اليـوم الآخـر بين الفلسفـة والديـن

إعـــــداد

د. أحمد شاكر عبدالعزيز

مدرس الفلسفة الإسلامية

بكلية التربية – جامعة دمنهور

قسم العلوم الاجتماعية

مجلة الدراسات التربوية والانسانية . كلية التربية . جامعة دمنهور

المجلد الثانى عشر – العدد الرابع – الجزء الثالث – لسنة 2020

اليـوم الآخـر بين الفلسفـة والديـن

د. أحمد شاكر عبدالعزيز

الملخص

موضـوع البحـث: اليـوم الآخـر بـين الفلسـفة والـدين، ونحـاول مـن خـلال البحث أن نثبت ونرسخ التوفيق بين الوحى والعقل السليم، بين العقيدة الصـحيحة والحكمـة الراسـخة، بـين الـدين والفلسـفة، وأن نبـين للنـاس أن الـوحى لا ينـاقض العقـل، وأن العقيـدة إذا اسـتنارت بضـوء الحكمـة تمكنـت مـن الـنفس وثبتـت أمـام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية. فالفسلفة الإسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها، وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية.

كما اتفق الفلاسفة على حقيقة اليوم الآخر، واختلفوا فى كيفيته، فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسمانى فقط، لأن الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد. وذهب الفلاسفة إلى أنه روحانى فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد.

والتناسخ عقيدة فكرية مشوهة الهدف منها إنكار الآديان والتكاليف الشرعية لأن هذه المعارف كانت عقلية فقط، وهذا الخلاف الأكبر والأعظم بيننا وبين أهل التناسخ، فالمعرفة الدينية لها مصادر عند المسلمين وهما الأخبار والنظر، وأما الأخبار فهى المعرفة السمعية أو النقل، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية. يقول الماتريدى:" أصل ما يعرف به الدين... وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل". والمصدر الأول لتلقى العلوم الدينية، وهو النقل أو الخبر أهمية كبرى لأنه هو المصدر الوحيد لما هو متاح للإنسان من معرفة عالم الغيب، وعليه يعول فيما غاب عن الإنسان من علم لا يبلغه بالحس أو بالعقل، لذلك لزم قبول أخبار الرسل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من

الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك، فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة.

على أية حال لقد كان لعقيدة التناسخ أثر على الحياة وخصوصاً فى ظل الدولة الإسلامية وهذا شئ طبيعى لأنهم تمتعوا بالتسامح والحرية فى ظل هذا الدين الحنيف، فوجدنا على سبيل المثال الخليفة المأمون يجادل الملاحدة وأصحاب الفكر الثنوى وهذا أكبر دليل على التسامح، فديننا الحنيف هو دين للانسانية جمعاء مخاطباً لكل العقول والقلوب وهو دين يعالج أمور الدنيا والآخرة وهو دين يسر لا عسر، وكلما ناظروه وجادلوه ازداد انتشاراً وازداد حفظاً ومنح قوة إلى يوم الدين.

الكلمات الدليلية: اليوم الآخر، التناسخ، البراهمة، المانوية، المعتزلة، الفلاسفة.

المقدمة

الحمد لله، اللهم زدنا إيماناً ويقيناً وفقهاً. أما بعد، فموضوع بحثى هو اليوم الآخر بين الفلسفة والدين. فإن الدين عند الله الإسلام " ومَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ" [آل عمران : 85] فالإسلام منهج حياة متكامل " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً " [المائدة / 3] . تقوم فلسفته على أسس متينة من ضمنها : الإيمان باليوم الآخر، يوم الحساب، يوم العدل، يوم ينال فيه الذين استضعفوا حقهم من الذين استكبروا يوم يكافئ المحسن على إحسانه ويعاقب المسئ على ما اقترفت يداه. وهو يوم يخلد فيه المؤمنون فى نعيم مقيم ، والجاحدون الظالمون فى عذاب أليم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذاب جهنم فيستريحوا.

أولاً: أهمية الموضوع:

من خلال هذا الموضوع نحاول أن نثبت عدة أشياء منها: أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم نابعة من بيئتهم الدينية والفكرية والمكانية، كما نريد أن نوضح بأن الفلسفة الإسلامية لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى والاشكالات التى تجول بخاطر الإنسان حول الوجود والحياة ومصير الانسان بعد الموت. وأقوم طريق لذلك أن يعرض الفكر الإسلامى فى ذاته، فيدرس دراسة واقعية فى ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات. ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به، كي يمكن إدراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه. ولا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة – مسألة اليوم الآخر – على أنها فكرة قديمة أو حديثة، فالفكرة قديمة بالنسبة لى وحديثة بالنسبة للآخر، كل موقف يتحدد حسب موقع الباحث من تلك الفكرة، باختصار فى هذه المسألة بالذات يتوقف تقسيم التاريخ إلى قديم وحديث فيها هذا من الجانب التاريخى، أما من الجانب العقدى فهذه المسألة شغلت كل مفكر سواء

قديماً أو حديثاً، قال تعالى: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ". [الرحمن: 26]، وبالتالى فإننى سأناقش هذه المسألة من الجانب العقلى، والسؤال هل كل من ينادى بالعقل ينكر عقيدة اليوم الآخر؟ أعتقد بأن المعتزلة أصحاب العقل وعلى رأسهم الزمخشرى قدم تعريفاً مهماً لليوم الآخر استطاع بهذا التعريف أن يثبت بأن العقيدة الإسلامية السليمة لا تنكر العقل على الإطلاق. وفى نفس الوقت سنعرض لتعريف اليوم الآخر عند مدرسة عقلية أخرى وهى البراهمة، ولكنه تعريف بلا شك ينافى تماماً العقيدة الإسلامية وينافى وينكر تماماً اليوم الآخر وظهر عندهم مفهوم أو عقيدة تسمى بعقيدة التناسخ طورت بعد ذلك ونقلت إلى المنتسبين إلى الإسلام، فأنتجت ما يسمى بالحلول والاتحاد.

فإن المصير بعد الموت موضوع شغل الباحثين على اختلافهم، بل عنى به الإنسان منذ نشأته. والفكر الشرقى القديم يدور فى جزئه الأعظم حول مصير الإنسان بعد الموت، وكيفية الثواب والعقاب أى كيفية تطهير وتعذيب النفس. فالبراهمة وهم محور هام فى البحث، كانوا أشد حرصاً على إيجاد حل لفكرة المصير بعد الموت، سواء كنا متفقين معهم أو مختلفين، بل نجد مسألة المصير بعد الموت مسيطرة على كل أفكارهم سواء الاجتماعية أو حتى فى التعامل مع موتاهم من حرق أجسام أكابرهم بعد الموت. هذا التباين الواضح فى سلوك الأمم والشعوب القديمة والحديثة يرجع إلى عقيدة اليوم الآخر يوم الحساب والجزاء. ونظراً لأهمية هذه العقيدة فى حياة الأمم والشعوب، فقد اخترتها عنواناً لدراستى وتعرضت فيها إلى معتقدات البراهمة والمانوية من فرق المجوس. وبالتأكيد سوف نتعرض لدلالات القرآن الكريم والسنة المطهرة على الايمان باليوم الآخر، ثم نتعرض لما جاء به العقل السليم ليؤكد هذا الإيمان الذى هو من الفطرة التى فطر الله الناس عليها.

لهذا كان ذلك سبباً مهماً لاختيار موضوع البحث والتأكد من ربطه بالواقع المعاش للإنسان، فإذا كانت الأفكار تجول فى فراغ، وليس لها هدف وغايه، فما

قيمتها إذن؟ فالموت والخلود والمصير هي مسائل تشكل مضمون الانسان الحقيقي.

كيف يفرض القرآن ويفرض العمل به، ثم لا يكون هناك معاد فحساب على ما نفذنا من هذا القرآن الذى فرض علينا؟ إن لغة القرآن صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضي على فكرة الحساب والمسئولية. ولقد رأى فلاسفة الإسلام أن السعادة الحقه فى أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوى ، قد إرتسمت فيه الصور المجردة والنظام المعقول للكل [1] فالبحث فى الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفيلسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعي وراءه .

فإذا كان هذا التصور وهذه العقيدة داخل المجتمع، فكيف يكون هذا المجتمع؟ اعتقد بأنه سيكون مجتمعاً أمناً مستقراً لأنه متأكد من أن الظالم لن يفلت من العقاب، وإن نجا فى الدنيا، فبالتأكيد لن ينجو من عذاب الآخرة . هذا هو منطق العقل الذى يؤكد على حتمية اليوم الآخر، ووجه ذلك انه لو لم يكن هذا اليوم ، لكان إيجاد الخلائق عبثاً، والله عز وجل منزه عن العبث، فما الحكمة من قوم يخلقون ويؤمرون وينهون ويلزمون بما يلزمون به ويندبون إلى ما يندبون إليه ، ثم يموتون، ولا حساب ، ولا عقاب؟ قال تعالي" أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ (*) فَتَعَالَى اللَّهُ المَلِكُ الحَقُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ العَرْشِ الكَرِيمِ" [المؤمنون:116/115] . وقال تعالى : " إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ " [القصص /85].

(1) ابن سينا ، الشفاء، جـ 2، الإلهيات، راجعه وقوم له د / إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرون، وزارة الثقافة والإرشاد، القاهرة، د.ت، ص546.

وللأمانة العلمية الموضوعية لا بد أن نقول: بأن هناك طائفتان أحدهما: تنكر اليوم الآخر تماماً وتنفيه اعتماداً على العقل وهم أصحاب عقيدة التناسخ وهؤلاء يقول فى حقهم ابن قتيبة: [2] فى باب التوسط فى العقل والرأى قالت الحكماء: فضل الأدب فى غير دين مهلكة، وفضل الرأى إذا لم يستعمل فى رضوان الله ومنفعة الناس قائد إلى الذنوب، والحفظ الذكى الواعى لغير العلم النافع مُضر بالعمل الصالح، والعقل غير المورع عن الذنوب خازن للشيطان. ويصف أصحاب العقول الراجحة بأن ذا العقل الراجح لا تبطره المنزلة والعز، كالجبل لا يتزعزع وإن اشتدت عليه الريح. والسخيف يبطرة أدنى منزلة، كالحشيش يحركه أضعف ريح.[3]

إجمالاً فإن أعداء الدين الإسلامى صنفان: صنف كانوا قبل ظهور دولة الإسلام، وصنف ظهروا فى دولة الإسلام وتستروا بالإسلام فى الظاهر، وعادوا المسلمين، وحاربوهم فى أصول العقيدة، ولكن ربما يكون هؤلاء صنف واحد لأنهم أصروا على الاختلاف فى المسائل العقدية مع اختلاف الزمان والمكان فإن المجوس والبراهمة وغيرهم قبل الإسلام وبعده أفكارهم هى هى مع اختلاف الأفراد والأشخاص، فمثلاً المجوس تقول بإلهين : إله للخير وإله للشر. أما البراهمة ينكرون اليوم الآخر وجميع الأنبياء والرسل لا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، وإن وافقوا المسلمين فى حدوث العالم وتوحيد صانعه، والخلاف فى قبول الجزية منهم كالخلاف فى قبولها من أهل الأوثان[4]، وبذلك فقد أجمع المسلمون إجماعاً

(2) ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق مُنذر محمد سعيد أبوشعر، جـ1، المكتب الإسلامى، ط1، بيروت، 2008م، ص468.

(3) نفس المصدر، جـ2، ص403.

(4) البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2007م، ص358.

قطعياً على الإيمان باليوم الآخر، ومن أنكره، فهو كافر، إلا إذا كان غريباً عن الإسلام، وجاهلاً، فإنه يعّرف، فإن أصر على الإنكار بعد ذلك، فهو كافر.

وللأسف تبنى هذه العقيدة السخيفة – عقيدة التناسخ – المنافقون الذين يدعون أنهم ينتسبون إلى الإسلام وهم بالتأكيد أشد خطراً وأمرنا الله سبحانه وتعالى بجهادهم حيث قال: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ والْمُنَافِقِينَ واغْلُظْ عَلَيْهِمْ ومَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وبِئْسَ المَصِيرُ" [التحريم : 9].

وقد عرف المسلمون نظرية التناسخ الهندية مباشرة أو عن طريق الفرس، وكان لها صدى فى مدارسهم وبين بعض مفكريهم[5]، فأخذ بها السبئية أتباع عبدالله بن سبأ، والحائطية أصحاب عبدالله بن حائط الذى انفصل عن النظام، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة؛ وتعصب لها أبومسلم الخراسانى ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب.

وفى رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد، وإن لم يكن من نوع الأجساد التى فارقتها؛ ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملاً أو بغلاً أو حماراً أو كلباً؛ وبمثل هذا يقول عوام الدروز فالواجب على المرء المحصل أن يميزعقيدته عن عقائدهم الفاسدة، ودينه عن أديانهم الضالة، وقد ظهر فى بلاد الإسلام أقوام من أهل البدع يخدعون العوام ويلبسون عليهم الأديان، وينتسبون إلى فريقى أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث والرأى ويستظهرون بصدور لا يعرف حالهم من صدور أهل الإسلام ليتقوى بهم على خداع أهل الغرة من المسلمين ويظهرون به للأغمار أن لهم الغلبة والقوة ولا يعرف الجاهل بأحوالهم. إن الباطل قد يكون له جولة ثم يسقط كما سارت به الأمثال على لسان الكافة "أن الباطل يجول جولة ثم يضمحل" وكما

(5) د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ1، دار احيار الكتب العربية، القاهرة، 1947م، ص153.

يقال: "الحق أبلج، والباطل لجلج" وقال تعالى :"يُثَبِّتُ اللَّهُ الَذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وفِي الآخِرَةِ ويُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ويَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" [إبراهيم :27].

وروى عبدالله بن عمر بن الخطاب أن النبى – صلى الله عليه وسلم– قال فى تفسير قوله تعالى : "يَوْمَ تَبْيَضُّ وجُوهٌ وتَسْوَدُّ وجُوهٌ فَأَمَّا الَذِينَ اسْوَدَّتْ وجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إيمَانِكُمْ فَذُوقُوا العَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ" [آل عمران : 106]. إن الذين ابيضت وجوههم هم الجماعة والذين اسودت وجوههم أهل الأهواء فبين رسول الله – ص– أن هذه الأمة يلبس بها وينسب إلى جملتها كثير من أهل الأهواء يفارقونهم فى حقيقة الإيمان، وإن كانوا يلتبسون بهم فى ظاهر الحال فلا بد للمؤمن من أن يعرف حالهم حتى يتميز عنهم ويصون عقيدته عما هم عليه من البدع، ولا يكون كمن وصفه الله حيث قال " ومَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إلاَّ وهُم مُّشْرِكُونَ" [يوسف:106].(6)

ثانياً: إشكالية البحث:

يدور البحث حول عدة فروض وإشكاليات يحاول الباحث أن يقدم لها أجوبة أو تفسيرات، فعلى سبيل المثال:

- هل يتعارض العقل مع مفهوم اليوم الآخر عند المسلمين؟
- ما المقصود بالتناسخ؟
- كيف إنتقلت هذه العقيدة إلى المسلمين؟
- من هم البراهمة؟
- من هم المانوية؟

(6) الاسفراييني، التبصير فى الدين، مرجع سابق، ص16.

ثالثاً: المناهج المستخدمة:

اعتمدت على المنهج التاريخى وحاولت كثيراً أن أضع نفسى مكان كل عالم ومفكر حتى أستوضح وأستبين ما كان يتمنى أن يقول. وأخيراً اتبعت فى عرض هذه الآراء– وكنت حرصت كل الحرص– أن يكون منهجى فى الدراسة منهجاً موضوعياً تاريخياً مقارناً حتى يأخذ المنهج شكله الصحيح، وحتى لا يتسم بالهوى والغرض والتحيز.

رابعاً: خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع وأربعة مباحث رئيسة، وهى كالآتى:

المبحث الأول: تعريفات اليوم الآخر، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم اليوم الآخر فى القرآن والسنة.

المطلب الثانى: مفهوم اليوم الآخر عند البراهمة.

المبحث الثانى: اليوم الآخر بين العقل والنقل، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: أصحاب السمع فى إثبات اليوم الآخر.

المطلب الثانى: أصحاب العقل فى إثبات اليوم الآخر.

المبحث الثالث: عقيدة التناسخ وإنكار اليوم الآخر، وينقسم إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفوم التناسخ وتأثيرة على المنتسبين إلى الإسلام.

المطلب الثانى: البراهمة أصل التناسخ.

المطلب الثالث: المانوية امتداد لعقيدة التناسخ.

المبحث الرابع: كيفية معرفة المسلمون بعقيدة التناسخ.

والله أسأل أن أوفق فى عرض هذا البحث على الوجه الذى يرضى الله تعالى: " إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ومَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وإِلَيْهِ أُنِيبُ". [هود :88]

المبحث الأول: تعريفات اليوم الآخر

المطلب الأول: مفهوم اليوم الآخر فى القرآن والسنة

الكلام فى أى مسألة يجب أن يأتى بعد التعريف، لأن التعريف، تصوير للمعنى الذى يراد، وبالتالى معرفة المعنى الحاصل بالمصدر يؤدى إلى معرفة المصدر نفسه، ولا يعنينا ما تثيره الألفاظ فى الأذهان ولنذكر من اللغة ما يناسبه. والمناسب عندنا هو أننا لا نسمى فى الشريعة اسماً إلا بأن يأمرنا الله تعالى أن نسميه أو يبيح لنا الله بالنص أن نسميه لأننا لا ندرى مراد الله عز وجل منا إلا بوحى وارد من عنده علينا ومع هذا فإن الله عزوجل يقول منكراً لمن سمي في الشريعة شيئاً بغير إذنه عزوجل:" إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ أَمْ لِلإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى" [النجم/23]، وقال تعالي:" وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ " [البقرة/31] فصح أنه لا تسمية مباحة لملك ولا لإنسي دون الله تعالي ومن خالف هذا فقد افتري علي الله عزوجل الكذب وخالف القرآن.[7]

والدين الإسلامي يقدم تصوراً واضحاً عن اليوم الآخر والساعة، فلا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم من آية أو عدد من الآيات التي تذكر باليوم الآخر وبقيام الساعة. لقد بلغ عدد مرات ذكر "الآخرة" و"اليوم الآخر" في الكتاب الكريم حوالي 140مرة. وذكر الساعة حوالي 48مرة. وذلك إضافة إلي التعابير الآخري التي تحمل الدلالة نفسها مثل "الغاشية" و"الواقعة" و"القارعة" و"الآزفة" و"اليوم الموعود" و"يوم الوعيد والموعد" و"الميقات" وغيرها من الألفاظ القرآنية

(7) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ط1، القاهرة، 1964م، ص140.

الكريمة.[8] ويرد ذكر اليوم الآخر في الآيات بمرادفات متعددة: البعث: الحشر، الحساب، القيامة، النشور، والدار الآخرة. يرد ذكر المعاد في الآية:" إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ " [القصص/85] ؛ الحشر في الآية "يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ " [ق/44]؛ الحساب: " فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (*) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً" [الانشقاق/7، 8]؛ القيامة:" وإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ" [آل عمران/185]؛ النشور: "وكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وإِلَيْهِ النُّشُورُ" [الملك/15]؛ البعث:" فَهَذَا يَوْمُ البَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ " [الروم/56]؛ أما الدار الآخرة فترد في الآية " وإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ " [العنكبوت/64].

إذن لقد عرف القرآن الكريم اليوم الآخر بعدة تعريفات: فهو يوم القيامة: يوم يقوم الناس من مرقدهم لله رب العالمين، وهو يوم الحساب؛ فيه يحاسب كل امرئ عما قدم في هذه الحياة الدنيا والآخرة، وهو القارعة: القيامة التي تقرع القلوب بأهوالها، وهو الغاشية: التي تغشي الناس برهبتها، وهو الحاقة: لتحقق وقوعها ولأنها حق، وهو الواقعة: التي لابد من وقوعها، وهو الصاخة: التي تصخ الأذان حتي لتكاد تصمها من شدة وقعها، وهو الطامة الكبري: أي الداهية العظمي التي تعم بأهوالها كل شئ، وهو الآزفة: الكاسحة الجارفة. [9]

ولهذا نرى أن القرآن الكريم من فاتحته إلي خاتمته مليئ بذكر أحوال اليوم الآخر وتفاصيل ما فيه وتقرير ذلك بالأخبار الصادقة والأمثال المضروبة للاعتبار والإرشاد. وذكر يوم القيامة في أحاديث الرسول –عليه الصلاة والسلام– فعن عائشة قالت: قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–:" من حوسب يوم

(8) ابن سينا، الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق د/ حسن عاصي، المؤسسة الجامعية، ط2، بيروت، 1987م، ص21–23.

(9) يسر محمد سعيد، اليوم الآخر في الأديان، دار الثقافة، ط1، قطر، 1992م، ص79.

القيامة عذب".[10] وعن عمر؛ أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قال:" إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي. إن كان من أهل الجنة، فمن أهل الجنة. وإن كان من أهل النار، فمن أهل النار. يقال: هذا مقعدك حتي يبعثك الله إليه يوم القيامة.[11] فاليوم الآخر هو تجسيد لعدالة الله الحقة، وكل تعاليم القرآن الكريم تصب في النهاية في تعليم واحد، هو آخر الزمن ونهاية التاريخ. فإن الزمخشري في الكشاف.[12] يقدم تعريفاً لليوم الآخر علي أنه يجوز أن يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الأبدي الدائم الذي لا ينقطع لتأخره عن الأوقات المنقضية وأن يراد الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لأنه آخر الأوقات المحدودة الذي لا حد للوقت بعده. ألا تري كيف يقول، سبحانه:"يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وسَعِيدٌ" [هود/105]، ويخبر، عز ذكره، أن ذلك الشقاء والسعادة إنما تكون في ذلك اليوم، يعني يوم القيامة لا أيام الدنيا، ولعمري أن يوم القيامة ليوم التغابن والحسرة والندامة، فمنهم ذلك اليوم شقي وسعيد، شقي قد شقي بعمله وبما وقع عليه من حكم الله له بالعذاب، وسعيد قد سعد في ذلك اليوم بعمله وبما قد حكم الله له به من الثواب. والشقي– أشقى الأشقياء– من شقى في ذلك اليوم، والسعيد –أسعد السعداء– من سعد فى ذلك اليوم، وإنما أخبر الله سبحانه، عن شقائهم وسعادتهم في ذلك اليوم، لا في الدنيا، ألا تري كيف يقول"ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ" [هود/103]. [13]

(10) صحيح مسلم، باب إثبات الحساب، ص225.

(11) صحيح مسلم، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ص218.

(12) الزمخشرى، الكشاف، جـ1، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص3.

(13) يحيي بن الحسين، الرد علي المجبرة القدرية، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د/محمد عمارة، جـ2، دار الهلال، القاهرة، د.ت، ص29.

وهذا المعاد أو اليوم الآخر لا يعلمه إلا الله، لهذا يفتتح اليوم الآخر بالساعة الرهيبة التي تزعزع الأرض، وتشقق السماء وتبعثر النجوم وتفيض بالبحار. هذه الساعة قريبة ولكن موعدها لا يعلمه سوى الله:" يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي" [الأعراف/187]. وقوله تعالي:"وعِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" [الزخرف/85] وقوله:"ومَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً" [الأحزاب/63] فهي تأتي بغتةً دون إنذار:" أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وهُمْ لا يَشْعُرُونَ" [يوسف/107]. وكذلك قوله" وَلا يَزَالُ الَذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً" [الحج/55]. وقوله:"بَلْ تَأْتِيهِم بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ" [الأنبياء/40].

الواضح من هذا التعريف أن العقل لا يقف أمام الشرع الند بالند أو الضد بالضد وإنما إن جاز لي التعبير المؤيد أو المبين، فالعقل هنا يثبت أن اليوم الآخر لا يجري في الدنيا حسب تعبيرالزمخشري وإنما يعني باليوم الآخر اليوم الذي لا بعده أيام. فإن كل ما جوزه العقل، وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته، فمما ورد الشرع به: عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلي الميت في قبره. ومنها الصراط، الميزان، والحوض، والشفاعة للمذنبين، كل ذلك حق.[14]

والعقل هنا بمثابة آلة توجه لتفرق بين الحق والباطل في الأمور وبين الصدق والكذب في الأقاويل، وهذا العقل أصبح معياراً وقانوناً فيما يسلك من طريق النظر، فإن الشرع يرشد إلي ما لا يستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه؛ وإذا لم يكن في إرسال الرسل استحالة، أو خروج عن الحقيقة، فيجب الحكم بجوازه. قال تعالي" لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَياً " [يس/70] أي: من كان عاقلاً.[15] ما أريد أن أقوله: بوضوح أن الشرع يثبت اليوم الآخر بمساندة

(14) الجويني، لمع الأدلة، تقديم وتحقيق د/فوقية حسين محمود، راجع التحقيق د/ محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، القاهرة 1965م ، صـ109.

(15) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ1، مصدر سابق ص402 .

العقل، فنجد الاسفراييني يؤكد[16] بأن العقل السليم شاهد للشرع، الذى لا يأتى إلا بمجوزات العقل. وكذلك التوحيدى[17] يرى أن عقل العالم الرشيد، فوق عقل المتعلم البليد؛ وأن رأى المجرب البصير، مقدم على رأى الغمر الغرير فقد خسر حظه فى العاجل، ولعله أيضاً يخسر حظه فى الآجل؛ فإن مصالح الدنيا معقودة بمراشد الآخرة، وكليات الحس فى هذا العالم، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم؛ وظاهر ما يرى بالعيان مفض إلى باطن ما يصدق عنه الخبر، وهؤلاء على سبيل المثال، يؤكدون على أن العقل عامة وفى هذه المسألة خصوصاً، لابد أن يدور فى حدود الشرع.

وهنا يثبت الزمخشري بأن الدين الإسلامى هو دين المنطق والعقل. فإن الدين الإسلامي يفرق بين الزمان الأول المنقضي والزمان الثاني الذي لا حد له وبالتالي لا ينقضي ولا ينتهي. إذن المراد من اليوم الآخر أمران. [18] : الأول: فناء هذه العوالم كلها وانتهاء هذه الحياة بكاملها، والثاني: إقبال الحياة الآخرة وابتداؤها. فدل لفظ اليوم الآخر علي آخر يوم من أيام هذه الحياة وعلي اليوم الأول والأخير من الحياة الثانية، إذ هو يوم واحد لا ثاني له فيها البتة، فالإيمان باليوم الآخر مقتض للتصديق بأخبار الله تعالى بفناء هذه الحياة الدنيا، وبما يسبقه من أمارات وما يتم فيه من أهوال واختلاف أحوال، كما هو مقتض كذلك لتصديق الله تعالي في إخباره عن الحياة الآخرة، وما فيها من نعيم وعذاب، وما يجري فيها من أمور عظام، كبعث الخلائق، وحشرهم، وحسابهم، ومجازاتهم علي أعمالهم الإرادية الإختيارية التي قاموا بها في هذه الحياة الدنيا.

---

(16) الاسفراييني، التبصير فى الدين، تحقيق د/ كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1، بيروت، 1983م، ص5.

(17) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـ1، تحقيق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942، ص2.

(18) أبوبكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة الصفا، ط1، القاهرة،2002م، ص244.

لقد عني القرآن بمشاهد القيامة، البعث والحساب، والنعيم والعذاب، فلم يعد ذلك العالم الآخر الذي وعده الناس بعد هذا العالم الحاضر موصوفاً فحسب، بل عاد مصوراً محسوساً وحياً متحركاً وبارزاً مشخصاً، وعاش المسلمون مع هذا العالم الآخر عيشة كاملة في شعورهم ووجدانهم، رأوا مشاهده وتأثروا بها وخفقت قلوبهم تارة واقشعرت جلودهم تارة، وسرى في نفوسهم الفزع مرة وعاودهم الاطمئنان أخرى ولفحهم من النار شواظ، وزُف إليهم من الجنة نسيم ومن ثم باتوا يعرفون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود. وهنا أجمع المسلمون علي الإيمان باليوم الآخر والبعث والحساب إذ أن ذلك أصل من أصول الدين يخرج المسلم بإنكاره عن ربقة الإسلام.[19]

وكل من يختلف عن هذا المفهوم والمعنى، فهو خارج عن العقيدة السليمة، فهذا المعنى لا يجوز الاختلاف عليه. فحكم الإيمان باليوم الآخر فريضة، ومرتبته في الدين أنه أحد أركان الإيمان الستة. وكثيراً ما يقرن الله تعالي بين الإيمان به تعالي والإيمان باليوم الآخر، الإيمان بالمبدأ والإيمان بالمعاد، لأن من لم يؤمن باليوم الآخر، لا يمكن أن يؤمن بالله، إن الذي لا يؤمن باليوم الآخر؛ لن يعمل، لأنه لا يعمل إلا لما يرجوه من الكرامة في اليوم الآخر، وما يخافه من العذاب والعقوبة، فإذا كان لا يؤمن به كمن لا يؤمن بالحشر: والحشر لغة الجمع وحشر الناس جميعهم. والحشر لدي علماء التوحيد هو سوق جميع المخلوقات إلي الموقف علي الأرض المقدسة المبدلة التى لم يعص الله عليها لفصل القضاء بينهم. ومن لا يرى لنفسه صانعاً ولأفعاله مراقباً ولا له على إحسانه وإساءته مثيباً ولا معاقباً ولا بعد الموت والبلى نشوراً وحياة وما الذي يمنع

(19) د/أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية،1978م. ص71.

من هذا نحلته وعقيدته من ركوب الفواحش وإتيان المآثم وانتهاك المحارم والإسراف في المظالم والتهور في الفساد والخوض في الباطل. (20)

فإن الإيمان باليوم الآخر، أو بيوم القيامة، وما فيه من بعث وحساب وثواب وعقاب: ركن من أركان الدين، وجزء من أجزاء العقيدة السليمة، ولا يكون الإنسان صحيح الإسلام إلا إذا آمن إيماناً راسخاً، بأن هذه الحياة الدنيا بما فيها وبمن فيها، ستنتهي في الوقت الذي يريده الله– تعالي– وستعقبها حياة أخرى هى الحياة الباقية الدائمة، كما في قوله سبحانه:" ومَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إلاَّ لَهْوٌ ولَعِبٌ وإنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"[سورة العنكبوت/64].

نؤكد هنا أن الدين الإسلامى يؤكد علي فكرة أو معني الأبد في مقابل الزمان المنقضى وهذا مفهوم اليوم الآخر لدي المسلمين، وبالتالي البعث يعنى أو يعبر عن الإمتداد الأفقي للزمان، أو بالأحرى تجاوز لانقضاء الزمان وانتهاء الحياة الدنيا وبدء الحياة الأخروية.

المطلب الثانى: مفهوم اليوم الآخر عند البراهمة

فهل هناك من يدعي العقلانية وينفي وجود هذا اليوم؟ هناك البراهمة الذين أنكروا اليوم الآخر والنبوة، ومنعوا جواز انبعاث الرسل. وقالوا: إن جاءت الرسل بما يدرك عقلاً، لم يكن في إرسالهم فائدة، وكان في قضايا العقل مندوحة من غيرها. وإن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلاً: فلا يقبل ما يخالف العقل. (21) وأرض الهند أرض واسعة في البر والبحر والجبال، وهي عبارة عن مجموعة من الممالك، وبين هذه الممالك تباين وحروب، ولغاتهم مختلفة وآراؤهم غير متفقة والأكثر منهم يقول بالتناسخ، وتنقل الأرواح. ومن كانت هذه حاله فإنه لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً، غير ملوم في عمل الشر ولا محمود في عمل البر ولا حجة

(20) المقدسي، البدء والتاريخ، جـ4، مصدر سابق، ص3.

(21) المسعودي، مروج االذهب،جـ1، مصدر سابق ص84.

عليه، فإن عذب علي قبيح فقد ظلم وإن أُثيب لم يستأهل ثواباً علي جليل الطاعة، وليست هذه الصفة من صفة الحكماء. [22]

فالمستبدون بالرأى مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الصابئة، والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدوداً عقلية.[23] احتموا بالعقل فى التحسين والتقبيح، وبالعقل وحده ندرك المصير، ويرى المسعودى فى مروج الذهب[24] أن هناك أقوام يقولون بتناسخ الأرواح من الهنود والثنوية واليونانيين ومن سار على نهجهم من فرق الغُلاة وأصحاب التفويض والوسائط. فهؤلاء يرددون أن الأرواح الباقية تتردد فى الأبدان البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد فى الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفى العقاب على الشر والمكروه فنبالغ فى التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لأنه يحتمل كليهما ويقتضى اختلاف المراتب فيهما لاختلاف الأفاعيل بتباين الأمزجة ومقادير الازدواجات فى الكمية والكيفية، فهذا هو التناسخ.[25]

وهؤلاء ذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثمة إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع، وهؤلاء سماهم التهانوى بالملاحدة.[26]

ولهذا نجد المقدسى[27] يعتبر ذلك توهم وضيق أفق، فإن احتمى عند ذكر هذه الفضائح واستنكف من التصاقها به فالتجأ إلى أن العقل كافٍ فى

(22) يحيي بن الحسين، الرد علي المجبرة القدرية، مصدر سابق ص46.

(23) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ1، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار صعب، ط1، بيروت، 1986م، ص38.

(24) المسعودى، مروج الذهب، جـ2، دار المعرفة، ط1، بيروت، لبنان، 2005م، ص113.

(25) البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، عالم الكتب، ط2، بيروت، 1403هـ، ص38.

(26) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ1، دار صادر، بيروت، د.ت، ص380.

(27) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ4، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص5.

تحسين الحسن وتقبيح القبيح قيل: أنت تملك أو هو يملك فإن زعم أن عقله مالكه فقد أقر بـأمر نـاه لـه وضُـويق فـى المعارضـة والسؤال فإنـه لا بـد أن يشـير إليـه بالربوبيـة أو تنـتقِّض قولـه وإن زعـم أنـه مالـك عقلـه قيل فاصـرفه إلـى استحسـان القبيح واستقباح الحسن إذا كنت مالكاً له فإن زعم هذا غير جائز لأنـه لم يصلح للضد كالآلة المهيأة لإصلاح شئ لا تصلح لفساده قيل أهو جعل نفسه كذلك أم جُعِل فإن زعم أنـه جعل نفسـه كذلك فقد وصفه بالقدرة والعلم والإرادة والاختيار وعاد إلـى تصـحيح قولـه أن العقل هو البارى وإن زعـم أنـه جُعِل كذلك فقد أقر بصـانع لـه وبطـل قولـه وإن أنكـر العقل خـرج مـن جملـة أهل الخطـاب والتمييـز ووجـب تقويمـه فيمـا يقـوم بـه البهـائم الصـامتة وإن أنكـر النظـر دخـل فـى مـذهب السوفسطائية.

فإن البراهمة[28] يؤكدون علي فكرة المسار الدائري للزمان أي أن الزمان دورات حياة تتعاقب، وذلك بسبب الحركة الدائرية، فلقد ذكر طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من الفلسفة فرأوا أن الأفلاك تسعة وأن التاسع وهو الأطلس محيط بها مستدير كاستدارتها وهو الذى يحركها الحركة الشوقية وإن كـان لكـل فلـك حركـة تخصـه غيـر هـذه الحركـة العامـة.[29] وهـذا الوجـود فـي الأسـاطير الهنديـة يسـير فـي دورات تتعاقـب ولا تنقضـي. فـإن التناسـخ يعبـر عـن إطـار دائـري للزمـان، وبالتـالي تتحقـق الأبديـة والخلـود وشـتان بـين هـذا المعنـي ومعنـي الخلـود فـي العقيـدة الإسـلامية. والقـول بالتناسـخ نتيجـة طبيعيـة لمبـدأ "الكارما".[30] وتحمل النفس مسؤلية أعمالها وجزائها علي تلك الأعمال، إما في تلك الحياة أو في حياة تناسخية جديدة. ففى أنشودة "الرجفيدا" هناك دورة بدائية لم تكن تتميز فيها عناصر الكون ثم تحركت روح "الكارما" في هذه الكتلة فتفرقت

(28) د/ علاء الدين عبدالمتعال، تصور ابن سينا للزمان، دار الوفاء، ط1، الأسكندرية، 2003م، ص21.

(29) ابن تيمية، الرسالة العرشية، الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت، ص3.

(30) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، مصدر سابق، ص72.

وتمايزت ظواهر الطبيعة. يمر الكون بعد ذلك في مرحلة متعاقبة من الكمال إلي النقصان حتي يتحلل إلي العدم، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد، وهكذا تظهر أكوان وتختفي في دورات تتعاقب ولا تنقضي. وإذا كان الإنسان جزءاً من الكون تسري عليه أحكامه فإنه بدوره ينتقل فى دورات حياة، على الإنسان التخلص من شرور الحياة. والتطهر من الآثام لتنتقل روحه بعد موته إلي موجودات أسمى وإلا انتقلت الروح إلي أجسام أدنى حتي تتطهر تماماً من الآفات.

وهذا هو التناسخ عند حكماء الهنود، فهو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، فهم منكرين للميعاد الأُخروى، فإن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية أى الجسمانية فتخلصت ووصلت إلى عالم القدس "عالم براهمان" وأما النفوس التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فإنها تردد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الإنتقال نسخاً وقيل ربما نزلت من البدن الإنسانى إلى بدن حيوان يناسبه فى الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى هذا الانتقال مسخاً وقيل: ربما نزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخاً وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخاً. وقالوا هذه التنزلات المذكورة هى مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة فى جهنم وقالوا إن النفس فى جميع مراتب التنزلات المذكورة تردد فى الأجسام حتى تنتقل إلى بدن الإنسان وتردد فى الأمم حتى تبلغ فيما هو كمالها من العلوم والأخلاق فتتخلص من الأبدان كلها، وقد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة بأجرام

سماوية أو أشباح مثالية لبقاء حاجتها إلى الإستكمال والناقصة بأبدان حيوان يناسبه إلى أن تتخلص من الظلمات. (31)

ومن هنا فإن مفهوم اليوم الآخر يغيب تماماً ويغيب معه مفهوم العدالة الإلهية، فيجري العقاب والثواب بشكل أوتوماتيكي في الحياة من خلال مبدأ كوني يدعي بمبدأ "الكارما" أى الفعل وجزاؤه فى أبسط أشكاله ، ومن ثم (32) لابد من جزاء " كارما " لما يفعله الإنسان من خير أو شر، ولما كان الإنسان لا يلقى جزاءه كاملاً فى هذه الحياة من خير أو شر فقد قالوا بتناسخ الأرواح، وذلك حتى تستوفي الروح جزاءها: مالها وما عليها بتكرار الولادات إلى أن تتحد براهما. ينطوى مبدأ "الكارما" على أن الوضع الحالى للفرد محكوم بأعماله التى بذلها فى حياته السابقة ، كما أن أعماله فى حياته الراهنة سوف تقرر وضعه فى التناسخات المقبلة، التى سوف تتتالى إلى مالا نهاية إذا لم تحقق النفس عرفانها الداخلى وتصل إلى الاستنارة التى تحررها من دورة الميلاد والموت. ورغم أن الأعمال الصالحة هى التى تؤهل صاحبها لتجسد أفضل وأرقى فى الحياة التالية، إلا أن هذه الأعمال لا توصل فى حد ذاتها إلى التحرر، بل تهيئ النفس لمراحل أعلى وأعلى من العرفان، حتى يحين موعد الإفلات من العالم والالتحاق بالأبدية. (33)

حتى الأبدية لا تعني الدوام عندهم، فمنهم من يرى أن الجنة نُزُلُهَا دائم وأن الجحيم كذلك على مقدار ما قدم كل شخص من عمل. أما إذا كان عمله لا يرفعه إلى الجنة ولا ينزله إلى الجحيم أعيدت الروح إلى جسم آخر لتعمل ما يعليها أو يرديها . ومنهم من يرى أن طريق الاكتساب هى الإنسانية وحدها وأن التردد فيها مكافأة قاصرة عن درجة الثواب والعقاب الأخروى أما الجنة فإنها فى

(31) التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ3، مصدر سابق، ص1380.

(32) د / أحمد محمود صبحي ، فى علم الكلام ، مرجع سابق، ص71 .

(33) فراس السواح: الرحمن والشيطان، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط2، دمشق،2001، ص21.

علوها تكون للنعيم الذى يستحقه لمن قدم عملاً حسناً ويكون البقاء فيها إلى أمد محدود، وإذا كان العمل الإنساني إثماً وخطيئة تردت روح الشخص فى الحيوان والنبات عقاباً لها على ما اجترحت من سيئات وقدمت من خطايا وبقيت فى ذلك أبداً حتى تتطهر مما اجترحت وليست جهنم إلا هذا التردى عند هؤلاء أن الثواب والعقاب موجودان فى هذا العالم بالحواس جزاء ما اكتسبته النفوس باقية خالدة فاعلة وفعلها الإيجاد بالأجساد وأنها لا تزال ساكنة الأبدان ، فإذا فارقت جسداً لم تعد فيه أبداً وإنها تتناسخ على فعالها لا تأتى أمراً إلا على قدر هواها وهمتها فإذا اجترحت السيئات أثرت تلك الأفعال فى جوهرها وصار غرضاً لازماً لها فإذا فارقت الجسد ذهبت بذلك التأثير إلى الجنس الذى لا يلائم همتها فتلابسه فيصير بذلك السبب إلى المكروه وهو التناسخ فى أجساد الحيوان كله من الهوام والأنعام والأنام والطير فى البر والبحر.[34]

يتضح أن الجنة والجحيم ليستا أبديتين عند هؤلاء بل هما مؤقتتان بهذا التأقيت بعدها تصعد الروح درجة إلى العالم العلوي أو تنزل إلى المرتبة الإنسانية وكلا الرأيين يسير على مناهج تناسخ الأرواح. هنا الأرواح الفردية أسيرة لدورة التناسخ الحيوية، فإن الكون بكامله أسير أيضاً لدورة تناسخ عظمى، كلما ولد كون شاخ وآل إلى الفناء فى مياه المطلق العظيم، ليعقبه كون جديد آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. وبذلك ينعدم التاريخ ويدور الزمن على نفسه دونما هدف أو غاية. وبذلك يتضاءل تصور غير المسلمين فى هذه الحياة حتى ينحصر فى هذه الدنيا المحدودة الأجل، فيقولون: "وقَالُوا مَا هِيَ إلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا ومَا يُهْلِكُنَا إلاَّ الدَّهْرُ" [الجاثية/24] .

وحسب مبدأ "الكارما" قد تتطلب أفعال العبد السيئة ولادات متتالية فى صور إنسانية أو حيوانية كما أن الأفعال الحسنة تعجل بالاتحاد اللانهائي. ومن

(34) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ1، مصدر سابق، ص198.

هنا فإن الأرواح لا تموت ولا تفنى، أبدية الوجود، تنتقل من بدن إلى بدن وربطوا الثواب والعقاب والجنة والنار بنظرية التناسخ فقالوا: "إن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر، والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردى فى النبات والطير ومرذول الهوام إلى أن تستحق الثواب فتتجو من الشدة وتترقى إلى ما هو أرقى".[35] هذا قول التناسخية منكري اليوم الآخر وهو قول خارج عن أهل الإسلام. وهنا نلاحظ أن اليوم الآخر هو فعل إلهي يخرج عن دائرة الزمان الفلكى ، وهذه هى عقيدة المسلمين، فاليوم الآخر يعنى الخلود: وهو دوام البقاء[36] فقال تعالى "خَالِدِينَ فِيهَا لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ العَذَابُ ولا هُمْ يُنظَرُونَ" [البقرة / 162]. فهو المكث الطويل دون الإشارة إلى الانقطاع فيه أو عدمه.[37] ويفيد الخلود والتأبيد طول المكث مع عدم الانقطاع.[38] الحياة فى التصور الإسلامى ليست هى الفترة القصيرة من عمر الإنسان، إنها تمتد طولاً فى الزمان، فتشمل الحياة الدنيا والحياة البرزخية والحياة الآخرة وتمتد فى المكان فتشمل السماوات والأرض التى نعيش فيها وتشمل الدار الآخرة بما فيها من جنة عرضها كعرض السماوات والأرض ونار تضم العُصاة والكافرين من كافة الأجيال على مدى هذه الحياة يهوى بها العاصى سبعين خريفاً، وهذا التصور يؤكده الإمام الطبرى[39] فى تفسيره قوله تعالى: (وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.) يقول: سُميت آخرة لتأخرها عن الخلق وسميت دنيا لدنوها من الخلق . ويعرفها الفخر الرازى[40] بقوله: يجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لأنه

(35) البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة فى العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص38 .

(36) ابن منظور، لسان العرب، مادة خلد، دار صادر، بيروت ، د.ت.

(37) تفسير الرازى، جـ 2، دار الفكر، ط1، بيروت،1981 م، ص 50.

(38) تفسير الرازى، جـ4، مصدر سابق، ص240.

(39) تفسير الطبرى ، جـ2، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1994 م، ص 250.

(40) تفسير الرازى، جـ4، ص239.

آخر الأوقات المحدودة وما بعدها فلا حد له. ويعرف بأنه يوم القيامة وأوله من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى على الصحيح. وابن تيمية[41] أيضاً يؤكد على أن اليوم الآخر سمى باليوم الآخر، لأنه يوم لا يوم بعده، فهو آخر المراحل. وأما مرحلة الآخرة فهى غاية المراحل، ونهاية الراحل، قال تعالى:" ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (*) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ تُبْعَثُونَ" [المؤمنون: 16/15]. فكل ما أخبر به النبى (صلى الله عليه وسلم) عن اليوم الآخر، الإيمان به واجب وفريضة، فهو داخل فى الإيمان بالله وتوحيده. وذلك لأن الإنسان إذا مات، دخل فى اليوم الآخر، ولهذا يقال: من مات، قامت قيامته، فكل ما يكون بعد الموت، فإنه من اليوم الآخر. إذن ما أقرب اليوم الآخر لنا ليس بيننا وبينه إلا أن يموت الإنسان، ثم يدخل فى اليوم الآخر الذى ليس فيه إلا الجزاء على العمل.

كل هذه المعانى لليوم الآخرعند المسلمين تخالف التغير والاكتساب وهي صفات يجرى عليها الزمان بمعناه الفلكى. أى أن الزمان هو الذى يهلك ويبدل الأنفس من جسد إلى آخر، فليس هناك ملك الموت وقبض الأرواح بإذن الله . بل إن أصحاب التناسخ لا يرون الفعل الإلهى خارج الزمن الفلكى ، لذلك يرفضون فكرة الأبدية "ولَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ واللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ" [البقرة/95] . والعناية الإلهية تأبى ذلك لأنها مقتضية لإيصال كل موجود إلى غايته وكماله وكمال النفس المجردة يجعلها عقلاً مستفاداً يحتوى على كل صور الموجودات وهذا يجعلها تنقطع عن هذه التعلقات المادية وتخليها عن رذائل الأخلاق ومساوئ الأعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات، فلو كانت دائمة التردد فى الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الأخرى ولا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر والعناية تأبى ذلك.

(41) ابن تيمية، شرح العقيدة الواسطية، مصدر سابق، ص352.

من هذا الاختلاف فى التصور: تختلف القيم والمفاهيم ويتحدد السلوك فى الحياة الدنيا، ولهذا وصف الله سبحانه وتعالى سلوك أصحاب التناسخ واليهود الذين أشركوا فى هذه الحياة بقوله: "ولَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ ومِنَ الَذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ومَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ العَذَابِ أَن يُعَمَّرَ واللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ" [البقرة/96] أية حياة، لا يهم أن تكون حياة كريمة ولا حياة مميزة على الإطلاق – حياة فقط – ذلك أنهم لا يرجون لقاء الله، ولا يحسون أن لهم حياة غير هذه الحياة . بينما ينطلق المسلم من مفهومه الواسع فى الحياة إلى حب الخير ومقاومة الظلم، والتضحية فى سبيل المثل الإنسانية: " حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ويَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ" [الأنفال/39].

المبحث الثانى : اليوم الآخر بين العقل والنقل

المطلب الأول : أصحاب السمع فى إثبات اليوم الآخر

إن الفكر الإسلامى ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائدة ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش فى قلوبنا، ومن ناحية أخرى إنه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التى يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويتة أو تكيفه مع مذاهب معاصرة. لا يقتضى الأمر كى نفهم فكر أجدادنا إلا أن نزيل بأقل قدر حاجز الاسلوب الذى تطور محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين، ثم نستخلص فى غير تعسف من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة يمكن أن نستفيد بها فى حاضرنا، بذلك يعيش الماضى فى الحاضر ويبقى التاريخ حياً فى قلوبنا خاصة أنه تاريخ فكر لدين يعتنقه أغلبيتنا.

لا يكفى أن نعرف ماذا قالت الفرق والمذاهب وإنما يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون أو أن نتعرف على منطلق آرائهم، حينئذ سيتبين– وذلك شأن كل فكر أصيل – أن ما قالوا، قد كان متعذراً أن يقولوا غيره وإلا بدا القول متهافتاً غير متسق. لهذا وجب علينا معرفة المنهج الذى استخدمه العلماء المسلمين فى دراسة اليوم الأخر. ولكن هل يمكن تقديم أدلة عقلية على إثبات

اليوم الآخر وكل ما يتعلق بالآخرة، لمن لا يؤمن بالأدلة النقلية؟ أم إن حسن المعرفة وحظر الجهالة، أو الجحود بشئ مما أوجبه الشرع فى ذلك وقبحه، مما لا يعرف إلا من طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس، ولو استقل عقل بشرى بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذى هو عماد الطمأنينة [42] يذهب ابن قيم الجوزيه إلى أن موضوع المعاد والثواب والعقاب، وهل يعلم بالعقل مع السمع أو لا يعلم إلا بالسمع وحده؟ ففيه قولان لنظار المسلمين من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فلقد ذهب ابن القيم إلى أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب اجمالاً، وأما تفصيله فلا يعلم إلا بالسمع.[43]

ويعتقد الإمام الغزالى أن كل الأوجه الضرورية والأسباب الحقيقية التى أحصها تكون مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهانى ومرة بالقبول الايمانى أن الإنسان خلق من بدن وقلب، وأعنى بالقلب حقيقة روحه التى هى محل معرفة الله. وأن القلب له صحة وسلامة ولا ينجو " يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ" (الشعراء / 89) وله مرض فيه هلاكه الأبدى الأخروى كما قال تعالى " فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ" (الحج / 53) وأن الجهل بالله سم مهلك، وأن معصية الله بمتابعة الهوى داؤه الممرض، وأن معرفة الله تعالى ترياقه المحي، وطاعته بمخالفة الهوى دواؤه الشافى. [44]

وهذا ابن حزم، يذهب إلى أن إثبات اليوم الآخر بالأدلة العقلية أمر متعذر، ويقول "وأما من خالفنا فى الشريعة، فلسنا نكلمه فى هذا، ولكنا نكلمه ... فى إثبات التوحيد والنبوة، فإذا صحت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وجب تصديقه فى كل ما أخبر به، ولسنا نقول: إن العقل يوجب كون القيامة، ولا يوجب الجزاء على الإحسان والإساءة، ولا العقل ينفى شيئاً من ذلك، ولكنا نقول:

(42) محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبوريه، دار المعارف، القاهرة د . ت، ص 79.

(43) ابن القيم، حادى الأرواح، تحقيق النثيرى وآخرون، دار علم الفوائد، جـ1، السعودية د . ت، ص 365.

(44) الغزالى، المنقذ من الضلال، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، د . ت. ص 47.

إن الله تعالى يفعل ما يشاء، وأن ما أخبر به عز وجل– وقد أخبر بالقيامة والجنة والنار– فوجب تصديقه. قال الله تعالى: " وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا" [الحج /7]، وقال " وجنَّةٍ عرضُها السَّماوات والأرض أعدَّت للمتَّقين" [آل عمران/ 133] (45)

هكذا فإن هذه المسألة من السمعيات وهى الأمور التى تثبت عن طريق القرآن الكريم أو عن طريق السنة النبوية الشريفة، والتى لا يستطيع العقل البشرى أن يستقل بإدراكها ومثلها كيفية الصراط والميزان، والعرش، فالسمعيات أمور تتعلق بعوالم غيبية، لا قدرة لحواسنا البشرية على معرفة كيفيتها، ومعظمها يتعلق بأحداث اليوم الآخر، وما فيه من مواقف ومشاهد. ومما لا شك فيه أن ما غاب عن حواسنا من علوم فى هذه الدنيا، أكثر مما علمناه منها، بدليل قوله تعالى " وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [الإسراء/ 85]. إن المعارف التى يدركها العقل– فى الأعم الأغلب– بعضها يعود إلى معارف أولية فطرية كالعلوم الرياضية وما يشبهها، وبعضها يعود إلى معارف تجريبية تتعلق بالواقع المحسوس كالعلوم الطبية والهندسية والمعملية وما يشبهها. أما المعارف السمعية فاعتمادها الأساسى على الأخبار الصحيحة المستمدة من كتاب الله تعالى ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والعقل السليم يجب عليه أن يصدق ذلك، لأن هذه الأخبار الصحيحة الصادقة ليست فيها ما يتعارض مع الفكر القويم، والوجدان المستقيم، والاعتقاد السليم. فنحن نؤمن بوجود الله – تعالى– وبوحدانيته وبقدرته وبعلمه المحيط بكل شئ، وبكل صفة من صفاته الجليلة، نؤمن بكل ذلك إيماناً أشد وأعظم من إيماننا بوجود أنفسنا، كما نؤمن بأنه فوق كل جمال وجلال، إلا أننا بعقولنا لا نستطيع أن نكيف وجوده وذاته، لأنه –عز وجل– " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" [الشورى/11]. كما نؤمن إيماناً تتزلزل

(45) ابن حزم، الفصل فى الملل والنحل، مصدر سابق، ص 85.

منه الجبال ولا يتزلزل، بأنه عز وجل سيحاسب عباده على أعمالهم يوم القيامة حساباً عادلاً دقيقاً إلا أننا لا نعرف كيفية هذا الحساب وكنهه.

والإيمان بالغيب وبتلك السمعيات دليل على قوة الايمان، وسلامة الفطرة، وقد مدح –سبحانه – الذين يؤمنون بالغيب مدحاً عظيماً، ومن ذلك قوله تعالى " ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" [البقرة/ 2،3] ومعنى يؤمنون بالغيب يصدقون بما غاب عن حواسهم، كالخالق – عز وجل – وصفاته، والمعاد الأخروى وما فيه من بعث وحساب وثواب وعقاب وهنا نجد أن الإسلام لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفى يستند إلى منهج البحث الحر فى المسائل الميتافيزيقية، بل وضع الحقائق الغيبية فى صيغ محددة ثابتة، وعدها مسائل توقيفية، وليست مباحث توفيقية يباح للعقل الخوض فيها، ودعا إلى الإيمان بالغيب دون جدال فى أموره للحفاظ على وحدة الدين، وتجنباً لتمزيق تماسك الأمة الإسلامية لذا يرى أستاذنا الدكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد [46] أن القرآن والحديث قدما كل ما يلزم المؤمن من الحقائق العقدية، بحيث لم تعد ثمة حاجة إلى البحث عن المزيد من معرفة الأمور، لأنها أمور تنتمى إلى عالم الغيب الذى لا سبيل إلى بلوغه إلا من المصدر الوحيد المتاح للإنسان، وهو الوحى، فما يرد وحياً: اما فى الكتاب أو السنة ينبغى التصديق به، دون جدال فيه أو مراء، تجنباً للنزاع الذى يورث الخلاف والافتراق. وأما ما لم يرد فى الكتاب والسنة ، فلا ينبغى الخوض فيه، لأن معرفته لو كان فيها نفع للإنسان لجاء بها الوحى فى معرفة لا طائل تحتها، فضلاً عن أنها معرفة غير ممكنة للإنسان، والبحث فيها عبث لا يجدى، وغاية ما يتوصل إليه الخائض فى هذا المجال إنما هو معارف ظنية لاحقائق ثابتة.

(46) د/عبدالفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، جـ1 ، مرجع سابق، ص 28.

المطلب الثانى: أصحاب العقل فى إثبات اليوم الآخر

أما ابن سينا يقف موقف وسط، فيقول يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس.[47] فابن سينا يرى بما لا يدع مجال للشك هو بقاء النفس بعد بوار البدن ويرى أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها. والبدن هو الذى يحتاج إلى شىء آخر مضاف إليه، ألا وهى النفس[48] فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس من جنس البدن ، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح اتجذب إلى الأنوار الإلهية، وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة، فنودى من الملأ الأعلى " يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وادْخُلِي جَنَّتِي" (الفجر 27، 30) [49] إن معنى المعاد عند ابن سينا هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهى إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب وأن الثواب والعقاب لذة النفس أو ألمها بما حصل لها من كمال

(47) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مصدر سابق، ص 423.

(48) د/محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، 2005 م، ص243.

(49) ابن سينا، القصيدة العينية، تحقيق د/فتح الله خليف، دار الأحد، بيروت، 1974 م، ص 149.

أو نقص، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالي [50]

وهذا ما جعل التفتازانى يقول: إن أكثر فلاسفة الإسلام لم يثبتوا حقيقة الثواب والعقاب فى الدار الآخرة، فلقد ذهب المحققون من الحكماء إلى أن ما ورد فى الشرع من تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتطوير لمراتب النفوس وأحوالها فى السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها فإنها لا تفنى بل تبقى متلذذه بكمالاتها فذلك ثوابها وجناتها أو متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها.[51]

وبذلك فإن ابن سينا يرى بالشرع أن المعاد حاصل لا محالة لأن النفس باقية. أما صور الثواب والعقاب فهى مفسرة بالعقل، فإنه يعتبر أن ما جاء فى القرآن الكريم هو من قبيل التمثيل، لكنه تمثيل لشىء حقيقى. والامام محمد عبده يرفض ذلك ويرى أن أحوال الحياة الآخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده ، وهو تفصيل اللذائذ والآلام وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما . [52]

وأراد أن يخرج ابن رشد من ذلك، فاعترف بأن مسألة المعاد اتفقت عليها الشرائع جميعاً وأقام العلماء البراهين والحجج على ذلك، ويرى أن الاختلاف كان فى صفة الوجود وليس فى حقيقة الوجود، فهذه حال غائبة عن الجمهور: "من يقضى بنظره إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة – المعاد – فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبنى على بقاء النفس". [53]

---

(50) التفتازانى، شرح المقاصد ، جـ2، دار الطباعة، القاهرة، 1277 هـ، ص 223.

(51) دي بور، تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د/عبدالهادى أبوريدة، دار النهضة العربية، ط3، القاهرة1954م، ص238.

(52) محمد عبده، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص 77.

(53) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، مصادر سابق، ص245.

فإن قيل : فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى : "اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا والَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا" (الزمر: 42). ووجه الدليل فى هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس، لا يتغير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت، عند الانتباه، على هيئتها. فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لها، الأمر لحقها فى جوهرها، وإنما هو شئ لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل. فواجب أن يكون للآلة كالحال فى النوم، وكما يقول الحكيم: إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب".

لذا نجد ابن رشد يؤكد على بقاء النفس وخلودها وقد شبه النوم بالموت وسوى بينهما فى أن كلاً منهما تبطل فيه أفعال النفس وتسكن الجوارح، ولما كان بطلان أفعال النفس فى حالة النوم لا يفضى إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجودة متحققة، فقد وجب أن يكون هذا أيضاً شأنها فى الموت، لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما. ويعتقد ابن رشد أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص على السواء وربما كان ذلك لأنه نص قرآنى لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل، وإنما يؤخذ على ظاهره، وهذا نصيب الجمهور، ثم هو مع ذلك فى معناه يستند إلى مقدمات عقلية، وهذا هو البرهان الذى هو من نصيب الخواص. وهذا ما جعل ابن رشد يقف موقفاً وسطاً فى حل النزاع إن وجد بين العقل والشرع، فقرر أن الخلاف بين العقل والشرع إن حدث هو خلاف ظاهرى، وحينها نلجأ إلى التأويل أى تأويل لفظ الشرع، وذلك بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بما جرى عليه لسان العرب فى المجاز وحينئذ سيتبين [54]

(54) د/عبدالرحمن بدوى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، هيئة الكتاب، القاهرة، 2014م، ص235.

أن المخالفة كانت فى الظاهر فحسب. ومن ثم فإن الشرائع كلها متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء ويختلفون فى تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك.(55)

ومسكويه أيضاً يتبع نفس الخطوات فى مسألة المعاد الأخروى، فيرى أن النفس باقية خالدة وهذا جزم لا يحتاج إلى جدل : "لما كان طريقنا إلى المعاد معلقاً بإثبات النفس، وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل جوهر قائم بنفسه وذاته، غير قابل للموت".(56) ومسكويه كفيلسوف يظهر –متأكداً– أن النفس العاقلة باقية بعد موت البدن، وأنها غير قابلة للفناء. وأعتقد أن هذا اليقين لدى مسكويه مستمد من الدين والشريعة وليس من العقل فقط. أما حال النفس من سعادة وشقاوة أى من ثواب وعقاب هنا لا يستطيع مسكويه أن يجزم بحال النفس، فيلجأ إلى التشبيه والمجاز والرمز، فلا حيلة للعقل هنا إلا التسليم : "بينا بالحجج القوية أن النفس العاقلة من الإنسان باقية بعد موته، وأنها غير قابلة للفناء، وإذا كانت باقية، فلا بد أن تحصل على إحدى حالتيها من سعادة أو ضدها، إلا أنها حال غير متصورة لنا الآن، وليس يمكننا بالحقيقة – ونحن بشر – أن نقف على حقيقتها إلا بالإشارة الخفية، والإيماء البعيد، والمرموز، وضرب الأمثال مما نشاهده من تغير تلك الحال من حالنا هذه، وخروجنا من عاداتنا، ولا سيما وقد سمعنا الله تعالى يقول : " فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ" [السجدة/17] (57).

إذن لقد اتفق أصحاب العقول الراجحة على القول بالبعث والنشور والثواب والعقاب وإن اختلفوا فى كيفيتها. وأصبح المعاد لدى فلاسفة وعلماء

(55) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، مصادر سابق، ص244.

(56) مسكويه، الفوز الأصغر، تقديم د / عبدالفتاح فؤاد، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2010م ، ص201.

(57) نفس المصدر السابق، ص234.

المسلمين جميعاً ركناً من أركان الدين، فهو مصدر أو اسم مكان، وحقيقة العود: توجه الشيء إلى ما كان عليه. والمراد ها هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت. والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة. (58)

فنحن أمام موقفين: الأول يقر بالمعاد سماعاً أى نقلاً من القرآن والسنة. وهذا الموقف يعبر عنه المعتقدون بثبوت المعادين الروحانى والجسمانى معاً، وهو قول سائر المسلمين، وقول "معمر" من قدماء المعتزلة، وقول كثير من الصوفية: أيضاً (59) والمعتزلة يدعون إثبات المعاد بل وجوبه بدليل العقل وتقريره: أنه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين ولا يتأتى ذلك إلا باعادتهم باعيانهم فيجب: لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب. وخطؤهم فى ذلك قولهم بالوجوب على الله تعالى. والجواب أنه إذا اعتبر الأمر بحسب الحقيقة: فالمستحق هو الروح لأن مبنى الطاعات والعصيان على الإدراكات والإرادات والفعال. وإن اعتبر بحسب الظاهر: يلزم أن يعاد جميع الأجزاء الكائنة من أول التكليف إلى الممات، فلا يقولون بذلك. لذا فالأولى التمسك بدليل السمع وتقرير أن الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق الأمين.

القائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون النفس جوهراً مجرداً يعود إلى البدن وليس معنى ذلك اتفاق مع التناسخية، فإن المسلمين يقولون: بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان لا فى هذا العالم الدنيوى بل فى الآخرة. والتناسخية تقوم على رد الأرواح إلى الأبدان فى هذا العالم الدنيوى. إذن أصحاب هذا الموقف يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن، ويردون فى النشأة الثانية، النفس فى البدن بعينه الذى كانت فيه، فالنفس إذا ردت إلى البدن كان للمثاب

(58) الإيجى، المواقف، م8 ، القاهرة، 1332 هـ، ص289–290.

(59) د / عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1999م، ص240.

ثواب والمعاقب عقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً، أى للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور.

فهم يذهبون إلى أن العقل قد دل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة غير ممكن، لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب، لا يمكن الالتفات إلى شىء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية يعد متعذراً فى هذا العالم، لكون الأرواح البشرية ضعيفة. فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس الطهارة، قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات.

أما الاتجاه الثانى أو الموقف الثانى: يتمثل فى القول بثبوت المعاد الروحانى فقط، وهذا ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء أى العدم بعد وجودها، لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل. إذن هذا المذهب هو مذهب المحققين من الفلاسفة وبخاصة مذهب ابن سينا الذى يؤكد أن النفس محدثة، ولكن اتفق الكل على أنها لا تنعدم كما جاء فى الخبر عن الأنبياء لقوله تعالى : "خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ" (البينه، 8) وقوله: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ"(آل عمران، 169) . وقال فى نفس الكافر: "لا يَمُوتُ فِيهَا وَلا يَحْيَا" (الأعلى، 13) وقال فى أهل الجنة: "لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ" (الدخان، 56). هذا فيما يتعلق بفنائها، فقد اتفق الجميع على

اختلافهم فى أنها لا تنعدم إلا طائفة من الدهرية. [60] وهؤلاء زعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة. [61] وأيضاً هنا الفلاسفة الطبيعيون وهؤلاء ظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعه لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا فى الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته.

ويقسم الشهرستانى الناس إلى من لا يقول بمحسوس ولا معقول، وهم السوفسطائية. ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود، وأحكام؛ وهم الفلاسفة الدهرية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، والحدود والأحكام. ولا يقول بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة. ومنهم من يقول بهذه كلها، وبشريعة ما وإسلام، ولا يقول بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهم : المجوس، واليهود، والنصارى. ومنهم من يقول بهذه كلها، وهم المسلمون. [62]

لهذا فإن صعوبة الفلسفة أنها ليست كلها صواب وليست كلها خطأ، فكان لا بد من التحقيق قبل إلقاء الأحكام حول مذهب فلسفى بعينه، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمى فى عماية، فشمرت عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم، ومعرفة كلام الحق من كلام الباطل، وكيفية حصول نفرة

(60) د / محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان، مرجع سابق، ص284.

(61) الغزالى، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص23.

(62) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق، ص5.

النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص صراف الحقائق الحق الخالص من الزيف والنبهرج من جملة كلامهم. (63) والحق والموضوعية تلزمنى القول بأن الفلاسفة الإلهيين لم ينكروا المعاد ولكنهم تفاوتوا فى هل المعاد الجسمانى، أم المعاد الروحانى؟! وهنا يظهر الغزالى ويهاجم القائلين منهم بالمعاد الروحانى وعدهم من ضمن المسائل الثلاث التى خالفوا فيها كافة الإسلاميين، إنكار حشر الأجساد، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة، والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا فى إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً ولكن كذبوا فى إنكار الجثمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

إذن المعاد مثبت لا محالة ولكن الاختلاف حول كيفية أحوال الأنفس، إذ ليس يدرك العقل فى هذه الأشياء أكثر من الإمكان فى الإدراك المشترك للجميع.(64) وهى كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساويه، أعنى على خروجه للوجود؛ وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود؛ مثل قوله "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ" (يس، 78). فإن الحجة فى هذه الآيات هى من جهة قياس العودة على البداءة وهما متساويان. وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة، كسر لشبهة المعاند لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: "الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً" (يس،80) والشبهة أن البداءة كانت من حرارة رطوبة والعودة من برد ويبس؛ فعوندت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد، ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى فى الآية : " أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ

(63) الغزالى، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص27.

(64) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، مصدر سابق، ص243.

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ"(يس، 81) فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث.

المبحث الثالث : عقيدة التناسخ وإنكار اليوم الآخر

المطلب الأول : مفهوم التناسخ وتأثيره على المنتسبين إلى الإسلام

يكاد يجمع العلماء والباحثون[65] على أن الأوائل من أهل التناسخ هم البراهمة وتأثر بهم بعض المجوسية وخصوصاً المانوية إلا أن الشهرستانى[66] يرى أن أول القائلين بالتناسخ هم الحرنانية وهم جماعة من الصابئة وزاد وقال إن أصل التناسخ والحلول يرد إلى الصابئة. وسبب الاختلاف والاختلاط فى أديان الهنود هو تطور العقيدة الهندوسية القديمة عبر مراحل زمنية طويلة، فبدأت من حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد حيث لم يكن للهندوسى كتاب مقدس مدون، وفى حوالى القرن الثامن قبل الميلاد بدأ رجال الدين الهنود ينظمون عقائدهم ويعدلونها، ثم قاموا بتدوينها فى كتابهم المقدس (الفيدا) فكونوا مذهباً جديداً وطوروا مذهباً قديماً، فكانت البراهمة والسُمنية، نسبة إلى (سومنات) وهو صنم قدسه الهنود، وأحرقه السلطان محمود بن سبكتكين عقب غزوه للهند. [67] وانقسم السُمنية فرقتان: فرقة تزعم أن (البد) (الصنم) كان نبياً مرسلاً، وفرقة تزعم أن (البد) هو (البارى) تراءيا للناس فى تلك الصورة. [68] و(البد) هو الهيكل أو

(65) البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، وكذلك الشيرازى ، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ، جـ 2 من السفر الرابع وخصصة للحديث عن التناسخ ، وكذلك المقدسى فى البدء والتاريخ فى جـ 4 فى الفصل الثاني عشر ويدور حول ذكر أديان أهل الأرض ونحيلهم ومذاهبهم وآرائهم من أهل الكتاب وغيرهم ... وهناك الكثير أما فى العصر الحديث نجد د / عبدالفتاح فؤاد، فى كتابة الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، فى جـ1 يتناول الأديان الهندية القديمة ، وكذلك د / على سامى النشار، فى كتابه نشأة الفكرالفلسفي فى الإسلام فى جـ 1 يتناول الأديان الهندية القديمة .

(66) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ2 ، مصدر سابق، ص55 .

(67) د/ عبدالفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، جـ1، مرجع سابق، ص43.

(68) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ4، مصدر سابق، ص19.

الصنم الذى حلت فيه صورة الإله. وهؤلاء السُمنية هم أقرب إلى الصابئة أو الصابئة تطور لفكر السُمنية. لهذا نعتهم التهانوى[69] بأنهم ليسوا من البراهمة فهم معرفون بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة أى من البراهمة.

والبراهمة هم أكثر عدداً وانتشاراً داخل بلاد الهند بل هم أهم عقائد الهند ولهم تأثير فى العالم الإسلامى وخصوصاً فى مسألتى التناسخ وإنكار النبوة على عكس ما يقول حاجى خليفة[70]، فى كشف الظنون، فقد خلط بين البراهمة والسُمنية، فيقول: البراهمة فرقة قليلة العدد مذهبهم إبطال النبوات وتحريم ذبح الحيوان ومنهم صابئية وهم جمهور الهند ولهم فى تعظيم الكواكب وأدوارها آراء ومذاهب والمشهور فى كتبهم مذهب السند هند أى الدهر الداهر، لذلك سموا بالدهرية أو الملاحدة والمعطلة وكلها أسماء للسُمنية – وهذا ما أكده استنتاجنا–. ولهم أيضاً مذهب يسمى الأرجهير ومذهب الأركند ولهم فى الحساب والأخلاق والموسيقى تأليفات.

وللأسف هذا الخلط استمر عند علماء المسلمين، فقالوا إن السبئية من غُلاة الشيعة قالوا بتناسخ الأرواح متأثرين بالبراهمة، والحقيقة هو تأثر السبئية بالسمنية وهم القائلون بالحلول وليس التناسخ وهناك فرق شاسع بين التناسخ والحلول. فالسبئية فرقة تغلو غلواً شديداً وتقول قولاً عظيماً وهم أصحاب عبدالله بن سبأ، قالوا: لعليٍّ – كرم الله وجهه– لقد حَلَّ فيك الإله، بل أنت إله العالمين، فأنت خالقنا ورازقنا وأنت مُحيينا ومميتنا فاستعظم عليٌّ ذلك من قولهم وأمر بهم فأحرقوا بالنار.[71] وصار على هذا الطريق القرامطة والنصيرية من الدروز

(69) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ1، مصدر سابق، ص139.

(70) حاجى خليفة، كشف الظنون، جـ1، حرره جوستاف فلوجل، لندن، 1835م، ص68.

(71) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ5، مصدر سابق، ص125.

والحلاجية فهم أصحاب الحلول وهؤلاء أشد كفراً وإلحاداً من أهل التناسخ. وسنشرح هذه المذاهب بالتفصيل.

ولهذا أعتقد أن الشهرستانى جانبه الصواب فى جزء أن أصل الحلول يرد إلى صابئة حران، لأنهم يعتقدون بحلول الإله فى جسد الإنسان، أى حلول اللاهوت فى الناسوت، فمولانا –حسب إعتقادهم– غيرغائب عن ناسوته إلا أنكم لا تستطعيون النظر إليه.[72] لذلك سماهم المسعودى بأصحاب الهياكل وهؤلاء هم الذين اتخذوا الملائكة وسائط بين الله وموجوداته، فإذا كان لابد من متوسط فلابد أن يكون مرئياً. والروحانيات ليست كذلك، فلابد للتقرب إليها من خلال هياكل فى آلهة وأرباب معبودةٍ والله تعالى رب الأرباب، وإليها يكون التقرب، فدعوا إلى عبادة الكواكب السبعة السيارة.[73] ومنهم من يرى أن الكواكب على الرغم أنها مرئية إلا أنها قد ترى فى وقت وتخبو فى وقت آخر، فدعت الحاجة إلى وجود أشخاص شاهدة تكون وسيلة لتلك الهياكل التى هى بدورها وسيلة إلى الروحانيات التى هى وسيلة إلى الله تعالى.

لهذا أقول أن صابئة حران أقرب إلى القول بالحلول، وتأثر بذلك السبئية أتباع عبدالله بن سبأ الذين قالوا بأن علياً هيكل حلت به صورة الإله فهو – أى علىً – أنت أنت. قال: ومن أنا قالوا: الخالق البارئ فاستتابهم فلم يرجعوا فاوقد لهم ناراً ضخماً وأحرقهم.[74] وقد بقي منهم إلى اليوم طوائف يقولون ذلك، ويتلون من القرآن (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) [القيامة / 18]. وهم يقولون: إن علياً ما مات ولا يجوز عليه الموت وهو حى لا يموت، ويقال لما جاءهم نعي على إلى الكوفة رحمة الله عليه. قالوا: لو أتيتمونا بدماغه فى سبعين

(72) د / محمد عبدالحميد الحمد، صابئة حران والتوحيد الدرزى ، دار الطليعة الجديدة ، ط1 ، دمشق ، 1999م، ص175 .

(73) المسعودى، مروج الذهب ، جـ 4، مصدر سابق، ص247.

(74) الملطى، التنبيه، تحقيق الكوثرى، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة، 1949، ص25 .

قارورة لم نصدق بموته . فبلغ ذلك الحسن بن علي رضى الله عنهما فقال : فلم ورثنا ماله؟ وتزوج نساؤه؟ وهناك من السبئية يقولون: إن علياً لم يمت، وأنه فى السحاب، وإذا نشأت سحابة بيضاء صافية منيرة مبرقة، مرعدة قاموا إليها يبتهلون، ويتضرعون ويقولون: قد مر علىّ بنا فى السحاب. وهذا زعم بأن الرعد صوت علىّ والبرق صورته. وهم إذا سمعوا صوت الرعد يقولون : عليك السلام يا أمير المؤمنين.[75] إذن السبئية يزعمون أن علياً هو الله. بل إن البنانية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أصحاب بنان بن إسماعيل الهندى يزعمون أن الله تعالى حل فى علىّ وأولاده. وأن أعضاء الله تعدم كلها ما خلا وجهه لقوله تعالى " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، ويَبْقَى وجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكْرَامِ " [الرحمن/26، 27]. بل يزعم بنان خذله الرحمن أن روح الله حلت فى علىّ ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه هاشم ثم فى بنان لعنة الله على هذا الشيطان.[76] إذن هذا حلول وليس تناسخ. ويرى الرازى أنَّ هذا هو أصل الحلول وأول من أظهر هذه المقالة فى الإسلام الروافض. فإنهم ادعوا الحلول فى حق أئمتهم.[77]

وتأثر بذلك طائفة من هؤلاء الصوفية. لهذا أنصح نفسى والباحثين أن يهتموا بتلك الأفكار وتتبع مصادرها، فقد أخطأنا عندما تركنا هذا المجال للمستشرقين ليكيلوا الإتهامات والترهات والسفاهات إلى الدين الإسلامى.[78] إن الإسلام، قد جاء وستجيىء عليه أوقات، وهو فى أشد الحاجة لمن يبسط دعائمه، ويبين أركانه، استناداً لأصول عقيدة التوحيد الخالدة، وليس أدل على ذلك، مما

(75) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق وتحرير د/ على سامى النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1938 م، ص53.

(76) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ1، مصدر سابق، ص153.

(77) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مصدر سابق، ص73.

(78) القاضى عبدالجبار الهمزانى، المنية والأمل، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، قدم له د/ عصام الدين محمد على، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م، ص100.

نشاهد ونسمع ونلمس فى أيامنا تلك عن حركات الهجوم المتصاعدة فى العالم، فما أحوجنا دائماً لدفاع العقل زوداً عن الحصن الحصين، " وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ". [الحج : 40]

وكذلك تأثر بذلك الدروز من الشيعة، فيرون أن الظهورات البشرية التى تجلى فيها الإله سبحانه منذ خلق الكون تقدر بسبعة أدوار، الدور السابع تمثل فى صورة الحاكم بأمر الله [376 – 411 هـ]. فإن مولانا –حسب اعتقادهم– سبحانه هو هو فى كل عصر وزمان يظهر فى صورة بشرية وصفة مرئية كيف يشاء وحيث يشاء. وهو سبحانه لا تغيره الدهور والأعوام والشهور وإنما يتغير عليكم بما فيه من صلاح نشأتكم وهو تغير الإسم والصفه لا غير. (79)

وبالتالى فإن تصور حلول الإله فى الإنسان لدى الصابئة الحرانيين، هو نفس التصور عند الدروز، فالإله فى ديانة الدروز رمز للفاعلية الإنسانية المشخصة حيث يحل الكائن الديني فى الإنسان ويغدو الإله صورة مجسمة عن الإنسان معتمدين أن البارى تنزه وتعالى موجود نور محض وأنه لابس جسداً يستتر به لكى لا يراه إلا من استأهل لذلك واستحقه وقام بعبادته بحقيقة الغرض وأنه كالذى يلبس فى هذا العالم جلد شاة فإذا خلعه نظر إليه وإذا لبسه لم يقدر أحد على النظر إليه.(80) وهنا الصابئة تقر بتناسخ وحلول ولكن ليس تناسخ كما قالت به البراهمة، وإنما انتقال النفس من جسد إنسان إلى جسد إنساناً آخر، ولا يجوز عندهم أن تنتقل النفوس البشرية إلى أجساد الحيوانات وهذا ما دفع محمد أبوشقرا(81) عقل الطائفة الدرزية فى لبنان يدعى أن الموحدين الدروز لا يؤمنون بالحلول ولا بالتناسخ بل يؤمنون بالتقمص. فبالتقمص يثبت عدل الله فى مخلوقاته، وتتكافأ الفرص وتتاح لكل مخلوق. النفوس البشرية اللطيفة خالدة باقية،

(79) د / محمد عبدالحميد، صابئة حران، مرجع سابق، ص177.

(80) نفس المرجع السابق، ص175.

(81) مجلة "الضحى"، العدد 10 تصدر عن دار الطائفة الدرزية، بيروت، 1971م، ص27.

والأجسام الكثيفة أقمصة للنفوس، ولا لطيف دون كثيف، والنفوس لا تفارق الأجسام لحظة واحدة، بل تنتقل بسرعة من جسد بشرى إلى جسد بشرى جديد، وتسرى فيه كسريان تيار الكهرباء فى السلك. والنفوس جواهر والأجسام آلاتها، كالعين آلة البصر، واللسان آلة الكلام والآذان آلة السمع، والجسم بمجموع أعضائه آله النفس. إن خلود النفس لا يكون ولا يمكن أن يكون بالنسبة إلى عدل الخالق تعالى، وبالنسبة إلى الثواب والعقاب، إلا بواسطة التقمص.

فأما الحلول فهو التشخص، وربما يكون ذلك بحلول ذاته، وربما يكون بحلول جزء من ذاته، على قدر استعداد مزاج الشخص. [82] وربما يكون الخلط بين التناسخ لدى الهنود والحلول لدى الصابئة راجع إلى أن الهند أمة كبيرة، وملة عظيمة، وآراؤهم مختلفة، ومنهم على مذهب الصابئة ومناهجهم، فمن قائل بالروحانيات، ومن قائل بالهياكل، ومن قائل بالأصنام، إلا إنهم مختلفون فى شكل الهياكل التى أبتدعوها ، وكيفية أشكال وضعوها ، ومنهم حكماء على طريق اليونانيين علماً وعملاً.

وعلى العموم ما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فاما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك، لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم، قيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ . ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة. ثم إذا حل الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك.[83]

(82) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق، ص55.

(83) نفس المصدر السابق صـ 255 .

من هنا ينطلق الدروز فى الإيمان بأن الجسد هو الذى يموت، بينما النفس تبقي خالدة. والتقمص فى نظر الموحدين هو انتقال النفس بعد الموت مباشرة من جسد إنسان إلى جسد إنسان آخر. والجسد هو قميص الروح وهذه القميص هى التى تتغير عند الوفاة منتقلة إلى جسد إنسان آخر وليس إلى جسد حيوان. إذن الدروز يقرون بتناسخ أقرب إلى الحلول فهم لا يعترفون ولا يقرون بانتقال النفس الإنسانية إلى جسد غير إنسانى.[84] مما يؤكد أن هذا حلول وليس تناسخ وهو التفرقة الواضحة بين النفس المقدسة التى لا تتناسخ فهى هبة الله للإنسان ، أمام الروح فهى المنتقلة وهى مجموعة الرغبات المادية . من هذا المنظور يأخذ اليوم الأخير معناه عند الدروز وقيمته الحقيقية من خلال النفس العاقلة القادرة على التمييز بين الخير والشر لأن التغيير الروحى فى عقيدة التوحيد مستمر حتى نهاية الأجيال. فهو يعلن بالتفاف رفض التناسخ لدى البراهمة لتعارضه مع فكرة اليوم الآخر فى الدين الإسلامى. وبذلك يعتبر التقمص من الركائز الهامة لإيمان الموحد الدرزى، الذى ينتظر اليوم الأخير الذى يحدد فيه ثواب النفس وعقابها على ضوء تصرفاتها عبر العصور السابقة. حيث تعتبر انتقال الروح من جسد إنسان إلى جسد إنسان آخر بعد الوفاة سُنة طبيعية جداً وحقاً إلهياً يماشى التطورات الكونية، ويثبت العدالة الإلهية فى محاسبة نفوس البشر، حيث تمر النفس فى كل الحالات من غنى وفقر، وعلم وجهل، وصحة وسقم وذكاء وبلاهة. [85]

اللافت للانتباه أن عقيدة الحلول تنفى تماماً التكليف، فيسقط مفهوم الثواب والعقاب، وهذا ما تؤكده فكرة تقسيم النفس والروح والجسد لدى الصائبة ثم لدى الدروز، فالحساب لا يقع على النفس فهى النور وهى الإله، وبالتالى ليس

(84) صالح زهر الدين ، تاريخ المسلمين الموحدين، المركز العربى للأبحاث والتوثيق، ط2، بيروت، 1994م، ص61.

(85) نفس المرجع السابق، ص59.

هناك حساب وموت ومصير بعد الموت، وهذا يظهر جلياً لدى الحلاجية ولدى القرامطة، فزعموا انه لاجنة ولا نار، ولا بعث، ولا نشور، وأن من مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذى تولد منه حتى يرجع كما كان. وزعموا أن كل ما ذكر الله عز وجل فى كتابه من جنة، ونار، وحساب، وميزان، وعذاب، ونعيم فإنما هو فى الحياة الدنيا فقط من الأبدان الصحيحة، والألوان الحسنة، والطعوم اللذيذة، والروائح الطيبة، والأشياء المبهجة التى تنعم فيها النفوس، والعذاب: هو الأمراض، والفقر، والآلام، والأوصاب وما تتأذى به النفوس وهذا عندهم الثواب والعقاب على الأعمال. وهم يقولون بالناسوت فى اللاهوت على قول النصارى سواء، يزعمون أن الإنسان هو الروح فقط، وأن البدن هو مثل الثوب الذى هو لابسه فقط. (86)

بل يصل بالحلاج أن يقول أنا الحق(87) ويخرج علينا بنظرية تقول هو هو، فيؤكد على أن العذاب من العذوبة وأن الإنسان يتلذذ بالنار وهو نفس موقف أصحاب عبدالله بن سبأ عندما أحرقهم على بن أبى طالب، فدخلوا النار وهم يضحكون ويقولون: الآن صح لنا أنك إله إذ لا يعذب بالنار إلا رب النار وزعم إخوانهم بعد ذلك أنهم لم تمسهم النار وإنما صارت عليهم برداً وسلاماً كما صارت على إبراهيم عليه السلام(88) وهنا يحوم الشك حول الحلاج فى أنه كان من دعاة القرامطة(89) ، فيقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

(86) الملطى، التنبيه، تحقيق الكوثرى، مصدر سابق، ص27 .

(87) الحلاج ، الطواسين ، ضمن كتاب الحلاج، د / مصطفى غالب ، مؤسسه عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ، 1982م، ص97 ، 98 .

(88) المقدسى، البدء والتاريخ ، جـ 5، مصدر سابق، ص129.

(89) نيكلسون، التصوف، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1972 م ، ص319.

نحن روحان حللنا بدناً.[90]

وهذا تقمص واضح، أى روح واحدة متقمصة جسدين. والحلاج هنا يعلن بأنه فى أوقات معينة وأحوال خاصة تحول إلى الإله إعلاناً لم يكن الحلاج يقف لحظة عن تأكيد سموه بأقوى المعانى. ويرى الحلاج هذا القول ليس داعياً إلى الدهشة ، فإن الشريعة ، حالة من حالات العبودية فهى ضرورية لاولئك الذين مازالوا يسيرون فى الطريق ولكنها ليست لها قيمة أو حاجة عند الذين بلغوا خاتمة المطاف أى عند الذين شعروا أو وصلوا إلى الإتحاد بالذات الإلهية.

وبالتالى فإن الإيمان باليوم الآخر مغيب تماماً فهم لا يقرون بانفطار السموات، وانتثار الكواكب ، وقيامة الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه فلا مبدأ عندهم، ولا معاد، ولا صانع، ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء، تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحى من الله تعالى. [91] بل القيروانى وهو أحد زعماء القرامطة يبعث برسالة إلى سليمان بن الحسن القرمطى ينكر فيها صراحة كل الأديان وليس اليوم الآخر فقط، فيقول: "إنى أوصيك بتشكيك الناس فى القرآن والتوراة والزبور والإنجيل وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع وإلى إبطال المعاد والنشر من القبور وإبطال الملائكة فى السماء وإبطال الجن فى الأرض...وفى هذا تحقيق دعوانا الباطنية وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول: بأنه كان قبل آدم بشر كثير فإن ذلك عون بقدم العالم".[92] والقرامطة حركة دينية سياسية، فكان ابتداء أمرهم قدوم رجل من ناحية "خوزستان" إلى سواد الكوفة ومقامه بموضع منه يقال له النهرين، يظهر الزهد والتقشف، ويسف الخوص، ويأكل من كسبه، ويكثر الصلاة، فأقام

(90) الحلاج، الديوان ، ضمن كتاب الحلاج، مصدر سابق، ص128.

(91) ابن القيم ، إغاثة اللهفان، جـ1 ، تحقيق د/محمد حامد الفقى ، دار المعرفة ، ط 2، بيروت، 1975 م،ص 501.

(92) نيكلسون، التصوف، مرجع سابق، ص 319.

على ذلك مدة.[93] وذكر عن محمد بن داود أنه قال: قرمط رجل من سواد الكوفة، كان يحمل غلات السواد على أثوار له، يسمى حمدان ويلقب بقرمط. ثم فشا أمر القرامطة ومذاهبهم. فنشأت فرقة شيعية فى نواحى سنة 890م فى عهد الخليفة "المعتضد" واتبعت تنظيماً سرياً باطنياً تعاليمها فرع من الروافض الحلوليه الغلاة، فذهبوا إلى أن القرآن والسنة غامضان لهما معنى لا يمكن ادراكه لأنه محل خفاء. وهناك كتاب لهم يروى أسس مذهبهم، إن قرمط من قرية يقال لها نصرانة، داعية إلى المسيح، وهو عيسى، وهو الكلمة، وهو المهدى، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية، وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له فى جسم إنسان، وقال له: إنك الداعية، وإنك الحجة، وإنك الناقة، وإنك الدابة، وإنك روح القدس، وإنك يحيى بن زكريا. [94]

ومما لا شك فيه أن القرامطة والحلاجية من فرق غلاة الشيعة وجميعهم خارجون عن فرق الإسلام وهم أصحاب دعوات الفكر الباطنى. وهؤلاء الغلاة الذين قالوا: بإلهية الأئمة، وأباحوا محرمات الشريعة: كالبيانية، والمُغيرية، والجناحية، والمنصورية، والخطابية، والحلولية.[95] والحلولية منها قوم يقال لهم حلاجية ينسبون إلى الحسين بن منصورالحلاج المتوفى 309 هـ.

والذين نسبوه إلي الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عنه أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة وصبر علي اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتي يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ

(93) الطبرى، تاريخ الطبرى، جـ10، تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص23.

(94) نفس المصدر السابق، ص26.

(95) البغدادى، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص259.

شيئاً إلا كان كما أراد وكان جميع فعله فعل الله تعالي. والحلاج ادعي لنفسه هذه الربقة. [96]

والمقدسي[97] ينسب الحلاج إلي السبئية وتقريباً هو المؤرخ الوحيد الذي أطلق علي السبئية لفظ الطيارة وسموا بذلك لأنهم يزعمون أنهم لا يموتون ولا يحاسبون وإنما موتهم طيران نفوسهم في الفلَسَ. ويزعم أن من الطيارة قوم يزعمون أن روح القدس كانت في النبي كما كانت في عيسي ثم انتقلت إلي عليّ ثم إلي الحسن ثم إلي الحسين ثم كذلك في الأئمة وعامة هؤلاء يقولون بالتناسخ والرجعة ومنهم من يزعم أن الأئمة أنوار من نور الله تعالي وأبعاض من أبعاضه وهذا مذهب الحّلاجية.

علي الرغم من دقة توصيف المقدسى وربطه بين السبئية والحلاجية فهم من الحلولية أتباع الرواقض من الشيعة، إلا أنه لم يستطيع أن يفرق بين الحلول والتناسخ، فالشيعة الغالية لم يكونوا جميعاً علي مذهب الحلول ولم يكون جميع أصنافها علي مبدأ التناسخ ، لكن وجب علي الباحثين تمييز كل صنف أو كل فرقة علي حدة وليس علي حد المجموع، لهذا يقول الشهرستاني:[98] الشيعة الغالية وقعوا في غلو وتقصير. أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالي وتقدس. وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق. وهنا اخرجوا أئمتهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بالأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، اي اسقطوا كل التكاليف الشرعية والثواب والعقاب وانتفاء بحق اليوم الآخر، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم علي طرفي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصاري، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصاري شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه

(96) نفس المصدر السابق، ص267.

(97) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ5، ص129.

(98) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ1، ص175.

الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة، حتي حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة. وبدع الغلاة محصورة في أربع: التشبيه، والبداء، والرجعة، والتناسخ وهم أحد عشر صنفاً. والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والحلول، ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة تلقوها من المجوس المزدكية، والهند البراهمية، ومن الفلاسفة والصابئة.

ونتيجة خلط الآراء ذكر الجيلاني في الغنية لطالبي طريق الحق.[99] فرقة الطيارة وهم من الشيعة الغالية ونسبهم خطأ إلي عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر الطيار وحسبهم علي مذهب التناسخ أي أنهم ليسوا من الحلولية ولا ينتمون إلي عبدالله بن سبأ. فيري أن روح آدم عليه السلام روح الله فنسخت فيه. واعترض هنا علي لفظ "نسخت فيه" بل الأفضل أن يقول بأن روح الله حلت في جسد آدم، فإن الحلولية تؤكد أن علياً كان له نصيب في انتقال الجوهر النوراني انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلي الجد الآخر. فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد–صلى الله عليه وسلم– وعليّ نوراً واحداً بين يدي الله. فلما خلق آدم سري هذا النور، حتي وصل إلي عبدالمطلب وحينئذ انقسم الجوهر النوراني الرباني فذهب قسم إلي عبدالله، والد النبي، وقسم إلي أبي طالب، والد عليّ[100]. إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام، وأنه تولد من النور العلوي النور الشعشعاني فكان منه الأنبياء والأئمة فهم بخلاف طبائع الناس.[101]

(99) الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، تقديم محمد خالد عمر، مكتبة أسامة بن زيد، ط1، حلب، د.ت، ص125.

(100) جولد تسيهر، العناصر الأفلاطونية المحدثة، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة د/عبدالرحمن بدوي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م. ص229.

(101) الملطي، التنبيه، مصدر سابق، ص27.

من الواضح أن الإمام الجيلاني يتحدث عن فرقة أخري، فيرى أن المتعمقين من الغالية القائلين بالتناسخ، يزعمون أن الروح المنقولة إلي هذه الديار بعد أن خرجت من الدنيا بالموت أول ما تنتسخ في جمل، ثم تنتقل إلي ما دون هيكله أبداً حالاً بعد حال، إلي أن تنتقل إلى دود العزرة وما شاكل ذلك، وهو آخر ما تنتسخ فيه، حتى قال بعضهم: إن أرواح العصاة تنتسخ في الحديد والطين والفخار، وتكون معذبة بالنار والطبخ والضرب والسبك والابتذال والامتهان عقاباً علي إجرامهم.[102] والدكتور مدكور يري أن الجيلاني يقصد النصيرية وهي احدي فرق الشيعة المشهورة؛ وتعصب لها ابومسلم الخرساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب. وفي رأي هؤلاء جميعاً أن الروح تنتقل من جسد إلي جسد، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقتها؟ ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعليّ يعود إلي الدنيا بعد موته جملاً أو بغلاً أو حماراً أو كلباً. [103]

والذي يؤكد أن السبئية أو الطيارة والحلاجية هم أصحاب مذهب الحلول، اتفاقهم علي مبدأ مهم وهو: عندما قتل علي رضي الله عنه زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً، وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي، وأن علياً صعد إلي السماء كما صعد إليها عيسي بن مريم عليه السلام، وقال: كما كذبت اليهود والنصاري في دعواها قتل عيسي كذلك كذبت الروافض والخوارج في دعواها قتل عليّ، وإنما رأت اليهود والنصاري شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسي، وكذلك القائلون بقتل عليّ رأوا قتيلاً يشبه علياً فظنوا أنه عليّ، وعليّ قد صعد إلي السماء، وأنه سينزل إلي الدنيا وينتقم من أعدائه.[104] وكذلك زعم الحلاجية المنسوبون إليه أنه حي لم يقتل، وإنما قتل من ألقي عليه شبهه.والذين تولوه من الصوفية زعموا أنه كشف له أحوال من الكرامة فأظهرها للناس، فعوقب بتسليط

(102) الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، مصدر سابق ص125.

(103) د/إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص153.

(104) البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص268.

منكري الكرامات عليه، لتبقي حاله علي التلبيس وزعم هؤلاء أن حقيقة التصوف حال ظاهرها تلبيس، وباطنها تقديس.

فاعلم أن كل من لا يؤمن بالرسالة والآخرة فإنه يؤمن بالثواب والعقاب في الانتقال والتناسخ فى الدنيا، أما من يؤمن بالحلول فهو لا يؤمن بأي شئ علي الإطلاق. وهل يجوز توهم بقاء الخلق وقوام العيش مع هذه العقيدة وكفاك بها سُبة وفضيحة. فهذا المقدسي[105] يصف الحلاجية وأمثالهم بأن جملة أمرهم أنهم لا يحملون علي مذهب معلوم ولا عقيدة مفهومه لأنهم يدنيون بالخواطر والمخائيل، وينتقلون من رأي إلي رأي. بل أكثر من ذلك، ففي الغالب الأعم يكون كلامهم مناقض للعقل والوجدان، فكيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهاً أو نبياً؟ ولئن جاز إدخال هؤلاء في جملة فرق الإسلام جاز إدخال الذين ادعوا نبوة مسيلمة الكذاب في فرق الإسلام.

فنقول للسبئية: إن كان مقتول عبدالرحمن بن مُلجم شيطاناً تصور للناس في صورة عليّ، فلم لعنتم ابن مُلجم! وهلا مدحتموه؟ فإن قاتل الشيطان محمود علي فعله غير مذموم به؟ وقلنا لهم: كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت عليّ والبرق سوطه وقد كان صوت الرعد مسموعاً والبرق محسوساً في زمن الفلاسفة قبل زمان الإسلام؟ ولهذا ذكروا الرعد والبرق في كتبهم، واختلفوا في علتهما.[106] انظر للغل والحسد تجاه الاسلام ورجال الاسلام من خلال تلك الرواية. قال: خالد بن محمد الأزدي، حدثنا شبابة بن سوار، قال سمعت رجلاً من الرافضة يقول: رحم الله أبا لؤلوة؛ فقلت: تترحم علي رجل مجوسى قتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه! فقال: كانت طعنته لعمر إسلامه.[107] فهؤلاء الذين يتظاهرون بالإسلام. وإن لم يكونوا مسلمين ومنهم: الباطنية والفساد اللازم من هؤلاء علي

(105) المقدسي، البدء والتاريخ، جـ5، مصدر سابق، ص148.

(106) البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص237.

(107) ابن قتيبه، عيون الأخبار، جـ2 ، مصدر سابق، ص76.

الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار. وهم عدة فرق. ومقصودهم علي الإطلاق إبطال الشريعة بأسرها ونفي الصانع. ولا يؤمنون بشئ من الملل. ولا يعترفون بالقيامة [108] وهؤلاء كلهم أحزاب الكفر، وفرق الجهل. فمتي لم يقروا بموت علي ومحمد عليهما السلام فالضرورة ردتهم إلي المكابرة وأينما كانوا لا حجة لهم. [109]

المطلب الثانى : البراهمة هم أصل التناسخ:

هل أبدأ بالفكرة وتكون دالة علي صاحبها وقائلها، أم أبدأ بصاحب الفكرة؟ فإنني وجدت لأصحاب كتب المقالات طريقين في الترتيب: أحدهما: أنهم وضعوا المسائل أصولاً، ثم أوردوا في كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة. والثاني: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولاً، ثم أوردوا مذاهبهم في مسألة مسألة. ورأيت ترتيب هذا المختصر علي الطريقة الأخيرة، لأني وجدتها أضبط للأقسام، وأليق بباب الحساب. وشرطي علي نفسي أن أورد مذهب كل فرقة علي ما وجدته في كتبهم؛ من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم؛ دون أن أبين صحيحه من فساده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفي علي الافهام الذكية في مدراج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل.

نتيجة لذلك أبدأ بتعريف البراهمة هم: من نسل برهمان وهو ملك مترهب وعالم، عقد مجمعاً من الحكماء وسن بمعونتهم قواعد الدين، ووضع نظرية الأدوار الفلكية واخترع أرقام العدد وحسب مقدار حركة المبادرة السنوية للاعتدالين. [110] واهتمامهم بحركة الأفلاك لتحديد الأزمان وأن الحياة تفني

(108) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مصدر سابق، ص76.

(109) الملطي، التنبيه، مصدر سابق، ص26.

(110) دائرة المعارف الإسلامية، جـ6، تحرير م. ت. هوتسما، ت. وأرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، تحرير إبراهيم ذكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، د. عبدالحميد يونس، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998م، ص1662.

وتتناسخ بناءاً علي دورة الأزمنة الفلكية. وهنا نري أن الاهتمام بالفلك كان أصله الاهتمام بتحديد مصير الإنسان بعد الفناء. وهؤلاء حكماء سبعة من بلاد الهند اجتمعوا للتناظر في أهم المسائل وكانت أولها مسألة اليوم الآخر، فتناظروا في قصة العالم، وما سره ومن أين أقبلنا، وإلي أين نمر؟ وهل خروجنا من عدم إلي وجود حكمة أو ضد ذلك؟ وهل خلقنا المخترع لنا والمنشئ لأجسامنا يجتلب بخلقنا منفعة، أم هل يدفع بفنائنا عن هذه الدار عن نفسه مضرة، أم هل يدخل عليه من الحاجة والنقص ما يدخل علينا؟ أم هل هو غني من كل وجه، فما وجه إفنائه إيانا وإعدامنا بعد وجودنا وآلامنا وملاذنا؟ فقال الحكيم المنظور إليه منهم: أترى أحداً من الناس أدرك الأشياء الحاضرة والغائبة علي حقيقة الإدراك؛ فظفر بالبغية واستراح إلي الثقة؟ قال الحكيم الثاني: لو تناهت حكمة البارئ عزوجل في أحد العقول كان ذلك نقصاً من حكمته وكان الغرض غير مدرك، وكان التقصير مانعاً من الإدراك. قال الحكيم الثالث: الواجب علينا أن نبتدي بمعرفة أنفسنا التي هي أقرب الأشياء منا ونحن أولي بها وهي أولي بنا من قبل أن نتفرغ إلي علم ما بعد منا. قال الحكيم الرابع: لقد ساء وقوع من وقع موقعاً احتاج فيه إلي معرفة نفسه. قال الحكيم السادس: الواجب علي المرء المحب لسعادة نفسه أن لا يغفل عن ذلك، لاسيما إذا كان المقام في هذه الدنيا ممتنعاً والخروج منها واجباً. قال الحكيم السابع: أنا لا أدري ما تقولون، غير أني أخرجت إلي هذه الدنيا مضطراً وعشت فيها حائراً وأخرج منها مكرهاً. (111)

الهندوسية موضوع واسع ومفهوم محير. ولكي نصف ديناً بلغ تاريخه ما يقرب من ثلاث ألاف سنة وربما أكثر من ذلك وتعتنقه اليوم مئات الملايين، وهو فضلاً عن ذلك دين بلا عقيدة محددة، أو جماعة من الأتباع تختص به، أو هيئة مركزية ذات ترتيب هرمي لكي نصف ديناً علي هذا النحو، فإننا نقوم بمحاولة لا

(111) المسعودي، مروج الذهب، جـ1، مصدر سابق، ص38.

تختلف عن محاولة الأعمي أن يصف فيلاً، بل إن محاولة تعريفه ذاتها مشكلة عسيرة. والهندوسية بالفعل ليست عقيدة محددة لأنها أسلوب في الحياة أكثر منها مجموعة من العقائد، ولهذا فليست لها صيغة محددة المعالم. ومن هنا كانت تشمل من العقائد ما يهبط إلي عبادة الحجارة والأشجار، وما يرتفع إلي التجريدات الفلسفية الدقيقة.

إلا إننا نجد في اليوبانيشاد لأول مرة الإتفاق علي ثلاث عقائد مترابطة، ذات أهمية كبري لكل التاريخ الديني المتأخر في الهند: العقيدة التي تقول إن النفس تموت علي نحو متكرر وتولد من جديد وتتجسد علي نحو متكرر في كائن جديد، وهي العقيدة المسماة سمسارا. والعقيدة التي تقول إن المرء يتحمل نتائج أعماله في هذه الحياة الدنيا أو في الحياة المقبلة وهي تسمي "الكارما". والعقيدة التي تقول: إن هناك فرار من التكرار الممل لتجدد الموت، وتجدد الميلاد وتسمي "الموكشا" أو "النرفانا".[112] والناظر المدقق إلي أفكار هؤلاء الحكماء السبعة يجد أغلبها تدور حول مبدأ كيفية الحياة، وهل هناك حياة بعد الموت؟ وما مصير الإنسان بعد الممات؟ وأصبحت حكمة البراهمة تتخلص في تجدد النفس وتخلصهما من البدن، لكي تفني في براهما وهو الحقيقة بالذات، ومن لم يصل إلي هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن إلي بدن، وفي رحلة لا تنقطع وتناسخ لاحد له. والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار. والملاحظة الثانية المهمة من اجتماع هؤلاء الحكماء السبعة ان براهما هو روح العالم والآتمان الروح الفردي وخلود الروح التي تتناسخ من جديد وفقاً لقانون الكارما أو الحساب بمعني الثواب والعقاب، فالعودة[113] من الفناء إلي البقاء دليل التباين بين الخالق

(112) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدي الشعوب، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة د/ عبدالغفار مكاري، عالم المعرفة، الكويت، 1993م، ص153.

(113) د/ عبدالباري محمد داود، الفناء عند صوفية الإسلام، مرجع سابق، ص38.

والمخلوق، فالموت حسب عقيدة التناسخ ليس معناه الفناء المحض، وإنما معناه استبدال الروح جسداً بجسد، فإن الروح بعد ما تفارق جسداً في هذه الدنيا تنتقل إلي جسد آخر في هذه الدنيا نفسها. الملاحظة الثالثة: وهي تعدد الآراء واختلافها وأحياناً تضار بها حول أديان الهند، والسبب في ذلك اختلاف الهند ممن سلف وخلف في آراء هؤلاء السبعة، وكل قد اقتدى بهم ويمم مذهبهم، ثم تفرعوا بعد ذلك في مذاهبهم وتنازعوا في آرائهم، فهناك[114] من يقول أن الذي وقع عليه الحصر من طوائفهم سبعون فرقة. وهناك من يذكر أن في الهند[115] تسع مائه ملة مختلفة وأن الذي عرف منها تسعة وتسعون ضرباً يجمع ذلك اثنان وأربعون مذهباً مدارها علي أربعة أوجه ثم يرجع إلي اسمين البراهمة والسمنية، فالسمنية هم المعطلة والبراهمة ثلاثة أصناف صنف منهم يقولون بالتوحيد والثواب والعقاب ويبطلون الرسالة وصنف يقولون بالثواب والعقاب علي التناسخ ويبطلون التوحيد والرسالة هذا جملة دينهم. فكان الدكتور النشار أقرب إلي الحقيقة عندما قال: أن طوائف الهنود قسمت إلي السمنية المعطلة والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلي السمنية [116] وهذا ما جعلني اختلف معه لأن الإجماع الوحيد بين طوائف الهند هو القول بالتناسخ إلا أن السمنية زادت علي قول البراهمة، بأن التناسخ الأشد يحدث تحت الأرض، فإذا حُولت في جسد حيوان تحت الأرض حيث لا ماء ولا معمورة ويطول عذابها بالجوع والعطش والحر والبرد ثم تجيء إلي جهنم وعذابها وذلك نهاية العذاب وأُخراه ثم يعود من جهنم القهقري إلي وجه الأرض للعمل قالوا والتي عملت الصالحات والأفعال الفاضلة بالضد مما وصفنا فيلابس الجمال والكمال والصحة والأمن والقوة والأنس والنشاط والملك والعز وطيب النفس

(114) المسعودي، مروج الذهب، جـ1، مصدر سابق، ص81.

(115) المقدسي، البدء والتاريخ، جـ4، ص10.

(116) د/ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط، مرجع سابق، ص247.

ويصير آخر ذلك كله إلي الجنة فيمكث فيها بقدر استحقاقها ثم يرجع إلي الدنيا للعمل. (117)

والسُمنية معطلة لهم أسماء أخرى يقال: لهم الملاحدة والدهرية والزنادقة والمُهملة وهم أقل الناس عدداً وأَفيلهُم رأياً وأشرهم حالاً وأوضعهم منزلة يقولون بقدم أعيان العالم والأجسام وتولد النبات والحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة ورجوعها إلي أصولها ولا صانع لها ولا خالق ولا مدبر ولا مُحي ولا مُميت ولا مُعاقب ولا مثيب ولا حافظ ولا حسيب فلا يرون السعي إلا فيما يعود بصلاح أجسامهم وقوة نفوسهم في اعطائها مُناها من الملاذ والشهوات والملاهي من غير مراقبة أحد.(118) وابن النديم في الفهرست(119) يري أن أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم على مذهب السمنية. ونبى السمنية بوداسف، ونبيهم أعلمهم أن أعظم الأمور التى لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول لا فى الأمور كلها، وهو على ذلك قولاً وفعلاً، وقول لا عندهم من فعل الشيطان، ومذهبهم دفع الشيطان. وقد أشار المسلمون إلى بوذا باسم بوداسف الحكيم وعرفوا أتباعه أيضاً باسم أصحاب البدد. وهذا ما أكدناه أن السمنية تتطور عبر البوذية حتى أصبحوا حلولية أو أصبحوا أقرب إلى الصابئة أصحاب الهياكل. وأثبتنا ونثبت بأن المسلمين الذين تأثروا بهم كانوا أصحاب نظرية وحدة الوجود، فليس غريباً أن نجد المتأثر بفكرة البدد أحد غلاة صوفية المغرب وهو عبدالحق بن سبعين، كما يدل على ذلك عنوان أحد كتبه، وهو كتاب "بد العارف"، وقد ردد تلميذه الصوفى أبوالحسن الششترى كلمة "البد" فى شعره، فقال: "والإنسان هو

(117) المقدسي، البدء والتاريخ، جـ1، ص198.

(118) نفس المصدر السابق،جـ1، ص2.

(119) ابن النديم، الفهرست، جـ1، تحقيق جوستاف فليجل، الهيئة العالمة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006م ، ص345.

بده".[120] والبددة جمع بُد، وأصل معنى بُد: هل هو الصنم الذى تتجه إليه عبادة الهنود؟ هل هو صورة البارى أو صورة رسوله؟ أو هو صورة بوداسف الحكيم أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذى؟. [121] وفى كل هذه الأحوال نجد النزعة الحلولية أو الإتحادية واضحة خطورتها على عقيدة الإيمان باليوم الآخر إنها تنفيه أصلاً وفرعاً. فإذا جاز لنا القول بأن البوذية كات فى طريق السمنية وهذا ما جعلنى اختلف مع أستاذى الدكتور/عبدالفتاح فؤاد عندما قال : "البوذية قامت على البراهمية فى أصولها العقدية مع كثير من التعديلات". وبالتالى فإن القول بأن البوذية قامت علي البرهمية، أي أن السمنية قامت علي البراهمية وهذا خطأ فادح لأن السمنية والبراهمة هم أساس العقيدة الهندية ولم يقم أحدهما علي الآخر، فكيف يكون للمعطل والملحد وجود عند من لديه شبهة اعتقاد.

وفض هذا التنازع الشهرستاني عندما قرر أن البراهمة تفرقوا أصنافاً فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ. [122]

والذي يُمدح للدكتور النشار أنه أقر بالحاد البراهمة، فهم ينكرون النبوة، فإذا كانت الحضارة الغربية تنكر الإله وتعلن بأن الإله قد مات. فإن إلحاد الحضارات الشرقية متمثل في انكار النبوات وأتمنى أن يكون بحثي القادم عن منكري النبوات؛ فإذا كان ابن الراوندي منكر النبوة موحداً؛ تعتبر البراهمة موحدين أي أهل توحيد. وهذا ما جعلني أستغرب قول: ابن حزم عن البراهمة بأن هناك من يقر بالخالق تعالي ولا يقر بالنبوة، وهؤلاء هم البراهمة، وهم القائلون بالتوحيد علي نحو قولنا إلا إنهم أنكروا النبوات.[123] ويجب التنويه إلي نقطة مهمة وهي: البراهمة ملاحدة وهم أصحاب العقل إذن المعتزلة المفتري عليهم ملاحدة،

(120) د/عبدالفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، جـ1، ص43.

(121) د/ النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص246.

(122) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق، ص252.

(123) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ1، مصدر سابق، ص55.

وللأسف وقع أكبر مناصر للمعتزلة في العصر الحديث وهو الدكتور محمود قاسم[124] في هذا الفخ عندما قرر أن منطق المعتزلة يتفق وسياق مذهبهم، فإن العقل هنا حاكم وليس محكوماً، فيقرر الحسن والقبح وهذا خطأ لأن العقل عند المعتزلة محكوم أي هو وسيلة وآلة للوصول إلي الحقيقة في إطار شرعي، لهذا نري القاضي عبدالجبار في الأصول الخمسة يقول :" إن وجود المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما ركب في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر فيها. [125]

إن العقل عند البراهمة هو برهمان أي هو العقيدة والمبدأ، وبالتالي لا يحتاج إلي أنبياء ورسل لتبليغ الأوامر والنواهي، فالعدل عندهم هو مجانسة وملامسة هذا العقل في الصورة الناسوتية، فإن الجهل والظلم– من وجهة نظرهم– هو تخيل الإله مُتعالٍ فوق سبع سموات. علي كرسي فوق السماء السابعة. ومع ذلك يكلفنا بعبادته ومعرفته. فهل في وسع أحد من العالم أن يعرف ما خلف الجدار؟ الذي هو أقرب إليه من كل قريب. والبراهمة هنا تحاول أن تجعل اعتقادهم معقولاً، أى تذهب إلي أن العقل هو الذي يُسعد المُحسن ويعاقب المسيء. فيقوم أصلهم علي إنكار الخالق والرسول والثواب والعقاب اعتقاداً لا إقراراً منهم اختاروا في دفع عادية الناس عنهم فأثبتوا الثواب والعقاب التناسخ في السعادة والشقاوة اللتين عندهم الجنة والنار في هذا العالم إذ لا دار عندهم غيرها ولا هي فانية ولا منقضية ويدلك علي موضع تمويههم في هذا الناموس أنهم إذا لم يكن لهم خالق قديم ولا صانع مدبر حكيم فمن الذي ينسخ نفوسهم وأرواحهم

(124) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د/محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955م، ص95.

(125) القاضي عبدالجبار، شرح أصول الخمسة، حققه د/عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة 1996م، ص501.

ويسعد المحسن ويشقي المسيء منهم. إذن هو العقل. وجوهر الدين لديهم لا يقوم علي الاعتقاد بوجود الإله أو عدمه، أو علي تعدد الآلهة أم التقائها في واحد. فمن الممكن للهندوسى أن يعد مؤمناً وملتزماً بدينه سواء آمن بإله واحد أم بآلهة متعددة، أم لم يؤمن بالآلهة أصلاً. ولكن كل الطوائف الهندوسية تشترك بعدد من الأفكار والمعتقدات الأساسية التي لا يصح دين الهندوسى بغيرها. وأول هذه[126] المعتقدات ورأسها هو الإيمان بتناسخ الأرواح، يليه معتقد الكارما والكارما تعني في الأصل الفعل ولكنها في السياق الفكري، تعني الفعل وجزاؤه ثواباً كان أم عقاباً. والجزاء هنا ليس جزاءاً إلهي فهو غير مفروض من قبل شخصية إلهية تتصف بالعدل، بل يتم بشكل تلقائي أو توماتيكي من خلال قانون الكارما الكوني، وهو قانون غير مشخص وغير متصل بواحد من الشخصيات الإلهية. فما تُراكمات الروح من كارما في تجسدها الحالي سوف يؤثر علي سلسلة تناسخاتها التالية، مثلما أن وضعها الحالي محكوم بكارما التناسخات الماضيات. وهكذا تتابع الروح الفردية تجسداتها في دورة سببية أزلية لا تنتهي تدعي سمسارا. وهي دورة لا بداية لها ولا نهاية تتجاوز عالم الإنسان لتطال عالم الظواهر المادية بأكمله. كل شئ واقع في إطار الزمن وفي إطار الرغبة في إتيان الفعل "كارما" والزمن نفسه عبارة عن عجلة تدور علي نفسها، كلما بلغت دورة منتهاها عادت إلي نقطة البداية، دون أن تنشد غاية أو تسعي إلي هدف.[127]

إذن الهند هي أرض التناسخ والبراهمة هي عقيدة أهل الهند، فلماذا سميت بالبراهمة؟ يري الشهرستاني[128] أن هناك من الناس من يظن أنهم سموا البراهمة لإنتسابهم إلي إبراهيم عليه السلام، وذلك خطأ، فإن هؤلاء هم المخصصون بنفى النبوات أصلاً ورأساً ، فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام؟ فلقد

(1) J .B. Noss, man's Religions, Mc Millan, London, 1974, P.336

(2) د/أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق، ص69.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق، ص83.

زعمت البراهمة أن الله عز وجل بعث إليهم ملكاً من الملائكة بالرسالة فى صورة بشر اسمه "ناشد" له أربع أيد فى احدى يديه سيف وفى الأخرى شكة الدرع وفى الثالثة سلاح يقال له شكرته على هيئة حلقة وفى الرابعة وهق وهو راكب على العنقاء وله اثنا عشر رأساً رأس إنسان ورأس فرس ورأس أسد ... إلخ. (129)

ففكرة انبعاث بشر بالنبوة هى فكرة غائبة تماماً وسيدنا إبراهيم لم يعرف بأنه أحد الملائكة، بل هو عبدٌ من عباد الله المكرمون. وهذا الرأى الذى ينسب البراهمة إلى سيدنا إبراهيم قال به أو ذكره التهانوى(130) على الرغم من قوله أن البراهمة هم قوم من منكرى الرسالة. هم قوم يعبدون مطلقاً لا من حيث نبى ورسول بل يقولون أنه ما فى الوجود شئ إلا وهو مخلوق لله تعالى وهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ويقولون إن لنا كتاباً كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول: إنه من عند ربه فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء. فأما أربعة أجزاء فإنهم يبيحون قراءتها لكل أحد. وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحونه إلا للآحاد منهم لبعد غوره. وهذا خلط بين البراهمة والصابئة من ناحية ومن ناحية أخرى خلط بين الصابئة والحنيفية وفى اللغة: صبا الرجل، إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم: الصابئة، فالصابئة كانت تقول: إننا نحتاج فى معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته إلى متوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمياً، وذلك لزكاء الروحنيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب. والحنفاء تقول: إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر يكون درجته فى الطاهره والعصمه

(129) المقدسى، البدء والتاريخ، جـ4، مصدر سابق، ص13.

(130) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ1، مصدر سابق، ص139.

والتأييد والحكمة فوق الروحانيات فيتلقى الوحى بطرق الروحانية، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرق البشرية. (131)

ولكن للأسف لم نعرف من أين أتى التهانوى بهذا الكلام؟ فلا نعرف إلا كتاب للبراهمة هو كتاب "الفيدا" (132) وهو يتكون من عدة مجموعات أو أقسام وهى "الريجفيدا" وتحتوى على 1028 ترنيمه لآلهة الفيدا، أما المجموعات الآخرى تسمى "السامهيتا" فقد كتبت لخدمة احتياجات الإنشاد أو كدليل موجز لعمليات الأضاحى أو تقديم القرابين. وقد لحقت بهذا الكتاب سلسة من الكتب وكلها تدور حول عقيدة التناسخ لبعث الأمل فى روح الآرى الفيدى فى الحصول على السعادة المادية_ فى هذه الحياة الدنيا_ وفى السماء بعد الموت. لكن ظهر أن الآلهة نفسها لابد أن تموت ثم تولد من جديد مرة بعد مرة. وأن ميلاد الشخص كإله أو براهمان، أو إنسان عادى، أو حيوان أو نبات، إنما يتوقف على الفضائل أو الآثام التى اقترفها فى التجسد السابق. وهكذا كان تصور الكون على أنه عادل ومنصف تماماً، والفرد وحده هو المسئول عن مصيره، من خلال اختياراته الأخلاقية التى تحدد هذا المصير.(133)

هؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهمن وهو ملك نُصِبَ على بلاد الهند وسمى برهمن الأكبر والملك الأعظم (134) والإمام المقدم وظهرت فى أيامه الحكمة وتقدمت العلماء، وأشار إلى المبدأ الأول المعطى سائر الموجودات وجودها الفائض عليها بجوده، وإنقادت له الهند وأخصبت بلادها وأراهم وجه مصالح الدنيا. وولده يعرفون بالبراهمة إلى وقتنا والهند تعظمهم، وهم أعلى أجناسهم وأشرفهم، ولا يغتذون بشئ من الحيوان، وفى رقاب

(131) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق، ص95.

(132) التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ1، مصدر سابق، ص139.

(133) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص156.

(134) المسعودى، مروج الذهب، جـ1 ، مصدر سابق ص 78.

الرجال والنساء منهم خيوط صُفر يتقلدون بها كحمائل السيوف، فرقاً بينهم وبين غيرهم من أنواع الهند. ويؤكد ذلك ابن حزم [135] فيرى أن هؤلاء قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ويقولون: إنهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم قديم ولهم علامة ينفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف. ويبدو للدارس من أول وهلة أن المعتقدات الهندية لا رابط بينها ولا تجمعها جامعة. والذى يصعب دراستها أيضاً هو العدد الهائل من آلهتها التى تملأ أرض الهند وسماءها، وهذا العدد عصى عن الانتظام فى مجمع واحد يضم شتاتها. وربما السبب كامن وراء ذلك التاريخ الطويل من التطور البطىء الذى تجره وراءها هذه الديانة التى تعود بأصولها إلى ما وراء الألف الثانى أو الثالث قبل الميلاد. ونجد ذلك واضحاً فى كتابهم المقدس " الفيدا " [136] الذى لم يضعه شخص معين، بل هو تراث قرون تصل إلى العشرين، اسهم فيه الحكماء والشعراء. فيه كل ما يتعلق بحضارتهم وثقافتهم وفكرهم وأسلوب حياتهم ، ولتباين من أسهموا فى وضعه نجد فيه سذاجة القروى وحكمة الفيلسوف، شك الشكاك إلى جانب إيمان صوفى بوحدة الوجود، هكذا تتعايش فى كتابهم المقدس، الأسطورة إلى جانب الفلسفة والخرافة إلى جانب الحكمة. ولكن هذه المعتقدات ما تلبث حتى تنتظم أمام الدارس الصبور تحت عدد قليل من الأفكار والمفاهيم الدينية، وعدد أقل من التصورات الماورائية. أما حشد الآلهة فما يلبث حتى تظهر حقيقته النسبية، عندما تبدو الشخصيات الإلهيه بلا قوام أو جوهر حقيقى، وتسفر عن وجهها ككائنات تشارك البشر بؤس الحياة والموت فى عالم السمسارا، عالم تناسخ الأرواح والدورة الكونية الأزلية.

(135) ابن حزم، الفصل فى الملك والنحل، جـ1 ، مصدر سابق،ص55 .

(136) د/أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام، مرجع سابق، ص 70.

فرغم تعدد هذه الأفكار والتصورات الدينية عند الهنود، إلا إنهم اتفقوا جميعاً على مبدأ التناسخ، فصار القول بالتناسخ مبدأ عام فى الفكر الهندى، أو هو علامة النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها. ووضح البيرونى ت 440 هـ أهميته فى العقيدة البراهمية بقوله " كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والأسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها، فالأرواح لا تموت ولا تفنى، أبدية الوجود لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن كما يستبدل البدن اللباس إذ بلى، وتترقى النفس فى الأبدان المختلفة كما يترقى الإنسان من طفولته إلى شباب إلى كهوله إلى شيخوخة، ذلك أن النفس طالبة للكمال مشتاقة إلى العلم بكل شئ، وهذا يحتاج إلى زمن فسيح، ولما كان عمر الإنسان قصيراً كان لابد أن تنتقل النفس من بدن إلى بدن وفى كل بدن تستفيد تجارب ومعلومات جديدة، فالأرواح الباقية تتردد فى الأبدان البالية من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه تترقى النفس فى الكمال حتى يتحقق شوقها إلى علم مالم تعلم ، وتستوفى بذلك شرف ذاتها. (137)

لهذا يصفهم الشهرستاني(138) بالتناسخية الذين قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلي شخص. وما يلقي الإنسان من الراحة، والتعب، والدعة، والنصب، وهو في بدن آخر جزاء علي ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل، إما في جزاء، وما هو فيه: فإما مكافأة علي عمل قدمه، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه. والجنة والنار في هذه الأبدان، وأعلي عليين. درجة النبوة، وأسفل السافلين: دركة الحية. فلاوجود أعلي من درجة الرسالة، ولا

(137) البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص 38.

(138) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ1، مصدر سابق، ص253.

وجود أسفل من دركة الحية. ومنهم من يقول: الدرجة الأعلي درجة الملائكة، والأسفل دركة الشياطين. فكل مولود ميت وكل ميت عائد وليس لك من كلا الأمرين شيء. وكم تكرر عليه الموت والولادة وهو في مدد عمره مواظب علي طلب الكمال. (139)

فهم هنا يعرفون التناسخ بأنه تكرار الأكوار والأدوار إلي ما لا نهاية له. ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار؛ لا في دار أخري لاعمل فيها. وينقسم التناسخ إلي أربع مراتب: النسخ، والمسخ، والفسخ، والرسخ. فإن انتقال الروح من جسد إنسان إلي جسد إنسان أخر يسمي نسخاً أو علي حيوان فيسمي مسخاً أما إن كان إلي نبات فهو الرسخ.(140)

المطلب الثالث : المانوية تطوير لعقيدة التناسخ

وعلي هذا صارت المانوية من عقائد المجوس علي هذا المعني كما يري ابن النديم، فإن المانوية تري الإنسان الأثيم لا يزال يتردد في العالم في العذاب وتأتي الشياطين ومعهم لباس العذاب إلي وقت العاقبة فيدحي به في جهنم. فأما الإنسان المحارب القابل للدين والبر الحافظ لهما، فتخلصه الآلهه من الشياطين، فلا يزال في العالم شبه الإنسان الذي يري في منامه الأهوال ويغوص في الوحل والطين فلا يزال كذلك إلي أن يتخلص نوره وروحه ويلحق بملحق الصديقين ويلبس لباسهم بعد المدة الطويلة من تردده. (141) وصارت الأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية علي أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية. فالراحة والسرور، والفرح والدعة التي نجدها هي مرتبة علي أعمال البر التى سلفت منا في الأدوار الماضية. والغم والحزن، والضنك والكلفة التي نجدها هي مرتبة علي أعمال الفجور التي سبقت منا. وكذا كان في الأول، وكذا يكون في الآخر. والانصرام

(139) البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله مقبوله أو مرذولة، مصدر سابق، ص41.

(140) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق ص41.

(141) ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق، ص355.

من كل وجه غير متصور من الحكيم. وبذلك يكون التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن، بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد. (142)

إذن الروح هي الجوهر والجسم باطل ويدل علي الإنسان، أما الروح فهى خالدة لا ينالها الموت، إذ الموت إلا تغير لثوبها واستبداله بثوب آخر تبعاً لأعمالها في دنياها، وأن الأروح غير متغيرة وخالدة. ولكن كيف عرف "ماني" عقيدة التناسخ؟ يقال: إن ماني (143) نفى من إيرانشهر فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلي نحلته وقال في سفر الأسرار: إن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت وأنها في الترديد منقلبه إلي شبه كل صورة هي لابسة لها ودابة جُبلت فيها ومثال كل صورة أفرغت في جوفها. ويعتبر الملطي (144) المانوية إحدي فرق الزنادقة، لأنهم يزعمون أن ثم إلهين، وخالقين. خالق للخير والنور والضياء. وخالق للشر والظلمة والبلاء، نزهوا الله وزعموا أنه لم يخلق الظلمة والبلاء، والهوام والسباع فجعلوا معه لما نزهوه شريكاً خلق هذه الأشياء، وزعموا أن الله تعالي خلق الروح الجارى في الجسد فقالوا: ألا ترى الروح إذا فارق الجسد أنتن، وأن الخالق الآخر عندهم خلق الجسد والله لا يخلق نتناً ولا قذراً فجعلوا للخلق كلهم خالقين تعالي الله عما يقولون علواً كبيراً. وسموا مانية لأن رجلاً كان يقال له ماني، زعموا أنه نبيهم، وكان في زمن الأكاسرة فقتله بعضهم. وقد قال تعالي في كتابه:" مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن ولَدٍ ومَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ولَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ" (المؤمنون/91).

(142) الجرجاني، التعريفات، تحقيق د/عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، د. ت، ص74.

(143) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص41.

(144) الملطي، التنبيه، مصدر سابق، ص91.

ولم تكن هذه الآية الشريفة غائبة عن المعتزلة حتي نصفهم بأنهم مجوس الأمة ولعل أبلغ رد وأحسن انصاف للمعتزلة جاء علي يد الشهرستاني[145] فيقول: إن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد؛ فكيف يطلق لفظ الضد علي الضد؟ وهو هنا ينفي عنهم تهمة أنهم مجوس الأمة.

وكيف ذلك؟! وواصل بن عطاء (81-131هـ) كان يرمي بنفي الصفات إلي إنكار المذهب الثنوي، فهو يتكلم عن امتناع وجود "قديمين أزليين"، وأن إثبات المعني والصفة القديمة أى إثبات الذات والصفات هو إثبات إلهين. فواصل إذن كان يواجه الثنوية من مانوية ومزدكية وزرادشتية، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان الفرس القديمة. ومن المحتمل أنه كان ينكر بنفي الصفات أقانيم النصاري، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحين، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش الثنوية. [146]والسؤال هل المناقشة والحوار هنا لإثبات الثنوية؟ أم دحض هذه العقيدة وبيان فسادها؟ فقد حدث اتصال مباشر بين بعض السمنية وجهم بن صقوان، فسألوه عن معبوده، كيف يعرف؟ فسكت ولم يقدم جواباً، وسكوته أعطي انطباعاً لدي السمنية بأن الله مجهول، فكتب بذلك إلي واصل بن عطاء، فقدم له الإجابة والحل لتلك المسألة. أما عمرو الباهلي فيثبت الحوار المباشر بين واصل بن عطاء والمانوية فيقول: "قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب (الألف مسألة في الرد علي المانوية)، فأحصيت في ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة" [147]

ولدينا قصة معمر بن عباد السلمي عالم المعتزلة الكبير وبعثته إلي الهند لمناقشة علمائها في الأديان. ونجد المأمون وهو من أكبر الداعمين للمذهب الاعتزالي، بل هو نفسه يمثل المذهب الإعتزالي ويناظر ثنوي، فقال المأمون:

---

(145) الشهرستاني،الملل والنحل، جـ1، مصدر سابق ص43.

(146) د/علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص448.

(147) القاضي عبدالجبار الهمذاني، المنية والأمل، مصدر سابق ص37.

أسالك عند حرفين فقط، خبرني: هل ندم مُسئ قط علي إساءته؟ قال: بلي. قال فالندم علي الإساءة إساءة أو إحسان؟ قال: بل إحسان. قال: فالذي ندم، هو الذي أساء أو غيره؟ قال: بل هو الذي أساء. قال: فأرى صاحب الخير هو صاحب الشر، وقد بطل قولكم: إن الذي يُنظر نظر الوعيد هو الذي ينظر نظرة الرحمه. قال: فإني أزعم أن الذي أساء غير الذي ندم. قال: فندم علي شئ كان من غيره، أو علي شئ كان منه؟ فأسكته.[148] علي العموم أُريد أن أقول: لم يكن المعتزلة كما أشاع وروج عنهم الخصوم من أهل الأهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل، ربما لم يلتزموا حرفياً بنص القرآن في بعض المواضع– التزام أهل الظاهر – حيث لجأوا إلي التأويل ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الإسلام.

ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلح علي اعتبارها توقيفية حيث العقل الإنساني عاجز عن التعليل وحيث " لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" (الأنبياء/23) وآخري توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلي، ولم ينكر المعتزلة ما هو توفيقي، ولكن المشكلة تكمن غالباً في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفي وما هو توفيقي، ربما كانت هذه الحدود واضحة في مسائل الشريعة العملية من فقه، ولكنها ليست كذلك في أصول العقيدة النظرية، ولقد استطاع خصوم الإسلام– بما يلزم عن النقاش العنيف من شد وجذب– أن يجروا علماء الإسلام إلي تعليل ما لا يعلل أو إلي تحدي منهجهم العقلي، فكانت السقطة التي أخذت عليهم، كما كانت نقطة البدء في منطلق أكبر فرقة معارضة وأعني بها الأشاعرة، فليس الخطأ في المنهج: استخدام العقل في مسائل الدين أو منهج التأويل، ولكن الخطأ في تجاوز العقل حدوده بين التوقيف والتوفيق. إثبات إلهين أحدهما للخير والآخر للشر هي من الأساطير والخرافات وهذه التفسيرات ممهدة لظهور الدين أو العقيدة الثنوية. الذى اعتنقته فارس بعد ذلك وأثر في حضارتها

(148) ابن قتيبه، عيون الأخبار، جـ2، مصدر سابق، ص176.

وعاصر الإسلام ثم بقي حتي يومنا هذا تحت اسم الدين البارسي، ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية، وعرفه المسلمون باسم المجوسية.[149]

وكذلك أَجَمل الرزاي فقسم فرق المجوس إلي فرقتين[150]: الأولي: الزرادشتية والثانية: الثنوية ومنها فرق على رأسهم المانوية أتباع ماني. وقد كان رجلاً نقاشاً خفيف اليد[*] ظهر في زمن سابور بن اردشير بن بابك وادعي النبوة وقال إن للعالم أصلان: نور وظلمة وكلاهما قديمان. فقبل سابور قوله. فلما انتهت نوبة الملك إلي بهرام أخذ مانى وسلخه وحشا جلده تبناً وعلقه. وقتل أصحابه إلا من هرب والتحق بالصين ودعوا إلى دين مانى فقبل أهل الصين منهم. وأهل الصين إلى زماننا هذا على دين مانى. وابن النديم[151] على هذه الراوية إلى حد كبير، فيؤكد أن مانى قتل فى ممكلة بهرام ابن سابور، ولما قتله وصلبه نصفين: النصف الواحد علي باب، والآخر علي الباب الآخر من مدينة جند سابور، ويسمي الموضعان المار الأعلي والمار الأسفل، ويقال: إنه كان في محبس سابور، فلما مات سابور أخرجه بهرام، ويقال: بل مات في الحبس والصلب لا شك فيه، وحكي بعض الناس أنه كان أحنف الرجلين، وقيل الرجل اليمني.

وكذلك في دائرة المعارف الإسلامية [152] تنسب المانوية إلي صاحبها ماني الذي ظهر بعد ابن ديصان بنحو ثلاثين عاماً. وولد في بابل. إلا أن ابن

(149) د/علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص202.

(150) الرازي، اعتقادات فرق الإسلامية والمشركين، مصدر سابق ص88.

(*) أى أنه يعمل بالسحر والشعوذة، وليس خفيف اليد تعنى اللصوصية أو السرقة. وربما وصف بخفيف اليد لأنه كان نطاسياً وتعبير النطاسى يدل على المهارات الطبية العالية التى تمتع بها مانى، فقد كان طبيباً ماهراً قادراً على شفاء الأمراض المستعصية. فيقول "أنا النطاسى الذى جاء من أرض بابل".

(151) ابن النديم، الفهرست،جـ1، مصدر سابق، ص335.

(152) دائرة المعارف الإسلامية، جـ9، مصدر سابق، ص2582.

النديم[153] يكذب جزء من هذه الرواية وهو أن ماني ظهر بعد ابن ديصان بنحو سبعين سنة، وأن الرواية خلطت بين مرقيون وابن ديصان. فيقول ظهر ماني في السنة الثانية في ملك الغالوس الرومي، وظهر مرقيون قبله بنحو مائة سنة في ملك ططوس أنطونيانوس في السنة الأولي من ملكه، وظهر ابن ديصان بعد مرقيون بنحو ثلاثين سنة، وإنما سمي ابن ديصان، لأنه ولد علي نهر يقال له: ديصان، وزعم ماني أنه الفارقليط المبشر به عيسي عليه السلام. واستخرج ماني مذهبه من المجوسية والنصرانية، وكذلك القلم الذي يكتب به كتب الديانات مستخرج من السرياني والفارسي.

إذن هناك شبه إجماع علي أن المانوية تنسب إلي "ماني" فمن هو ماني؟ هو ماني بن فاتك، وفاتك نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلي بابل، وكان علي عبادة الأصنام، ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه: يا فاتك، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمراً ولا تنكح بشراً. فانتقل إلي دستسمان حيث عاش مع طائفة المغتسلة. وكانت امرأته حاملاً بماني، ثم ولدته حوالي سن(215م أو 216م – 274م) وأخبرت الناس بأنها كانت تري له المنامات الحسنة، وكانت تري في اليقظة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلي السماء ثم يرده، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود. وكان يتكلم في طفولته بالحكمة. [154] وابن النديم يري أنه ماني بن فتق بابك بن أبي برزام من الحسكانية، واسم أمه ميس ويقال: أو تاخيم، ويقال: مريم من ولد الأشغانية، وقيل: إن أصل أبيه من همدان، انتقل إلي بابل وكان ينزل المدائن في الموضوع الذي يسمي طيسفون وبها بيت الأصنام.[155] وبذلك تربي علي ملة أبيه، وهي طائفة ذكرها ابن النديم بالمغتسلة، وذلك نسبة إلي طقوس التعميد بالماء التي كانت تمارسها. وكان المغتسلة يلتزمون سلوكاً

(153) ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق، ص328.

(154) د/النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص207.

(155) ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق، ص328.

طهورياً بالغ الصرامة، إذ كانوا يمتنعون عن أكل اللحم وشرب الخمر ويفرضون علي الممارسة الجنسية قيوداً شديداً.

إذن ينتمي ماني إلي اسرة إيرانية عريقة عاشت قرب مدينة طيسفون بمنطقة بابل، وكانت طيسفون في ذلك الوقت عاصمة الإمبراطورية الإيرانية، ومقراً لملوك الأسرة البارثية ثم الساسانية من بعدها.جاء أبوه من منطقة همدان وتزوج من أمه المدعوه مريم وهي سليلة أسرة نبيلة تتصل بأواصر القربي بالأسرة البارثية الحاكمة، ثم أقام الزوجان في بلدة مردينيوس علي نهر كوثي الأعلي من منطقة بابل، وهناك ولد ماني وأمضي طفولته ومراهقته. وهذا ما اكدته بعض أقواله:" إني أنا الرسول الشكور المبعوث من أرض بابل".[156] وقالت المانوية: أنه خرج للدعوة يوم ملك سابور بن أردشير ووضع التاج علي رأسه وهو يوم الأحد، أول يوم من نيسان والشمس في الحمل، ومعه رجلان قد تبعاه علي مذهبه، أحدهما يقال: له شمعون، والآخر زكوا، ومعه أبوه ينظر ما يكون من أمره. [157] والخروج كان بأمر من الوحي الذي قال له: عليك السلام ماني، مني ومن الرب الذي أرسلني إليك واختارك لرسالته، وقد أمرك أن تدعو بحقك، وتبشر ببشري الحق من قبله، وتحتمل في ذلك كل جهدك. وهذه الرواية تحتمل كثير من الظن بل التناقض، فكيف يؤمن "ماني" بالوحي وهو له سبعة كتب: أحدهما فارسى وستة سوري بلغة سوريا، فمن أهم كتبه: كتاب سفر الأسرار، ويحتوي علي أبواب، منه باب الأنبياء، فيه يهاجم النبوة والأنبياء. ويرجع الباحثون أن الاسم "ماني" هو من أصل سامى لا من أصل إيراني. أم الاسم "مانيخيوس" الذي عُرف به المعلم لدي اليونان، فهو تحوير للقبه الآرامي "ماني– حياة" أي ماني الحي. ومن ألقابه الآخري الآرامية " مار– ماني" أي السيد ماني ومنه جاء اسمه

(156) فراس السواح: الرحمن والشيطان، مرجع سابق، ص215.

(157) ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق، ص328.

بالصينية" مور "موني". [158] وكان ينتقص سائر الأنبياء في كتبه ويزري عليهم ويرميهم بالكذب، ويزعم أن الشياطين استحوذت عليهم وتكلمت علي ألسنتهم، بل يقول: في مواضع من كتبه: إنهم شياطين، فأما عيسي المشهور عندنا وعند النصاري فيزعم أنه شيطان. [159]

إذن فإن "ماني" حَدَث بعد مضي السيد عيسي ابن مريم عليهما السلام، وكذلك ابن ديصان ومرقيون، وإلي ماني أضيفت المانية، وإلي مرقيون أضيفت المرقونية، وإلي ابن ديصان اضيفت الديصانية، ثم تفرعت بعد ذلك المزدقية وغيرها ممن سلك طريقة صاحب الاثنين.[160] وتزعموا جميعاً وعلي رأسهم المانوية القول بالتناسخ وزعموا أنها– أي النفس– تلذ وتألم وتموت، وموتها عندهم انتقالها من جسد إلي جسد بتدبير، وبطلان ذلك الشخص الذي ضد ووصف بالموت، لأن شخصها يفسد، ولأن جوهرها ينتقل. هكذا ازعم بأن الإسلام عرف الفكر الهندي والفارسي وخاصة عقيدة التناسخ الممثلة عند البراهمة والمانوية. اذن كيف وصلت إلينا هذه الأفكار؟.

(158) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدي الشعوب، مرجع سابق، ص129.

(159) المسعودي، مروج الذهب، جـ1، مصدر سابق، ص95.

(160) نفس المصدر السابق ص335.

المبحث الرابع: كيفية معرفة المسلمون بعقيدة التناسخ ومدي تأثير ذلك علي مفهوم اليوم الآخر.

انتقلت هذه الافكار بعدة وسائل منها المباشر وغير المباشر، فعن طريق المواجهة والمناظرات وهذا ثبتناة، فقد حدثت المناظرات بين بعض علماء المعتزلة والخلفاء المسلمين علي رأسهم المأمون. وحكي بعض المتكلمين بأن يحي بن خالد البرمكي بعث برجل إلي الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له كتاب فيه ملل الهند واديانهم. وأكد هذه الحكاية الكندي، فالذي عني بأمر الهند في دولة العرب يحي بن خالد وجماعة البرامكة واهتمامها بأمر الهند واحضارها علماء طبّها وحكمائها. [161] وقد كانت السمنية والبراهمة هم أقرب العقائد إلي أهل الهند من غيرهم، وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلي حدود الشام في القديم علي دينهم إلي أن نجم زرداشت من اذربيجان ودعا ببلخ إلي المجوسية وراجت دعوته عند كشتاسب وقام بنشرها ابنه إسفنديار في بلاد المشرق والمغرب قهراً وصلحاً ونصب بيوت النيران من الصين إلي الروم، ثم استصفي الملوك بعده فارس والعراق لملتهم فانجلت السمنية عنها إلي مشارق بلخ وبقي المجوس إلي الأن بأرض الهند [162]

اذن الثقافة الهندية اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس، أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح. فقد اتصل العرب بالهند في الجاهلية عن طريق التجارة ثم زاد الاتصال التجاري بعد الإسلام سواء بحراً عن طريق البصرة أو براً عن طريق فارس، ولكن المجابهة الفكرية بين الإسلام وديانات الهند إنما جاءت عقب الفتح الإسلامي لأجزاء من الهند عام 91هـ [163] فقد بدءوا غزو الهند في أُخريات

(161)ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق، ص345.

(162) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مزدولة، مصدر سابق ص15-16.

(163) د/ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق ص68.

القرن الأول الهجري، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني. وللثقافة الهندية في نظرهم منزلة ممتازة.

علي كثير من الثقافات القديمة، فكانوا يعتدون برياضيات الهنود، وصناعاتهم العجيبة، وحكمتهم المقدسة. وللنفس في حكمة الهند مقام معلوم، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها، ومصيرها ومآلها، وطهرها وتجردها، أو تناسخها وتقمصها. (164) فلا نزاع في أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقل إلي العالم الإسلامي. بحكم الجوار والمخالطة. والاكثر تأثيراً هي فكرة التناسخ. فالعناية من قبل المسلمون بالأديان الهندية القديمة كان منذ وقت مبكر بدراسة عقائد الهنود، إذ يتضح أن أول بعثة علمية لدراسة الأديان خرجت في أواخر القرن الثانى الهجري، أي في العصر العباسي الأول، وعلي وجه التحديد في عهد وزير الدولة العباسية يحي بن خالد البرمكي.

أما عقيدة المجوس فقد كانت للديانة الزرادشتية والمانوية صلة واضحة بالعالم الإسلامي، ولجانبها الروحي دخل في تفكير المسلمين وأرائهم. وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثير من الفرس، ومن الزرادشتيين بوجه خاص، فكان طبيعياً أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعليمهم. ولم لا نذهب إلي أن هناك علاقة بين ما كان يجري علي لسان المسلمين من نقاش حول تحليق الروح علي البدن بعد الموت، وخلاف علي الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد، وبين ما دار قبل لدي المانونين والمزدكيين من جدل في هذا الموضوع. فلقد انتشرت المانوية في بلاد الإسلام قبل بعثة الرسول "صلى الله عليه وسلم" فانتشرت المانوية في سورية ثم إلي مصر، كما دانت إمارة الحيرة العربية بالمانوية عندما اعتنق ملكها عمر بن عدي ديانة ماني، وصار من أشد المدافعين عنها خلال فترة حكمه التي امتدت من سنة 270م إلي سنة 300م. وخرجت بعد ذلك جماعات تبشيرية إلي

(164) د/إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة، جـ1، مرجع سابق، ص152.

شبه الجزيرة العربية، فيروي المؤرخ ابن قتيبة. [165] أن بعض القرشيين قد احضروا هذه البدعة. ومن خلال مصر انتشرت المانوية إلي شمال أفريقيا وإلي أسبانيا. كما عبرت من سوريا إلي آسيا الصغري واليونان وإيطاليا وبلاد الغال. وفي باب الرد علي الملحدين يؤكد ابن قتيبة الجدل بين هؤلاء القائلين بقدم العالم وبين المتكلمين من علماء الإسلام، فقال: بعض الملحدين لبعض أصحاب الكلام: هل من دليل علي حَدَث العالم؟ (قال:الحركة والسكون)، فقال: الحركة والسكون من العالم، فكأنك إذ قلت: الدليل علي حدث العالم العالم. فقال له: وسؤالك إياي من العالم، فإذا جئت بمسألة من غير العالم جئتك بدليل من غير العالم.

فظهر الإسلام، فلم يجد الأرض ممهدة، بل دخل في صراع مع تلك الأفكار، فوجد الزرادشتية في كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك، وقابل المانوية وغنوصها. وقد عادت المانوية إلي فارس. ثم وجد المزدكية متمكنة راسخة. كما وجد المندائية أيضاً في البصرة. ويهمنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق المانوية، فإن غنوصها كان أخطر غنوص علي العالم الإسلامي. لدرجة أنه ظهر في صدر الدولة العباسية وقبل ظهور أبي العباس رجل يقال له: بها فريد من قرية يقال لها: روي من ابرشهر، مجوسى يصلي الصلوات الخمس بلا سجود، متياسر عن القبلة، وتكهن ودعا المجوس إلي مذهبه، فاستجاب له خلق كثير. ويقال: إنه أسلم ولكن لم يحسن إسلامه لتكهنه، فقتل، وعلي مذهبه بخراسان جماعة إلي هذا الوقت. [166]

إذن الدعوة إلي المجوسية. كانت في ظل الدولة الإسلامية. فإن المسلمين عرفوها في بلاد فارس التي فتحها الله عليهم وعنوا بالرد عليها حيث

(165) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ2، مصدر سابق، ص176.

(166) ابن النديم، الفهرست، جـ1، مصدر سابق ص344.

أسرها كثير ممن دخلوا في الإسلام خوف السيف أو الاستذلال. وأهل الحق من المسلمين فيما ذهبوا إليه من حدوث العالم كله: أجسامه وأعراضه، لا يخالفون الثنوية وحدهم في قولهم بأصلين أزليين خالقين للعالم وما فيه من خير وشر، كما أن في الإنسان صراعاً بين العقل والهوي أي بين مبدأ للخير وآخر للشر، بل يخالفون كذلك الدهريين الذين يقولون بأزلية العالم علي ما هو عليه في أفلاكه وكواكبه وأركانه [167]فإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس الفرجار إلي ما بدأ ودار دورة ثانية علي الخط الأول، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتي يتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت علي المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه، فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار[168]

ولعل السبب في انتشار كتب ماني وابن ديصان ومرقيون قيام ابن المقفع وغيره بالترجمة من الفارسية والفهلوية إلي العربية. اذن كتبت الكتب في مذهب المانوية والديصانية والمرقونية، وانتشرت في العالم الإسلامي وقام عدد من الشعراء والكتاب ينشرون المانوية في شعرهم، وكانت لهم صلواتهم ومجتمعاتهم في قلب العالم الإسلامي ولم تتمثل ديانات الفرس القديمة في تيارات غنوصية أو حركات باطنية سرية فحسب وإنما تركت آثارها الواضحة في الحياة الثقافية في العصر العباسيي، إذ ضمت الزنادقة عدداً من أسماء الأدباء والشعراء المشهورين في ذلك العصر: بشار بن برد وأبو نواس، وغيرهم؛ حتي أصبح لفظ الزنادقة ليس مرادفاً للإنحراف الديني فحسب وإنما المجون والتحلل الخلقي كذلك [169] لدرجة أنه ظهر شاعر يعبر عن الغنوصية المانوية، وامتلأ شعره بأفكار المانوية وتحت

(167) دائرة المعارف الإسلامية، جـ9، مصدر سابق ص2581.

(168) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ2، مصدر سابق ص255.

(169) د/أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق ص63.

ستار الزهد، فسماه الدكتور النشار [170] باسم زهد الزنادقة، فأخذ الرجل ينفث سمومه في العالم الإسلامي فنراه يقول:

لكل شيء معدن وجوهر وأوسط وأصغر وأكبر
من لك بالمحض وكل ممتزج وسادس في الصدر منه تعتلج
وكل شيء لاحق بجوهره أصغره متصل بأكبره

وكان المفكر الفارسي عبدالله بن المقفع. كان "روزبه" هو الاسم الفارسي القديم لعبدالله بن المقفع، أكبر أعداء الإسلام علي الإطلاق. قضي أكبر سني حياته في عهد الدولة الأموية، وكان زرادشتياً لاشتهاره بالقيام بطقوس المجوس عامة، وفي قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً. وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم "ديستاو" لينشر العقائد المزدكية، وسيأتي عمله بثماره البغيضة؛ فسرعان ما تتكون في أوائل العصر العباسي فرق مزدكية كثيرة. كما أنه كتب كتاب "الدرة اليتيمة في معارضة القرآن". غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب كليلة ودمنة، وقد ضمن هذا الكتاب باب "برزوية" وهذا الباب من أخطر الأبواب في نقد الأديان عامة. يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلي اليقين فيها، بينما يعتبر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة!! كان ابن المقفع يرمي إلي نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات [171]

مما لا شك فيه ان بعض الفرق التي تنتسب إلي الاسلام قد اعتنقوا هذه الافكار، فأحياناً كانوا براهمة وأحياناً كانوا ثنوية مانوية وأحياناً خلطوا ما بين البراهمة والمانوية. وأول فرقة تنتسب إلي الإسلام وتقول بالتناسخ هم الشيعة الروافض وسموا بذلك [172] لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج علي هشام بن عبدالملك فطعن عسكره في أبي بكر فمنعهم من ذلك فرفضوه

(170) د/علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سابق ص218.
(171) نفس المرجع السابق ص221.
(172) فخرالدين الرزاي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مصدر سابق ص52.

ولم يبق معه إلا مائتا فارس. فقال لهم:– أي زيد بن علي– رفضتموني. قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الإسم. وهم– أي الرافضة– أهل الغلو: ينكرون القيامة واليوم الآخر، ويقولون: ليس قيامة، ولا آخرة، وإنما هي أرواح تتناسخ في الصور: فمن كان محسناً جوزي؛ بأن ينقل روحه إلي جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم، ومن كان مسيئاً جُوزي: بأن يُنقل روحه إلي أجساد يلحق الروح في كونه فيها الضرر والألم، وليس شئ غير ذلك، وأن الدنيا لا تزال أبداً هكذا. (173)

ويعتبر الأسفراييني(174) أن الفرق التي تنتسب إلي دين الإسلام ويسميهم بفرق أهل البدع والأهواء وهم أكثر من عشرين فرقة، الفرقة الثانية عشرة منهم تسمي بأهل التناسخ: وهم قوم من الفلاسفة قبل الإسلام. وقد كان اليونانيون موافقين الهند في هذا الاعتقاد، فيقول سقراط:" بل تخرج من الجسد وهي مملوءة منه حتي إنها تقع في جسد آخر سريعاً فكأنها تودع فيه".(175) وكان في دولة الإسلام من أهل التناسخ فريقان. فريق من جملة القدرية، وفريق من غلاة الروافض. وإن كنت أعترض علي تسمية فريق من أهل التناسخ بالقدرية، فإن عقيدة التناسخ قال بها أحمد بن خابط فتبرأ المعتزلة منه، وببساطة شديدة لم يقل أحد علي الإطلاق من المعتزلة بالتناسخ، فلماذا يصر الأسفراييني علي نسب أحمد بن خابط إلي المعتزلة؟. هذا تحامل واضح ولم يكتف بذلك بل وصف المعتزلة بأنهم أشد ضلالاً من المجوس والثنوية من وجهين: أحدهما: أن المجوس، والثنوية قالوا: بخالقين اثنين. وهم بخالقين لا يحصرون. والثانى: أن الثنوية والمجوس لم ينفوا كون البارى سبحانه خالقاً. وهؤلاء الذين قالوا ان العبد

(173) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ1، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة، 1969م، ص119.

(174) الأسفراييني، التبصير في الدين، مصدر سابق ص124.

(175) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص43.

يسمى خالقاً. والبارى سبحانه لا يجوز ان يسمى خالقاً. خالفوا به إجماع الأمة. (176)

والحائطية فرقة قائمة بنفسها[177] تنسب إلي زعميها أحمد بن حائط–أو خابط علي الخلاف في تسمية أبيه_ الذي مات في عهد الواثق بالله العباسي، وقد كان أعتزم قتله لما تبين له إلحاده. وكان رأس هذه الفرقة من أصحاب النظام وأحدث ثلاث بدع: منها القول بالتناسخ. ووافقه في ذلك الحدثية:[178] أصحاب الفصل الحدثي. وكان أيضاً من أصحاب النظام. فقد زعما أن الله تعالي أبدع خلقه، أصحاء سالمين، عقلاء، في دار سوي هذه الدارالتي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلق إلا عاقلاً، ناظراً، معتبراً، وابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل، أمره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلي دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض، أخرجه إلي دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء، والضراء، والشدة، والرخاء، والآلام، واللذات علي صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات، علي قدر ذنوبهم، فمن كانت معصيته أقل، وطاعته أكثر، كانت صورته أحسن، وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح وآلامه أكثر. ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا؛ كرة بعد كرة، وصورة بعد أخري، ما دامت معه ذنوبه وطاعته وهذا عين القول بالتناسخ.

إذن الخابطية: أصحاب أحمد بن خابط ت/232هـ، وكذلك الحدثية أصحاب الفضل الحدثي ت/257هـ أقرا بالتناسخ، فكل العصاه ألبسهم هذه

(176) الأسفراييني، التبصير فى الدين، مصدر سابق، ص90.

(177) دائرة المعارف الإسلامية، جـ9، مصدر سابق، ص2585.

(178) القاضي عبدالجبار الهمذاني، المنية والأمل، مصدر سابق، ص163.

القوالب، وابتلاهم تارة بالشدة وتارة بالراحة، وتارة بالألم، وتارة باللذة، وجعل منهم في صورة الناس، وقوماً في صورة الطيور، وقوماً في صورة السباع، وقوماً في صورة الدواب، وقوماً في صورة الحشرات كالحية وما أشبه ذلك وكانت درجاتهم في هذا المعني علي قدر معاصيهم. فمن كانت معصيته أقل في تلك الدار كانت صورته في الدنيا أحسن، ومن كانت معصيته هناك أكثر كان قالب روحه في الدنيا أقبح[179] ويقولون: إن الحيوان في الحقيقة هو الروح ولا يزال في دار الدنيا ينتقل من قالب إلي قالب علي مقدار الطاعات والمعاصي من قوالب الناس والدواب حتي تتمحص طاعته فينقل إلي دار النعيم، أو محاصيه فينقل إلي دار الجحيم.[180] وكان في زمانهما أحمد بن أيوب بن مانوس أو بانوش وكان من أصحابهما وكان ينتسب إليهما ويقول بالتناسخ.[181] وخالفهما فقال: متي كان في صورة بهيمة لا يكون عليه تكليف. وكان أحمد بن خابط يقول: بل يكون عليه التكليف ويكون التسخير للذبح، والركوب عقوبة له. وكان أحمد بن بانوش يقول: من المكلفين من يكرر طاعاته حين يصير مستحقاً لأن يصير نبياً أو ملكاً. عموماً هؤلاء اجتمعوا في السر علي دين المانوية وكانوا يقولون: بالتناسخ، وكانوا في الظاهر ينتسبون إلي القدرية. فماني الثنوي قال بالتناسخ في بعض كتبه، وذكر أن أرواح الصديقين إذا خرجت من أبدانهم اتصلت بعمود الصبح إلي أن تبلغ النور الذي فوق الفلك ويكونوا في السرور دائماً، وأرواح أهل الضلالة تتناسخ في أجسام الحيوان فلا تزال تنتقل من حيوان إلي حيوان إلي أن يصفوا من ظلمته، فحينئذ يتوصل بالنور الذي فوق الفلك.

وهذا يختلف تماماً عن مفهوم المعاد الجسماني لدي علماء المسلمين، فإن تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلي النشأة الأخروية وصيرورتها

(179) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ1، مصدر سابق، ص62.

(180) الأسفراييني، التبصير في الدين، مصدر سابق، ص138.

(181) نفس المصدر السابق ص136–137.

بحسب ملكاتها وأحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهية نورية أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسية لتلك الصورة والهيئات، فليس ذلك مخالفاً للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان، محقق عند أئمة الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان.

وهنا لابد أن نفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني، فالتناسخ بمعني انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلي بدن آخر منفصل عن الأول محال سواءاً كان في النزول إنسانياً كان وهو النسخ أو حيوانياً وهو المسخ أو نباتياً وهو الفسخ أو جمادياً وهو الرسخ.[182] وهذا المفهوم مرفوض بالعقل والشرع، فمن حيث العقل، إذا كان بينهما اتحاد– اي النفس والبدن– لايمكن زوال إحدهما وبقاء الآخري بما هما مادة أو صورة ... فوجود كل مادة إنما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة إلي الفعل، فإذا تكونت مادة من المواد فهي إنما تكونت بتكون صورتها معهما التي من نسخها، وإذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صورة كل شئ تمامه وكماله، فوجد الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشيء مقومه وعلته، وكذا كمال الشئ بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء.

وتأتى الأدلة القرآنية علي إثبات اليوم الآخر، وهي متنوعة، وذلك حتي تكون الأدلة أوقع في النفوس والقلوب. وجاءت في صورة الأخبار المؤكدة، فقد أخبر سبحانه بوقوع ذلك اليوم مؤكداً بكلمة "أن" أو "بأن" و"اللام": قال تعالى:" إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا" (طه/15) وقال أيضاً. "إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لآتٍ" (الأنعام/134). وجاء أيضاً التأكيد علي اليوم الآخر من خلال القسم عليه، وبقسم الله تعالى علي مجئ يوم القيامة ووقوعه فيقول:" زَعَمَ الَذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن

(182) الشيرازى، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جـ2، من السفر الرابع، مصدر سابق، ص4.

يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى– وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ" (التغابن/7) وقال:" اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ" (النساء/87). كما يذم المكذبين بالمعاد بقوله:" قَدْ خَسِرَ الَذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ومَا كَانُوا مُهْتَدِينَ" (يونس/45) كما مدح المؤمنين المصدقين بهذا اليوم فيقول:" رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ المِيعَادَ" (آل عمران/9). وفي مواضع أخرى يبين جلا وعلا أن هذا الخلق وذاك البعث الذى يعجز العباد ويذهلهم سهل يسير عليه جل شأنه:" مَا خَلْقُكُمْ ولا بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ واحِدَةٍ" (لقمان/28)، وقال أيضاً:" أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ" (القيامة/4/3). [183]

وكانت البصرة والكوفة هما المكانان الحاضنان لهذه الأفكار الطفيلية، فلقد انتشر السنديون في البصرة وغيرها، ثم انتقلت آراؤهم وكتبهم من الفارسية ومن السنسكريتية، وكانت في أغلبها مذاهب الهنود الصوفية من حلول واتحاد وفناء وغيره من تصورات صوفية ونفذت بها إلي قلب التصوف. أما الكوفة فلقد انتشرت فيها المانوية مع بقايا فارسية عشعشت وفرخت فيها، ثم انتشرت منها إلي بغداد وكان طريقها "التشييع الغالى" الذي ظهر في الكوفة فلما غلب على أمره أخذ ينفث سمومه تحت صورة الزاهد أحياناً وأحياناً في صورة الشعر الماجن. وكذلك نفاذه إلي الإمامية والإسماعيلية بل هناك رأى له خطره: إن مؤسس الإسماعيلية هو أبوشاكر الديصانى، وأن أباشاكر الديصانى هو ميمون بن ديصان بن سعيد غضبان صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة.[184]

فإن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس، وكان ميلهم إلي دين أسلافهم، ولقد أمل بعض الفرس بقيام الدولة العباسية اعادة مجد الأكاسرة وعقيدة

(183) يسر محمد سعيد، اليوم الآخر في الأديان السماوية، مرجع سابق، ص10.

(184) د/على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص221.

المجوس، فلما خيبت الدولة ظنونهم توالت ردود الأفعال السياسية والعقائدية معاً: حركة الأبى مسلمية نسبة إلى أبى مسلم الخراسانى قائد جيش العباسيين والتى اتخذت اسم الخرمديتية، غلاة الراوندية التى نقلت الإمامة من العلويين إلى العباسيين، حركة المقنع الخراسانى المتأثرة بالمزدكية، ثم حركة القرامطة التى تحمل بدورها طابع المزدكية الاجتماعى، ثم حركة الخرمية أصحاب بابك الخرمى فى عهد المعتصم، كلها حركات اشاعت الفتن الدينية والشك العقائدى والاضطرابات السياسية. [185] فإن أرباب هذه الشيعة الباطنية كانوا في الأصل مجوساً ثنوية، ثم تستروا بالإسلام ليميلوا بالأغمار والضعفة عن دينهم الذى ارتضى الله لهم، ومهدوا لهذا بتأويل نصوص الدين وشرائعه لتضعف الثقة به ويسهل التحول عنه، وإن كانوا في باطن الأمر ينكرون الرسل والشرائع كلها. وقد ظهروا بدعوتهم في صدر الدولة العباسية، وكان من دعاتها الأولين ميمون بن ديصان الذي عرف بالقداح، وكان مجوسياً من سبى الأهواز.[186]

لهذا فإن ابتداء أمر الباطنية: نقل أنه كان رجل أهوازى يقال: له عبدالله بن ميمون القداح وكان من الزنادقة. فذهب إلى جعفر الصادق وكان فى أكثر الأوقات في خدمة ولده إسماعيل. فلما مات إسماعيل لزم خدمة ولده محمد بن اسماعيل.[187] فزعموا أن الإمامة صارت من جعفر إلى ابنه إسماعيل، وكذبهم في هذه المقالة جميع أهل التواريخ لما صح عندهم من موت إسماعيل قبل أبيه جعفر. ومن الإسماعيلية من يقول بإمامة محمد بن اسماعيل، وهذا مذهب الإسماعيلية الباطنية.[188]

(185) د/أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام، مرجع سابق، ص62.

(186) دائرة المعارف الإسلامية، جـ9، مصدر سابق، ص2584.

(187) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مصدر سابق، ص77.

(188) الجرجانى، التعريفات، مصدر سابق، ص36.

ويجمل هذا المسعودى[189] ويرى أن أصحاب عقائد التناسخ، أصبحوا طبقات وفرق يجتمعون علي معاداة الإسلام وهدم مبادئه وإن اختلفوا في الأسماء أمثال أحمد بن حائط وجعفر القاضى وابن بانوش وجاء بعضهم ممن أحدث قولاً تفريعاً علي ما سلف من أصولهم، وأبدى شبهاً أيد بها ما تقدم من مذاهبهم، مثل الحسين بن منصور الحلاج ت 309 هـ، وأصحاب أبي يعقوب المزايلى؛ وكل هؤلاء اثبتوا القول بالتناسخ، وأن الأرواح تنتقل في شئ من الأجسام الحيوانية، وأحالوا على القديم عز وجل أن يجوز عليه شئ مما تقدم.

والأخطر في مذهب الباطنية هو التأويل الفاسد لبعض الآيات القرآنية للتأكيد على فكرة التناسخ وهدم أصل من أصول الدين وهو الإيمان باليوم الآخر، فإن أصحاب التناسخ من الروافض زعموا أن البدن لباس لا روح فيه ولا ألم عليه ولا لذة له، وأن الإنسان إذا فعل الخير ومات صار روحه إلي حيوان ناعم مثل فرس، وطير، وثور، مُودع يتنعم فيه ثم يرجع إلي بدن الإنسان بعد مدة، وإذا كان نفساً خبيثة شريرة ومات صار روحه في بدن حمار دَبر، أو كلب جرب يعذب فيه بمقدار أيام عصيانه، ثم يرد إلى بدن الإنسان لم تزل الدنيا هكذا، ولا تزال تكون هكذا. [190] وهناك الجارودية وهم من الروافض الغالية القائلين بالتناسخ، ولكن لا يقولون بانتقال الروح من جسد إنسان إلي جسد غير إنسان.

بل يقولون: بانتقال الروح من جسد إنسان ردئ إلى جسد إنسان مؤلم ممرض فتعذب فيه مدة بما عمل من الشر والفساد ثم تنقل إلى جسد إنسان متنعم فتتنعم فيه طول ما بقيت فى الجسد الأول. ويسمى هذا الكور وبناء على هذا التصور الخاطئ قدموا تفسيراً وتأويلاً لبعض الآيات القرآنية اشد نفوراً وأشد غلطاً. ومن هذه الآيات قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6)

(189) المسعودى، مروج الذهب، جـ2، مصدر سابق، ص113.

(190) الملطى، التنبية، مصدر سابق، ص30/29.

الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ "، [الأحقاف/6،7،8] وقوله تعالى " جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ" [الشورى/11]. واحتجت هذه الطائفة المرتسمة بالإسلام بأن قالوا أن النفس لا تتناهى والعالم لا يتناهى لأحد، فالنفس منتقله أبداً، وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها . وهنا وجب أن تترد النفس فى الأجساد أبداً، ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذى أوجب لها طبعها الاشراف عليه وتعلقها به. التناسخ هنا إنما هو على سبيل العقاب والثواب، فالفاسق المسئ الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة المرتطمة فى الأقذار.[191]

فإن هذا التأويل الفاسد يقضى على مفهوم الإعادة، فإن من تمام ألوهيته وربوبيته ، قدرته على تحويل الخلق، من حال إلى حال ولذا فإنه يميت ويحي، ويخلق ويفنى، ويخرج الحى من الميت، ويخرج الميت من الحى، قال تعالى "إِنَّ اللَّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (95) فالِقُ الْإِصْباحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبانًا ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" [الأنعام/ 95،96] إن تقليب المخلوقات : موت فحياة ، ثم موت فحياة، دليل عظيم على قدرة الله، تجعل النفوس تخضع لعظمته وسلطانه:" كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ " [البقرة/ 28] فإن الذى خلق الإنسان من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة، ثم شق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والأعصاب والدم وغيرها ، فاحكم خلقه غايه الاحكام، واخرجه فى أحسن تقويم، كيف يعجز عن اعادته وانشائه مرة ثانية؟ وهل تقتضي حكمته وعنايته أن يترك الانسان سدى؟ لا:لا يليق ذلك بحكمته، ولا تعجز عنه قدرته فى أن يعيد خلق الإنسان، بعد انشائه من العدم .

(191) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، مصدر سابق ص 72

قال تعالى: "أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيد" (ق : 15) وتأويل الآية:[192]ان قريشاً ومشركى العرب كانوا يشكون فى النشأة الآخرة ويوقنون بالنشأة الأولى، ولا يجيزون قدرة الله عز وجل على إحياء الموتى. فقال الله عز وجل يحتج عليهم بالنشأة الأولى، قوله " أفعيينا " أى عجزنا (بالخلق الأول) يعنى أن ابتدعته من غير شئ وهم لا يشكون فيه (بل هم فى لبس) أى شك (من خلق جديد) أى ابتداع الشئ أقرب فى الوهم من إعادته .

لهذا فإنه لاشك أن المسلمين مجمعون على أن الجزاء لا يقع إلا بعد فراق الأجساد للأرواح بالنكرأو التنعم قبل يوم القيامة ، ثم بالجنة أو بالنار فى موقف الحشر فقط، إذا جمعت اجسادها مع أرواحها التى كانت فيها، فإن المراد بهاتين الآيتين غير ما ذكر هؤلاء الملحدون، وأن المراد بقوله تعالى " فى أى صورة ماشاء ركبك" إنها الصورة التى رتب الإنسان عليها من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواء وما أشبه ذلك ... فتبين ذلك بياناً ظاهراً لا خفاء به أن الله تعالى أخبرنا فى هذه الآية نفسها أن الأزواج المخلوقة لنا، إنما هى من أنفسنا ، ثم فرق بين أنفسنا وبين الأنعام فلا سبيل إلى أن يكون لنا أزواج نتولد فيها من غير أنفسنا. [193]

ونحن لا نتعجب من فساد هذا التأويل، فهناك تأويل أفسد وأعجب، فهذا التفسير والتأويل الفاسد المنسوب إلى أحد غلاة الشيعة، وهو البيان بن سمعان التميمى، لقوله تعالى فى سورة الزخرف الآية الرابعة والثمانون:" وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰه" من أن المراد بهذه الآية إثبات إلهين أحدهما للسماء والآخر للأرض، هذا التفسير باطل بشهادة التركيب اللغوى والقرآن والسنة وأصول الدين الذى أساسه التوحيد!. وهذه الآية تفسرها آية

(192) االملطى، التنبية، مصدر سابق، ص3.

(193) ابن حزم، الفصل فى الملل والنحل، مصدر سابق، ص 73.

أخرى فى سورة الأنعام فى أية رقم (3): وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ" ومن هذين الموضعين يتبين للباحث أن المراد: وهو الله المعبود بحق فى السموات والأرض، وهو الملك المدبر فيهما. وكيف، والآيتان تقولان " وهو " أى هو وحده، ولا أحد معه فى شئ من هذا كله. (194)

بل البنانية من غلاة الروافض لا يرفضون الإعادة واليوم الآخر فقط، بل ينفون وجود الله، وهم أتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان فى أعضائه، وأنه يفنى كله إلا وجهه. والاخطر من ذلك أن ابن خابط وفضلاً الحَدَثى زعما أن للخلق ربين وخالفين، أحدهما قديم وهو الله سبحانه، والآخر مخلوق وهو عيسى بن مريم، وزعما أن المسيح ابن الله على معنى دون الولادة، وزعما أيضاً أن المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة وهو الذى عناه الله بقوله " وجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفاً صَفاً " [الفجر/ 22] وهو الذى يأتى " فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَامِ والْمَلائِكَةُ وقُضِيَ الأَمْرُ وإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ " [البقرة /210] وهو الذى خلق آدم على صورة نفسه. وقالا: إن المسيح تدرع جسداً ، وكان قبل التدرع عقلاً .(195) فقد شارك هذان الكافران الثنوية والمجوس فى دعوى خالقين ، وقولهما شر من قولهم، لأن الثنوية والمجوس اضافوا اختراع جميع الخيرات إلى الله تعالى، وإنما أضافوا فعل الشرور إلى الظلمة وإلى الشيطان، وأضاف ابن خابط وفَضْل الحَدَثى فعل الخيرات كلها إلى عيسى ابن مريم، وأضافا إليه محاسبة الخلق فى الآخرة، والعجب فى قولهما إن عيسى خلق جده آدم عليه السلام، فياعجبا من فرع يخلق أصله، ومن عد هذين الضالين من فرق الإسلام كمن عد النصارى من فرق الإسلام.(196)

---

(194) دائرة المعارف الاسلامية، جـ9، مصدر سابق، ص2587.

(195) البغدادى، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 225.

(196) نفس المصدر السابق، ص 281 ، 282.

والدكتور بيصار[197] فى كتابه "الوجود والخلود" عرف هؤلاء بأنهم نفوا اليوم الآخر ومبدأ الثواب والعقاب لقولهم بفكرة فناء العقل الإنسانى فى العقل الإلهى وبذلك يكون الله هو المثيب والمثاب وهو المعِاقب والمَعاقب، وهذا من أشنع ضروب المحالات وأقبحها اعتقاداً فى نظر العقل والدين معاً. وهذه الفكرة من دعاة الشيعة الباطنية متأثرين أو ناقلين لعقيدة التناسخ. فإن حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب، ولذلك كانت الاعادة واجبة للتفرقة بين المحسن وبين المسئ بالثواب والعقاب، فتتم الغاية التى من أجلها خلق الله تعالى العباد.[198]

وهذا التأويل مرفوض أيضاً عن طريق العقل، فابن سينا[199] يرى أن التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه، فمستحيل، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه، وقارنتها النفس المستنسخة. فإن قال قائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث شئ ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعرى غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً

ويوضح ذلك الشيرازى[200] بأن النفس لها تعلق ذاتى بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعى اتحادى وإن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، والنفس فى أول حدوثها أمر بالقوة فى كل مالها من الأحوال، وكذا البدن، ولها فى كل وقت شأن آخر من الشوؤن الذاتية بإزاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة

(197) د/ بيصار، الوجود والخلود، دار المعارف، القاهرة ، د . ت، ص 179.

(198) زهدى حسن جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، 1947 م، ص 105.

(199) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى، بتحقيق د/سليمان دينا، القسم الرابع، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1968 م، ص 37.

(200) الشيرازى، الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ص 3.

والفعل فى كل نفس معنية بإزاء درجات القوة والفعل فى بدنها الخاص به مادام تعلقها البدنى، وما نفس إلا وتخرج من القوة إلى الفعل فى مدة حياتها الجسمانية، ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية والتحصل فى الوجوب، سواء أكان فى السعادة أو الشقاوة؟ فإذا صارت بالفعل فى نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى فى حد القوة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أواتفاق؛ فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشئ بما هو بالفعل بالقوة، وذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعى اتحادى، والتركيب الطبيعى يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

وهم هنا لا يعترفون بيوم أول أو بيوم أخير، وانما الزمن غندهم فلكى مشخص، فالإنسان فى كل دورة زمنية فلكية شخص أخر، فهل ينسخ بزمانه الأول أم بالزمان الثانى؟ فلو كان الوقت من [201] المشخصات المتغيرة فى وجوده خارجاً ، لكان هو كل وقت شخص آخر، وهو باطل قطعاً، وما يقال: إنما نعلم بالضرورة ، أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير موجود، مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمى والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن، والاعتبار دون الخارج. ويحكى، أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته، وكان التلميذ مصراً على التغاير بحسب الخارج، بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة، فقال ابن سينا له: إن كان الأمر على ما تزعم، فلا يلزمنى الجواب لأنى غير من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير من كان يباحثنى ، فبهت التلميذ ورجع إلى الحق، واعترف بعدم التغاير فى الواقع، وبأن الوقت ليس من المشخصات.

(201) الثمينى، معالم الدين، جـ2، وزارة التراث، سلطنة عمان، 1986 م، ص 178.

ويرى القاضى عبدالجبار: أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى عليه من الأمور العظيمة، نحو المصيبة بالوالدين، والمصادرة بالرغائب والأموال النفيسة، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو فى ذلك القالب، فهو من كمال العقل، والمعلوم أن أحداً من الناس لا يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو فى هذا القالب، ففسد ما قالوه ومتى قالوا: إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما ظنوه، فإن قاضى بلدة أو رئيس محلة لو جُن مدة من الزمان، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه لبه، لتذكر أنه كان قاضى تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة، وهذا هو الجواب إذا قالوا إنما لا يذكر ما يجرى عليه لطول المدة ، لأن طول المدة مما لا يؤثر فى مثل هذه الأمور العظام. وإنما تأثيره فيما لا خطر له. فقد بطل قول أصحاب التناسخ.[202]

إذن معلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، ومن هنا يتبين أن يكون الحق مذهب أهل السنة والجماعة. فالأيسر فى الحديث القول بإمكان عودة الأرواح[203] إلى أبدانها، خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر، ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها. وذلك من جهة الفاعل الذى يحل علاقة الروح بالبدن بحسب مشيئتة، ويجمعها حيث شاء ومتى شاء. بل أصحاب هذا الاتجاه الناقلين عن الوحى والانبياء بعود النفوس إلى الأبدان، لا يمنعه هذا البيان خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعلقها، فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما، فإذا أوجبه قادر عليه، كان كما كان أولاً وكذلك القول فى التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة ايضاً، والبقاء عليها زماناً يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولاً كله

(202) القاضى عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 488.

(203) أبو البركات البغدادى، المعتبر فى المحكمة، دائرة المعارف العثمانية ، ط 1، 1357هـ، ص 225

بالنظر فى حد الإمكان من جهة النفس والبدن فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء فإن الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع أو إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجباً. تلك هى القوى التى تجمعت وزحفت على الوحى تنكره بالعقل تارة، وبالخرافة والأساطير والخدع تارة أخرى ... الوحى الإلهى الآتى من مكة، محاولة إيقاف دورة حضارته، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكت من وسائل وما أوتيت من حيل، وظنت أن من البساطة بمكان أن تطمس ما أتى من أعلى واستكن على جبال مكة ... ولم ولن يحدث هذا اطلاقاً ... لقد بقى القرآن [204] ولاشك انه كانت هناك مؤامرة شعوبية كبرى للقضاء على الإسلام، ولا شك أنه كان وراءها بعض الفرس. أما غالبية الفرس فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية كما دافعها مفكروا الإسلام .

الخاتمة

وفى النهاية تأتى الخاتمة التى تحتوى على أهم النتائج التى توصل إليها الباحث حول موضوع اليوم الآخر بين الفلسفة والدين.

كان طبيعياً أن يختلف الباحثون حول مسألة اليوم الآخر، فهذا من طبيعة الفلسفة، ولكن لماذا الاختلاف بين علماء الدين حول مسألة عقائدية؟ السبب هو العقل فهو آلة دليل وبرهان ولكن لابد أن يعترف بالمحدودية وأنه ليس له مطلق الحكم والبيان، فلا يغنى عن الشرع ولا الشرع يغنى عن العقل فهما نور على نور كما بين الغزالى. فصديق جاهل للإسلام سهم قاتل، لأنه يظن أن الدين ينبغى أن ينكر العقل وأن ينكر كل علم منسوب إلى الفلسفة والفلاسفة، فينكر جميع علومهم، ويدعى جهلهم فيها حتى ينكر قولهم فى الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان

(204) د/على سامى النشار، نشاة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، جـ1 ، مرجع سابق، ص 221.

القاطع لم يشك فى برهانه؛ لكن اعتقد أن الإسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً.

المسلمون الأوائل امتازوا بالحيوية والقوة فى الردود على أصحاب المذاهب الآخرى وجالدوهم الحجة بالحجة، لذلك كان الإسلام فتياً قوياً، فوجدنا وقد أهتم المسلمون بدراسة الأديان والمذاهب للرد على أصحابها وألفوا فى ذلك كتباً بعضها خاص بطائفة من الطوائف، وبعضها عام. وألف أبوالحسن، الأشعرى كتابه:" مقالات الإسلاميين ". وألف عبدالقاهر البغدادى كتابه "الفرق بين الفرق" كما ألف ابن حزم الظاهرى كتابه " الفصل فى الملل والنحل ". أما الكتب الخاصة فمثل " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة " للبيرونى. والكتب الكثيرة التى وضعت فى الرد على النصارى واليهود، أو فى رد بعض الفرق الإسلامية على بعضها الآخر.

أما الآن فقد هرم العلماء وترهل جسد الأمة الاسلامية وشاخ حتى وصل إلى عقولهم وساد بين أمة الاسلام الجهل والخرافات والشعوذة وهى أمة العقل والتفكر والتدبر، ألا تستفيقوا من ثباتكم يرحمكم الله. إن العقل يوجب الحياء والتعظيم كما أن التوحيد يوجب الرضا والتسليم، بل مطلوب أن يكون العقل قامعاً .. والعقل القامع الكف عن معاصى الله والحرص على طاعة الله عزوجل.

فجاء الإسلام لمحو الوثنية عربية كانت أو يونانية أو رومانية، أو غيرها، فى أى لباس وجدت، وفى أية صورة ظهرت، وتحت أى اسم عرفت، تستخدم العقل والإقناع، ولم يكن ذلك للاكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه، ولهذا لا تسمع فى تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه فى الحروب المسيحية، عندما أقتدر أصحاب "شريعة المسالمة" على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال. ولم تكن الحرب كلها حرباً مسلحه، بل الحروب الفكرية كانت أشد وأصعب، ومنها حرب أهل التناسخ.

والتناسخ عقيدة فكرية مشوهة الهدف منها إنكار الآديان والتكاليف الشرعية لأن هذه المعارف كانت عقلية فقط، وهذا الخلاف الأكبر والأعظم بيننا وبين أهل التناسخ، فالمعرفة الدينية لها مصادر عند المسلمين وهما الأخبار والنظر، وأما الأخبار فهى المعرفة السمعية أو النقل، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية. يقول الماتريدى:" أصل ما يعرف به الدين... وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل".[205] وللمصدر الأول لتلقى العلوم الدينية، وهو النقل أو الخبر أهمية كبرى لأنه هو المصدر الوحيد لما هو متاح للإنسان من معرفة عالم الغيب، وعليه يعول فيما غاب عن الإنسان من علم لا يبلغه بالحس أو بالعقل، لذلك لزم قبول أخبار الرسل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك، فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة.

على أية حال لقد كان لعقيدة التناسخ أثر على الحياة وخصوصاً فى ظل الدولة الإسلامية وهذا شئ طبيعى لأنهم تمتعوا بالتسامح والحرية فى ظل هذا الدين الحنيف، فوجدنا على سبيل المثال الخليفة المأمون يجادل الملاحدة وأصحاب الفكر الثنوى وهذا أكبر دليل على التسامح، فديننا الحنيف هو دين للانسانية جمعاء مخاطباً لكل العقول والقلوب وهو دين يعالج أمور الدنيا والآخرة وهو دين يسر لا عسر، وكلما ناظروه وجادلوه ازداد انتشاراً وازداد حفظاً ومنح قوة إلى يوم الدين.

(205) الماتريدى، التوحيد، تحقيق د/فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1970م، ص4.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية :

1. ابراهيم مدكور، (دكتور)، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ1، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1947م.
2. ابن القيم، إغاثة اللهفان، جـ1، تحقيق د/محمد حامد الفقى، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1975م.
3. ــ، حادى الأرواح، دار علم الفوائد، م1، تحقيق النثيرى وآخرون، السعودية، د.ت.
4. ابن النديم ، الفهرست، جـ1، تحقيق جوستاف فليجل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006 م.
5. ابن تيمية، الرسالة العرشية، الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت.
6. ــ، بيان تلبيس الجهمية، مطبعة المصحف، المدينة المنورة، 1426هـ.
7. ــ، شرح العقيدة الواسطية، شرح محمد بن صالح العثيمين، تحقيق، نبيل صلاح سليم، دار العقيدة، ط1، القاهرة، 2003م.
8. ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، ط1، القاهرة، 1964.
9. ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق د/ محمود قاسم، مكتبه الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955 م.
10. ابن سينا، الأضحوية فى أمر المعاد، تحقيق د/حسن عاصى، المؤسسة الجامعية، ط2، بيروت، 1987م.
11. ــ، الشفاء، جـ2(الإلهيات)، راجعة وقدم له د/ ابراهيم مدكور، تحقيق د/ محمد يوسف موسى وآخرون، وزارة الثقافة والإرشاد، القاهرة، د.ت.
12. ــ، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى، بتحقيق د/ سليمان دنيا، (القسم الرابع)، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1968م.

13. ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ1، تحقيق، منذر محمد سعيد أبوشعر، المكتب الإسلامى، ط1، بيروت، 2008م.
14. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
15. أبو بكر الجزائرى، عقيدة المؤمن، مكتبة الصفا، ط1، القاهرة، 2002م.
16. أبوالبركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1357 هـ.
17. أحمد محمود صبحى، (دكتور)، فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1978م.
18. الأسفراييني، التبصير فى الدين، تحقيق د/ كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1، بيروت، 1983م.
19. الاشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ1، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة ، 1969م.
20. البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2007م.
21. البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، عالم الكتب، ط2، بيروت، 1403هـ.
22. بيصار،(دكتور)، الوجود والخلود، دار المعارف، القاهرة، د . ت.
23. التفتازانى، شرح المقاصد، جـ2، دار الطباعة، القاهرة، 1277 هـ.
24. التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ1، دار صادر، بيروت، د.ت .
25. التوحيدى، الإمتناع والمؤانسة، جـ1، تحقيق، أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942م.
26. الثمينى، معالم الدين، ح2 ، وزارة التراث، سلطنة عمان، 1986م.
27. الجرجانى، التعريفات، تحقيق د/ عبدالمنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، د . ت.

28. جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د / إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة د/ عبدالغفار مكاوى، عالم المعرفة ، الكويت ، 1993م .
29. الجوينى، لمع الأدلة، تقديم د/فوقية حسين محمود، راجع التحقيق د/محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية، ط1، القاهرة، 1965م.
30. الجيلانى، الغنية لطالبى طريق الحق، تقديم محمد خالد عمر، جـ1، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، د.ت.
31. حاجى خليفة، كشف الظنون، حرره، جوستاف، فلوجل، جـ1، بتلى، لندن، 1835م.
32. الحلاج، الطواسين، ضمن كتاب "الحلاج" د/مصطفى غالب، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
33. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د/ عبدالهادى أبوريدة، دار النهضة العربية، ط3، القاهرة، 1954م.
34. الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د/على سامى النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1938م.
35. ـ، التفسير، جـ2، دار الفكر، ط1، بيروت، 1981م.
36. الزمخشرى، الكشاف، جـ1، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
37. زهدى حسن جارالله،(دكتور)، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، 1947 م.
38. الشهرستانى، الملل والنحل، جـ1وجـ2، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار صعب، ط1، بيروت، 1986م.
39. الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، جـ2، السفر الرابع، دار احياء التراث العربى، ط4، بيروت، 1990م.
40. صالح زهرالدين، (دكتور)،تاريخ المسلمين الموحدين، المركز العربى للأبحاث والتوثيق، ط2، بيروت،1994م.
41. الطبرى، التفسير، جـ2، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1994م.

42.ـ، تاريخ الطبرى، جـ10، تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص23.

43. عاطف العراقى، (دكتور)،مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط11، القاهرة، 1999م.

44. عبدالبارى محمد داود،(دكتور)، الفناء عند صوفية الإسلام ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، القا هرة ، 1997م.

45. عبدالرحمن بدوى،(دكتور)، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2004 م.

46. عبدالفتاح فؤاد،(دكتور)، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، جـ1، دار الوفاء، الأسكندرية، د . ت.

47. علاء الدين عبدالمتعال، (دكتور)، تصور ابن سينا للزمان، دار الوفاء، ط1، الاسكندرية، 2003م.

48. على سامى النشار،(دكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ1، دار المعارف، ط10، القاهرة، 2018 م .

49. الغزالى، المنقذ من الضلال، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، د . ت.

50. فراس السواح، (دكتور)، الرحمن والشيطان، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط2، دمشق، 2001م.

51. القاضى عبدالجبار الهمزانى، المنية والأمل، جمعه احمد بن يحي المرتضى، قدم له د/عصام الدين محمد على، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، 1985م.

52.ـــ ، شرح الأصول الخمسة، حققه د/ عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1996م.

53. الماتريدى، التوحيد، تحقيق د/ فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1970م.

54. محمد جلال شرف،(دكتور)، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، 2005م.
55. محمد عبدالحميد الحمد، (دكتور)، صابئة حران والتوحيد الدرزى، دار الطليعة الجديدة، ط1، دمشق، 1999م.
56. محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبوريه، دار المعارف، القاهرة، د . ت.
57. المسعودى، مروج الذهب، ج2، دار المعرفة، ط1، بيروت، 2005م.
58. مسكويه، الفوز الأصغر، تقديم د/عبدالفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء، ط1،الأسكندرية 2010م.
59. المقدسى، البدء والتاريخ، جـ4، مكتبة الثقافة الدينة، القاهرة، د.ت.
60. الملطى، التنبيه، تحقيق الكوثرى، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1949م.
61. نيكلسون، التصوف، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1972م.
62. يحي بن الحسين، الرد على المجبرة القدرية، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د/محمد عمارة، جـ2، دار الهلال، القاهرة، د.ت.
63. يسر محمد سعيد، (دكتور)، اليوم الآخر فى الأديان، دار الثقافة، ط1، قطر، 1992م.

ثانياً : دوائر المعارف والمعاجم :

64. دائرة المعارف الإسلامية، جـ6 ، تحرير م . ت هوتسما ، ت. وأرنولد، ر . باستيت، ر.هارتمان، تحرير إبراهيم ذكى خورشيد ، أحمد الشنتناوى ، د/ عبدالحميد يونس ، مركز الشارقة للإبداع الفكرى ، ط1 ، 1998 م .

ثالثاً : المراجع باللغة الإنجليزية :

65. 64. J .B. Noss, man's Religions, Mc Millan, London, 1974, P.336