Keena: the doctrine of karma and rebirth in Indian thought with special reference to swami Vivekananda, thesis submitted to the degree of doctor in philosophy, faculty of social science, Mahatma Gandhi University, India, 2001.
- 454-Tahira basharat: Hinduism and concept of salvation with special reference to Bhagavad-gita,web cache.googleusercontent.com.
- 455-Yadav Sumati: Exploring Soul ,Nature and god, a triad in Bhagavad Gita, de Gruyter open journal,Issue2 , India, vol15 ,2017.

المواقع الإلكترونية:

-بالعربية:

- 456.عبد الوهاب حركات: مفهوم الفكر الديني، مجلة الحوار المتمدن، عدد 6526،
Ahewar.org/debat/show.art
- 457.عن السند نهر وإقليم: Arab-ency.com sy ..
- 458.محمد بن عبد الله العامر: المدرسة الاستشراقية الروسية،
Https:///mkda.journals.ekb.org
- 459.محمد يسري أبو هدور: بين روايات السنة والشيعية والمستشرقين: متى ظهر التشيع،
https://manshoor.com/society/muslim-shia-history
- 460.مخلص عبد الرحمان: تتحدث الهند ب780 لغة Https://www.Alukah.net
- 461.المستشركة آنا ماري شيميل وعنايتها بالتاريخ الإسلامي، Https://Nidaulhind.com،
2023./06/19 ، H48 :09
- 462.المهاتما غاندي، Https://www.Nois.ac.in
- 462.وليد الطيب: حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته،
Sudaress.com/sudzniste/2334
- بالإنجليزية:

- 463-A Biography of jadunathsinha, [Https://www.on-guru.com](https://www.on-guru.com).
- 464-A.Powell Davies,Dictionary of Unitarian Universalist Biography
- 465-AbhedanandaSwami, [Https://en.banglapedia.org](https://en.banglapedia.org).
- 467-Abraham Lincion and the Quakers,Https://pendlehill o
- 468-Albert Wber,Https://prabook.com
- 469-Alon Goshen Gottstein,https://Alchetron.com..
- 470-Amit Kumar: Indian geography physical,Https://www..iipa.org.in

- 471-Anonymous: Riencarnation and the self, Litcharts.com/lit/the Bhagavad Gita/thems/reincarnation and the self.
- 472-Arthur Berriedale Keith Biography, <https://fr.titudorancea.com>.
- 473-Barbara Holdrede, <https://www.Religion.ucsb.edu>.
- 474-Barbara Holdrege: The Role of Scripture in the Brahmanical tradition and the Rabbinic and Kabbalistic traditions. –Barbara Holdrede, <https://www.Religion.ucsb.edu>.
- 475-Barnard.edu/profiles/jhon-stratton-hawley.
- 476-Bhaskarananda Swami: The Incarnate world.
- 477-Bhimrao Ramji Ambedkar: <http://www.Encyclopedia Britannica.com>.
- 478-Brahmanism–Everything you need to know about Brahmanism, Velivada.com.
- 479-Bruce . Reichenbach, <https://web.augsburg.edu>.
- 480-Burhor Avari Obituary, <https://www.Theguardian.com>.
- 481-Chandradhar Sharma Gulleri, <https://People pill.com>.
- 482-Connect-Hananya Goodman , <https:// Hananya Goodman .com>.
- 483-D. Vallabh: Cross-examining similarity and variance between Hinduism and Judaism,p2,Pharos Journal of theology, <https://www.pharosjt.com>.
- 484-D.R.Sushil Mittal: Professor of Religion, <https://www.jmu.edu,edu>.
- 485-D.S.Rajput: Indian and world Geography, <http://www.developindiagroup.co.in>.
- 486-Dalal Roshen, <https://Penguin.co.in>.
- 487-David.O.Allen, <https://www.wikiwand.com>.
- 488-Deserae yellow Horn: the concept of samsara, mahavidya.ca.
- 489-DharmaMat meaning hindi, <https://www.bsorkar.com> , Siddhant meaning in English , <https://dic.hinkhok.com>.
- 490-Doctrine Definition and Meaning, Collinsdictionary.com
- 491-Dr.Ambedkar’s speech at G.I.P prailway class workmen’s conference, Velivado.com/2017/06/03/ dr-ambedkars-speech atG.I.P depressed class room.
- 492-Drishith: what Upanishads say about birth conception and abortion, vedicfeed.com/Upanishads.
- 493-Early Sufism in Iran and Central Asia, Independentphilosophy.met.
- 494-Edward Washburn Hopkins, <https://www.wikiwand.com>.
- 495-Elaine Pagels: //Biography, <https://www.Britannica.com>.
- 496-Elizabeth Armstrong Reed, <https://en -academic.com>.
- 497-EncyclopaediaIranica, Bistami, Bayazid, Iranicaonline.org.
- 498-Farquhar JhonNicol, <https, www.bu.edu>.
- 499-Gail Omved: US sociologist who lived by her principles, the guardian.com.
- 500-George wolf Biography, <https://George wolfe.net>.
- 501-Gershom Scholem: Master of the kabbalah, www.jewishlives.org.
- 502-Gough Archibald Edward, <https://who waswho-indology.info>.
- 503-Haled Nathaniel Brassey Banglapedia , <https://en.banglapedia.org>.

- 504-Hardis Chaudhuri Lectures, Digital commons.ciis.edu.
- 505-HayrettinYucesoy, <https://geobukubelian.blogspot.com>.
- 506-Hermann Oldenberg Biography, <https://www.titudorancea.com>.
- 507-Hervey De Witt Griswold papers, findingaids.library Colubia.edu.
- 508-<https://dic.hinkhok.com>.
- 509-<https://sriramakrishna.org>.
- 510-India V.relations Medieval period to the 13th Centry,Encyclopedia iranica, iranica online.org.
- 511-India: Acomprehensive Goegraphy D.R.Khullar ,<http://www.Amazon.in>.
- 512-Jotirao Phule: Social structure and Brahmanisme,<https://shodhganga.inflibnet.ac.in>..
- 513-Krishna Mohan Shrimali: <https://tulikabooks.in/author/post/intern-mohan-shrimali>.
- 514-Larousse.fr/dictionnaires/français/doctrine.
- 515-Lindsay Jones personal website, U.OSU.edu.
- 516-Mahmoud Khatami, <https://peopelepill.com>.
- 517-Mathers, S(amuel) L(iddell) ,<https://www.Encycmopadia.com>.
- 518-Moriz 319internitz,<https://Visvabhavati.ac.in>.
- 519-Nathan Katz, <https://Indo-judaic.com>.
- 520-Paramhansa Yogananda s Biography, <https://www.wyssofindia.org>.
- 521-Paul Deussen, [Httpd://www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com).
- 522-Prof M.Hiriyanna: the 319interni of mysore,<https://Starofmysore.com>..
- 523-R.C .Zaehner British Historian, <https://www.britannica.com>.
- 524-R.D.Banerji, <https://Lindahall.org>.
- 525-Ralph .T.H.Griffith, <https://www.wikiwand.com>.
- 526-Ram jain: Sattva,Rajas and Tamas-the three Gunas or qualities of life, arhantayoga.org..
- 527-Ram Sharam Sharma,<https://www.Jatland.com>.
- 528-Ram Sivan-Asydney based Acharya,Hindu priest,Shanmugamp.org.
- 529-Rati: the law of karma,www.gaurange.org.
- 530-Richardvon Garbe, <https://www.wikidata.org>.
- 531-Rig Veda 10.90.2,<https://www.wisdomlibrary>.
- 532-Robert .E.Buswell,<https://www.alc.ucla.edu>.
- 533-Rta and Dharma the ancient Indian concept of law and justice, <https://shodhgango.inflibnet.ac.in>.
- 534-Sacred Hills and Mountains ,<https://Iskoneducationalservices.org>.
- 535-Savepalli RadhaKrishnan Biography,<https://www.vedantu.com>.
- 536-ShriGuruderR.D.Rande, <https://guruderarande.org>.
- 537-Shweta Chopra: India,Bharat and Hindustan: Meanings and cannotations,Reasearchgate.Net.

- 538-Sir Mortimer Wheeler British archaeologist, <https://www.Britannica.com>.
- 539-Surendranath DasGupta , <https://www.wisdomlibrary.org>
- 540-Swami Chinmayananda, <https://www.chinmayayauk.org>.
- 541-Swami JagadanandaSaraswati, <https://arshavidya.in>.
- 542-Swami krishnananda, <https://www.sivanandaonline.org>.
- 543-Swami Nihilanand Biography, Ramakrishna.org.
- 545-Swami Nikhilananda: The Spirit of the Upanishad, <https://sriramakrishna.org>.
- 546-Swami Prabhavananda, <https://Vedanta.org>.
- 547-Swami Sivananda Biography, <https://www.iloveindia.com>.
- 548-Syed Mohammed Waqas Shah, <https://sholar.google.com>.
- 549-tatvamasi, yogapedia.com.
- 550-Thapar Romila, <https://Global> social Theory.org.
- 551-the rig veda/mandala1/hymn 164-46, <https://en.wikisource.org>.
- 552-The Rig Veda/Mandala10/Hymn121, <https://en.wikisource.org>.
- 553-The Upanishads, www.Britannica.com .
- 554-Tholuck Friedrich August, <https://inlibris.com>.
- 555-Vivekananda Biography, <https://www.Britannica.com>.
- 556-W.T.Stace British philosopher, <https://www.Britannica.com>.
- 557-Who is Swami Svananda !, Yogapedia.
- 558-Yama, www.mahavidya.ca.
- 559-Zahner Robert charles, <https://www.iranicaonline.or>

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

إهداء.....	
شكر وتقدير.....	
ملخص باللغة العربية.....	
ملخص باللغة الأجنبية.....	
ملخص باللغة الفرنسية.....	
مقدمة:.....	أ
الفصل الأول: ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم	
تمهيد:.....	8
المبحث الأول: مفهوم "العقائد البرهمية".....	9
المطلب الأول: تعريف العقائد.....	9
المطلب الثاني: تعريف الديانة البرهمية.....	16
المطلب الثالث: تعريف العقائد البرهمية.....	26
المبحث الثاني: لمحة عن الديانة البرهمية.....	33
المطلب الأول: بيئة وجغرافية الهند.....	33
المطلب الثاني: تاريخ تطور الديانة البرهمية.....	46
المطلب الثالث: الكتب المقدسة.....	60
المبحث الثالث: مدخل مفاهيمي للفكر الديني والإسلامي.....	85
المطلب الأول: تعريف الفكر الديني.....	85
المطلب الثاني: تعريف الفكر الإسلامي:.....	91
المبحث الرابع: تأثير البرهمية على الأديان الأخرى.....	95
المطلب الأول: المشترك الديني بين البرهمية والديانة الفارسية القديمة.....	95
المطلب الثاني: تأثر الديانة اليهودية بالبرهمية.....	108
المطلب الثالث: تأثر العقائد البرهمية على العقائد الديانة المسيحية.....	123

الفصل الثاني: أثر عقيدتي الكارما وتناسخ الأرواح على الفكر الإسماعيلي

- 137 تمهيد:
- 138 المبحث الأول: مفهوم عقيدة الكارما والسَمَسارا - تناسخ الأرواح - في الديانة البرهمنية.
- 138 المطلب الأول: التعريف بعقيدة الكارما, कर्म:
- 144 المطلب الثاني: عقيدة السَمَسارا संसार (تناسخ الأرواح).
- 156 المبحث الثاني: الجذور التاريخية لأصل الشيعة ونشأتهم.
- 156 المطلب الأول: أصل التسمية وتأسيس التشيع.
- 160 المطلب الثاني: أهم الآراء في نشأة التشيع:
- 173 المبحث الثالث: عقيدة تناسخ الأرواح في الفكر الإسماعيلي.
- 173 المطلب الأول: نشأة فرقة الإسماعيلية.
- 183 المطلب الثاني: عقيدة تناسخ الأرواح في الفكر الإسماعيلي.

الفصل الثالث: أثر عقيدتي الموشكا ووحدة الوجود على تصوّف أبي يزيد البسطامي

- 201 تمهيد:
- 202 المبحث الأول: عقيدة "الموكشا" الخلاص وعقيدة وحدة الوجود.
- 202 المطلب الأول: التعريف بعقيدة الموكشا - الخلاص -.
- 209 المطلب الثاني: التعريف بعقيدة وحدة الوجود: ब्रह्मवादी (براهما-فادا).
- 218 المبحث الثاني: التصوف الإسلامي بين النشأة والمصدر.
- 218 المطلب الأول: تعريف التصوف الإسلامي ونشأته.
- 226 المطلب الثاني: الآراء الإستشراقية في مسألة أصل التصوف الإسلامي.
- 238 المبحث الثالث: أبو يزيد البسطامي والتصوف البرهمني.
- 238 المطلب الأول: ترجمة حياته.
- 244 المطلب الثاني: التكهنات الاستشراقية حول الأصول البرهمنية لتصوف أبي يزيد البسطامي.
- 249 المبحث الرابع: أثر عقيدتي الموكشا ووحدة الوجود في تصوف أبي يزيد البسطامي.
- 249 المطلب الأول: تأثير عقيدة الموكشا على أقوال أبي يزيد الصوفية.

256	المطلب الثاني: حقيقة التشابه بين تعاليم وحدة الوجود والشطحات البسطامية.....
288	خاتمة.....
295	فهرس المصادر والمراجع:.....
322	فهرس الموضوعات.....
325	فهرس الآيات.....
327	فهرس الأحاديث.....

مركز الأمير عبد القادر للقادر للعلوم الإسلامية

204	چ ڈڈف ف ڈ... ڈ ڈک ک کگ چ	18
82	الآية رقم: 18 چأب بپچ	19
222	الآية رقم: 12 چة ه ه پچ	20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث	الرقم
150	الحديث رقم: 5589 "سَتَقْدُمُ عَلَى اللَّهِ أَنْتَ وَشِيعَتُكَ رَاضِينَ مَرْضِيَيْنَ وَيَقْدُمُ عَدُوُّكَ غَضَبَانًا مُقَمَّحِينَ"	01
150	الحديث رقم: "إِنَّ هَذَا وَشِيعَتَكَ هُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"	02
151	الحديث رقم: 8397 "أَنْتَ أَخِي وَوَارِثِي وَوَزِيرِي، فَذَكَرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي جَوَابِ هَذَا السَّأْلِ هَذَا الْحَبْرَ ثُمَّ قَالَ: "فَبِذَلِكَ وَرَثَتِ ابْنُ عَمِّي دُونَ عَمِّي"	03
204	الحديث رقم: "ارْزَهْدْ فِي الدُّنْيَا يُجِبَّكَ اللَّهُ وَارْزَهْدْ فِي أَيْدِي النَّاسِ يُجِبَّكَ النَّاسُ"	04

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

People 's Democratic Republic of Algeria
- Emir Abdelkader University of Islamic Sciences- Constantine
Ministry of Higher Education and Scientific Research

erial Number:.....
egistration number



Faculty of Fudamentals of Religi on
Comparative Religions
Department of Creed and

The Impact Of Brahmanic Creeds On Religious Thought -Islamic Thought As A Modele-

Thesis Introduction to get Doctorate L.M.D. Diploma

Specialty: Comparative Religions

Student Preparation:
ridi Rabia

Supervised by Professor:
.Boudjema Saleh

Discussion Committee :

First and Family Name	Academic Degree	original university	Description
			Chairman
Prof. Boudjemaa saleh	Professor	- Emir Abdelkader University of Islamic Sciences- Constantine -	Supervisor
			A discussion member

Academic Year: 2022-2023 AD / 1443-1444 H