بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 12 يوليو 2018

أديان الهند في مرآة البيروني

بحث في أهمّ المقاربات والوظائف الرمزيّة

سلمان العبدلّي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

يهدف هذا البحث بشكل عام إلى تسليط الضّوء حول الفكر الدينيّ الهندوسيّ في مراحله المختلفة. وعندما نتحدّث عن أديان الهند فإنّنا نقصد ذلك العالم الرّحب من المعتقدات وما يحيط بها من فلسفات وروحانيّات، فالطّقوس وما يحيط بها من أساطير، ثمّ الشّرائع والمعاملات وما يحيط بها من قوانين دينيّة محكمة يخضع لها الأفراد والجماعات.

وسيكون كتاب أبي الرّيحان البيروني «في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» منطلقاً معرفيّاً نستقي منه أهمّ الشّواهد في هذا البحث. فالبيروني زار الهند وخالط علماءها وبحث في مصادرهم الدينيّة بكلّ دقّة ودرس أديانها وعدّدها حتّى اذا ما اطمئنّ إلى ما وقف عليه من مختلف الفنون عندهم وعرف تقاليدهم ورسومهم وألمّ بمناهجهم في البحث وطرائقهم في إعمال الفكر خرج يعرض كتابه في حضارة الهند ومدنيّتها عرضاً شاملاً يتميّز بدراساته النقديّة المستفيضة ومنهجه الدّقيق ليدلّ به على قمّة الصّفاء التي بلغها العقل الاسلامي آنذاك ومنتهى الأريحيّة التي درس بها مقولات الهند وما أدراك ما الهند ديناً وثقافة وحضارة[1].

ولا يعنينا في هذا المقام البحث في منهج البيروني في دراسة الأديان، بل الذي يعنينا هو المادّة الدينيّة التي ضمّنها في مصنّفه، كما سيتركّز الاهتمام على تتبّع الخطاب العلميّ الحديث وإخضاع أديان الهند تحت مجهر العلوم الإنسانيّة، أي جملة المقاربات العلميّة كالأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، دون الوثوق في هذه المقاربات العلميّة وثوقاً مطلقاً ودون تسفيه الدّين[2].

1- حسن، القرواشي، **الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869-1870) إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965)**، تونس، مطبعة علامات، 2005، ص 12.

2- يقول ميشال مسلان Michel Meslin (1926-2010): «مع تشكل علوم الإنسان خلال القرن التّاسع عشر سلطت نظرة جديدة على الظّاهرة. فلم يعد تحليل علاقات الإنسان بالمقدّس ينبع حصراً من الرّؤى اللاهوتيّة أو الميتافيزيقيّة ولكن باتت جزءاً مكمّلاً لتلك النّظرة الشموليّة التي تطمح العلوم الإنسانيّة إلى تقديمها من أجل فهم أبعاد الانسان وسياقاته، فقد أصبحت الظّاهرة الدينيّة موضوع دراسة علميّة في الوقت الذي يجري فيه وبصورة فريدة إعادة طرح السّؤال حول بنى الفكر واللّغة، إضافة إلى نزع قداسة عن عالم يطمح الإنسان بصورة أكثر ممّا سبق لأن يكون السيّد الأوحد فيه». (ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة: عزالدين عناية، ط1، أبو ظبي، المركز الثقافي العربي، 2009، ص 103).

تمهيد

قد لا نُجازف إذا قلنا إنَّ معرفة الأديان أمر يهمّ النّاس جميعاً سواء من يعتقدون بدين ومن لا يعتقدون. وإنَّ قضيّة الدّين من أبرز القضايا التي استحوذت على تفكير العقل البشري منذ القدم. فالحقيقة التي أجمع عليها مُؤرّخو الأديان هي أنَّه ليست هناك جماعة إنسانيّة ظهرت وعاشت دون أن تُفكّر في مبدأ الإنسان ومصيره، وبالتالي فإنَّ الدّين يندرج ضمن ما يُسمّى بالمقولات الكونيّة للثقافة[3]. هذه الفكرة يُوضّحها «هنري برغسون» Henri Bergson (1859 - 1941) في عبارة يجلوها قوله: «نجدُ في الماضي ونجدُ حتّى اليوم مجتمعات ليس لها علم ولا فنّ ولا فلسفة لكن ما كان ثمّة أبداً من مجتمع دون أن يكون له دين»[4].

ومن أمتع البحوث في عالم الدّرس، البحث في أديان الهند. والهنديُّ بطبيعته إنسان مُتديّن يشغفُ بالرّوحانيّات. وإذا راقبنا عن كثب مُفكّريها وزهّادها كيف يسعون دائبين إلى معرفة الإله لا يسعنا إلّا الإعجاب بزهد الألوف وتقواهم وورعهم. إنَّه دين التطوّر يحمل بين ثناياه وثنيّة ساذجة، وآراء فلسفيّة سامية، وزهداً صادقاً[5]. إنَّنا في الهند أمام حضارة عريقة وتاريخ قديم وأحوال جغرافيّة متباينة وأناس شغوفين بالرّوحانيات تتعدّد آلهتهم ومذاهبهم وأفكارهم. وإن صحّ التعبير نحن أمام ثقافة وحضارة وتاريخ وجغرافيا متنوّعة وتناقضات اجتماعيّة جديرة بالكتابة أو القراءة عنها.

ولا يخفى على كلّ بصير ما للهند من تأثير في مجرى الفكر البشري، وعلى الأخصّ ما يتعلّق بالدّين والثقافة. فقد أصبحت الهند قِبلة أنظار العالم. وتعدّدت الرّحلات والسفرات العلميّة الاستكشافيّة إلى هذا البلد الذي بات يُشكّل ثروة معرفيّة كبيرة ومخزناً للقصص والظواهر والأفكار، فضلاً عن كونه مادّة سرديّة مشوّقة تحتوي على الطريف والغريب والمدهش بما التقطته عيون تتجوّل وأنفس تنفعل بما ترى ووعي يلمّ بالأشياء ويُحلّلها ويراقب الظواهر ويتفكّر بها. ومن الرّحلات المثمرة ثقافيّاً: رحلة البيروني إلى بلاد الهند رفقة محمود الغزنوي. وقد شفّت عن معرفة شاملة ومباشرة بأحوال الهند الثقافيّة والبشريّة والدّينيّة، كما ظهرت في «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.»

3- سيّد حسين، الأطّاسي، **سمات الدّين المُميّزة**، (دراسة) ضمن كتاب "أبعاد الدّين الاجتماعيّة"، ط3، تعريب: صالح البكاري، سلسلة موافقات، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993، ص 9.

4- Henri, Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., Paris, 1955, P 105.

5- حبيب، سعيد، **أديان العالم**، القاهرة، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفيّة، د. ت، ص 70.

الفصل الأوّل: في عقائد الهند

تُعرّف العقيدة (dogme) على أنَّها الإيمان الجازم والحكم القاطع الذي لا يتطرّق إليه شكّ. وهي ما يؤمن به الإنسان ويعتقد عليه قلبه وضميره ويتخذه مذهباً وديناً يدين به، ويُطلق لفظ العقيدة في الدّين على ما يُؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله وبعثة الرّسل والثواب والعقاب وغيرها[6]. ويختصرها الجرجاني (ت 816هـ/1413م) في قوله: «هي ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل»[7].

وفي سنة 1907 من القرن الماضي نشر فيلسوف كاثوليكي مشهور آنذاك هو إدوارد لوروا (1870-1954) Edouard Le Roy كتاباً قائماً على التّساؤل القائل: ما العقيدة في الديانة المسيحيَّة؟ ولعلّ طرحه لهذا السّؤال هو اعتقاده أنَّ رجال اللّاهوت جديرون بأن يُقنعوا من لديهم شكّ أو عدم اقتناع أو عدم وئام بين الاعتقاد المسيحي وبين ما لديهم من معارف وأفكار[8]. وكإجابة عن هذا السّؤال قدّم «لوروا» تصوّراً قائماً على التفريق بين الفلسفة والعقيدة، حيث يرى أنَّ الفلسفة هي فكر يبحث في ماهيّة الأشياء في حين أنَّ العقيدة تنسُج في الموروث الرّوحاني. إنَّها مجرّد اقتراح غير مؤكّد، غير مُبرهن، يفوق إدراك العقل ولا يمكن إطلاقاً اعتباره أو الاستدلال عليه أنَّه على صلة بالحقيقة[9].

ومن الخطأ الحديث عن عقيدة مشتركة بين جميع أديان العالم، وأنَّ جميع هذه الأديان تدعو إلى المبادئ الأخلاقيّة نفسها التي تؤدي في نهاية الأمر إلى النتيجة والغاية نفسها. صحيح أنَّ هنالك تشابهاً شكليّاً كبيراً بين معظم الأديان، لا سيّما على مستوى الأنساق الروحانيّة، لكنَّ هذا التشابه الشكلي لا يعكس في حقيقة الأمر تشابهاً في المضمون بل العكس. يقول الباحث في تاريخ الأديان «ستيفن بروثيرو» Stephen Prothero: «إنَّ الأديان تختلف، لأنَّ الأسئلة الأساسيّة التي طرحتها هي أسئلة مختلفة، فالمسيحيّة تساءلت عن كيفيّة تحقيق الخلاص من الخطيئة الأولى، والهندوسيّة تساءلت عن كيفيّة الانتهاء من دورة التّناسخ،

6- جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 92.

7- علي بن محمّد، الجرجاني، **معجم التعريفات**، تحقيق: محمَّد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر، 2004، ص 128.

8- لكنّ "إدوارد لوروا» فوجئ بسيل من الأقلام التي تحمل السّباب والشتائم والاعتراض على مجرّد طرح مثل هذا السؤال، وهو: ما العقيدة؟ أو: ما تعريف العقيدة؟ هنا نجد أنّ السيد «لوروا» أبى أن ينهزم وقام بالردّ على ما وُجّه إليه من نقد. وقد تولّد عن هذه النقاشات أن ظهرت كتب أخرى تدور حول المفهوم العقدي نفسه الذي طرحه «لوروا»، وكانوا يسعون جميعاً إلى أن يُظهروا للعيان أنَّ العقائد الكاثوليكيّة إذا نظرنا إليها على شكلها الذي تريد أن تظهر به التعاليم الرسميّة للكنيسة الرومانيّة لم تعد مفهومة المعنى للذي يعيش في وقتنا الحاضر الغالب عليه صفة العلميّة، ولم تعد قادرة على التعبير عن مشاعره، اللّهمّ إلا بألفاظ رنّانة لا معنى لها.

يوسف محمود محمّد، الصديقي، **عقيدة الديانة المسيحيّة: قراءة نقديّة، (دراسة)**، جامعة قطر، ضمن مجلة كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، العدد 30، 2012، ص 568.

9. Edouard, Le Roy, *Dogme et critique*, Librairie Bloud, Paris, 1907, P 4-6.

والبوذيّة انطلقت من التساؤل حول كيفيّة التغلب على المعاناة، وكلّ منها خرجت في نهاية الأمر بجواب مختلف وبممارسات مختلفة وبوسيلة فكريّة ودينيّة مختلفة»[10].

1- الله في الفكر الديني الهندوسي:

* العامّة والخاصّة بين دائرة العقل (المعقولات) ودائرة الحسّ (المحسوس):

افتتح البيروني كلامه بمقولة كونيَّة تتمثل في أنَّ عامة النّاس لا ترتقي أفهامهم إلى ما وراء الحسّ، ويرومون الوقوف عند المحسوس لتثبيت نظرهم عليه، أمّا المفكّرون والفلاسفة، فهم يترفّعون من دائرة الحسّ إلى دائرة العقل وعالم المعقولات وما فوق الطبيعة وينشدون الحقيقة المطلقة أي «الله»، ويُبرهن البيروني على هذا التفريق بين المعتقدين بقوله: «إنَّما اختلف اعتقاد الخاصّ والعامّ في كلّ أمّة بسبب أنَّ طباع الخاصّة يُنازع المعقول ويقصد التّحقيق في الأصول وطباع العامّة يقف عند المحسوس ويقتنع بالفروع ولا يروم التدقيق»[11]. وبناء على هذا التفريق أضحى من الضّروري توضيح كلٍّ من طبيعة هاتين الفرقتين حسب اعتقادهما في البراهمانيّة[12].

1.1- البراهما الكائن الأوحد الأزلي:

يندرج تفكير البيروني ضمن السنّة الثقافيّة التي تنظر إلى الله من مدخل الحقيقة المطلقة لا من مدخل المُقدّس، كمرجع لا يمكن التعامل معه مباشرة إلّا من خلال تجلّياته، بل لا يمكن وسمه إلّا بأنَّه شيء آخر خارق للعادة ولا علاقة له بالحقيقة نسبيّة كانت أم مطلقة. ويقرّر البيروني بوضوح لا لبس فيه اعتقادهم بوحدانيّة الله ويسرد علينا آراءهم في صفاته. ويبدو التوحيد عندهم جليّاً فيما ينقله عنهم: «واعتقاد الهند في

---

10. Stephen, Prothero, God is not one: the eight rival religions that run the world-and whtheir differences Matter, Oxford, Kindle edition, 2013, P11-12.

11- أبو الريحان، البيرون، **في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، تحقيق: إدوارد سخاو، الهند، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة بحيدر آباد الدّكن، 1905، ص 20.

12- لم يذكر لنا البيروني في كتابه موقف البراهمة من النبوّة والرسل، لهذا ارتأينا أن نعرّف هذه الفرقة ونبيّن موقفها من النبوّة انطلاقاً من كتاب الشهرستاني (ت548هـ / 1153م) الذي يعرّفها بقوله: "يظنّ بعض النّاس أنّهم سمّوا براهمة نسبة إلى إبراهيم عليه السلام وهذا خطأ، فهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه متعددة: أهمّها: إنَّ الذي يأتي به الرسول لم يخلُ من أحد أمرين: إمّا أن يكون معقولاً، وإمّا أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً، فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأيّ حاجة لنا بالرسول؟ وإن لم يكن معقولاً، فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الإنسانيّة ودخول في حريم البهيمة. ومنهم من قال: قد دلّ العقل على أنّ الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبّد الخلق إلا بما تدلّ عليه عقولهم، وقد دلّت الدلائل العقليّة على أنّ للعالم صانعاً قادراً حكيماً، وأنّه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا، وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به، استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟ فإنّه إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه".

أبو الفتح، الشهرستاني، **الملل والنّحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط2، ج2، بيروت، دار المعرفة، 1985، ص 250-251.

الله سبحانه أنَّه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء المُختار في فعله القادر الحكيم الحيّ المُدبّر المُبقي الفرد في ملكوته عن الأضداد لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»[13].

واضح من خلال هذا الشاهد أنَّ النظام المعرفي لديهم قائم على طريقة التفكير في «البراهما الكائن الأوحد» الأزلي والحقيقة المطلقة[14] التي يدركها العقل إدراكاً صادقاً. فنظرتهم إلى الإله براهما لا متناهية، فهذا هو أصل التوحيد العقلي الذي قبله البيروني. لذلك لم نعثر في حديثه على مجرّد انتقاد لهذه الفرقة الدينيّة.

كما تذهب هذه الفرقة الدينيّة إلى أنَّ الله أزلي «ففي كتاب «كيتا» (Kita)[15] وهو جزء من كتاب «بهارت» (Bharat) فيما جرى بين «باسديو» (Pasdeo) و«أرجن» (Orgen): إنّي أنا الكلّ من غير مبدأ بولادة أو منتهى بوفاة»[16]. فلا يمكن أن نُفسّر الله زمنيّاً، أي أنَّه أزلي يدرك عن طريق المعرفة الحدسيّة، ويحسن بنا في هذا الصدد أن نستدعي منهجيّة الفيلسوف «باروخ سبينوزا» (1632-1677) Baruch Spinoza الذي اصطنع في كتابه علم الأخلاق منهج الرياضيين في الهندسة، وذلك من أجل البرهنة على وجود الله، ولعلّ الهدف من استدعاء هذه المقاربة إنَّما لنوضح ونفسّر أكثر جدليّة «المتناهي واللّامتناهي» في الرّوحانيّات البراهمانيّة.

*** سبينوزا: مبادئ الهندسة لا زمانيّة أزليّة كذلك الله**

يُقدّم سبينوزا دليلاً أنطولوجيّاً يذهب فيه إلى أنَّ تصوّر الله بوصفه جوهراً لا متناهياً فكرة واضحة ومتميزة، ثمّ يؤكّد على أنَّ الله باعتباره لا متناهياً فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللّاتناهي، يقول: «أعني بالإله كائناً لا متناهياً إطلاقاً، أي جوهراً يتألّف من عدد محدود من الصفات تعبّر كلّ واحدة منها عن ماهيّة أزليّة لا متناهية»[17]. فهذا الدليل العقلي لفهم جوهر الله وصفاته يُعدّ أمراً حريّاً بالاهتمام نظراً للتمشي الذي

13- البيروني، المصدر السابق، ص 20.

14. "Cet absolu impersonnel s'impose à l'Inde Brahmanique: plus tard à la période médiévale, le vedanta du phil - sophe Sankara enterrera les conséquences extrêmes qui vont dans le sens d'un monisme idéaliste radical.»

استفدنا في تعريف «البراهمانية» من الفصل:

Esnaul, Anne-Marie, Brahmanisme, **article,** in: Encyclopedia universalis**,** XVII, p473.

15- **الكيتا:** كلمة تدلّ من حيث اشتقاقها اللفظي على معنى النشيد الذي يُغنّى، وقصيدة الكيتا بأكملها تُؤلّف قصيدة من الملحمة الكبرى التي تُسمّى «المهابهارتا»، وكما تُصوّر ملحمة «المهابهارتا» الفكرة العظيمة وهي اتحاد شبه جزيرة الهند بأكملها اتحاداً في الثقافة واتحاداً في الحياة السياسيّة، فكذلك حاولت الكيتا بصفتها الدعامة الدينيّة لهذا الاتحاد أن تُؤلف بين مذاهب ثلاثة في الفكر الديني التي كانت سائدة في ذلك الوقت وهي: مذهب المعرفة، ومذهب التفاني الدّيني، ومذهب العمل.

الكيتا: **كتاب الهندوسيّة المقدّس**، ترجمة وتقديم وشرح: ماكن لال راي شودري، سلسلة أديان وكتب مقدّسة، لبنان، دار بيبليون، 2007، ص 46.

16- البيروني، المصدر السابق، ص 21-22.

17- باروخ، سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة: جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت، ص 30.

اتبعه، فجوهر الله هو الحقيقة الوحيدة الأساسيّة في الكون فلا بدّ أن يكون أزليّاً «لأنَّه، إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شيء آخر ويكون علّة وجوده»[18].

من هنا يتّضح هذا التشابه الشكلي الكبير بين صورة الله كما يتصوّرها سبينوزا وصورة الإله براهما كما يفهمها أعضاء الفرقة الخاصّة في الديانة الهنديّة، لأنَّ وجود الكائنات البشريّة من حيث هي كائنات متناهية لم توجد لنفسها ولا يمكن أن توجدها موجودات أخرى متناهية، ممّا قد يؤدّي بالضرورة إلى موجود لا متناهٍ يكون علّة لوجود الكائنات البشريّة، وهذا اللّامتناهي هو البراهما الكائن الأوحد[19]. وبما أنَّ هذا الإله هو الأساس النهائي لكلّ شيء، كما أشرنا، فإنَّ عمليّة البرهنة على وجوده وفقاً لقوانين الهندسة والرياضيات تصبح أمراً ممكناً، «فمنذ متى بدأ مجموع زوايا المثلث الثلاث يساوي زاويتين قائمتين؟ ومتى ستتوقف عن أن تكون كذلك؟ تلك أسئلة ليس لها معنى، لأنَّ مبادئ الهندسة لا زمانيّة أزليّة، كذلك الله»[20].

*** صفات البرهمان: صفات عديدة هي تجلّيات للواحد الأحد**

أمّا فيما يتعلق بصفات «البرهمان»، فبالإضافة إلى كونه واحداً فقد أطنب البيروني في تعديد صفاته الأخرى انطلاقاً من كتاب «باتنجلي» (Patanjali) الذي هو عمدتهم ومرجعهم في مثل هذه المسائل، حيث نقل الحوار المطوّل الذي دار بين السائل والمجيب، «قال السائل: فهل له من الصفات غير ما ذكرت؟ قال المجيب: له العلوّ التام في القدر لا المكان، فإنّه يجلّ عن التّمكن، وهو الخير المحض الذي يشتاقه كلّ موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السّهو والجهل»[21]. وقد أثبتنا هذا الشاهد لكي نتبيّن هذا التماثل المدهش بين إله البراهمة وإله المسلمين، ويبرز هذا التماثل بالأساس في صورة الإله المتعالي المنزّه عن الأماكن والحواس. لذلك نُشاطر الرأي الأستاذ عبد المجيد الشرفي حين ذهب إلى أنَّ «الديانتين البوذيّة والهندوسيّة تمثّلان فلسفتين أو ديانتين روحانيتين، ولكنّهما ليستا من الديانات النبويّة مطلقاً، ولكن هل من الممكن على الرغم من ذلك القول بغياب كليّ لمفهوم التعالي لدى معتنقيهما؟ صحيح أنَّ أشكال التعبير فيهما غير مألوفة عند أهل التوحيد، لكنَّ ذلك لا يمنع بالضرورة حضور مفهوم التعالي لدى معتنقيهما»[22].

18- باروخ سبينوزا، المرجع نفسه، ص 32.

19. «Dans l'Hindouisme, il en va tout différemment, car il n'y a pas de création en Conséquence, L'homme qui existe en dehors de dieu, n'est pas entièrement et totalement dépendant de dieu pour son existence même».

يُنظر ذلك في:

Robert Charles, Zaenher, Inde, Israël, Islam: religion mystiques et révélation prophétiques, Desclée de Brouwer, 1965, p140.

20- وليم، كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، ط1، بيروت لبنان، التنوير للطباعة والنشر، 2010، ص 119.

21- البيروني، المصدر السابق، ص 20.

22- عبد المجيد، الشرفي، مدخل إلى مقاربة إسلاميّة حديثة للتوحيد، (مقال)، تعريب: نادر الحمّامي، ضمن **مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة**، السنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 2015-1436، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ص 58.

وللتوضيح أكثر فيما يخصّ طبيعة هؤلاء الخواصّ وفلسفاتهم في الوجود والحياة قدّم البيروني العديد من المعلومات التي تؤكّد أنَّ هذه النحلة الدينيّة تذهب إلى مبدأ «وحدة الوجود[23]»، هذا المذهب الفلسفي الذي يقول إنَّ الله والطبيعة حقيقة واحدة، وإنَّ الله هو الوجود الحقّ، ويعتبرونه صورة هذا العالم المخلوق، «إنَّهم يذهبون في الموجود إلى أنَّه شيء واحد على مثل ما تقدّم، فإنَّ «باسديو» (Pasdeo) يقول في الكتاب المعروف بـ«كيتا» (Kita): أمّا عند التحقيق، فجميع الأشياء إلهيّة، لأنَّ «الله» جعل نفسه أرضاً ليستقرّ الإنسان عليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً وريحاً لينمّيهم وجعله قلباً لكلّ واحد منهم»[24]. ولا شكّ أنَّ هذا المذهب الفلسفي شبيه جدّاً بمذهب المتصوّفة المسلمين وبالفلسفة الأفلاطونيّة وحتّى فلاسفة الغرب مثل سبينوزا.

*** إله واحد أم ثلاثة؟ توحيد أم تثليث؟**

يتّضح ممّا سبق أنَّ كلام البيروني كلّه ناطق بأنَّ خواص الهنود موحّدون، وهذا الرّأي لم يلقَ استحساناً من قبل بعض المفكرين الأصوليّين، فحسب ما أفادنا به محمّد أبو زهرة أنَّ البيروني في استدلاله لدعواه نقل نصوصاً من كتبهم الدينيّة لا يمنع أنَّه يوجد في الكتب ما يناقضها، ففي هذه الكتب توجد عبارات تُفيد وحدة الإله المسيطر بينما فيها أيضاً ما يفيد التثليث، لأنَّ إلههم يُسمّى «براهما» (Barahma) وهو الإله الخالق ومانح الحياة والقويّ الذي صدرت عنه جميع الأشياء وينسبون إليه الشمس والدفء. ويُسمّى كذلك «سيفا» (Shiva) من حيث هو الإله المُخرّب المُفني وينسبون إليه النار ويُسمّى «فشنو» (Vishnu) من حيث هو حافظ للوجود ليقي العالم من الفناء التام وينسبون إليه الصلاح والفضيلة وينصرون الأخيار على الأشرار بفيض منه. وهذه الآلهة الثلاثة أقانيم لإله واحد في زعمهم. يقول أبو زهرة: «إذا فسّرنا الوحدة بما يتفق مع عقيدة التثليث لا تكون فكرة التوحيد التي نقل عبارتها البيروني مُفيدة لمعنى التوحيد الذي يفهمه المسلمون، ولو سلّمنا أنَّ الكتب التي نقل عنها لا يُفسّر فيها التوحيد إلّا بالمعنى الذي نفهمه معاشر المسلمين، وما تدلّ عليه ظواهر عبارتها: فمن أين جاء لنا أنَّ الخواص لم ينحرفوا عن مسلك تلك الكتب»[25]؟

كان هذا مجرَّد عرض لرأي محمّد أبي زهرة، وهو أحد المفكّرين الأصوليين الذين اتّسمت أفكارهم بالسّطحيّة نوعاً ما في قراءة الأديان المُخالفة للديانات التوحيديّة، ولذلك نرى من خلال الشّاهد السابق أنَّه رفض رفضاً مطلقاً أن تكون الديانة الهندوسيّة ديانة توحيديّة، واستدلّ بأنَّ الأقانيم الثلاثة هي التي أدّت إلى

23- **وحدة الوجود:** هو مذهب يرى أنّ الكلّ هو الله، وأنّ الله والعالم ليسا سوى واحد، وهذا هو ما يُمكن فهمه بمعنيين أساسيين: أوّلاً: الله وحده حقّ، فالعالم ليس سوى مجموعة تجليات او فيوضات لا حقيقة لها دائمة ولا مادة جوهريّة مميزة، هذا مثلاً هو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا. ثانياً: العالم وحده حقّ، فالله ليس سوى كليّة ما هو موجود، مثال ذلك حلوليّة «دولياخ» و«ديدرو».

أندريه، لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب: خليل أحمد خليل، ج1، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001، ص 933.

24- البيروني، المصدر السابق، ص 30.

25- محمّد، أبو زهرة، **مقارنات الأديان (الديانات القديمة)**، معهد الدراسات الإسلاميّة، د.ت، ص 26.

الانحراف عن مسلك التوحيد في الهندوسيّة. ولأنَّ هذا البحث سيتتبّع أسس الخطاب العلمي فلا بدّ من التعرّف على أهمّ دراسة تناولت موضوع الأقانيم في الهندوسيّة وعلاقة ذلك بفكرة التوحيد. وسنقتصر في هذا الإطار على النظريّة التطوّريّة للأديان من منظور فريديريش هيغل (1770-1831) Friederich Hegel.

حسب هيغل يمكن أن نميّز في الديانة الهندوسيّة: الإله براهما، الذات العليا، العلّة الأولى، روح الكون العليا وجوهره. إنَّ البراهما الأساس، ومن هذا الأساس ينبثق العالم بأسره، ومع ذلك فإنَّه يمكث في الألوهة في الوحدة مع الألوهة، لأنَّ كلّ شيء صادر عنه وناشئ منه، وهذه المنتجات هي الآلهة والأبطال والقوى الكليّة والتكوينات والحيوانات والنباتات والطبيعة والإنسان «وليس من الصواب في نظر هيغل اعتبار هذا المعتقد الهندوسي هو النظريّة المسيحيّة في الخلق أو شيء قريب منها، لأنَّ الكون في نظر المسيحيّة هو العالم الحالي، لكنَّه في نظر الهندوسيّة إلهي مثل البراهما نفسه، ولذا فإنَّ الهندوسي يُؤلّه بفضل خياله الخصب كلّ الحاضر لدرجة الإيهام»[26].

ويرى هيغل أنَّه توجد تعيينات أساسيّة للإله «براهما»، أوّلها «البراهما» (Brahma) المُذكّر فإنَّه صاحب النشاط المُنتج والمُنجب وكبير الآلهة. والإله الثاني «فشنو» (Vishnu) الذي يحفظ ويصون والذي يتجسّد في أشكال كثيرة لا حصر لها. والثالث هو «سيفا» (Shiva) الذي يُدمّر. وهذا الإله الثالث حسب هيغل ليس هو الكُلّيّة العينيّة التي تجمع بين الإلهين الأوّل والثاني في المسيحيّة، بل هو فقط متمّم للإلهين الآخرين، وبدلاً من أن يرتدّ إلى ذاته لا يتعدّى كونه تحوّلاً، تغيّراً، تدميراً. ولهذا يذهب هيغل إلى أنَّه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا في مثل هذه العقيدة التي ما هي إلّا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان في هذه العقيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحي، فليس من الجائز اعتماداً على التشابه الرّقمي اعتبار هذا التثليث الأصل الأوّل الذي صدر عنه التثليث المسيحي، لأنَّ الإله الثالث في الثالوث الهندوسي ليس وحدة مركّبة من الإلهين الأوّلين، وبالتالي فإنَّ هذا الثالوث هو مجرّد ثلاثة تجلّيات خارجة للجوهر الواحد، ومن ثمّ فهي لا تُمثّل وحدة عينيّة مثل الفكرة الشاملة ومثل وحدة الأقانيم الثلاثة في المسيحيّة، وإنَّما هي تجلّيات مُتباينة[27].

وقد أثارت صورة هذا الإله جملة من القضايا الكلاميَّة الفلسفيَّة، فهل هو يتكلّم أم لا؟ وإذا كان متكلّماً فما الفرق بينه وبين المتكلّمين من خلقه؟ وهل فعله مضاف إليه أم يفعل بالواسطة[28]؟ كلّ هذه الأسئلة عرضها البيروني حيث وجد وجهات نظر مختلفة، فمنهم من يضيف الفعل إلى الله من جهة أنَّه السبب الأعمّ حيث كان الفعل بواسطة النّاس. ومن أضافه إلى غيره فمن جهة الوجود الأدنى. وعلى الرغم من أنَّ البعض ينسب

26- محمّد عثمان الخشت، **تطوّر الأديان**، (دراسة)، جامعة القاهرة، كليّة الآداب، ص 13.

27- محمّد عثمان الخشت، المرجع نفسه، ص 15.

28- البيروني، المصدر السابق، ص 22.

الفعل إلى المادّة والبعض ينسبها إلى النفس الإنسانيّة والبعض ينسبها إلى الزمان، فإنَّ الله هو الفاعل كما يعتقد الخواص من الهنود. ويدعّم البيروني قولهم برأيه الشخصي: «وكلّ هذه الآراء منحرفة عن الصواب، وإنَّما الحق فيه أنَّ الفعل كله للمادة، لأنَّها هي التي تربط وتردّد في الصور وتخلّي، فهي الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل، ولخلوّ النفس عن القوى فهي غير فاعلة»[29]. ويبدو من خلال رأي البيروني أنَّه متأثّر بالدراسات الكلاميّة الإسلاميّة خاصّة فيما يتصل بالفعل الإلهي. ومن يطالع كتاب القاضي عبد الجبار (ت415هـ/1024م) «شرح الأصول الخمسة»، فسوف يجد الاستدلال المنطقي العقلي نفسه الذي اعتمده البيروني في برهنته على ذلك الفعل[30].

2.1- في عبادة الأصنام: إشكاليّة الواحد أم المتعدّد؟

في معرض حديثه عن مبدأ عبادة الأصنام عند طبقة العوام من البراهمة أي «المُجسّمة» أشار البيروني إلى أنَّ هذه العبادة لا بدّ أن تُفهم على أساس الحقيقة التي تقول إنَّ عامّة النّاس يتأثّرون فقط بالأشياء المحسوسة ولا يُعيرون اهتماماً للأشياء المدركة بالعقل، يقول: «معلوم أنَّ الطّباع العامّي نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلّا العالمون الموصوفون في كلّ زمان ومكان بالقلّة»[31].

يذهب هؤلاء العوام إلى مبدأ التجسيم، حيث أثبتوا الحواس لله وقالوا بما أنَّ الله يرى فلا بدّ له من عين، ويسرد البيروني آراءهم في ذلك: «إنَّ خواصّهم يسمّون الله تعالى نقطة، ليبرئه بها عن صفات الأجسام، ثمّ يطالع ذلك عامّيهم فيظن أنَّه عظّمه بالتصغير ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة فيتجاوز سماجة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله: إنَّه يطول اثني عشر إصبعاً في عرض عشر أصابع، تعالى عن التحديد والتّعديد»[32]. وهؤلاء العوام لا يختلفون في وجهة نظرهم عن المشبّهة في الإسلام[33].

29- البيروني، المصدر نفسه، ص 23.

30- يذهب القاضي عبد الجبار إلى أنَّ صفة العلم الإلهي يمكن أن يبرهن عليها كالآتي: "قد صحّ من الله الفعل المحكم وصحّة الفعل المحكم دليل على كونه عالماً. أمّا عن تعريف المحكم ذاته، فهو كلّ فعل واقع من فاعله على وجه لا يتأتى من غيره. ويقرّر القاضي هذين الأمرين على أصلين: أوّلاً أنَّه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم، ثانياً أنّ صحّة الفعل المحكم دليل على كونه عالماً، ويدلّ على أنّه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم أنّه قد خلق الحيوانات مع ما فيها من عجائب وأدار الفلك وسيّر بعضها إثر بعض بانتظام وسيّر الرياح والليل والنهار... أمّا الذي يدلّ على أنّ صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالماً، فهو أنّنا نجد في الشاهد المنظور الواقع أمام الحس قادرين: أحدهما قد صحّ منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر يتعذّر عليه هذا الإحكام كالجاهل، فمن صحّ منه ذلك الإحكام، فهو عالم فاعل، ومن تعذّر عليه، فهو غير عالم جاهل".

القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ط3، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة للنشر، 1996، ص 156-157.

31- البيروني، المصدر السابق، ص 84.

32- البيروني، المصدر نفسه، ص 23.

33- للمزيد من التوضيح أكثر نستعين بما قدّمه لنا أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ / 939م) من تفاصيل عن المشبّهة في الإسلام: «واختلف النّاس من العامّة الذين على جملة الدين إذا خطر ببالهم التشبيه على مقالتين، فقال قائلون: عليهم أن يتفكروا في ذلك ويتّبعوا في ذلك حجّة، وقال قوم: ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجيزون أن يعرضوا عنه فلا يعتقدون فيه شيئاً ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقصاً للجملة التي هم عليها، فهو باطل، وقال قائلون: منهم ممّن أنكر القول بطاعة لا يراد بها: ليس في المشبّهة معرفة بالله ولا يكونون مطيعين له، ولكن في القدرية معرفة بالله إذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله عزّ وجل».

أبو الحسن، الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر، ط3، فرانز شتايز بفيسبادن، 1980، ص 429-430.

*** «المولتان»: الصّنم الشّمسي على ضوء مذهب الطبيعة:**

عدّد صاحبُ الكتاب الأصنامَ الغريبةَ والعجيبة التي شاهدها في بلاد الهند كما وصف دقّتهم في بنائها وصناعتها، وهذه الأصنام في الحقيقة ما هي إلّا رموز[34] وأشكال دينيّة يحتاجونها للتركيز على تجلّيات أو تمثيل الكائنات العليا، كما تدلّ هذه الأصنام على أدوار الإله المعبود. ومن بين هذه الأصنام المشهورة لديهم صنم «المولتان» باسم الشمس «كان خشبيّاً ملبّساً **بسُخيتان** أحمر، في عينيه ياقوتتان حمراوان... وصنم الشمس أحمر الوجه مثل لبّ النيلوفر الأحمر مشرقاً كالجوهر بارز الأعضاء مشنّف الأذنين مقلّد العنق بلآلئ مسبّلة على صدره متوّجاً بتاج ذي شرف، في يديه نيلوفرتان ملبّساً لباس أهل الشمال مرسلاً إلى كعبه... وصنم الشمس مُضرّ بالوالي وتصغيره مُضرّ بصانعه وتضمر بطنه، يوالي الجوع في الناحية، وإضناؤه يُفسد الأموال، فإن زلّت يد الصانع حتّى أثّر فيه بضربة، وقع له أيضاً في جسده ضربة يُقتل بها. وإن قصّر في التسوية حتّى ارتفع أحد منكبيه على الأخرى، هلكت امرأته. وإن قلب عينيه إلى فوق عُمي في حياته أو إلى أسفل كثرت وساوسه وهمومه»[35].

إنَّ هذا التقديس والتعظيم لصنم الشّمس وكلّ هذا الحرص على ضرورة بنائه في أبهى صورة ليس هو مجرّد إثبات للمحسوس فحسب. فالمسألة أعمق من ذلك بكثير، لأنَّ منشأ هذا الاعتقاد إنَّما يعود بالأساس إلى كونهم كانوا يعبدون القوى المؤثّرة في الكون. وما الشمس إلّا إحدى هذه القوى التي أثّرت فيهم، لذلك لم يلبثوا أن جسّدوها واعتقدوا فيها، وهو ما يثير إشكالاً كبيراً: كيف يكون النّظر في الكون أو ظواهره سبباً في إيقاظ الشّعور الدّيني العميق لدى الهندوسيين؟ وما علاقة حدوث ظاهرة كونيّة بظهور دين له مراسيمه وطقوسه؟

نعتمد في تفسير نشأة هذه الظّاهرة الدينيّة على إحدى نظريّات الاتّجاه الطبيعي (Naturisme) في الأنثروبولوجيا الحديثة مع العالم الألماني ماكس مولّر (1823-1900) Max Muller.

يذهب ماكس مولّر إلى أنَّ الإنسان قد تديّن منذ أوائل عهده، لأنَّه أحسّ بروعة المجهول وجلال الأزليّة الكونيّة اللّامتناهية. ويُقرّ بأنَّ الدين هو اللّغة التي يعبّر بها الإنسان عن ذلك الإحساس الغامض الذي يأتيه

34- الرمز: كلمة مأخوذة من اليونانيّة (sun-bolon) وتعني قطعة الخزف أو الخشب تقسم بين شخصين، بيد أنّ كلّ واحد منهما قسم يدل على هويّة أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر، وهذان الشخصان يمكن أن يكونا ضيفين أو حاجين أو دائناً ومديناً، وبالجمع بين قسمي القطعة يعترف الطرفان فيما بينهما من ضيافة أو صداقة أو دين... وقد اكتسبت كلمة (sun-bolon) بعد العصر اليوناني وما راج بعده من ديانات قديمة وصولاً إلى عصر المسيحيّة الأوّل معنى دليل انتماء إلى الجماعة الواحدة فضلاً عن اقتسام حقيقة دينيّة، وتبدو هذه الحقيقة غير مرئيّة ومتعالية إلا أنّها تكون بصفة وقتية محسوسة أو قابلة للإدراك بواسطة قوّة الرمز.

استفدنا في تحديد معنى الرمز من: بسّام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، ط1، منشورات وحدة البحث في المتخيّل بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، 2007، ص ص 13-14.

35- البيروني، المصدر السابق، ص 88.

عن طريق الحواس والشعور الديني الذي يعترف بوجود الآلهة، ولكن سرعان ما يهتدي إلى الإله الأعلى والأقوى، فتستغرق صفاته العليا كلّ صفات الآلهة الكثيرة[36].

ويُؤكّد ماكس مولّر ضرورة الاسترشاد في البحث عن الدين والأسطورة انطلاقاً من اهتمامه باللّغة والكلام الإنساني، ويذهب إلى إيجاد الصيغة الملائمة لحلّ الإشكاليّة التي تطرحها علاقة الأسطورة باللّغة والمُتمثّلة في كون أنَّ اللّغة والأسطورة لا يتطابقان، فالتركيب اللّغوي عقلاني منطقيّ، أمّا البنية الأسطوريّة، فهي فضوليّة مُشوّشة لا عقليّة. ومردّ ذلك كلّه إلى أنَّ الأسطورة مظهر من مظاهر اللّغة السّلبية[37].

لقد تفحّص «مولّر» التراث الديني الهندي واطّلع على كتبهم الدينيّة «الفيدا» (Véda) فوجد أنَّ أسماء الآلهة فيها هي في الغالب أسماء لتلك القوى الطبيعيّة العظيمة كالشمس والنّار والماء. وأكّد بحكم اطلاعه العميق على اللّغة السنسكريتيّة على أنَّ هذه الأسماء بعينها تتشابه حروفها في سائر اللّغات المسمّاة بالهندوأوروبيّة، فخلص من ذلك إلى أنَّه قبل تشعّب الشعوب الإنسانيّة وخروجها من موطنها الأوّل كانت هناك لغة واحدة تعبّر عن هذا التقديس العام لقوى الطبيعة الكبرى، فتكون إذاً هي الفكرة الأولى قبل ظهور الحضارات[38].

إنَّ الحركات اليوميّة التي تقوم بها الشمس كـ «الطلوع» و«الغروب» و«الشروق» تُنسب في العادة إلى الإنسان على سبيل المجاز والتشبيه[39]، وهذه التعبيرات اللّغوية طال بها الأمد حتّى أخذت على طبيعتها فصارت هذه الشمس تؤخذ في الأذهان صورة الكائنات الحيّة المفكّرة، ومن هنا نشأت إعادة تمثيلها في رموز مجسّمة على صورة الإنسان والحيوان ولعب الخيال في ذلك دوراً هامّاً[40].

*** تعدّد الآلهة لدى الهندوس وجوه مُختلفة دالّة على القدرة الإلهيّة الواحدة:**

يُواصل البيروني تحليله لهذا المعتقد مُؤكّداً على فكرة مهمّة تتمثل في أنَّ المتديّن الهندوسي لم يكن يأخذ مسألة تعدّد الآلهة على محمل الجدّ، ولم تكن الآلهة المتعدّدة بالنسبة إليه سوى وجوهٍ متكثّرة على القدرة

36. Max, Muller, Essai de Mythologie comparée, Paris, A.Durant librairie, 1859, P87.

37. Max, Muller, Selected essays on language: mythologies and religion, London, 1900, P22.

38- محمّد عبد الله، درّاز، الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، الكويت، دار القلم، د.ت، ص 114-115.

39- يقول "مولّر" ناقلاً عن إحدى أساطير الهند:

«Ils disaient plus qu'ils, ne devaient, et voilà pourquoi le langue mythologique nous parait si étrange, nous parlons du soleil qui suit l'aurore, mais les anciens poètes ne pouvaient parler que du soleil aimant et embrassant l'aurore, ce qui pour nous est un coucher de soleil était pour eux le soleil vieusissant tombant ou mourant. Notre leur du soleil était pour eux la nuit donnant naissance à un brillant enfant, dans le printemps ils voyaient réellement le soleil ou le ciel embrassant la terre dans une chaude étreinte, faisant pleuvoir et répondant des trésors dans sein de la nature.»

Muller, Max, Essai de mythologie comparée, P47.

40- محمّد عبد الله، درّاز، المرجع السابق، ص 115.

الإلهيّة الواحدة التي يتوصّل إليها من خلال إله مشخّص، والذي رأى فيه التعبير الأسمى عن فكرة الألوهيّة المتأصلة في ضميره، وما يؤكد ذلك هو الحوار الذي دار بين الملك «انبرش» الذي بلغ من العبادة والزهد ما لم يبلغه غيره، والربّ الذي تجلّى له في صورة إنسان بلباس أصفر راكباً الطائر وله أربع أيادٍ؛ في إحدى أياديه سلاح حادّ وفي الأخرى نيلوفر أحمر وفي الثالثة حلزون وفي الرابعة حرز، «قال له الربّ: استمتع بملكك وبالدنيا على الوجه القصد والأحسن واصرف النيّة إليّ فيما تعمله من تعمير الدنيا وحماية أهلها وفيما تتصدّق به بل وفي كلّ الحركات، فإن غلبك نسيان الإنسيّة فاتخذ تمثالاً كما رأيتني عليه وتقرّب بالطيب والأنوار إليه واجعله تذكاراً لي لئلّا تنساني حتّى إن عُنيت، فبذكري، وإن حدّثت، فباسمي، وإن فعلت، فمن أجلي»[41]. نفهم إذن أنَّ هذا الإشراك والتعدّد عندهم هو انحراف عرضي شائع من النظرة التوحيديّة نتج عن عدم قدرة العوام على فهم المسائل الدينيّة.

في نهاية هذا العنصر الأوّل من الفصل الأوّل نخلصُ إلى فكرتين أساسيتين:

- الديانة البراهمانيّة هي ديانة توحيديّة، ونصوصهم الدينية تُشير إلى أنَّ الله هو الواحد الأزلي المتعالي الذي لا يشبهه شيء، وما لبثت هذه النزعة التوحيديّة أن شابهها التعدّد والتجسيد، وذلك عن طريق تعظيمهم للأصنام.

- الفرق بسيط جدّاً ما بين الهندوسيَّة والتقاليد الدينيَّة التوحيديّة غير أنَّ هذا الاختلاف هو غالباً ما يكون بين النخبة والعوام في اتّصالهم بالدين. وقد يكون هذا الاختلاف نابعاً من النخبة إلى العوام، فالنخبة نجدهم يعبدون الله وحده، ومن جانب آخر نجد أنَّ العوام الذين لا يدركون الأشياء بالأمور العقليّة يحتاجون إلى أشياء ملموسة في عبادتهم.

لم يكتفِ فضول الهندوسي في البحث والبرهنة على وجود الله سواء أكان ذلك بالتنزيه أم التجسيم وإثبات صفاته الكونيّة، بل ذهب في تقصّيه نحو المستقبل المجهول وما يخبئه له من مفاجآت، وهو ما سيدفعنا إلى الحديث عن أهمّ ركن من أركان فلسفة البراهما، وهو «التناسخ». فما هو التناسخ؟ كيف يفهمه أصحابه؟ كيف ينظر دينهم إلى فكرة التناسخ وحياة ما بعد الموت؟

41- البيروني، المصدر السابق، ص 87.

2- التناسخ وفكرة الخلاص في الهندوسيّة

1.2- التناسخ عقيدةً: الأصول المجهولة وغيابها في «الفيدا» (Véda):

في بداية هذا المبحث نروم الوقوف عند الأصول التاريخيّة لعقيدة التناسخ. فالباحث في جملة المصادر العربيّة الإسلاميّة وحتّى الحديثة كذلك، ونشير هنا بالخصوص إلى تلك المصادر التي عُنيت بديانات الشرق وآسيا بحثاً وتمحيصاً، يتبيّن عدم أصالة هذه العقيدة في الفلسفة الهنديّة، بل تعتبر من بين الأفكار الوافدة إليها، وهو ما يدفعنا إلى القول إنَّ فكرة التناسخ هي نتاج حضارات مختلفة، وبالتالي فإنَّ المادّة النظريّة موجودة تاريخيّاً قبل أن تستقرّ على نسقها الهندوسي، ثمّ إنَّ من الدلائل على عدم أصالتها هو غيابها التام في نصوص «الفيدا». يقول بول ماسّون أورسيل Paul Masson-Oursel (1882-1956): «ما نزال في شكّ من حيث أصل الاعتقاد في انتقال الرّوح من جسد إلى آخر خلال فترات الوجود المتتالية فهو غير موجود في «الفيدا»، أمّا «البراهماناس» و«الأوبانيشاد»، فإنَّهما يتناولان فقط موضوع انتقال الرّوح من بعض مناطق السماء أو الأرض حسب ما تستحقّه من المصير إلى أن تصير إلى محلّ إقامة نهائي. فهل الفكرة «دراويريّة» أو «كلدانيّة» أو هي من الجنوب الآسيوي أو المحيطي أو هي أثر من آثار الأساطير الطبيعيّة القديمة أو هي بناء جديد شُيّد في فجور العصور التاريخيّة»[42]؟

ولمّا كانت هذه العقيدة على أهميتها في الروحانيّات البراهمانيّة، فإنَّ البيروني حرص على أن يوضّح طبيعة هذه الفكرة فخصّص في كتابه فصلاً بعنوان: «في حال الأرواح وتردّدها بالتناسخ في العالم»، ويذكر ذلك شرحاً، رواية وتعريفاً «فكما أنَّ الشهادة بالإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النّصرانيّة والإسبات علامة اليهوديّة، كذلك التناسخ علم النِحلة الهنديّة، فمن لم ينتحله لم يكُ منها ولم يعدّ من جملتها»[43].

* الإله براهما مصدر النفس ومنتهاها:

إنَّ الروح حين تفارق جسدها عند الموت تنتقل إلى جسد آخر وتستمرّ في التنقّل حتّى تستقرّ في أصلها الأول الذي صدرت منه وهو الإله «براها»، لذلك ارتبطت فكرة التناسخ في نظرهم مع مبدأ «وحدة

42- أورسيل، بول ماسّون، **الفلسفة في الشرق**، ترجمة يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص 13.

43- البيروني، المصدر السابق، ص 38.

الوجود»، لأنَّ جميع الكائنات تتضمّن روحاً صدرت من الإله الأوحد[44]، وهذه الكائنات في حقيقة الأمر هي الرّوح السارية فيها. أمّا المادّة المحسوسة، فهي مظهر فانٍ لا قيمة له، والأرواح حين تصدر من مقرّها الأوّل تبقى متشوّقة للعودة إلى مصدرها وأصلها، لكنّ اختلاطها بالمادة وتشابكها مع الشهوات يؤخّر لها تحقيق هذا الأمل، «فهذا هو التناسخ إلى أن يحصل من كلتا جنبتي النفس والمادّة كمال الغرض. أمّا من جهة السّفل، ففناء ما عند المادة من الصورة إعادة المرغوب عنها، وأمّا من جهة العلوّ، فذهاب شوق النفس بعلمها ما لم تعلم واستيقانها شرف ذاتها وقوامها لا بغيرها»[45].

نستنتج من خلال هذا الشاهد أنَّ الاعتقاد في التناسخ لدى البراهمة يعتمد على بعض القضايا اليقينيّة، فالرّوح تنزل من مصدرها طاهرة ونقيّة من دنس السهو والجهل، فإذا ما اختلطت بالجسد، عاشت بين الأهواء والشهوات ومالت إليها، والإحساس بالسعادة أو الشقاء متعلّق بالروح، والعقاب بعد الموت يكون بالروح فقط، الإنسان في الحقيقة بروحه، لأنَّ الجسد ينتهي، أمَّا الروح، فهي خالدة وهي جوهر الإنسان. وأكّد البيروني ذلك في قوله: «إن كنت بالقضاء السابق مؤمناً، فاعلم أنَّهم ليسوا ولا نحن معاً بموتى، ولا بذاهبين ذهاباً لا رجوع معه، فإنَّ الأرواح غير مائتة ولا متغيّرة، إنَّما تتردّد في الأبدان على تغيّر الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثمّ الشيخوخة التي عقبها موت البدن ثمّ العودة ... كيف يذكر الموت والقتل. إنَّ النفس أبديّة الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم، وهي ثابتة قائمة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها، كلّ مولود ميّت وكلّ ميّت عائد، وليس للإنسان من كلا الأمرين شيء، وإنَّما هما إلى الله الذي منه جميع الأمور وإليه تصير»[46].

* مراتب التناسخ وأنواعه: النسخ والمسخ والرسخ والفسخ

وتمرّ هذه الروح حسب ما أفادنا به البيروني بحالة تجديديّة من الولادات المتكرّرة العديدة إلى أن تصل إلى حالة القصاص، أي التناسخ الرديء وذلك بانتقالها إلى جسد إنسان آخر، فعندما يموت الإنسان تخرج منه الروح وتدخل في جسد مولود جديد، وفي طائفة أدنى إلى أن تنتهي في جسد حيوان في رحلة العقاب، وقد تنتهي بالانتقال إلى جماد أو نبات كأقصى عقوبة لشخص شرّير، ولكنّ الإصرار على الشرّ في

44- يؤكّد هذه الفكرة زاينهر بقوله:

«Or, en étudiant les Upanishads, il est possible – et aussi nécessaire – de distinguer les passages qui parlent d'un Dieu immanent qui demeure en même temps dans le monde et dans l'âme humaine et cependant les transcende tous deux, de ceux qui identifient simplement soit l'âme humaine avec Brahman ou le monde, soit le monde avec Brahman.»

Zaenher, Robert Charles, Inde, Israel, Islam: religion mystiques et révélation prophétiques, Desclée de Brouwer, P 141.

45- البيروني، المصدر السابق، ص 39.

46- البيروني، المصدر السابق، ص 39-40.

الحياة يعني أن تتعذّب الرّوح من التنقل من تناسخ رديء إلى تناسخ آخر أفضل. وبالتالي فإنَّ عقيدة التناسخ عندهم لا تقتصر فقط على تردّد الأرواح بين الأجساد الآدميّة، بل يرون أنَّ التناسخ يمكن أن يتمّ في أجساد الحيوانات والنباتات ويكون هذا عقاباً لها على ما فعلته في الحياة حتّى تُؤهل مرّة ثانية إلى بدن إنسان، «فعندهم أنَّ العائد إلى الدنيا متأنّس في أوّل حالته والعائد إليها من جهنّم متردّد في النبات والحيوان إلى أن يبلغ مرتبة الإنسان»[47]. وهو ما سيفضي بالضرورة إلى وجود أنواع للتناسخ بمثابة مراتب، وهي أربع:

ـ انتقال النفس من البدن المادي المتعلّقة به إلى بدن إنسان آخر في هذه النشأة الدنيويّة، ويُسمَّى هذا النوع من التناسخ: النّسخ[48].

ـ انتقال النفس من البدن المادي المتعلقة به إلى بدن حيوان ويُسمَّى: مسخاً[49] كأن يمسخ قردة وخنازير وفيلة.

ـ انتقال النفس من البدن المادي إلى بدن نباتي ويُسمَّى: رسخاً[50].

ـ انتقال النفس من البدن المادي إلى جماد ويُسمَّى: فسخاً[51].

وهكذا تستمرّ عمليّة التناسخ إلى أن تصل الروح إلى الخير التام وتندمج في الإله براهما، ووصولها إلى الخير التام ليس بالأمر المستحيل، لأنَّ الروح تستمرّ خلال التناسخ في التجوال صعوداً وهبوطاً حتّى تتمكّن من قهر الشهوات والقضاء على الرغبات وحينئذ تتقمّص جسداً راقياً نظيفاً، وبعدها تتّحد بالبراهما وهو أقصى أهدافها[52].

47ـ البيروني، المصدر نفسه، ص 45.

48ـ **النسخ**: نسخ الشيء ينسخه نسخاً وانتسخه واستنسخه، اكتتبه عن معارضة التهذيب، والنسخ اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف والأصل نسخة. والنسخ إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه وفي التنزيل: "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا".

ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، ج6، القاهرة، دار المعارف، د. ت، ص 288

49ـ **المسخ:** مسخه: حوَّل صورته إلى أخرى أقبح، ومسخه الله قرداً فهو مِسْخٌ ومَسيخٌ، والمسيخ: المشوه الخُلق ومن لا ملاحة له، ولحم أو فاكهة لا طعم له.

الفيروزأبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق محمّد نعيم العرقسوسي، ط8، بيروت، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ص 260.

50ـ **الرسخ:** رسخ الشيء يرسخ رسوخاً: ثبت في موضعه، والراسخ في العلم الذي دخل فيه دخولاً ثابتاً، وكلّ ثابت راسخ، وراسخته إرساخاً كالحبر رسخ في الصحيفة. ورسخ الدمن ثبت، ورسخ الغدير رسوخاً أي نضب ماؤه، ورسخ المطر رسوخاً إذا نضب نداه في داخل الأرض فالتقى الثربان.

ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص 169

51ـ **الفسخ**: فسخ الشيء يفسخه فسخاً فانفسخ: نقضه فانتقض، وتفاسخت الأقاويل تناقضت. والفسخ زوال المفصل عن موضعه. وفسّخت يده أفسخها فسخاً بغير ألف اذن فككت مفصله من غير كسر أي أزاله عن موضعه، ويقال وقع فلان فانفسخت قدمه. وفسخ رأيه فهو فَسَخٌ فسد وفسخه فسخاً أفسده.

ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص 208.

52ـ بركات، محمّد، **البيروني فيلسوفاً**، ط1، مصر، الصدر لخدمات الطباعة (سيسكو)، 1988، ص 65.

*** الرّوح التي لا تُفنى إنكار للموت:**

بناء على ما تقدّم من الحديث عن فكرة التناسخ في الفلسفة الهندوسيّة يتّضح أنَّ هذا الهندوسي البدائي كما يصفه علماء الأنثروبولوجيا يعتقد أنَّ له شخصيّة باطنيّة تعتبر هي ذاته الحقيقيَّة التي لا تستطيع أن تفارقه وهو ما يزال حيّاً، بالإضافة إلى كونها لا تتحلّل بالموت مثلما يتحلّل الجسد، وإنَّما تنفصل عنه باستمرار في الوجود. وهكذا فإنَّ انكاره للموت قد أدّى إلى إيمانه بفكرة وجود الروح التي لا تُفنى[53]. ويروي البيروني قصّة أحد الملوك الذي أوصى بحرق جثّته بعد موته، فيقول: «وحُكي عن ملك أنسيت اسمه أنَّه رسم لقومه أن يحرقوا جثّته بعد موته في موضع لم يُحرق فيه ميّت قطّ، وأنَّهم طلبوا موضعاً لذلك، فأعياهم حتّى وجدوا صخرة من ماء البحر نائية فظنّوا أنَّهم ظفروا بالبغية، فقال لهم «باسديو» (Pasdeo) إنَّ هذا الملك أُحرق على هذه الصخرة مرّات كثيرة فافعلوا ما تريدون، فإنّه إنّما قصد إعلامكم وقد قُضيت حاجته»[54].

من هذا المنطلق نتبيّن أنَّ فكرة تناسخ الأرواح تؤثّر أعمق الأثر في العقليّة الهنديّة. فالدين بالنسبة إلى الهندوسي هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس التي سمّاها عالم النفس الديني «إدوارد تايلر» (1832-1917 Edward.Brunett Tylor) بالنظريَّة الأرواحيَّة أو الإحيائيَّة[55]، حيث كرّس هذا الباحث جهوده لدراسة المجتمعات البدائيَّة، وكان هدفه من خلال مصطلح «الإحيائيَّة» هو تبيان أنَّ الشعوب البدائيَّة تنظر إلى الطبيعة عبر قياس مستوحى من ذاتها، معتبرة أنَّ لكل الأشياء أرواحاً كما أكّد أنَّ البدائيين هم أُناس يملكون جميع المؤهلات العقليّة كمعاصريهم الأكثر تطوّراً، وأنَّهم يبقون بسبب تجربة خاصّة غير مفهومة في حالة تيه عقلي فهم في غاية العجب أمام التكرار اليومي للظواهر التي تبقى لديهم متعذّرة التفسير[56]. ويعتقد تايلور أنَّ هذه النظريّة الروحانيّة تقوم على مبدأين: أوّلاً الاعتقاد بأنَّ أرواح الأفراد لا تتلاشى بموتهم وإنّما تنفصل عن أجسادهم وتبقى على قيد الحياة. أمّا المبدأ الآخر، فإنَّه يتعلق بوجود أرواح علويّة يؤلهها البشر، ومن هذه المنطلقات بنى تصوّراً ميسّراً على أساس ما يمكن وصفه بالدين في المجتمعات البشريّة البسيطة، ممّا قد يومئ بأنَّ فكرة التناسخ كانت جزءاً من فكر الإنسان الأوّل[57]. يقول جون هيك (1917-2012

53- مرسي عيد بدر، يحيى، **أصول علم الإنسان الأنتروبولوجيا**، ج1، ط1، مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2007، ص 444.

54- البيروني، المصدر السابق، ص 40.

55- **الإحيائيّة:** تقوم الإحيائيّة على الاعتقاد بوجود الحياة في جميع الأشياء من جماد ونبات وحيوان، مثلما نجده لدى المجتمعات البدائيّة التي تعتقد أنّ جميع الظواهر الطبيعيّة لها نفوس مماثلة لنفس الإنسان، وهو ما سمح لعالم الأنثروبولوجيا إدوارد تايلور بتوظيف هذا المصطلح للإشارة إلى ديانات هذه المجتمعات المسمّاة بدائيّة، وهي ديانات تقوم على الإقرار بأنّ الكائنات البشريّة والحيوانات ومختلف العناصر الطبيعيّة لها نفوس تُحييها، وأنّ النفوس أو الأرواح عند المتوفّين والألوهيّات الحيوانية موجودة في العالم الآخر ويمكنها أن تكون فاعلة في هذا العالم ومن هنا وجوب تقديم العبادة لها.

جون فرنسوا، دورتيه، **معجم العلوم الإنسانيّة**، ترجمة: جورج كتورة، ط2، بيروت، كلمة ومجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، ص 28.

56- ميشال مسلان، المرجع السابق، ص 63.

57- باقادر، أبو بكر بن أحمد، الدين والأنثروبولوجيا، مقال (محاضرة ألقيت في المؤتمر الأول لمؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث المنعقد بتاريخ 26-25 ماي بمدينة المحمديّة، المغرب، تحت عنوان: الدين والثقافة: الواقع والآمال).

يُنظر في الموقع الإلكتروني التالي: الدين-الأنتروبولوجيا2324- /www.mominoun.com/articles

John Harwood Hick (1922): «إنَّه من المستحيل ألّا تصيبنا القوّة، وقد يتسنّى أن نتحدّث عن عموميّة الفكر والإيمان بالخلود بين سلالات البدائيين، وبالنسبة إليهم فإنَّ الحياة بعد الموت ليست أمراً يقبل الجدل والتخمين والأمل والخوف، كما نجد أنَّ محاولة الفرد التشكّك في حقيقة وجوده الواعي تمثل يقينا عمليّاً، وهو يرتكز في ذلك على اليقين العملي بدون تردّد كما لو كان بمثابة إحدى الحقائق المؤكّدة في نطاق حدود الخبرة الإنسانيَّة... وهذا المركّب من المعتقدات حول انتقالات الأرواح سيتطوّر لاحقاً إلى الإيمان بالبعث والحساب»[58].

*** الجنّة والنار:**

يؤمن الهندوسيّون بالجنّة والنّار كضرورة للجزاء على الأعمال الخيّرة أو السيّئة والجزاء متعلّق بالرّوح فقط حتّى تتفق عقيدتهم مع تناسخ الأرواح، ويوضّح البيروني هذا التناسق المنطقي بين أفكارهم الدينيّة والرّوحانيّة من خلال عرضه لمجامع الجنّة والنّار، وهي أربعة:

- المجمع الأعلى يُسمَّى «سفر لوك»، وهو الجنّة التي تنعم فيها الأرواح وتنال الجزاء الحسن على ما عملت من خير.

- المجمع الثاني يُسمّى «مات لوك»، وهو مجتمع النّاس حيث العمل والكسب، وفيه يكون تناسخ الأرواح وتجوالها. فإذا ما قامت الرّوح بدورها في هذه المنزلة تنتقل إلى المنزلة الأولى العليا إن كانت راقيّة وتذهب إلى المنزلة الثالثة إن كانت على خطأ.

- المجمع الثالث يُسمّى «ناك لوك»، وهي النار أو جهنّم، وتأتيها الأرواح الآثمة لتأخذ عقابها الذي تستحقّه، وتمكث فيها مدّة معيّنة تخرج منها إلى منزلة رابعة. ويعدّد البيروني أسماء هذه الجهنّمات وهي كثيرة جدّاً «وهم من جهة الأخبار يكثرون عدد الجهنّمات وصفاتها وأساميها ويفردون لكلّ ذنب منها محلّاً. وقيل في كتاب «بشن بران»: إنَّها ثمانية وثمانون ألفاً، ونحكي منهم ما ذكر فيه، قال: إنَّ المدّعي بالكذب والشاهد بالزور والمعاون لها والمستهزئ بالنّاس يصيرون إلى «رورو» من الجهنّمات. وسافك الدم بغير حقّ وغاصب حقوق الإنسان والمغير عليهم وقاتل البقر يصيرون إلى «روده». وقاتل البرهمان وسارق الذهب ومن صحبهم والأمراء الذين لا ينظرون إلى رعاياهم ومن يزني بأهل أستاذه أو يضاجع صهرته يصيرون إلى «سبّت كنب»، والذي يزني بابنته أو يبيع ولده أو يبخل على نفسه بما يملك فلا يُنفقه يصيرون إلى «مهاجال»، أو الذي يردّ على أستاذه ولا يرضى به ويستخفّ بالنّاس والذي يستهين بـ«بيذ» (الفيدا Véda-) أو يكتسب بها في الأسواق يصيرون إلى «شول»، والسارق والمحتال والمخالف طريقة

58. Hick, John, Death and eternel life, New York, Harper and Row Publishers, 1977, p 56-57.

النّاس المستقيمة والذي يبغض أباه ولا يحبّ الله والنّاس، والذي لا يكرم الجواهر التي عزّزها الله ويسوّي بينها وبين سائر الأحجار يصيرون الى «كرمش»... وإنّما عددنا هذا لنعرف من الذنوب ما يكره عندهم من الأفعال»[59].

▪ المجمع الرابع ويُسمّى «ترجكلوك»، تعيش فيه أرواح النباتات والحيوانات، وتهبط إليه الأرواح بعد انتهاء عقوبتها في النار. وليس بعد هذه المنزلة منزلة أخرى، فإذا ما ترقّت الرّوح فيها، انتقلت إلى المنزلة الثانية[60].

2.2- فكرة الخلاص: الخلاص بالجهل أم بالعلم؟

كلمة الخلاص تُعدّ من المفاهيم الرئيسة في الكتب المقدّسة. ولعلّ ذلك راجع إلى شدّة ارتباطها والتصاقها بالعديد من العقائد كالهندوسيّة واليهوديّة والمسيحيّة. غير أنَّ دراسة تاريخ الأديان وحضارات الشرق القديم تكشف عن وجود المفهوم ذاته الذي لعب دوراً رئيساً في تاريخ الفكر الإنساني دينيّاً وفلسفيّاً[61]. وتنطوي كلمة الخلاص (Salut) على معنيين كما أشار إلى ذلك «أندريه لالاند» André Lalande (1876-1963): أحدهما مستخدم في اللسان اللّاهوتي، والآخر مستخدم لدى الفلاسفة. أمّا اللّاهوتي، فهو يفيد عمليّة الإنقاذ من حالة الخطيئة والألم التي يولد فيها الإنسان، وهي الفكرة التي تتمحور حولها كلّ من المسيحيّة والبوذيّة، وهو المعنى الذي يقتضي ضرورة وجود المخلّص، وإلّا سيكون العذاب الأبدي. أمّا الفلسفي، فهو يشير إلى السعادة الخالدة أو الخير المنشود والحق، فإنَّ هذا المعنى متداخل مع ما يسمّيه الوعي الديني «الخلاص»، ويتضمّن الإقناع بأنَّ تحقق الولادة الجديدة تقتضي معونة القوّة أو الحقيقة التي نتّحد بها مباشرة[62].

من خلال هذا التحديد المصطلحي الدقيق سنتطرّق إلى الحديث عن مفهوم الخلاص كركن أساسي في عقيدة البراهمة، إلّا أنّنا لن نعتمد هنا فقط على كتاب «تحقيق ما للهند»، بل سنبحث كذلك في أهمّ مصدر يتعلّق بهذه المسألة، وهو «باتنجلي الهندي في الخلاص من الارتباك»[63].

59- البيروني، المصدر السابق، ص 45-46.

60- البيروني، المصدر نفسه.

61- هالة، أبو الفتوح، **مفهوم الخلاص في الفكر الهندي**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 308.

62- أندريه، لالاند، المرجع السابق، ص 1236-1237.

63- يعتبر هذا الكتاب من أقدم المصادر في اليوغا والتصوّف، وهو من نصوص التراث الديني الهندي الذي كتب باللّغة السنسكريتيّة، سُمي بباتنجلي نسبة إلى مؤلفه "باتنجل". أمّا اسمه الحقيقي، فهو "جوكسترا". ترجمه البيروني إلى العربيّة وذلك قبل كتابة "تحقيق ما للهند". ذلك أنّه قال في مقدّمة كتاب الهند: "وكنت نقلت إلى العربيّة كتابين أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات واسمه "سانك" والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف بـ: باتنجل، وفيهما الأصول التي عليها مدار اعتقادهم".. ثمّ ثبّت هذا أيضاً بما قال في آخر ترجمة باتنجل: "وسأعمل بإذن الله كتاباً في حكاية شرائعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعاتهم وأخبارهم وبعض المصارف في أرض بلادهم". يعني أنّه كان حين ترجمته كتاب باتنجل عزم على تأليف كتاب الهند. وترجمة البيروني لهذا الكتاب تجري على طريقة السؤال والجواب فقط: قال السائل، قال المجيب. وهكذا يتكرّر سبعاً وثمانين مرّة، حقق هذه الترجمة المستشرق: "هلموت ريتر" ونشر الكتاب بدار مكتبة بيليون بلبنان.

*** التحرّر من الجهل أساس الخلاص:**

إنَّ الغاية من الخلق حسب كتب الهند الدينيّة هي «العلم»، وهذا العلم درجات يترقّى فيها الإنسان من معرفة الأشياء اسماً وصفة إلى حدّ اتحاد العاقل بالمعقول، فيكوّنان شيئاً واحداً وعندئذ يتحقق الخلاص، وقد ركّز البيروني في وقوفه عند الأخلاق الهندوسيّة على أنَّ العلم هو سلاح الخلاص من مستنقع الجهل، يقول: «إذا كانت النفس مرتبطة في العالم ولرباطها سبب، فإنَّ خلاصها من الوثاق يكون بضدّ ذلك السبب لكنّا حكينا مذهبهم في أنَّ سبب الوثاق هو الجهل، فخلاصها إذاً بالعلم»[64]. ثمّ يضيف في موضع آخر من كتاب **باتنجل:** «قال السائل: إذا كان العالم بالمعلوم عالماً فكيف يكون في مقرّ الخلاص وليس هناك معلوم؟ قال المجيب: إنّما صار العالم بالمعلوم عالماً في محلّ الارتباك الذي بعد عن التحقيق وصار العلم فيه كالخيال مكتسباً بالحيل والاجتهاد، لأنَّ المعلوم فيه في ضمن الستر والخفاء، وأمّا في مقرّ الخلاص فالأغطية منكشفة والستور مرفوعة والموانع مقطوعة، وليست الذات فيها إلّا عالمة فقط»[65]. ولهذه الرحلة العلميّة شروط وأدوات وطرق تتلخّص كلّها في جملة من التعاليم والقيم، وأوّلها خضوع الإنسان في نظام معيشته وسلوكه إلى نير التقشّف وقمع الشهوة ليتحقّق غرضه في تطهير الروح من أدران المادّة، لأنَّ المادّة هي أساس الألم والجهل[66]، وبالتالي فإنَّ تطهير النفس عندهم هو السبيل الرئيسي لخلاص الإنسان ولبلوغه أفضل كمالاته[67]. ولاحظ البيروني أنَّ الهندوسيين يركّزون على تزكية الرّوح والسعي ما أمكن إلى التقرّب إلى الله بقمع الشهوة والغضب عبر إدامة الصّوم وتسبيح الله وتمجيده وإدامة إخطار «أوم» (A.U.M)[68] التي هي كلمة التكوين والخلق على قلبه دون التكلم به[69].

64- البيروني، المصدر السابق، ص 51.

65- البيروني، **كتاب باتنجلي الهندي في الخلاص من الارتباك**، دراسة وتحقيق: المستشرق هلموت ريتر، بيروت، دار ومكتبة بيليون، ص 158.

66- البيروني، المصدر السابق، ص 56.

67. Il n’y a que la connaissance ce du soi et le salut définitif qui pourront rompre ce circuit et libérer l’âme de la transmigration, le salut étant une connaissance discriminante de non-soi d’avec soit.

Shayegan, Daryush, Hindouisme et soufisme, Edition de la différence, Paris, 1979, P 80.

68- يعرّفها البيروني بكونها كلمة التكوين عند الهنود، وهي مفتتح كتبهم كافتتاح المسلمين كتبهم باسم الله تعالى، ويذكر الأستاذ محمّد الرّحموني أنّ معنى أوم A.U.M هو مقطع لفظي مقدّس يلخّص رمزيّاً كلّ مستويات الكون، وعلى الصوفيّ الهندي (اليوغي) أن يردّد هذا المقطع يوميّاً آلاف المرّات حتّى يوقظ البذرة الروحيّة الكامنة داخله في سبيل أن يرى مباشرة ومن دون واسطة ذاتها. أمّا عن الحروف الثلاثة A.U.M، فهي تمثّل الصفات الثلاث التي تمتلكها «الذات العليا»، وهي على التوالي: AKARA الإيجاد، UKARA الجوهر، MAKARA الإفناء. ولهذا الإخطار شبه بالذكر الصوفي في الإسلام.

يُنظر في: محمَّد، الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدليّة الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسيّة**، ج1، تقديم: رضوان السيد، بيروت، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، ص 104.

69- البيروني، المصدر السابق، ص 56.

*** شروط الخلاص وأدواته:**

ويستمرّ البيروني في شرح عقيدة الخلاص عند الهنود مؤكّداً على الشروط والأدوات الأخرى التي يتحقق بها فعل الخلاص، ومن بين هذه الشروط الابتعاد عن الكسل والجهل والتأخير باعتبارها ترهق النفس وتؤلمها وتؤخّر لها الخلاص. وينقل لنا من كتاب **باتنجل** الحوار الذي دار بين السائل والمجيب: «قال السائل: فما هذه الموانع التي تمنع النفس عن الإقبال على ذاتها؟ قال المجيب: موانع النفس عن خاصّ فعلها المخلّص إيّاها هي أخلاق مذمومة تتخلّق بها من غفلة من الواجب وكسل في العمل وتسويف إلى الغد وشكّ في الحقّ وعجز من جهل وظنّ بالواجب أنّه ليس بواجب»[70].

إنَّ مجمل ما نخرج به من هذا العنصر هو أنَّ النظام المعرفي في الديانة الهنديّة قائم على طريقة التفكير في «الخلاص» الذي يُعدّ الجزء الأساسي الذي تقوم عليه فلسفتهم الدينيّة، حيث تنجلي معرفتهم لأنَّهم تعلّقوا بالإله روحيّاً وأدّوا تعاليم دينه وظنّوا أنَّ سوء البشريّة وتعاستها سببهما الجهل أو خلل عقلي متأصّل في تعاسة الإنسان وانحطاطه[71]، لكنَّ كلّ هذه المجاهدات النفسيّة هناك من يعتبرها مُقامة على التشاؤم وعلى عدم الثقة في التغيير وفي التضحية، فالأصل الأوّل للتشاؤم الهندي هو العجز، وهو الذي منع الهندي من المضيّ بالصوفيّة إلى أقصاها، ولهذا فإنَّ الديانة الهنديّة كانت تعلّم الاستسلام والخضوع والقضاء على إرادة الحياة[72].

إنَّ العقائد وحدها لا تصنع ديناً بلغ ما بلغ من وضوحها واتّساقها، بل قد تشكّل في أفضل الأحوال اتّساقاً فكريّاً. وبالرغم من عنايتها الكليَّة بالمسألة الدينيَّة إلّا أنَّها تشترط على المتديّن ضرورة النظر بعين الاعتبار لمكوّنات الدين الأخرى، أي ضرورة الانخراط في الممارسات الطقوسيّة اليوميّة والدّوريّة المقدّسة.

70- البيروني، **كتاب باتنجلي الهندي**، ص 145.

71. David S. Noss and Johan B. Noss, A History of the World Religions (4th ed), Macmillan Publishing Company, P 102.

72- عثمان، جابري، **الأخلاق والدين بين علم الاجتماع والتصوّف**، تونس، دار التركي للنشر، 1988، ص 254.

الفصل الثاني: الطقوس

تشير لفظة «طقس» إلى الكيفيّة التي يتمّ بها أداء الأنشطة المقدّسة وتنظيمها في إطار احتفالي، ويُشار بها في الديانة المسيحيّة إلى النظام الذي تتمّ فيه الشعائر والاحتفالات الدينيّة المقدّسة[73]. ومن حيث الأصل اللّغوي تشتق كلمة «Rite» من الكلمة اللّاتينيّة «Ritus» التي تعني العادات[74]. وتعني كذلك مجموع الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال احتفالاتها، فالطقس يعني من خلال كلّ هذه التعريفات مجموعة من القواعد التي تنتظم بها ممارسات الجماعة الدينيّة إمّا خلال أداء شعائرها التي تُعدّ مقدّسة أو من خلال تنظيم أنشطتها الاجتماعيّة والرمزيّة وضبطها وفق شعائر منتظمة في الزمان والمكان، وفي اللّغة العربيّة يشمل مضمون الطقس الدلالة على الشعيرة[75].

ونلفت النظر في هذا الإطار إلى الفرق الكبير بين المعتقد الديني والطقس؛ فالمعتقد كما مرّ بنا في الفصل السابق هو حالة ذهنيّة وروحيّة لا تخرج من عالم الفكر، وبالتالي فهو صورة ذهنيّة واضحة وقويّة التأثير للعوالم المقدّسة، في حين أنَّ الطقس نظام من الإيماءات التي تترجم ما يشعر به الإنسان من إيمان داخلي[76]. ومن هنا جاءت فكرة أنَّ الطقس هو جملة الأنشطة المقدّسة التي تمارس ممارسة فعليّة ضمن قوانين تحكمها وتنظمها. وقد سبق لـ«إيريك فروم» Erik Fromm (1900-1980) أن عبّر عن هذه الفكرة في قوله: «الطقوس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقق بواسطة الفعل»[77].

ولأنَّ هذا المتديّن الهندوسي موضوع الدرس لا يستطيع العيش إلّا في مناخ مشبع بالقداسة[78]، كما يقول مرسيا إلياد Mercia Eliad (1907-1986)، فإنَّه يترتّب علينا في هذا الفصل من البحث أن نتدبّر أهمّ الطقوس والشعائر الدينيّة المقدّسة التي يمارسها في حياته الدينيّة. ففيمَ تتمثل هذه الشعائر والطقوس؟ كيف يمارسها أهل الهند؟ وأين يمارسونها؟ وهل أحكامها وأصولها من وضع البشر أم بحكم أوامر شرعيّة أقوى منها؟ وما دلالتها مقارنة بما هو موجود في الأديان الأخرى؟

73- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004، ص 561.

74. Moisonneuve, Jean, Les rituels: «Que sais-je ?», P.U.F., Paris, 1er édition, 1988, P 3.

75- منصف، المحواشي، الطقوس وجبروت الرموز: قراءات في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، (مقال)، ضمن المجلة الإلكترونيّة "إنسانيات": مجلة جزائريّة مختصّة في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيّة. يُنظر في الموقع الإلكتروني التالي: Insaniyat .revus.org/4331

76- فراس، السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهيّة الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط4، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002، ص 53-54.

77. Erik, Fromm, *Psychanalyse et religion,* EPI, T .F. Paris, 1968.

78. Mercia, Eliad, *Le sacré et le profane*, éd, Gallimard, 1982, P30.

1- الحجّ وزيارة المواضع المعظّمة: مناخ مشبع بالقداسة

يُعتبر الحجّ طقساً عامّاً لم يقتصر على دين بعينه، وإنَّما هو ركن ديني مهمّ عرفته الأجيال البشريّة ومارسته منذ زمن بعيد، ومارسته سائر الأديان السماويّة التوحيديّة والأديان الوضعيّة والجاهلية كذلك وبأشكال مختلفة، ووُضعت له قوانين وأحكام وشعارات ورموز دينيّة تختلف من دين إلى آخر[79].

* الحجّ تطوّع وفضيلة في الهندوسيّة:

أفرد البيروني في كتابه فصلاً للحديث عن هذه الأماكن المقدّسة التي يقصدها الهندوسي للحجّ بالإضافة إلى حكمها في الدين، إذ «ليس الحجّ عندهم من المفروضات، وإنَّما هو تطوّع وفضيلة، وهو أن يقصد الحاجّ إحدى البلاد الطاهرة أو أحد الأصنام المعظّمة أو أحد الأنهار الطاهرة فيغتسل بها ويخدم الصنم ويهدي إليه ويكثر التسبيح والدعاء ويصوم ويتصدّق على البراهمة والسدنة وغيرهم ويحلق رأسه ولحيته وينصرف»[80]. والمواضع المعظّمة التي تمثل المصدر الرئيس للحياة الرّوحيّة في الهند متعدّدة، ومن بينها أن يقصد الهندوسي «الأنهار المقدّسة» و«الحياض الطاهرة» بغية الاغتسال فيها والاستحمام لأهميّة دينيّة، وسنقف عند أشهر هذه الأنهار والحياض التي أطنب صاحب الكتاب في الحديث عنها فضلاً عن قداستها، وتجدر الإشارة إلى أنَّ «اشتهار الحياض والأنهار بالفضيلة يكون إمّا باتفاق أمر جليل فيهما أو بنصٍّ واردٍ في الكتب والأخبار»[81].

* الأنهار المقدّسة: نهر «الغانج» الجاري في الجنّة

يُعدُّ نهر الغانج Gange من أكثر الأنهار قداسة في الهند، ويقصده الأهالي للاغتسال والاستحمام فيه من أجل التطهّر من الخطايا والذنوب، ويلقون فيه رماد عظام موتاهم بعد حرق أجسادهم باعتبار أهميته الدينيّة[82]. وتعود قدسيّة هذا النهر المذكور، كما أشار البيروني، إلى أنَّ أحد ملوكهم يُسمّى «سكر» كان له من الأولاد ستون ألفاً كلهم دعّار وأشرار، واتفق أن ضلّت لهم دابّة فنشدوها وأداموا الركض في طلبها حتّى انهارت الأرض من شدّة ركضهم على ظهرها ووجدوا دابّتهم واقفة بين يدي رجل غاضّ الطرف، فلمّا قربوا منه أزلقهم ببصره وحصلوا في جهنّم بسوء أعمالهم وصار الموضع المنهار من الأرض بحراً وهو البحر الأعظم. ثمّ كان من نسل هذا الملك ملك يُسمَّى «بهكيرث» سمع بخبر أسلافه فرقّ لهم وذهب إلى النّهر المذكور وأقام هناك صائماً أيّامه قائماً في العبادة لياليه، حتّى سأله «مهاديو» Mahadeo عن حاجته فقال:

79- ماجدة آل مرتضى المؤمن، **الحجّ عبر الحضارات والأمم: دراسة مقارنة بين الحجّ في الإسلام وطقوس الديانات الأخرى**، ط1، طهران، دار مشعر للنشر، 2001، ص 7.

80- البيروني، المصدر السابق، ص 461.

81- البيروني، المصدر نفسه، ص 464.

82- البيروني، المصدر السابق، ص 463.

أريد نهر «كنك» الجاري في الجنّة علماً منه بأنَّ من جرى ماؤه عليه مغفور له ذنوبه، فأجابه إلى ملتمسه وأجرى الشعبة الوسطانيّة من شعبه السبع على عظام أجداده ونجوا بذلك من العذاب[83].

*** نهر الغانج: زمن البدايات المقدّس**

ولا شكّ أنَّ هذه الأسطورة التي أحيطت بنهر الغانج كان لها وقع على حياتهم الدينيّة، لذلك ما لبثوا أن جعلوا هذا النهر موضعاً يُقصد للاغتسال وللتطهير الطقوسي ومحو الذنوب، حتّى يستقبلوا الموت برّاء من كلّ إثم أطهاراً من كلّ رجس[84]. ويدخل هذا الضرب من الاحتفال الديني فيما يسمّيه «مرسيا إلياد» فواصل الزمن المقدّس، وهو على عكس الزمن الدنيوي الذي تجري فيه أحداث مجرّدة من الدلالة الدينيّة يمثّل حدث البداية، حيث تأسّس العالم على أيدي الآلهة. ولعلّ أعمق تعبيراته الرمزيّة نجدها في الأسطورة طالما أنَّها تمكّن من إعادة هذا الزمن ومعايشة أحداثه، فكلّ احتفال ديني وكلّ زمن طقسي يتمثّل في إعادة خلق حدث مقدّس وقع في ماضٍ أسطوري في البدايات[85]. إنَّه رجوع إلى زمن الأصل، زمن الخلق تبرّره الحاجة إلى الانخراط بصفة دوريّة في المقدّس لضمان السيطرة على الزمن الآخر[86].

*** الحجّ إلى الحياض الطاهرة:**

بالإضافة إلى هذا النهر يحجّ الهندوسيّون إلى الحياض الطاهرة كمواضع تقصد للاغتسال أيضاً، والتي تفنّن أهل الهند في بنائها وصناعتها أيّما تفنّن، «وصار ذلك لهم صناعة يبالغون فيها حتّى أنَّ قومنا إذا رأوها تعجّبوا منها وعجزوا عن صفتها فضلاً عن عملها»[87]. وعدّد البيروني هذه الحياض، وهي: «أرهت»، «أترمانش»، «شاندي»، «بشن بد» و«كندهرب»، غير أنَّه لم يفسّر لنا سبب تعظيمهم لها وذكر ما يحيط بها من أساطير دينيّة، بل وقف فقط عند أشهر حوض في بلادهم وهو حوض «تانشير»، وتعود عظمته إلى أنَّهم يزعمون أنَّ سببه زيارة مياه سائر الحياض المكرّمة إيّاه وقت الكسوف، وأنَّ الاغتسال فيه لأجل ذلك ينوب عن الاغتسال في واحد منها، ويقولون لولا أنَّ الرأس هو كاسف النيّرين لما زارت الحياض ذلك الحوض[88].

83- البيروني، المصدر نفسه، ص 462-463.

84- ول وايرل ديورانت، **قصّة الحضارة: الهند وجيرانها**، ترجمة: زكي نجيب محمود، ج3، مج1، تونس، المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، د.ت، ص 227.

85. Mercia Eliade, Le sacré et le profane, P 60.

86. Mercia Eliade, Le sacré et le profane, P 76.

87- البيروني، المصدر السابق، ص 463.

88- البيروني، المصدر نفسه، ص 464.

*** طقس الاغتسال: الماء والطهارة والخصوبة**

إنَّ الحديث عن طقوس الاغتسال في أنهار الهند وحياضها يستوجب ضرورة الحديث عن «الماء» ودوره التاريخي في روحيّة الأقوام والشعوب وأفكارهم، حتّى نستوعب المعاني الماديّة والرمزيّة للماء الذي يحوم حوله المقدّس.

فقد شكّل هذا العنصر الطبيعي «الماء» أهميّة كبيرة لا يمكن الاستغناء عنها، فبجانب قيمته التي احتلّها من الجانب العلمي احتلّ أيضاً مكانة مهمّة في العقليّة الدينيّة والروحيّة لكثير من الأديان ومعتقدات الإنسان قديماً وحديثاً. فكانت فكرة تقديس الماء من الأفكار المنتشرة في كثير من المناطق وحضارات العالم القديم[89]. وهذا يظهر جليّاً واضحاً كلّما تتبّعنا تاريخ الأديان في مراحله وتطوّراته. فالتعميد[90]في المسيحيّة مثلاً هو التكريس الذي يسبقه إعداد طويل من الترشيح للتنصّر، كذلك كان التعميد يرتدي أهميّة كبرى، فكانت الحفلة تدوم كلّ ليلة السبت المقدّس إلى أحد الفصح، وعبور البحر الأحمر في الخروج هو صورة النبع التعميدي. فالشعب اليهودي المعتق من الرّق المصري هو صورة شعب مسيحي متحرّر بالتعميد من عبوديّة الخطيئة، والطوفان مع سفينة نوح هو صورة تعميد ينقذ، فمن لا يعمد، لا يطهّر من القذارات الخارجيّة وإنّما يلتزم تجاه الربّ بضمير مستقيم[91]. وإذا انتقلنا إلى الدين الإسلامي وبحثنا في الروايات والقصص بشكل عام، وجدنا أنَّ «الماء» قد شكّل محوراً أساسيّاً في الوعي الجمعي، مثلاً قصّة إسماعيل مع أمّه هاجر عندما هاجرا وأقاما في مكّة وفجّر الله لهما «بئر زمزم» التي تشكّلت حولها قصّة دينيّة وتاريخيّة وحضاريّة، وموسى حين ألقته أمّه في النهر، وعيسى لجأت به أمّه بعيداً عن قومه عند ولادته فوهب لها الوليد جدول ماء ونخلة **(قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا)**[92]. وما يجمع بين هذه القصص الثلاث، بالإضافة إلى الماء، الأمّ التي كانت شريكاً أساسيّاً في القصّة والرعاية. فهل يرمز هذا الماء إلى قدسيّة الأم ومركزها في العطاء؟ ثمّ إنَّ الآيات القرآنيّة التي تحدّثت عن الماء متعدّدة، وهو ما يوحي بأنَّ الماء حاضر تقريباً في جلّ أديان العالم، ناهيك عن أهميّته

89- يؤكد العالم الأنثروبولوجي جيرار فيندرلاو Gerard Van der leeuw (1890-1950) فكرة تقديس الماء في بعض الثقافات بقوله:

«Un esprit moins foncièrement primitif n'attribuera plus sainteté qu'à telles eaux particulières à des sources et à des rivières déterminées, exemple: en Grèce, la source sacrée ou se reposait demeter: autre exemples, les fleuves sacrées de l'Hindoustan. Il s'agit toujours d' «eaux bénites» dotées d'une puissance qu'on a éprouvé ou que garantissent les observances de la consécration, le potentiel de l'eau devient miraculeux».

Van der Leeuw, Gerard, La religion dans son essence est ses manifestations: phénoménologie de la Religion, Paris, bibliothèque scientifique, Payot, 1948, P 48.

90- **التعميد Baptême**: هو طقس مسيحي يمثل دخول الإنسان الحياة المسيحيّة، وتتمثل المعموديّة في اغتسال المعمّد بالماء بطريقة أو بأخرى. ويعتبر سرّ المعموديّة أحد الأسرار السبعة المقدّسة في الكنيسة الأرثوذوكسيّة والكاثوليكيّة. والشخص الذي يجري تعميده يصبح تابعاً ليسوع المسيح وتابعاً للكنيسة المسيحيّة، كما يمثل العماد موت يسوع المسيح وقيامته في الحياة الجديدة. ويعتبر كذلك الطفل المعمّد يخلص من الخطيئة الأصليّة خطيئة آدم وحوّاء، ويدخل الحياة مرّة أخرى كإنسان جديد.

يُنظر في الفصل: Chauvet , Louis-Marie, Baptême, article, *Encyclopédia Universalis*, P 819

91- فيليب، سيرينج، **الرّموز في الفن-الأديان-الحياة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط1، دمشق، دار دمشق، 1992، ص 353.

92- سورة مريم، 19، الآية 24

في الممارسات الدينيّة، فالماء أيضاً رمز الطهارة في الإسلام الذي يؤكّد على الغسول الشعائري الذي يجب على المؤمنين إجراؤه قبل كلّ واحدة من الصلوات الخمس اليوميّة[93].

*** «بارانْسي» مكّة الهندوسي: أرض العفو والغفران**

بالإضافة إلى الأنهار والحياض الطاهرة يقصد الحاجّ كذلك البلدان والأماكن المعظّمة، حيث يعتبر بلد «بارانسي» Vernasi قبلة لأغلب الهندوسيين، وهو بلد مقدّس يزورونه من أجل التطهّر ومحو الذنوب. والجدير بالذكر هنا أنَّ قدسيّة هذا البلد إنَّما تعود بالأساس إلى كونه معظّماً بأمر شرعي ديني وليس كغيره من البقاع الأخرى التي تعظّم باتفاق أمر جليل فيها. ويبدو هذا جليّاً في قول البيروني: «وللهند مواضع تعظّم من جهة الديانة مثل بلد «بارانسي»، فإنَّ زهّادهم يقصدونه ويلزمونه لزوم مجاوري الكعبة في مكّة، ويحرصون على أن تأتيهم فيه آجالهم لتكون عقباهم بعد الموت خيراً، ويقولون إنَّ سافك الدم مأخوذ بذنبه مكافأ عليه، إلّا أن يدخل بلد بارانسي فينال فيه العفو والغفران»[94].

*** عائشة: «إنّي لم أرَ السماء بمكان أقرب إلى الأرض منها بمكّة»**

وهذا النوع من الحجّ في الهندوسيّة لا يبتعد كثيراً عن الحجّ في الإسلام من حيث الصورة التي ترسمها الحياة الباطنيّة الدينيّة لدى المؤمن. فكلّ ديانة اختارت المكان المناسب لتأدية شعائرها وفروضها بطريقتها، وهذا ما يجعلنا نستنتج أنَّ قيمة الأمكنة والمجالات تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات. فالمكان باعتباره مفهوماً مجرّداً يمكن اعتباره كذلك مستوى أو مجالاً يتوسّط بين التعالي والدنيوي وبين الإلهي والبشري[95]، فمكّة المكرّمة مثلاً هي مكان مقدّس حفر وجوده في أعماق التاريخ وتغلغل في قلب كلّ مسلم واستقرّ في وجدان الجماعة الإسلاميّة عبر تاريخها الطويل، وقد هفت إليه الأفئدة وارتبطت به عواطف القوم لتمنحه خصوصيّة روحيّة حتّى صحّ لعائشة أن تقول: «إنّي لم أرَ السماء بمكان أقرب إلى الأرض منها بمكّة»[96]. وهذا المستوى الرّوحي الذي سرى في أرض مكّة في ثقافة القوم مهما كان بعيداً عن اليقين العلمي، فإنَّه يبقى يغذّي الرّوح التي تأبى أن تخضع مسائل الدين للمنطق العلمي أو المنطق العقلي في كثير من الأمور والأوقات[97]. ومهما اختلط الوهم بالعقل في صنع المقدّسات وتلوينها، فإنَّ الفعل الروحي للمقدّس هو فعل مادّي أيضاً، ومن الأمور

93- فيليب، سيرينج، المرجع السابق، ص 354.

94- البيروني، المصدر السابق، ص 465.

95- عبد اللطيف، الهرماسي، "مفهوم المقدّس بين دعاوى الكونيّة وخصوصيّة الإنسان الدينيّة"، مقال، **مجلّة الفكر العربي المعاصر**، عدد 133-132، السنة 26 -2005، ص 147.

96- ياقوت، الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ج5، ص 183.

97- جريدي، سليم المنصوري، "الرمزي والروحي والمقدّس"، مقال، **مجلّة علامات في النقد**، العدد 52، السعودية، 2004، ص 1.

الواردة أنَّ بعض المقدّسات حازت على إمكانات روحيّة أو شبه روحيّة تبعاً لطبيعتها[98]. وقد قدّم مرسيا إلياد الأنثروبولوجي ومؤرّخ الأديان بحثاً شاملاً عن موضوع «المكان المقدّس» وخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ أقدم صورة لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالتعلّق بالمقدّس وإضفاء معانيه على الزمان والمكان بما يحتويه من معنى وقوّة وغنى وتقابلها العلاقة الملأى بالنفور من المدنّس، لدرجة يبدو «أنَّ المقدّس هو عنصر في بنية الشعور وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور، وعلى المستويات الأكثر قدماً من الثقافة يظهر عيش الكائن البشري هو في حدّ ذاته عملاً دينيّاً»[99].

في نهاية هذا العنصر نخلص إلى جملة من الاستنتاجات أهمّها:

- إنَّ طقوس الطهارة في الهند (زيارة نهر الغانج، الحياض الطاهرة) هي طقوس متّصفة بالدقّة والانتظام إلى حدّ الصرامة (الأوامر الشرعيّة) والأجواء الاستثنائيّة المهيمنة على زمن الممارسة الدينيّة، كلّ ذلك يؤسّس شروطاً ماديّة ورمزيّة تكرّس ضرباً من الاحتفائيّة في التجربة الدينيّة تلتصق بصميم المعايشة الدوريّة للمقدّس، التي عادة ما ترتبط بأحداث مقدّسة ذات دلالة ميثولوجيّة مكثّفة (الأسطورة المحيطة بنهر «الغانج» وحوض «تانشير») في إطار رمزي تتجسّم فيه أبهى مظاهر التمفصل بين الطقوسي والاحتفالي.

- قداسة المكان من المبادئ التي تشترك فيها جميع الثقافات، والإيمان بها من العقائد الدينيّة الأولى في حياة الإنسان (مثل بلدة «بارانسي» المعظّمة في الثقافة الهنديّة، و«مكّة المكرّمة» في الثقافة الإسلاميّة)، وهذه الأمكنة تختلف جذريّاً عن غيرها من البقاع، لأنَّها «تشكّل موقعاً أساسيّاً في رؤيتهم للعالم وتضرب بجذورها إلى مستويات أعمق بكثير من مستوى العقل الواعي، بل إنَّ العلاقة العلميّة لم تستطع أن تشغل الموقع الذي كانت تشغله الجغرافيّة المقدّسة بصورة متكاملة»[100].

2- الطقوس الجنائزية:

* الطقوس الجنائزيّة: ظاهرة كونيّة

تُعتبر الطقوس الجنائزيّة إحدى أكبر مظاهر الثقافة الإنسانيّة منذ ظهور الإحساس بالموت باعتباره معطى من معطيات الواقع البشري، وإدراك الكائن الحيّ لهذا البُعد من أبعاد إنسانيته، وإن اختلفت تفسيراته

98- جاسم عزيز، السيد، **ديالتيك العلاقة المعقّدة بين المثاليّة والماديّة**، بيروت، دار النهار، 1982، ص 227.

99- مرسيا، إلياد، **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينيّة**، ترجمة: عبد الهادي عبّاس، ج1، ط1، دمشق، 1987، ص 81.

100- كارين، أرمسترونج، **القدس: مدينة واحدة، عقائد ثلاث**، ترجمة: فاطمة نصر ومحمّد عناني، مصر، الهيئة العامّة لمكتبة الإسكندريّة، 1998، ص 30.

وأنماط التفكير في التعامل معه، لم تكن هذه الطقوس بمعزل عن السياق البدائي في التعرّف على ظاهرة الموت بمشاكلها وضبابيّتها وتعقيد التفسيرات المحيطة بها. غير أنَّ الفكر الديني نحا بالأمر في الكثير من الأحيان نحو التعامل مع الإنسان خارج سياق هذا التراكم الإنساني وأصبحت الطقوس الجنائزيّة تأخذ منحى الإلهي بطريقة من الطرق حيث أصبحت محاطة بثقافة الحلال والحرام والجائز والممنوع[101].

*** الطقوس الجنائزيَّة في الهند: إلقاء الجثث في الجبال ودفعها إلى الريح فحرقها**

إنَّ الطقوس الجنائزيّة في الهند تنطوي على أوامر أخلاقيّة أغلبها مستمدّ ممّا هو ديني صرف، وقد مرّت بمراحل مختلفة بمرور الزمن، كما وضّح البيروني، إذ كانت جثّة الميّت منذ الأزمنة الأولى تلقى في الصحارى والجبال مكشوفة، ثمّ جاء من وضع لهم نواميس وأوامر جديدة، فأمر بدفعها إلى الريح ومكثوا على ذلك برهة، حتّى رسم لهم «ناراين» دفعها إلى النّار، فمنذ ذلك الوقت يحرقونها فلا يبقى منها شيء من وضر أو عفونة أو رائحة إلّا ويتلاشى ولا يكاد يُتذكّر[102].

*** الموت لحظة انتقاليّة:**

واضح إذن هذا التماسك والترابط المنطقيّان بين المستوى الرّوحاني والمستوى العملي الذي يتجلّى أساساً في الطقوس الجنائزيّة، فكما قلنا إنَّ الجسد في فكرهم الديني مصدره الجهل والشقاء، على عكس الرّوح التي هي خالدة وجوهر الإنسان، وكما قلنا أيضاً إنَّ الهندوسيّة قد فهمت الموت على أنَّه جزء من دورة هائلة من الوجود المستمرّ الذي يجب أن تتحرّر منه الذات الحيّة بعد تجسّدات كثيرة إلى أن تحقق الانعتاق النهائي. ولذلك يعمل الهندوسيّون على تسفيه الجسد، وذلك عن طريق حرقه حتّى يتلاشى نهائيّاً، وهو ما يوحي بأنّ الهندوسي قد أقنع نفسه بأنَّ الموت ليس نهاية، وإنَّما هو لحظة انتقاليّة من مرحلة إلى أخرى، وأنَّ الموت يتعلّق بالجسد فقط، بينما الرّوح تبقى حيّة بأشكال مختلفة[103].

*** عمليّة حرق الجثث، المراسم والدلالة**

تمرّ عمليّة حرق جثّة الميّت بمراسم أصليّة ضبطتها الأوامر الشرعيّة، وهي بمثابة الحقوق الواجبة على الورثة، يقول البيروني: «فأمّا الهند، فيرون في حقّ جثّة الميّت على الورثة أن تُغسّل وتُعطّر وتُكفّن ثمّ تُحرق بما أمكن من صندل أو حطب، وتُحمل بعض عظامه المحترقة إلى نهر «الكنك» وتُلقى فيه ليجري

101- محمّد عبد المعبود، مرسي، **طقوس الموت وشعائر الجنازة والدفن: دراسة أنتروبولوجيّة لواقع الظاهرة في المجتمعات الريفيّة**، القاهرة، دار النهضة العربيّة، 1997، ص 2.

102- البيروني، المصدر السابق، ص 478.

103- إبراهيم عميري، وسوزان روبه، **المدافن والطقوس الجنائزيّة في العصور الكلاسيكيّة في ريف دمشق**، دمشق، منشورات المديريّة العامة للآثار والمتاحف، 2012، ص 23.

عليها كما جرى على عظام أولاد «سَكَرُ» المحترقة فأنقذهم من جهنّم وحصّلهم في الجنّة وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية»[104]. وهذه السنّة الثقافيّة المعمول بها في الهند حرص صاحب الكتاب على توضيحها، إذ فسّر عمليّة إحراق الجثّة بأنَّ في الإنسان صفة تجعله إنساناً تظهر عند الإحراق في النار، هذا من ناحية، ثمّ من ناحية أخرى فهم يرون أنَّ روح الإنسان تصعد إلى الله في خطّ مستقيم متعلّقة بلهيب النيران[105]. فمحرقة الجثث هذه تؤدّي وظيفة من نوع الرّحم المعكوس، فكما أنَّ حرارة الأمّ تهيّئ الجنين للحياة، وكما تأتي إليه الروح، فإنَّ حرارة المحرقة تهيّئ الجثّة لتحرير الروح، وبالتالي فإنَّ حرق الجثّة هو التقدمة الأخيرة من الذات إلى الله[106].

*** حرق الجسد للشيخ والأرملة:**

وتبيح الديانة الهندوسيّة لمن ملّ حياته وتبرّم جسده من مرض أو عياء أو شيخوخة أن يحرق نفسه، فالوفاة بالنسبة إلى المسنّين أمر مفروغ منه. يقول لويس فانسون توماس (Louis-Vincent (1922-1994 Thomas: «إنَّهم يفضّلون الموت عندما يتحوّلون إلى عُجّز كونهم شبعوا من الحياة وملّوا منها»[107]. ولا بدّ أن تتمّ عمليّة الإحراق في الأوقات المرجوّة كأوقات الكسوف، وبعضهم يستأجر من يُغرقه في نهر «كنك» المقدّس ويتولّى إمساكه فيه إلى أن يفارق الحياة أو يتولّى ذلك بنفسه حيث يصعدون شجرة «برُ» ويلقون بأنفسهم في النهر المذكور[108]. هذا فضلاً عمّا سيأتي ذكره في حال المرأة الأرملة التي يحقّ لها إحراق جسدها بعد موت زوجها، يقول صاحب الكتاب: «وأمّا المرأة إذا مات زوجها، فليس لها أن تتزوّج، وهي بين أحد أمرين: إمّا أن تبقى أرملة طول حياتها، وإمّا أن تحرق نفسها، وهو أفضل حاليها، لأنَّها تبقى في عذاب مدّة عمرها، ومن رَسْمِهم في نساء ملوكهم الإحراق، شئن أم أبين، احتراساً من زلّة تبدر منهنّ»[109].

والبيروني في هذا المقام لم يفصّل الحديث أكثر عن كيفيّة إحراق المرأة لجسدها وذكر رسومهم في هذه العادة، ولهذا استندنا إلى النظر في رحلة ابن بطّوطة (703 هـ - 779 هـ) حتّى نتفهّم هذه المسألة الثقافيّة، حيث أكّد على أنَّ إحراق المرأة بعد موت زوجها أمر محبّذ ومندوب إليه، ويروي لنا إحدى مشاهداته في الهند: «...ثمّ اتفق بعد مدّة أنّي كنت بمدينة أكثر سكّانها الكفّار، تُعرف بـ«أبجري» وأميرها مسلم من سامرة الهند وعلى مقربة منها الكفّارُ العصاة. فقطعوا الطريق يوماً وخرج الأمير المسلم لقتالهم وخرجت معه

104- البيروني، المصدر السابق، ص 480.

105- البيروني، المصدر نفسه، ص 479.

106- دوغلاس، ديفيس، **الوجيز في تاريخ الموت**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات الهيئة السوريّة للكتاب، 2014، ص 27.

107. Thomas, Louis-Vincent, Rites de mort pour la paix des vivants, Dubli-Print, France, 2007, P 132.

108- البيروني، المصدر السابق، ص 480.

109- البيروني، المصدر السابق، ص 470.

رعيّة المسلمين والكفّار ووقع بينهما قتال شديد مات فيه من رعيّة الكفّار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات فاتفقن على إحراق أنفسهنّ، وإحراق المرأة بعد موت زوجها أمر مندوب إليه غير واجب لكن من أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك ونسبوا إلى الوفاء»[110]. وتفيد بعض المصادر الحديثة التي عُنيت بالشأن الأنثروبولوجي والمسائل الثقافيّة الدينيّة في العالم أنَّ هذه السُّنّة الثقافيّة تُسمّى «السّاتي» (Sati) أي «المرأة الطّاهرة»[111]، ولا يعرف لنظام السّاتي أي أصل محدّد إلّا أنَّه نُسب لزوجة إلههم «شيفا» (Shiva) التي أحرقت نفسها أمام جموع الحاضرين تعبيراً عن عدم رضاها عن أبيها «داكشا» الذي أقام وليمة دعا إليها كبار الآلهة واستثنى منهم الإله «شيفا» الأمر الذي جعلها تشتعل غضباً من تصرّف أبيها تجاه زوجها الذي لحق به الذّل، ممّا جعلها تضرم النار في جسدها فداء لزوجها[112]. وهذه الأسطورة ربّما أثّرت في المخيال الديني وأصبحت مرتبطة بشرف الأرملة.

3- طقس القربان: بشريّة أم حيوانيّة أم نار؟

* القربان اعتراف ديني بالإله الخالق: القربان زينة الدين

إذا تقرّر أنَّ التديّن فكرة ملازمة للإنسان ابتداء، إن لم تصرفه عنها الصوارف، فثمّة أكثر من مسوّغ واحد لتفسير هذا التقرير، وتكفي فيه مظاهر العجز والقصور والنسبيّة التي تحفّه من كلّ جانب والحاجة إلى الآخر لاستكمال النقص أو دفع الأذى، والاعتقاد في هذا الآخر، كما ذهب ديكارت (1596-1650 Descartes) مثلاً، وكما ذهب إلى ذلك أصحاب التفسير المادي الكسبي لظاهرة التديّن[113]. غير أنَّ هذا الاعتقاد هو بمثابة الاعتراف بأنَّ الكون والإنسان لم يوجدا مصادفة، بل إنَّ وجودهما مرتبط بوجود إله هو خالقهما وغايتهما القصوى. وهذا الاعتراف بالإله الخالق عبّر عنه الفكر الديني بوسائل مختلفة منها تقديم القربان.

والقربان في اللّغة لفظ ينتمي إلى مادّة لا علاقة لها في الأصل بالمقدّس والحلال والحرام، رغم تشكّله في المصطلح وحدة معنويّة متاخمة للعالم المقدّس، إذ به تتمّ القربة عند الله وفق مبدأ يقتضي أن يجعل العبد

110- ابن بطوطة، **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمّد عبد المنعم العريان، ط1، ج1، بيروت، دار الاحياء للعلوم، 1987، ص 423.

111. "In brahmanic India the window of a hindu of the Brahman or the «Kshatriya» caste was burnt on the funeral pile with her husband, as a «Sati» or «Good woman», which world has possed into English "Settee", Mentioned in classic and mediaeval times, that practice was in full vigour at the beginning of the present century, often one dead husband took many wives with him. Some went willingly and gaily to the new life, many were driven by force of custom, by fear of disgrace, by family persuasion, by priestly threats and promises, by sheer violence".

Tylor, Edward, Primitive culture, Seconde Edition, London, 1873, P 465.

112- عبد الله حسين، **المسألة الهنديّة**، القاهرة، كلمات عربيّة للترجمة والنشر، 2012، ص 117.

113- الحسن حما، **طقس القربان في الأديان الوضعيّة والسماويّة: دراسة مقارنة في رصد تطوّر الوعي الثقافي والاجتماعي من خلال المدخل الديني**، ط1، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي ومؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص 10.

هديّة يتقرّب بها إلى الله، فإذا ما قبل الهديّة، جمعت القربى بينه وبين العبد ونعم بالجلوس في حضرة الجناب المقدّس، فالقربان عالم رحب قابل للتأويل، باختصار القربان هو زينة الدين[114].

*** قربان النّار أشهر القرابين الهنديّة**

اهتمّت الهندوسيّة بالطقوس والشعائر المرتبطة بالإله «براهما»، فقدّمت له القرابين وقدّسته باعتباره ليس مستقلاً في ذاته، بل يحلّ في جميع مخلوقاته الطيّب منها والخبيث فيشاركها آلامها وآثامها[115]. فكان طقس القربان ذاته له من التبجيل ما هو أكثر من الآلهة، ولذلك كان لكهنة البراهمة دورٌ أساسيٌّ في المجتمع، بتعبير آخر: فإنَّ المجتمع الهندوسي اعتقد أنَّ رفاهيته ليس مصدرها فضل الآلهة بشكل كبير بل بفضل الأداء الصحيح الذي يقوم به الكهنة في طقس تقديم القربان باعتباره دَيناً يُوفّى إلى الآلهة. وأدّى هذا الاعتقاد إلى نشأة المفهوم البراهمي للأعمال الإيجابيّة على أنَّها أداء الواجب على المرء.

وأشهر هذه القرابين في بلاد الهند «قربان النار» الذي اشتمل عليه كتابهم المقدّس «بيذ»[116]، وحدّد طبيعته ودلالته وأشكال أدائه، غير أنَّ قربان النار يتكلّف كثيراً لعامّة الهندوسيين حتّى لا يقدر على بعضه إلّا كبار الملوك، وذلك باختلاف المقدار والزمان. وذكر البيروني في كتابه ما يدلّ على احتفالاتهم بهذا النوع من القربان، حيث شاهد في الهند «دابّة مسرجة ترتعي من غير مانع والجنود تتبعها وتسوقها وتنادي عليها: إنَّها لملك العالم فليبرز إليها من يأبى ذلك. والبراهمة خلفها تقيم قرابين النار عند روثها، فإذا جالت أكناف العالم كانت طعمة للبراهمة وصاحبها[117]». ومن البديهي أن تكون هذه الأعمال التي يؤدّونها ما هي إلّا قرابين للكائن الأعظم، وينبغي أن ينظر إليها على أنَّها خدمة إلهيّة[118].

إنَّ اكتشاف النّار واستعمالها أمر ينطوي على الكثير من الأبعاد العلميّة والروحيّة في الفكر الديني الهندي، فالنّار بما تنطوي عليه من قدرة عجيبة على جعل الإنسان يتأمّل صفاتها وآثارها

114- وحيد السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ط1، تونس، منشورات تبر الزمان، 2007، ص 15.

115- عبد الرزاق، رحيم صلال الموحى، **العبادات في الأديان السماويّة: دراسة مقارنة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام**، سورية، صفحات للدراسات والنشر، 2008، ص37.

116- بيذ(Véda): هو الكتاب المقدّس الهندوسي ينقسم إلى أربعة أقسام وهي: ركبيذ (Rig-Véda)، جزر بيذ (Yajur-Véda)، سام بيذ (Sama-Véda)، آثربن بيذ (Atharvan-Véda)، وهذا الكتاب المقدّس هو عبارة عن مجموعة شعريّة لإلههم «براهما» يدعون له الإعجاز وعدم قدرتهم على الإتيان بمثله لا من جهة محتواه أو بلاغته، ولكن لأنّ براهما صرفهم عن أن يأتوا بمثله، يقول البيروني: «إنّ خاصتهم يقولون إنّ في مقدورهم أن يأتوا بمثله، ولكنهم ممنوعون من ذلك احتراماً له» (البيروني، المصدر نفسه، ص 96.) ويقول الأستاذ أحمد العمري معلّقاً على قول البيروني: «لم يبيّن البيروني أهو منع تكليفي يسبقه الإيمان بهذه الكتب وتكون دلائل وجوب الايمان من نواح أخرى، أم هو منع تكويني بمعنى أنّ براهما صرفهم بمقتضى التكوين عن أن يأتوا بمثله؟ والأخير هو الظاهر لأنّه الذي يتفق مع قول جمهور علمائهم وما اشتهروا من أنّ القول بالصرفة نبع في واديهم.

أحمد، العمري، **المباحث البلاغية في ضوء قضيّة الاعجاز القرآني**، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1990، ص 27.

117- البيروني، المصدر السابق، ص 459.

118- الحسن حما، المرجع السابق، ص 59.

وشكلها انعكست إيجابيّاً على القوّة الروحيّة للإنسان[119]، فعظّموها بالتقديس والاحترام وحرصوا كلّ الحرص على ألّا تتنجّس، «والنار عندهم أكّالة لجميع الأشياء، ولذلك تتنجّس من مداخلة النجاسات إيّاها كالماء، وبسبب ذلك لا يتساهل الهند فيهما إذا كانا عند من ليس منهم لتنّجسهما به ويُطعمها البرهمن الدهن والحبوب من حنطة وشعير وأرز يلقيها فيها»[120].

إنَّ اختزال الدين في الطقوس بمظاهرها الخارجيّة والنفسيّة التي يمكن ملاحظتها بالرجوع دائماً إلى المناخ الذي يُؤَدّى فيه الطقس والطريقة التي يعيش بها الفاعلون الحدث، يبقى مجرّد طرح فضفاض لا معنى له، فالدين لدى جميع المجتمعات هو المولّد الأوّل للنظام الأخلاقي، فمن خلاله تتمّ عمليّة انتقال المعرفة الخاصَّة بهذا الكون والبشر بمكانة الإنسان في العالم، بما عليه وما يجب عليه أن يتركه أو يتفادى التقرّب منه. وتدخل جلّ هذه العناصر تحت ما يُسمّى بالشرائع والمعاملات.

119- خزعل الماجدي، **أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ**، ط1، الأردن، الشروق للإعلان والتسويق، 1997، ص 36.

120- البيروني، المصدر السابق، ص 459.

الفصل الثالث: الشرائع والمعاملات

الشريعة في اللّغة تفيد معنى البيان والإظهار، يُقال شرّع الله كذا أي جعله طريقاً ومذهباً[121]. ويعرّف «لالاند» الشريعة Loi: ما شرّعه الله لعباده من أحكام وقواعد ونظم لإقامة الحياة وتصريف مصالح النّاس من أخلاق ومعاملات، الغاية منها تنظيم علاقة النّاس بربّهم وعلاقاتهم ببعضهم البعض، فالشريعة من خلال كلّ هذه التعريفات تعبير عن مشيئة الله[122].

*** الدارما «Dharma» شريعة الهندوسي:**

في الديانة الهندوسيّة نجد مفهوم الدّارما Dharma، وهو مصطلح يشير إلى الترتيب الخفيّ في الطبيعة والحياة الإنسانيّة وسلوك المخلوقات التي تسير وفقاً لهذا النظام والترتيب، ومن حيث المفهوم الأخلاقي تعني الدّارما الطريقة الصحيحة في العيش والتواصل الصحيح ضمن مفهوم ديني روحاني[123]. ويذهب «روبرت شارلز زاينهر» Robert Charles Zaenher (1913-1974) إلى أنَّ مفهوم الدّارما شبيه تماماً بالشرائع الدينيّة في الديانات الشرقيّة. والكلمة في نظره تستعمل بمعنيين مختلفين: ففي المعنى الأوّل هي كلّ المعتقدات الدينيّة التي يقوم عليها الدين، وبالمعنى الثاني هي جملة الشرائع التي تقوم على هذه المعتقدات من أجل تنظيم علاقات النّاس، وبذلك يجمع مفهوم الدّارما بين الدين والتشريع في وحدة متكاملة[124].

وسيتركّز الاهتمام في هذا الفصل على ضبط سلوك الهندوسي في حياته الدينيّة والاجتماعيّة في كلّ الظروف والأوقات، وسنكتشف بالاستناد إلى ما ذكره البيروني عن الالتزامات والقوانين الدينيّة التي يخضع لها الأفراد كالصّلاة والصّوم والصّدقة ومراسم الزواج بالإضافة إلى المباح والمحظور وأمور القضاء.

121- الجرجاني، المرجع السابق، ص 108.

122- أندريه، لالاند، المرجع السابق، مج2، ص 751.

123. Frawley, David, from the river of heaven: Hindu and Vedic Knowledge for the moodern age, Printed in the United State of America, Morson Publishing, 1990, P 25-26.

«La puissance divine ou ordre cosmique, dénommée habituellement ‘RTA’ ou ‘Dharma’ dans le.

124. Rig-Véda, reste identique et, en s’attachant à un Dieu individuel, le dote de ce quelque chose surnaturel qui fait de l’univers un cosmos plutôt qu’un chaos. La loi cosmique devient en conséquence plus importante et plus fondamentale que l’individu qui préside à la loi et l’applique, et la nature de cette dernière va constituer dorénavant la préoccupation majeure des plus anciens philosophes.

Zaenher, R.Charles, Inde, Israel, Islam: religions mystiques et révélations prophétiques, Désclée de brouwer, 1965, P 88.

1- الصّوم، الصّلاة، الصّدقة

1.1- الصّوم:

*** الصوم في الثقافات: إمساك للتطهّر**

يُعتبر الصوم ركناً مهمّاً في ديانات الشعوب القديمة والمعاصرة، فقد مارسته شعوب الحضارات القديمة، كما نجده منتشراً بين القبائل البدائيّة والمنعزلة وظلّ يحتلّ ركناً أساسيّاً في الديانات السماويّة كذلك. ويستطيع الدارس للأديان قديمها وحديثها أن يتبيّن أنَّ الصّوم قديم قدم الظاهرة الدينيّة ذاتها[125]. وقد اختلفت أشكال الصيام باختلاف الملل والشرائع وتعدّدت أنواعه باختلاف الدوافع والظروف التي دعت إليه، فمنه ما يكون بالامتناع الكلّي أو الجزئي عن الطعام كلّه أو بعضه، أو عن الشراب كلّه أو بعضه، أو عن الطعام والشراب معاً، وربمّا يشمل الصيام امتناعاً عن ملذّات أخرى. أمّا فيما يخص فلسفة الصيام وأهدافه، فقد اتّجه به مُتّجهات شتى، فهو أحياناً وسيلة للتطهّر والتقرّب إلى الله واستلهام هُداه في الرؤى والأحلام، وتارة أخرى يمثّل مناسبة سعيدة أو حزينة في بعض الديانات[126].

ويُعتبر الصيام في الهندوسيّة جانباً حيويّاً مهمّاً من جوانب تهذيب النفس البشريّة واختبار طاعة المؤمنين لإلههم وضوابط عقيدتهم. ونظراً لمكانة هذا الرّكن الديني لديهم، فإنَّ البيروني فصّل الحديث في ذكره وحدّد أنواع الصيام وعيّن أيامها بالإضافة إلى حكمها في الدين، «فأنواع الصيام كلها عندهم تطوّع ونوافل، وليس منها شيء مفروض، والصوم عندهم إمساك عن الطعام مدّة ما»[127].

*** أنواع الصيام في الهندوسيّة:**

حدّد البيروني أنواع الصيام في الهندوسيّة، وهي أربعة أنواع يمكن أن نذكرها كالآتي:

- **أوب باس**: في هذا النّوع يعيّن الصائم اليوم الذي سيصوم فيه ويُضمر اسم من يتقرّب به إليه ويصام لأجله من الله أو أحد الملائكة، ثمّ يجعل طعامه في اليوم الذي قبل الصوم عند الظهيرة، ويحرص على الطهارة ونظافة الأسنان بالسواك، وينوي صوم الغد ويمتنع من وقتئذ عن الطعام، فإذا أصبح يوم الصيام،

125- محمّد، الهواري، محمّد، **الصوم في اليهوديّة: دراسة مقارنة**، ط1، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 1988، ص 6.

126- أحمد، غنيم، **فلسفة الصيام في الديانة اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام: دراسة مقارنيّة في المصادر العليا للأديان الثلاثة**، ط1، القاهرة، مكتبة الإسكندريّة، 1985، ص 7.

127- البيروني، المصدر السابق، ص 481.

استاك ثانية واغتسل وأقام فرائض يومه وأظهر اسم من يصوم له بلسانه، فإذا طلعت الشمس، فهو بالخيار في الإفطار إن شاءه في ذلك الوقت وإن شاء أخّره إلى الظهيرة[128].

▪ **يراك**: هو أن يجعل الصائم طعامه وقت الظهيرة ثلاثة أيّام متوالية، ثمّ يحوّله إلى وقت العتمة ثلاثة أيام متوالية، ثمّ يصوم ثلاثة أيام متوالية لا يفطر فيها البتّة[129].

▪ **جندراين**: هو أن يصوم الصائم يوم الاستقبال ويتناول في اليوم الذي يليه من الطعام قدر مضغة ملء الفم ويضعفها في اليوم الثاني ويجعلها في اليوم الثالث ثلاثة أضعافها إلى أن يبلغ يوم الاجتماع فيصومه، ثمّ يتراجع من المقدار الذي بلغه طعامه بنقصان مضغة فمضغة إلى أن يفي عند بلوغ الاستقبال[130].

▪ **ماسواس**: هو أن يقوم الصائم بصيام شهر كامل لا يفطر فيه البتّة، وهذا النوع أعظم أنواع الصيام وأكثرها تحصيلاً للثواب وذلك بحسب شهور السنة الاثني عشرة.

*** أشهر الصيام وفوائدها:**

فإذا صام:

- شهر «جيتر»: نال الغنى وقرّة العين بنجابة الأولاد.
- شهر «بيشاك»: ترأس على قبيلته وعظم في جيشه.
- شهر «جيرت»: حظي بالنساء.
- شهر «آشار»: نال اليسر في حياته.
- شهر «شراين»: نال العلم.
- شهر «بهاديرت»: نال الصحّة والشجاعة والغنى والمواشي[131].
- شهر «أشوجج»: نال الظفر على أعدائه.
- شهر «كارتك»: جلّ في الأعين ونال إرادته.

128- البيروني، المصدر نفسه، ص 481.
129- البيروني، المصدر نفسه، ص 482.
130- البيروني، المصدر نفسه، ص 482.
131- البيروني، المصدر السابق، ص 482.

- شهر «منكهر»: نال الولادة في أطيب مملكة وأخصبها.

- شهر «يوش»: نال الحسب الرفيع.

- شهر «ماك»: أصاب أموالاً لا تحصى.

- شهر «بالكن»: عاش محبّباً[132].

ويذكر البيروني أنَّه إذا واصل الصائم صوم جميع الشهور ولم يفطر في السنة إلّا اثنتي عشرة مرّة، مكث في الجنّة عشرة آلاف سنة، وعاد منها إلى أهل بيت ذي شرف ورفعة وحسب[133]. وحدّد بعض أيام الصيام وهي اليوم الثامن والحادي عشر من كلّ شهر، واليوم الخامس من شهر «بهاديرت» والسادس من شهر «يوش» والثالث من شهر «ماك»[134].

2.1- الصلاة:

الصلاة في الأديان هي حلقة الوصل بين الإنسان وربّه، إذ تخاطب الإنسان أو توجّهه إلى ربّه عن طريقها، وقد عُرفت الصلاة منذ فجر التاريخ، وتختلف في طريقتها وعدد مرّاتها وأحكامها من ديانة إلى أخرى. ويقسّم علماء الاجتماع الديني الصلاة إلى نوعين: صلاة لفظيّة محضة تقوم بتكرار بعض الكلمات والجمل التي وضعها المجتمع لأبنائه كي ينال بواسطتها رغائبهم من الآلهة، وصلاة قلبيّة يعبّر بها الإنسان بهمسات فؤاده عن حالته واحتياجاته. أمّا على المستوى المعنوي، فالصلاة دعاء وطلب وشعور بضعف وإقرار بوجود كائنات علويّة تستطيع ما يعجز عنه الكائن البائد[135].

*** الطهارة شرط من شروط الصلاة في الهندوسيّة:**

ترتبط الصلاة في الهندوسيّة بالطهارة كشرط أساسي لإتمام هذه الفريضة الدينيّة، وهم يبالغون في الغسل أكثر من المسلمين، لأنَّ مخاوف النجاسة كانت كثيرة في ديانتهم، فما أكثر ما قد يصاب الهنديّ بما يردّه نجساً إن أكل طعاماً حراماً وإن لمس قمامة أو مسّ جثّة أو امرأة في فترة حيضها[136]. والطهارة عندهم نوعان: حسّية وهي الاغتسال بالماء، ومعنويّة وهي تطهير الروح بالعلوم. وذكر البيروني في كتابه أنَّهم

132- البيروني، المصدر نفسه، ص 483.

133- البيروني، المصدر نفسه، ص 483.

134- البيروني، المصدر نفسه، ص 486.

135- يوسف، شلحت، **نحو نظريّة جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطميّة، اليهوديّة، النصرانيّة، الإسلام)**، ط1، لبنان، دار الفارابي، 2003، ص 75.

136- ول وايرل ديورانت، المرجع السابق، ص 226-225.

«يغتسلون كلّ يوم ثلاث مرّات في سند الطلوع وهو الفجر، وفي سند الغروب وهو الشفق، وفي نصف النهار بينهما، حتّى يكون طاهراً من كلّ نجاسة استعداداً للصّلاة»[137].

*** الشمس: قبلة الهندوسي**

الشمس هي القبلة عند الهندوس أينما كانت يتّجهون نحوها لأداء صلواتهم، والصّلاة عندهم تسبيح وتمجيد وسجدة برسمهم على الإبهامين[138]. وتؤدّى مرّتين في اليوم: في الصباح يؤدّيها الفرد وهو واقف على قدميه من انبلاج الفجر حتّى مطلع الشمس، وصلاة في المساء يؤدّيها وهو جالس، ويعتقدون أنَّ صلاة الصباح تُذهب كلّ ذنوب المساء، وصلاة المساء تُذهب كلّ ذنوب النهار[139].

3.1- الصّدقة: فرض على العامّة

الصّدقة مفهوم ديني، وهي ما تعطى للمحتاج على وجه التقرّب إلى الخالق المعبود[140]، وفي علم الأخلاق المسيحيّة تدلّ كلمة صدقة (charité) على أعظم الفضائل اللّاهوتيّة. وتكمن هذه الفضيلة في حبّ الله ذاته وحبّ القريبين حبّاً بالله[141].

وتُعتبر الصدقة واجباً دينيّاً عند الهندوسيّين «الصّدقة عندهم واجبة كلّ يوم بما أمكن[142]»، وهذا الوجوب لا بدافع البرّ والمواساة والرفق والعطف ولكن من باب تقاليد الأريحيّة والسخاء، وذلك لسدّ حاجات الفقراء والمساكين، ولكنَّهم حصروا الذين ينالون الصّدقات والإعانات في طبقة خاصّة هي طبقة البراهمة وبعض طوائف النُسّاكُ الأخرى. ويتكلّف الوالي بإخراج الصدقة والخراج. يقول البيروني: «فأمّا ما يحصل له من جهة الغلاّت والمواشي، فالواجب فيه أن يبتدئ للوالي بأداء الخراج الذي يلزم الأرض أو المرعى وبالسدس أجرة له على الذِياد على الرعيّة وحفظ أموالهم وحريمهم» [143]. وبيّن البيروني أنَّ الضرائب والصدقات فرض على العامّة دون الخاصّة أي رجال الدين، ولكنَّ الهنود لا يصدّقون في أداء هذه الضرائب

137- البيروني، المصدر السابق، ص 455.

138- البيروني، المصدر نفسه، ص 455.

139- هدى درويش، **الصّلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماويّة**، ط1، لبنان، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2006، ص 23.

140- ابن منظور، **لسان العرب**، ج28، ص 36.

141- أندريه لالاند، **المرجع السابق**، ص 168.

142- البيروني، المصدر السابق، ص 466.

143- البيروني، المصدر السابق.

ويتحايلون للتهرّب منها أو الانتقاص من قيمتها[144]. أمّا فيما يخص الرّبا، فهو محرّم عندهم، وإثمهُ يتناسب طرديّاً مع الزيادة المترتّبة عليه[145].

2- مراسم الزواج في الهند

تجمع معظم الشرائع الدينيّة على أنَّ الزواج هو الوضع السّوي الطبيعي لكلٍّ من الرجل والمرأة. ويمتاز الزواج عن سائر أنواع المعاشرة والاتصال بين الجنسين بأنَّه يتمثل في رابطة تتمّ في أوضاع خاصّة وحدود معيّنة ترتضيها شريعة المجتمع وتقرّها تقاليده. وقد اختلفت المجتمعات في هذه الأوضاع والحدود وظهر اختلافها في جميع نواحي هذا النظام، فظهر في الوسائل التي يتمّ بها الزواج وفي شؤون الخطبة واختيار الزوج، إلى الزوجة وإجراءات عقد الزواج، وفي عدد الزوجات التي يُباح للرّجل أن يجمع بينهنّ، وإجراءات الحيض والنّفاس إلى غير ذلك[146].

* الزواج ميثاق مقدّس: عقد زواج الأبناء عند الطفولة

يُعدّ الزواج في بلاد الهند بمثابة الميثاق المقدّس بين الرجل والمرأة، ونحا في أغلب الأحيان منحى دينيّاً أكثر منه اجتماعيّاً له طقوسه الخاصة وقوانينه الدينيّة الصارمة. بل هو سنّة ثقافيّة وضرورة من الضروريّات الواجبة على الهندوسي. وقد أشار أبو الرّيحان إلى هذه الضرورة في عبارته: «من تأمّل تزاوج الحيوانات واقتصار كلّ زوج منها بزوجة وانحسام أطماع غيره عنها، استوجب النكاح واحتوى السفاح أنفة للقصور عن رتبة ما هو دونه من الحيوانات[147].» أمّا فيما يخصّ عقود الزواج عندهم، فإنَّ شريعتهم تفرض على الآباء إتمام عقود الزواج بين أبنائهم وهم في سنّ الطفولة فيختار الأب لطفله زوجة من القبيلة عند ولادتها مباشرة أو خلال أعوامها الأولى فيَعقد بينهما اتفاقاً صوريّاً. يقول البيروني: «من شأن الهند أن يكون التزويج فيهم على صغر السنّ، ولذلك يعقده الأبوان لأبنائهم، فيقيم البراهمة فيه رسوم القرابين ويُبثّ فيهم وفي غيرهم الصّدقات وتظهر آلات الأفراح ولا يُسمّى بينهما مهر.»[148]

144- البيروني، المصدر نفسه.

145- البيروني، المصدر نفسه، ص 467.

146- عبد الواحد وافي، قصّة الزواج والعزوبة في العالم، ط2، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003، ص 1.

147- البيروني، المصدر السابق، ص 469.

148- البيروني، المصدر نفسه، ص 469.

*** الزواج في الهندوسيّة: انعدام الطلاق وأفضليّة الغريب وعدم تجاوز أربع نساء**

ذكر البيروني أنَّ الشريعة الهندوسيّة تفرض قوانين للزواج لا مجال للخروج عنها. وأوّل هذه القوانين أن لا يفرّق بين الزوجين إلّا الموت إذ لا طلاق لهم، وثانيها أنَّ الهنود يفضّلون تغريب النكاح، أي أنَّ قانونهم يفضّل الأجانب على الأقارب. وما كان أبعد في النسب من الأقارب، فهو أفضل ممّا قُرّب فيه[149]. وعدد الزوجات عندهم لا يتجاوز الأربع وما فوق الأربع محرّم عليهم، إلّا إذا توفيّت إحداهنّ، فيجوز الزواج بغيرها ويتمّ العدد ولا يتجاوزه[150].

وقد عيّنت شريعتهم أيّام الحيض وهي الأيّام الأربعة الأولى، وحظرت على الزوج إتيان زوجته خلال هذه المدّة، بل إنَّ قربها في البيت محظور عليه بأمر ديني، لأنَّها حينئذ نجسة «إلّا إذا انقضت الأيّام الأربعة واغتسلت وطهُرت حلّ إتيانها، وإن لم ينقطع عنها الدمّ، فإنَّ ذلك ليس بحيض وإنَّما هو مادة للأجنّة»[151]. إنَّ كلّ هذا التشديد على ضرورة الطّهارة والاغتسال كشرطين لإتيان الزوج زوجته شبيه جدّاً بما نصّ عليه القرآن في الديانة الإسلاميّة **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حتّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)**[152].

يواصل أبو الرّيحان ذكر رسومهم في هذا الباب مؤكّداً على أنَّ الحياة الزوجيّة في الهند بكلّ مراحلها اتّسمت بالقداسة، الأمر الذي جعلها تختلف تقريباً عن باقي الديانات، ومن مظاهر هذه القداسة أنَّهم يقيمون قرابين النار عند كلّ حدث طارئ، فمن الواجب على البرهمن إذا أراد إتيان زوجته طلباً للولد أن يقيم قرباناً للنار يسمّى «كربادهن»، وفي الشهر الرابع من الحمل يقيم قرباناً آخر للنار يُسمّى «سيمونتونن». وإذا وضعت المرأة حملها أُقيم قربان بين الولادة والإرضاع يُسمّى «جات كرم»، أمّا المولود، فلا يُسمّى باسم إلّا بعد انقضاء أيّام النّفاس، وقربان الاسم يُسمّى «نام كرم»[153].

*** البغاء المقدّس:**

أورد البيروني معلومات إضافيّة عن حال المرأة الهنديّة، وأبدى استغرابه من بعض العادات في بلادهم لا سيّما ظاهرة «البغاء المقدّس»، حيث أشار إلى ذلك في قوله: «والآفة من جهة ملوكهم، فإنَّ اللواتي يكنّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء والرقص واللعب ولا يرضى منهنّ برهمن ولا سادن بغير ذلك، ولكنَّ

149- البيروني، المصدر نفسه، ص 470.
150- البيروني، المصدر نفسه، ص 469-470.
151- البيروني، المصدر نفسه، ص 471.
152- البقرة، 2، الآية 222.
153- البيروني، المصدر نفسه، ص 471.

ملوكهم جعلوهنّ زينة البلاد وفرحاً وتوسعة على العباد وغرضهم فيهنّ بيت المال ورجوع ما يخرج منه إلى الجند إليه من الحدود والضرائب.»[154] ومثل هذه العادات موجودة في بعض الثقافات الدينيّة الأخرى، يذكر المؤرّخ «هيرودوت» عن حياة البابليّين: ينبغي لكلّ امرأة بابليّة أن تجلس في هيكل الزهرة مرّة في حياتها، وأن تضاجع رجلاً غريباً، ويتّبعن الطريقة الآتية: تجلس الكثيرات منهنّ في هيكل الزهرة وعلى رؤوسهنّ تيجان من الحبال وتخترق النساء ممرّات مستقيمة في كلّ الاتجاهات ثم يمرّ فيها الغرباء ليختاروا من النساء من يرتضون، ومهما كان المنشأ والدافع لهذه العادة، فمن الواضح أنَّ هؤلاء النسوة لم يكنّ عاهرات بطبيعة الحال، وإنَّما اعتمدن هذه العادة وسيلة لإرضاء الآلهة[155].

3- النُظم الأخلاقيّة في الديانة الهندوسيّة: سلطة المحرّم

إنَّ أظهر ما في الدّيانات تقسيمها الأشياء والأمور إلى فئتين متناقضتين: الحلال والحرام. وهذا قول حريٌّ بالاعتبار، لأنَّ أساس كلّ دين يقوم بالتمييز بين هاتين الفئتين والامتناع عن خلط إحداهما بالأخرى[156]، وهكذا فإنَّ الإنسان كما اعتبره «ليفي بريل» Lévi-Bruhl (1857-1939) أخلاقيّ بطبعه، إذا فهمنا من هذا التعبير أنَّ الإنسان يعيش في مجتمع دائماً، وأنَّه توجد عادات خُلُقيّة وتقاليد تفرض نفسها وإلزامات وأمور محرّمة في كلّ مجتمع تُسمّى بالظاهرة الخُلُقيّة[157].

ولا تخلو فكرة المُحرّم «التابو» من خير ونفع، ذلك أنَّها كما يقول «فريزر» Sir James Frazer (1854-1941): هي أساس الشعور بحقّ التملّك واحترام الأوضاع الاجتماعيّة والرابطة الزوجيّة وما إلى ذلك كلّه ممّا يتصل به النّاس في حياتهم الخاصّة والعامّة، ولكنَّها على ذلك إنَّما تدلّ على انحطاط العقل وأخذه بالعنف في فعل الخير والشر وحاجته إلى الحدود والحواجز وتعليله الأمور والأحداث على الطريقة الدينيّة الميتافيزيقيّة[158]. وفي الهندوسيّة نجد لفظ «RTA» الذي يشير إلى كلّ ما يخالف النظام الكوني. فحينما دعت يامي «YAMI» أخاها التوأم إلى انتهاك المحارم، رفض هذا الأخير مستنداً إلى الشريعة في قوله: «كيف نرتكب اليوم فعلاً حرصنا دوماً على اجتنابه؟ كيف نقوم بعمل هو في عداد «RTA» ونحن ما فتئنا نقول «RTA» ونعتقد به، فحتّى الآلهة يُحرّم عليها اغتصاب مراسيم الشرعيّة الكونيّة. عندما جعل «إندرا» (INDRA) نفسه مسؤولاً عن القتل الضروري مع «فترا» (VRTRA) الذي يتمتّع بصفة

154- البيروني، المصدر السابق، ص 472.

155- حسن، نعمة، **موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص 29-31.

156. Douglas, Mary, Purity and danger an analysis of concepts of pollution and taboo, London and New York, published in the Taylor and Francis Group, 2001, P 4.

157. Bruhl, Lévy, la morale et les sciences des mœurs, Paris, Fléxi alcan, 1969, P201.

158. Frazer, Sir James, Totemism and Exogamy, vol 1 (in four volumes), New York, Cosimo Classics, 2009, P227.

«براهمان» (BRAHMAN) فإنَّ الانتهاك الذي يتحمّل وزره يجرّده من كامل قوته، لأنَّ من يسلك وفق تعاليم «RTA» يجد الطريق أمامه سالكاً بلا أشواك، في حين أنَّ من يزيغ عن الطريق القويم ويحيد عن المعيار الأصلي يتسبّب في وقوع شرور غير محسوبة وبعيدة المدى»[159].

وتشمل ثنائيّة الحلال والحرام باعتبارها مفهوماً دينيّاً في الهندوسيّة كلّ ما له علاقة بالأطعمة والمشارب، إذ تحتوي تعاليمهم الدينيّة على محظورات يتحتّم التقيّد بها بشدّة، فتُفرضُ عليهم أطعمة محدّدة ويحجر عليهم بعضها الآخر، بل وتُغالي أحياناً في التشديد والتضييق عليهم. ومن بين المُحرّمات في تقاليدهم الراسخة «الإماتة». يذكر البيروني أنَّ «الإماتة في الأصل محظورة عليهم بالإطلاق كما هو على النّصارى والمانويّة، ولكنَّ النّاس يقرمون اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كلّ أمر ونهي، فيصير ما ذكرنا مخصوصاً بطبقة البراهمة لاختصاصهم بالدين ومنع الدين إيّاهم عن اتّباع الشهوات»[160].

ثمّ يُعدّد صاحب الكتاب الحيوانات المنصوص على تحريم أكلها، وهي: «الخيلُ، البغالُ، الفيلة، الغربان، الأبعرةُ .. والأهمّ من ذلك كله تحريم لحم البقر وحظر قتلها أصلاً. وينفرد البيروني في الحديث عن الأسباب والدواعي وراء هذا الحظر والتّحريم في قوله: «وقد قال بعضهم إنَّ البقر كان قبل «بهارت» مباحاً، ومن القرابين ما فيه قتل البقر إلّا أنَّه حرّم بعد «بهارت» لضعف طباع النّاس عن القيام بالواجب كما جُعل «بيذ» (Véda) تسهيلاً على النّاس. وأنا أظنّ في ذلك أحد أمرين: أمَّا في السياسة، فإنّ البقر هو الحيوان الذي يخدم في الأسفار بنقل الأحمال والأثقال وفي الفلاحة بالزراعة وبالألبان وما يخرج منها، فحُرّم كما حرّمهُ الحجّاج لمّا شُكي إليه خراب السواد»[161].

وقد حظيت البقرة في الهند بأسمى مكانة، وإنَّ قتلها أو مجرَّد إيذائها يُعتبرُ من كبائر الآثام وانتهاك لسلطة المُحرّم. وتفيدنا بعض المصادر الحديثة أنَّ البقرة لم تضعف قداستها والصلاة لها، وما تزال إلى الآن تحتفظ بهذه القدسيّة. ينقل الدكتور أحمد شلبي بعض المقالات عن قداسة البقرة من المجلّة Behavan's Journal التي تصدر في «مومباي» في الهند، وفيها نشيد «ساما فيدا»، والترجمة العربيّة للنشيد هي:

صـلاة إلـى البقـرة

أيّتها البقـرة المقدّســة، لـك التّمجيد والدعـاء

في كلّ مظهـر تظهريـن به، أُنثـى تدرّيـن اللبن في الفجر

159. Roger, Caillois, L'homme et le sacré, Gallimard, 2015, P 15.

160- البيروني، المصدر السابق، ص 467.

161- البيروني، المصدر نفسه، ص 468.

وعند الغسق، أو عجلاً صغيراً، أو ثوراً كبيراً

فلنعدّ لك مكاناً واسعاً نظيفاً يليق بك وماء نقيّاً

تشربينه، لعلّك تنعمين بيننا بالسعادة[162].

وتقديس الهنود للحيوانات نشأ عن الفكر الطوطمي أو عن اعتقادهم أنَّ الله يتجلّى في بعض الأحياء، فيحلُّ فيها فيحتمل حلوله في هذا الحيوان أو ذاك، أو لأنَّهم آمنوا بالتناسخ، فجاز عندهم أن يكون الحيوان جَدّاً قديماً أو صديقاً عائداً إلى الحياة، وبالتالي تصبح البقرة رمزاً أعلى للدّين. وارتبطت بعد ذلك بالهويّة وبروح المواطنة حتّى في أيام الاحتلال البريطاني[163].

4- المواريث وأمور القضاء

1.4- نظام المواريث في الهند:

يرتبط علم المواريث ارتباطاً وثيقاً بالحساب والرياضيّات، لأنَّه لا يمكن أن تُحلّ قضاياه إلّا عن طريقها. وقد سلك البيروني في سبيل ذلك سُبلاً مُتميّزة في هذا المجال، ولذلك تناول منفرداً مسألة المواريث في الهند، فذكر أنَّ النساء لا يرثن في شريعتهم باستثناء الابنة حيث يُعطى لها ربع نصيب الابن ولها حقّ النفقة عليها إلى حين زواجها وتكون تكاليف جهازها من ميراثها[164]. ثمّ أضاف أنَّ زوجة الميّت لها حقّ النفقة حتّى وفاتها في صورة ما لم تُؤثر اتّباع زوجها من خلال حرق نفسها وتسديد ديون الميّت من ميراثه، فإن لم يترك شيئاً، فعلى الوارث سدادها[165].

*** نظام الإرث في الهندوسيّة وحقوق الميت على ورثته:**

رتّب البيروني الورثة حسب درجة القرابة معتبراً أنَّ الابن وابنه أولى من الأب والجدّ، وكذلك فهما أولى من ابن الابن والأب أولى من الجدّ، أمّا الإخوة، فلا يرثون إلّا إذا لم يوجد من هو أولى منهم كالأبناء

162-أحمد، شلبي، **أديان الهند الكبرى: الهندوسيّة، الجينيّة، البوذيّة**، ط11، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، 2000، ص29.

163. Waldau, Paul & Patton, Kimberley, A communion of subjects: Animals in religion, science and Ethics, Columbia (printed in the United States of America), 2006, p 180.

164- البيروني، المصدر السابق، ص 475-476.

165- البيروني، المصدر نفسه، ص 476.

والآباء، فابن الأخ أولى من ابن الأخت وابن الابن[166]. وإذا كانوا متساوين في الأولويّة كالأبناء والإخوة تتمّ القسمة بينهم بالسّويّة، وإذا وجد مخنّثاً من بين الورثة، يحسب نصيبه من الميراث كالذكر[167].

وأوضح البيروني حقوق الميّت على ورثته، فأوّلها الحِداد واجتناب النساء مدّة سنة إن كان الوارث ابناً[168]، وعلى الوارث إقامة واجب الضيافة في اليوم الحادي عشر من كلّ شهر ولمدّة عام كامل، وعليه أن يضع الطعام والماء على باب دار الميّت لمدّة عشرة أيام اعتقاداً منه أنَّ الروح قد يصيبها الجوع والعطش فتعود إلى بيت صاحبها قبل استقرارها في جسم آخر[169].

2.4- أمور القضاء والدعاوى:

في الأديان تختلف المواقف من النّصوص المقدّسة، فبعض الديانات تجعل نصوصها الدينيّة متاحة بشكل واسع، في حين أنَّ هناك ديانات أخرى ترى أنَّ الأسرار المقدّسة يجب أن تُخفى ويقوم بالاطلاع عليها فقط رجال الدين والأولياء، وتسنُّ هذه الديانات سياسات صارمة لتحديد حدود نصوصها، بل وتعرض هذه النّصوص على أنَّها «كلمة الله» وفي كثير من الأحيان تُعتبر مستوحاة من الله، وكذلك الشأنُ بالنسبة إلى الديانة الهندوسيّة، فإنَّ رجال الدين فيها ملتزمون التزاماً شديداً بتطبيق ما تقرّه نصوصهم الدينيّة إلى حدّ الصرامة، لا سيّما في مجال القضاء وإثبات البيّنات على المتّهم، حيث يذكر صاحب الكتاب عدّة أساليب ووسائل يتّبعها القاضي الحكيم وهو من رجال الدين، منها عدد الشهود الذين يجب ألّا يقلّوا عن أربعة، بالإضافة إلى توفير عمليّات التجسّس والاحتيال على المتّهمين من أجل إثبات الحق[170]. ثمّ بيّن أبو الرّيحان شيوع تلك القاعدة المشهورة في الفكر الإسلامي: «البيّنةُ على من ادّعى واليمينُ على من أنكر». وأنَّه قد يتحوّل اليمين على المدّعي بأن يحلف على صحّة دعواه، ومنها أن يصرّح بالقول أمام خمسة من علماء وحكماء البراهمة رجال الدين: «إن كنت كاذباً فله من ثواب أعمالي ثمانية أضعاف ما يدّعيه عليّ»[171]. وذكر من الأساليب الأخرى كأن يشرب المتّهم «البيش»، فإن كان صادقاً لم يضرّهُ، أو كأن يُلقى هذا المتّهم في نهر أو بئر عميقة، فإن كان صادقاً، لم يغرق، أو إجباره على شرب ماء غسل فيه أعظم أصنام المدينة وهو صائم، فإن كان كاذباً، قاء الدم من فوره[172]. ومن ذلك أيضاً أن يوضع المتّهم على ميزان ثمّ تشهد

166- البيروني، المصدر نفسه.
167- البيروني، المصدر نفسه.
168- البيروني، المصدر نفسه، ص 477.
169- البيروني، المصدر نفسه.
170- البيروني، المصدر نفسه، ص 472.
171- البيروني، المصدر نفسه.
172- البيروني، المصدر نفسه، ص 472.

الملائكة والرموز الدينيّة على صدقه ويكتب على ورق ما يقولونه له ثمّ يربطها على رأسه ثمّ يُوضع ثانية على الميزان، فإن زاد وزنه، كان صادقاً[173].

ومن الأساليب الأخرى التي ذكرها البيروني أن تُلقى قطع من الذهب في الزيت المغلي، ويُطلب من المتّهم إخراجها بيده، فإن تمكّن من ذلك كان صادقاً، بل والأعظم والأشدّ من ذلك أن يقوم القضاة بإحماء قطعة حديد لدرجة الاحمرار ويضعونها على ورقة شجرة وتُوضع مباشرة على كفّ المتّهم ويُؤمر بالسير بها خمس خطوات، فإن نجح في ذلك، كان صادقاً[174].

خلاصة

شكّل هذا المزيج الدّيني طيفاً متنوّعاً غنيّاً بالممارسات والمعتقدات والطّقوس: فهذا يعتقد في الله أنَّه الواحد الأحد المنزّه عن الأضداد والأنداد، وذاك يعتقد في التجسيم فيعبد الأصنام ويعظّمها، والآخر يُؤلّه عناصر الطبيعة، ليتأكّد لنا في النهاية أنَّ الهندوسيّة ليست ديناً واحداً ولا عقيدة واحدة، إنَّها خليط من كلّ الأديان وكلّ العقائد. بمعنى آخر الهندوسيّة ليست مقتصرة على الدّين بالمعنى الضيّق الذي نفهمه من الدّين، لأنَّها آوت تحت جناحيها كلّ الممارسات والطقوس الدينيّة. وبالرغم من أنَّ البيروني في دراسته لأديانهم رفض ما لا يتّفق مع العقل وما لا يتفق مع ثوابته الإسلاميّة أحياناً إلّا أنَّه قد أبدى إعجاباً منقطع النظير بما لاحظه من تعايش وتسامح في هذا البلد، يتجلّى ذلك في عبارته الفلسفيّة: «والحال فيهم شبيه بحال النصرانيّة، فهي مبنيّة على الخير وكفّ الشرّ، من ترك القتل أيضاً ورمي القمصان خلف غاصب الطيلسان، وتمكين لاطم الخدّ من الخدّ الأخرى، والدعاء للعدو بالخير والصلوات عليه، وهي لعمري سيرة فاضلة فيما بينهم، ولكنَّ أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلّهم، وإنَّما أكثرهم ضُلّال جُهّال لا يُقوّمهم غير السيف والسوط»[175].

173- البيروني، المصدر نفسه.

174- البيروني، المصدر نفسه.

175- البيروني، المصدر نفسه، ص 474.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

النّصوص التّأسيسّة:

- **باتنجلي الهندي في الخلاص من الارتباك** (كتاب الهندوسيّة المقدّس)، ترجمة: أبو الرّيحان البيروني، دراسة وتحقيق: المستشرق هلموت ريتر، بيروت، دار ومكتبة بيبليون، د.ت.

- **القرآن الكريم**: رواية حفص، القاهرة، 1986.

- **الكيتا: كتاب الهندوسيّة المقدّس**، ترجمة وتقديم وشرح: ماكن لال راي شودري، سلسلة أديان وكتب مقدسّة، لبنان، دار بيبليون، 2007.

المدوّنة:

- **البيروني**، محمّد بن أحمد (أبو الرّيحان): **في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، تحقيق إدوارد سخاو، الهند، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة بحيدرآباد الدكن، 1905.

المصادر العربيّة:

- **الأشعري**، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط3، فرانز شتايز بفيسبادن، 1980.

- **ابن بطوطة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمّد عبد المنعم العريان، ط1، ج1، بيروت، دار الإحياء للعلوم.

- **الشهرستاني**، أبو الفتح، **الملل والنّحل**، تحقيق: محمّد سيّد كيلاني، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1985.

- **القاضي**، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة للنشر، 1996.

المراجع:

باللّسان العربي:

- **أرمسترونج**، كارين، **القدس: مدينة واحدة، عقائد ثلاث**، ترجمة: فاطمة نصر ومحمّد عناني، مصر، الهيئة العامّة لمكتبة الإسكندريّة، 1998.

- **آل مرتضى المؤمن**، ماجدة، **الحجّ عبر الحضارات والأمم: دراسة مقارنيّة بين الحجّ في الإسلام وطقوس الديانات الأخرى**، ط1، طهران، دار مشعر للنشر، 2001.

- **إلياد**، مرسيا، **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينيّة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق، دار دمشق، 1978.

- **أورسيل**، بول ماسّون، **الفلسفة في الشرق**، ترجمة: يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

- **بركات**، محمّد، **البيروني فيلسوفاً**، ط1، القاهرة، دار الإشعاع للطباعة، 1988.

- **جابري**، عثمان، **الأخلاق والدين بين علم الاجتماع والتصوّف**، تونس، دار التركي للنشر، 1988.

- **الجمل**، بسّام، **من الرّمز إلى الرّمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، ط1، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس (وحدة البحث في المتخيّل)، صفاقس، مطبعة التسفير الفني، 2007.

- **حسين**، عبد الله، **المسألة الهنديّة**، القاهرة، كلمات عربيّة للترجمة والنشر، 2012.

- **حمّا**، الحسن، **طقس القربان في الأديان الوضعيّة والسماويّة: دراسة مقارنة في رصد تطوّر الوعي الثقافي والاجتماعي من خلال المدخل الديني**، ط1، دار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي ومؤسّسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، 2014.

- **درّاز**، محمّد عبد الله، الدين: **بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت، دار القلم، 1980.

- **درويش**، هدى، **الصلاة في الشرائع القديمة والرّسالات السماويّة**، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2006.

- **ديقيس**، دوغلاس، **الوجيز في تاريخ الموت**، ترجمة: محمّد منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات الهيئة السوريّة للكتاب، 2014.

- **ديورانت**، ول وايرل، **قصة الحضارة**: **الهند وجيرانها**، ج3، ترجمة: زكي نجيب محفوظ، تونس، المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، د.ت.

- **الرحموني**، محمّد، **الدين والأيديولوجيا: جدليّة الديني والسياسي في الإسلام والماركسيّة**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005.

- **رحيم صلال الموحى**، عبد الرزاق، **العبادات في الأديان السماويّة: دراسة مقارنة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام**، سورية، صفحات للدراسة والنشر، 2008.

- **روبه**، سوزان و**عميري**، إبراهيم، **المدافن والطقوس الجنائزيّة في العصور الكلاسيكيّة في ريف دمشق**، دمشق، منشورات المديريّة العامة للآثار والمتاحف، 2012.

- **أبو زهرة**، محمّد، **مقارنات الأديان**: **الديانات القديمة**، معهد الدراسات الإسلاميّة، د.ت.

- **سبينوزا**، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت.

- **السعفي**، وحيد، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ط1، تونس، منشورات تبر الزمان، 2007.

- **سعيد**، حبيب، **أديان العالم**، القاهرة، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفيّة، د.ت.

- **السوّاح**، فراس، **دين الإنسان**: **بحث ماهيّة الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط4، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002.

- **السيّد**، جاسم عزيز، **ديالّتيك العلاقة المعقدة بين المثاليّة والماديّة**، بيروت، دار النهار، 1982.

- **سيرينج**، فيليب، **الرموز في الفن - الأديان - الحياة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط1، دمشق، دار دمشق، 1992.

- **شلبي**، أحمد، **أديان الهند الكبرى: الهندوسيّة، الجينيّة، البوذيّة**، ط11، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، 2000.

- **شلحت**، يوسف، **نحو نظريّة جديدة في علم الاجتماع الديني**: **الطوطميّة، اليهوديّة، النّصرانيّة، الإسلام**، ط1، لبنان، دار الفارابي، 2003.

- **العمري**، أحمد، **المباحث البلاغيّة في ضوء قضيّة الإعجاز القرآني**، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1980.

- **غنيم**، أحمد، **فلسفة الصيام في الديانة اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام: دراسة تقارنيّة في المصادر العليا للأديان الثلاثة**، ط1، القاهرة، مكتبة الإسكندريّة، 1985.

- **أبو الفتوح**، هاله، **مفهوم الخلاص في الفكر الهندي**، لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

- **القرواشي**، حسن، **الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869-1870) إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965)**، تونس، مطبعة علامات، 2005.

- **كلي رايت**، وليم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيّد أحمد، ط1، بيروت، لبنان، التنوير للطباعة والنشر، 2010.

- **الماجدي**، خزعل، **أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ**، ط1، الأردن، الشروق للإعلان والتسويق، 1997.

- **مرسي**، محمّد عبد المعبود، **طقوس الموت وشعائر الجنازة والدفن: دراسة أنثروبولوجيّة لواقع الظاهرة في المجتمعات الريفيّة**، القاهرة، دار النهضة العربيّة، 1997.

- **مسلان**، ميشال، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة عز الدين عناية، ط1، أبو ظبي، المركز الثقافي العربي، 2009.

- **الهواري**، محمّد، **الصّوم في اليهوديّة: دراسة مقارنة**، ط1، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 1988.

- **وافي**، عبد الواحد، **قصّة الزواج والعزوبيّة في العالم**، ط2، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1980

باللّسان الأعجمي:

*** المراجع الفرنسيّة:**

- **Bergson**, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, P.U.F., 1955.

- **Bruhl**, Lévy, La morale et la science des mœurs, Paris, Fléxi-Alcan, 1969.

- **Caillois**, Roger, L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 2015

- **Chauvet**, Louis-Marie, « Baptême », article, in Encyclopedia Universalis, XVII, p 819.

- **Eliade**, Mercia, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1982.

- **Esnaul**, anne-Marie «Brahmanisme», article, in Encyclopedia Universalis, XVII, p 47.

- **From**, Erik, Psychanalyse et religion, Paris, E.P.I, 1968.

- **Le Roy**, Edouard, Dogme et critique, Paris, Librairie Bloud, 1907.

- **Moisonneuve**, Jean, Les rituels: Que sais-je? Paris, P.U.F. 1988.

- **Muller**, Max, Essai de mythologie comparée, Paris, A. Durant librairie, 1859.

- **Shayegan**, Daryuch, Hindouisme et soufisme, Paris, Edition de la différence, 1979.

- **Thomas**, Louis-Vincent, Rites de mort pour la paix des vivants, France, Dubli-Print, 2007

- **Van Der Leeuw**, Gerard, La religion dans son essence est ses manifestations: phénoménologie de la Religion, Paris, bibliothèque scientifique, Payot, 1948.

- **Zaenher**, Robert Charles, INDE, ISRAEL, ISLAM: Religion mystiques et révélation prophétiques, Desclée de Brouwer, 1965.

*** المراجع الإنجليزيّة:**

- **David**, Noss with **John**, Noss, A history of the World Religions, (4th Ed.) Macmillan Publishing Company, Taylor & Francis, 2016.

- **Douglas**, Mary, Purity and danger and analysis of concepts of pollution and taboo, London and New York, Published in the Tylor and Francis Group, 2001.

- **Frawley**, Edward, from the river of heaven: Hindu and Vedic Knowledge for the modern age, Printed in the United State of America, Morson Publishing, 1990.

- **Frazer**, Sir James, Totemism and Exogamy, Vol 1, New York, Cosimo Classics, 2009.

- **Hick**, John, Death and eternel life, New York, Harper and row, Publishers, 1977.

- **Muller**, Max, Selected essays on language: Mythologies and religion, London, 1900.

- **Prothero**, Stephen, God is not one: The eight rival religions that run the world-and why their differences matter, Oxford, Kindle edition, 2013.

- **Tylor**, Edward, Primitive culture, Second edition, London, 1873.

- **Waldau**, Paul with **Patton**, Kimberley, A communion of subjects: Animals in religion, Science and ethics, Columbia, Printed the United States of America, 2006.

المقالات والدّراسات

- **الأطّاسي**، سيّد حسين، "سمات الدّين المميزة"، دراسة، ضمن كتاب **أبعاد الدين** مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المحمديّة، المغرب:

www.mominoun.com/articles/-2324الدين-والأنثروبولوجيا

- **الاجتماعيّة**، ط3، تعريب صالح البكّاري، سلسلة موافقات، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993.

- **باقادر**، أبو بكر بن أحمد، الدين والأنثروبولوجيا، مقال.

- **الخشت**، محمّد عثمان، تطوّر الأديان، **دراسة**، جامعة القاهرة، كليّة الآداب، د. ت.

- **سليم منصور**، جريدي، «الرّمزي والروحي والمقدّس»، مقال، **مجلة علامات في النّقد**، العدد 52، السعوديّة، 2004.

- **الشرفي**، عبد المجيد، مدخل إلى مقاربة إسلاميّة حديثة للتوحيد، مقال، تعريب: نادر الحمامي، **مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة**، السنة 19، العدد 62-61، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2015

- **الصديقي**، يوسف محمود محمّد، «عقيدة الديانة المسيحيّة: قراءة نقديّة»، دراسة، **مجلة كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة**، العدد 30، جامعة قطر، 2012.

- **المحواشي**، منصف، الطقوس وجبروت الرموز: قراءات في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مقال، المجلة الإلكترونيّة «**إنسانيّات**» (مجلة جزائريّة مختصّة في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيّة):

https://insaniyat.revues.org/4331

ـ **الهرماسي**، عبد اللطيف، «مفهوم المقدّس بين دعاوي الكونيّة وخصوصيّة الإنسان الدينيّة»، مقال، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 132-133، 2015.

القواميس والمعاجم:

ـ **الجرجاني**، علي بن محمّد، **معجم التّعريفات**، تحقيق محمّد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر، 2004.

ـ **الحموي**، ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، د.ت.

ـ **دورتيه**، جون فرنسوا، **معجم العلوم الإنسانيّة**، ترجمة جورج كتورة، ط2، بيروت، كلمة ومجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.

ـ **صليبا**، جميل، **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.

ـ **لالاند**، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب خليل أحمد خليل، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001.

ـ **الفيروزابادي**، محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: محمّد نعيم العرقوسي، ط8، بيروت، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

ـ **المعجم الوسيط**، تأليف مجمع اللّغة العربيّة، ط1، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004.

ـ **ابن منظور**، جمال الدين، **لسان العرب**، تحقيق: علي عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

ـ **نعمة**، حسين، **موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ت.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018