آفاق فكرية

رت م د :2353 - 0367
رت م د إ: 2602-5507

ص . ص 112 - 146

نحو مقاربة إسلامية في علم الأديان؛ نقد للمقاربات الغربية في دراسة الدين والتدين

Towars an Islamic approach in religionwissenschaft "Science of Religions";Criticism of Western approaches to the study of Religions.

عمر بن سكا [1] Omar BEN SAGA

- المركز الوطني لتكوين مفتشي التعليم- الرباط، Omar.bensaga@usmba.ac.ma

تاريخ الاستلام: 2020/05/26 تاريخ القبول: 2020/06/04 تاريخ النشر: 2020/06/28

الملخص: الداعي للبحث في هذا الموضوع، طموحٌ فكري ومعرفي يتطلع إلى وضع لبناتِ أساس لمقاربة إسلامية أصيلة في دراسة الدين والتدين بعيدا عن هيمنة المناهج الغربية المادية (التي تغيب الوحي والغيب وحقائقهما في مضمار المعرفة الإنسانية). وهو محاولة لتخليص مناهج البحث والدراسة في العلوم الإنسانية في عالمنا العربي من التقليد والتبعية المعيبة، حيث إن "علم الأديان" وجانبه المنهجي على وجه الخصوص حقل تتجلى فيه آثار تلك التبعية بوضوح؛ حتى صار معيار "علمية" الكتابة في هذا المجال مرهونا بالالتزام بقواعد تلك المناهج الغربية والاتجاهات التي لاتزال موضع نقد ومطارحة حتى في البلاد الغربية. لهذا توجهنا في هذا البحث صوب المناهج التي أبدعها الفكر الإسلامي في ميدان مقارنة الأديان؛ تعريفا بها وبروادها، وبيانا لخصائصها ومميزاتها. وكان ذلك تمهيدا للحديث عن المناهج الغربية ونقدها وبيان نواقصها وأوجه الخلل فيها. وقد حاولت، فضلا عن ذلك، التأكيد على أن تراثنا الفكري في مجال الأديان والملل والنحل يحتاج منا اليوم إلى مزيدِ تثمينٍ، واستثمار معرفي ومنهجي لنؤسّس انطلاقا منه مقاربة إسلامية تتجاوز مثالب المناهج الغربية المستحدثة وثغراتها المعرفية والمنهجية. هذه الدراسة تحاول، في الأخير، أن تلامس هذه الإشكالات، وتقدم معالم كبرى لمنهج إسلامي في مقاربة وتفسير الدين والتدين.

الكلمات المفتاحية: الدين، المناهج الغربية، مقاربة إسلامية، الموضوعية.

Abstract: The researcher on this topic, has an intellectual and cognitive ambition that aspires to lay the for foundations an authentic Islamic approach in studying Religion and religiosity away from the dominance of Western materialistic approaches (which revelation and unseen and their facts are absent in the field of knowledge). It is an attempt to rid research and study methods in the humanities in our Arab world from tradition and flawed dependency, since "science of Religions" and its methodological aspects in particular are a field in which the effects of that dependency are clearly evident.

That is why we have directed in this research towards the curricula that Islamic thought has devised in the field of Comparative Religions, by defining them and showing their pioneers, and a statement of their characteristics and advantages. This was a prelude to talking about the Western curricula, its criticism, and its deficiencies and defects. In addition, I have tried to emphasize that our intellectual heritage in the field of religions deserves from us today more valuation, a cognitive and systematic investment in order to establish- from it- an Islamic approach that transcends the flaws of the newly developed western approaches and its epistemological and methodological gaps (disadvantages) !

In the end, this study tries to touch on these problems and presents major features of an Islamic approach to study Religion and religiosity.

Keywords: Religion, Western Methods, Islamic approach, Objectivity

[1]- المؤلف المرسل: عمر بن سكا. Omar.bensaga@usmba.ac.ma

مقدمة:

لن نتيه بعيدا في وضع الحدود الفاصلة بين مصطلحات "تاريخ الأديان"، أو "مقارنة الأديان"، أو "علم الأديان"، كما لن نعنى كثيرا بالتأريخ لها ونسبتها للعصور المتلاحقة وبيان ملابسات ظهورها ونحتها. ما يهمنا بوضوح في هذا الموضوع هو وضع لبنات أساس لمقاربة إسلامية في علم مقارنة الأديان، تتصف بالأصالة مبدئيا وترتسم بالمبادئ والقواعد العلمية والمنهجية والموضوعية، حيث لا مجال للتحيز أو التحامل أو نقل الصور المغلوطة عن الآخر مهما كانت درجة قربنا أو بعدنا عنه. وفي نفس الوقت دون التسليم بالصبغة المادية للمناهج السائدة حديثا وإلحاحها على تناول الدين والتدين في ضوء نظرية التطور، والاستبعاد التام للوحي كمصدر أساسي لفهم الدين ومعرفة حقائقه. ونتصور أنه بالإمكان أكثر مما كان في استفادتنا من تركة تراثنا الإسلامي- في هذا المجال- الذي لا يزال مصدرا ومرجعا لا محيد عنه من أجل معرفة الأديان والملل والنحل القديمة منها على وجه الخصوص. ولا نخفي تحفظنا على المقاربات والمناهج الغربية المتبناة في دراسة الدين عموما، فهي في حاجة إلى مراجعة ونقد يكشف عن العديد من المثالب والمغالطات التي وقع فيها أصحابها حتى ولو كانت تتسلح بأدوات معرفية ومناهج في البحث تستلهم روح العلمية والنزعة الموضوعية من خلال ربطها بحقول معرفية حسمت أمرها على مستوى المنهج العلمي (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الفيلولوجيا...). وبات جليّا للباحثين اليوم كون الدين صار شيئا وموضوعا يدرس كباقي الأشياء المادية، وفقَدَ أمام وطأة المناهج العديدة التي تقاربه الكثير من هيبته وقدسيته، بل صار ينظر إليه - بغض النظر عن أي دين- من طرف جهات كثيرة كظاهرة لا تتمايز عن الظواهر الثقافية أو الاجتماعية التي تدرس، ما دام وليد المجتمع ونشأ بين أحضانه! ناهيك عن تقييمهم لحقيقة وجوهر الدين ودوره في الحياة الإنسانية.

الداعي للبحث في هذا الموضوع، ما نراه يعتري مناهج البحث في العلوم الإنسانية في عالمنا العربي من تقليد وتبعية، وميدان علم الأديان وجانبه المنهجي تحديدا تتجلى فيه آثار تلك التبعية بوضوح حتى صار معيار "علمية" الكتابة في هذا المجال مرهونا بالالتزام بتلك المناهج الغربية المستحدثة، والاتجاهات التي لاتزال موضع نقاش ونقد في موطنها الأم. "أليس من الأحرى إذن أن تتجه اهتماماتنا نحو هذه المناهج والاتجاهات، تحللها وتقومها، وترى أبعادها المختلفة في خيرها وشرها، وتفحص آفاقها وآثارها في إيجابياتها وسلبياتها؟ أي قيمة لأمة تفكر بمناهج غيرها من الأمم حتى فيما

يخص ذاتياتها، وتستعير اتجاهات غيرها وهي تتعارض مع أسس حضارتها ومبادئ عقائدها"؟ يتساءل دين محمد ميرا[1].

إن أهمية البحث في قضايا علم مقارنة الأديان اليوم تكمن في كونه يلقي الضوء على معتقدات المجتمعات البشرية المتعددة، والتي لم تعد الحدود الجغرافية والطبيعية تفصل بينها كما كان عليه العهد في العصور القديمة. من جهة أخرى كان الحديث عن الدين ودوره في حياة الإنسان والمجتمع ذا شأن كبير في السابق، والملاحظ أنه لا يزال يتبوأ تلك المكانة إلى حدود الساعة، على الرغم من تعالي الأصوات الداعية إلى تنحية الدين عن الشؤون العامة والحكم في المجتمع. ولا زلنا نرى مظاهر التدين عبر بقاع العالم تزداد توهجا، ولا زال أيضا إقحام الدين في السياسة وشؤون المجتمعات حاضرا وبقوة وتطرف أحيانا. بل كثيرا ما تؤجج الصراعات ويعلو صوت الحرب باسم المقدس والدين.

إن الفكرة التي تعتبر الدين مرحلة من مراحل الطفولة البشرية التي ولى عهدها أثبتت عدم صحتها ما دام الدين والتدين ظل متجذرا في النفس البشرية، وكأنها جبلت على فكرة التدين والتطلع للمعبود الأسمى مهما ارتقت هذه النفس البشرية في مراتب الحضارة والعلم وروح الحداثة[2].

في ظل هذه الأفكار، يندرج الحديث عن موضوع "نحو مقاربة إسلامية في علم الأديان"، وفيه نبحث التصورات التي وضعت من أجل محاولة إرجاع الدين نشأة وتطورا إلى جذوره الأولى، وكيف تعاملت المجتمعات البشرية منذ القدم مع الدين والتدين والرموز المقدسة التي شكلت جزء رئيسا من كيانها ووجودها. دون أن نغفل عن بسط الحديث عن المناهج- الغربية أو الإسلامية- التي اعتمدت في فهم دين من الأديان ووصف عقائده وتعاليمه، ومن أجل تفسير السلوك الديني لدى الأفراد والجماعات؟

وهذه المحاولة- في واقع الأمر- ستؤطرها المنطلقات التالية:

- من المسلَّم به أنه ينبغي أن يعرض أي دين من الأديان عرضا علميا موضوعيا من خلال الوصف الواقعي بتناولها على الوضع الذي هي عليه عند المعتنقين لها. وهذا ما نعبر عنه بالدراسة الموضوعية والنزيهة للأديان.

- اعتبار علم الأديان من العلوم الأساسية في التراث العلمي الإسلامي، ومن خلق البيئة الفكرية الإسلامية، له جذور تعود به إلى مصادر الإسلام الأساسية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية. وللأسف أنه اليوم لا يزال بعيدا عن التطلعات في عالمنا العربي والإسلامي، وخاصة على مستوى تجديد وتطوير المناهج العلمية التي يمكن تبنيها في هذا العلم من أجل دراسة وفهم الأديان بشكل أسلم وأدق... مما حدا

بالغرب إلى نسبة هذا العلم إليه منهجا ومضمونا، معتبرا التراث الإسلامي في هذا المضمار مجرد جهود فردية يعوزها النسق الشمولي والنزعة العلمية.

- الهدف الأساسي من البحث هو تقديم رؤية نقدية للمناهج الغربية المعروفة اليوم، والتي على ضوئها يدرس الدين بصفته ظاهرة اجتماعية لا تمت بصلة إلى الوحي الرباني، وتنزع منه صفته "القدسية" لأنه صار موضوعا للخبرة العلمية على حد تعبيرهم. وطموحنا من خلال ذلك هو وضع معالم كبرى لمقاربة إسلامية أصيلة في دراسة الأديان تنفك أولا من وطأة وهيمنة "البراديغمات"/Paradigms الغربية، وتتحاشى ثانيا مقاربة الأديان من زوايا علم الكلام بقوالبه وأطروحاته القديمة التي تدور فقط على فكرة الانتصار للدين الإسلامي وبيان خصائصه بالحجج والبراهين العقلية وغيرها.

- لقد اعتقد الغربيون خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة، وأنهم أيضا أول من اعتمد المقاييس العلمية والموضوعية في دراسة الدين وتحليله فلسفيا وتاريخيا وأنثروبولوجيا...ولهذا عمدنا إلى مناقشة بعض الآراء الغربية إزاء التراث الإسلامي في علم مقارنة الأديان، وكذا التعريف ببعض الجهود الإسلامية في هذا الحقل المعرفي، مع بيان الإسهامات المنهجية الرائدة التي أبدعها علماء مسلمون.

1 - الدراسات السابقة:

لعل الكتابة في مجال الدراسات المقارنة للأديان في عالمنا العربي والإسلامي قد شهدت في الآونة الأخيرة نهضة واضحة، وخاصة بعد بروز هذا النوع من التخصصات المعرفية في الجامعات ومؤسسات البحث العلمي العربية. حيث أُلفت العديد من الدراسات والأطروحات التي تعنى بدراسة الأديان منهجا وموضوعا وتأريخا، وتتناول إسهامات التراث الإسلامي في علم الملل والنحل بالتحليل والدراسة بهدف بيان الدور التأسيسي والريادي الذي أسهم به علماء مسلمون كثر في هذا الحقل المعرفي. وقد شكلت مؤلفات عدد من العلماء والباحثين العرب من أمثال الشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد عبد الله دراز، والدكتور أحمد شلبي، وعباس محمود العقاد...وغيرهم أولى الكتابات التي سلطت الضوء على هذه المواضيع والمجالات المعرفية، في الوقت الذي شهدت فيه نهضة كبرى في الغرب في إطار ما سمي بعلم الأديان.

بالنسبة للموضوع الذي يثيره هذا البحث، لا شك أن هناك دراسات سابقة عالجت جوانب محددة منه، شكلت أرضية للبحث والمناقشة في ماهية الدين، وطبيعة المناهج العلمية المعتمدة في دراسة الأديان

عموما، سواء في الفكر الإسلامي أو في الفكر الغربي الحديث. ونخص بالذكر هاهنا كتاب "الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان" لمحمد عبد الله دراز، كتاب "نشأة الدين: النظريات التطوّرية والمُؤَلِّهة" للدكتور علي سامي النشار، كتاب "في علم الأديان المقارن، مقالات في المنهج" لدين محمد ميرا. كتاب "في مقارنة الأديان؛ بحوث ودراسات" لمحمد عبد الله الشرقاوي، وكتاب "علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهجا وقضايا" لحمدي عبد الله الشرقاوي... إضافة إلى مقالات أخرى ذات صلة بهذا الموضوع أشرنا إليها في ثنايا هذا البحث.

غير أن هذا البحث الذي وسمته باسم "نحو مقاربة إسلامية في علم الأديان" ركز على نقد المفهوم الغربي للدين، وكذا المناهج الغربية المستحدثة التي تقارب الدين والتدين كظاهرة لا تتمايز عن الظواهر الاجتماعية والثقافية التي يدرسها علماء الاجتماع، وعلماء النفس، والأنثروبولوجيون...الخ. مما أفقد الدين أهم خصائصه وطابعه الجوهري (حقيقته وطبيعته الإلهية بصفته وحيا). وذلك في أفق تشكيل مقاربة إسلامية أصيلة تدرس الأديان بشكل موضوعي وبمنهج علمي مستقل عن "البراديغمات" الغربية، ويتجاوز ما يعتريها من خلل وثغرات.

2. علم الأديان؛ المفهوم وإشكالية مناهج الدراسة:

مصطلح علم الأديان هو ترجمة حرفية لكلمة ألمانية هي "*religionswissenschaft*"[3]، والتي استعملها ماكس مولر عام 1868م عنوانا لكتابه وكانت تعني حرفيا: "الدراسة العلمية للدين". ثم استعملها الفرنسي "إميل بورنوف" E. Burnouf في فرنسا عام 1870م اسما لكتاب له (la science des religions) ليصف به مجموعة متفرقة من العناصر الخاصة بدراسة الأديان. لم يكن قبل ذلك علمٌ يمكن أن يشار إليه باسم علم الأديان. إن الأمر سيبدو تناقضا في العالم الغربي، لأن الصراع بين العلم والدين هناك أخذ مسارا واضحا، وصار ينظر للدين كنشاط إنساني يمكن التعرف عليه وتحليل عناصره ودراستها كما تدرس باقي الظواهر الثقافية والاجتماعية المميزة للمجتمعات البشرية"[4].

ويعرف أيضا بأنه: "النشاط العقلي المنظم المهتم بدراسة الأديان نشأة وتاريخا وتطورا، وعقائد ومذاهب وطوائف، وبدراسة أثرها وتأثيرها على الواقع الإنساني في جميع أبعاده وكافة جوانبه، دراسة تقوم على مناهج علمية وتعتمد على مصادر أساسية، وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النقد والمقارنة"[1].

بالنسبة للعديد من العلماء الغربيين، علم الأديان علم يعنى بدراسة علاقة الإنسان بالمقدس، زما ينتج عن ذلك من تراث شفهي أو مكتوب، إذ يدرس هذا العلم هذا التراث، ويصل من خلاله إلى وصف الشعور الديني وتفسير ظواهره. يعرفه "رويستون بايك" *Roystonepike* بأنه: "دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة، وهذه الدراسة تتوخى دراسة الديانات في ذاتها،

واكتشاف ما يقوم بها من نقاط تشابه واختلاف، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني"[1]. ويرى ميشال مسلان أن علم الأديان خاضع لتاريخ الأديان، ويدعو إلى أن يكون علم الأديان أبعد من ذلك بكثير، لأن تعريف الدين يتضمن وقائع متباينة جدا، لذلك يجب الانطلاق من التجربة الإنسانية، وهذا العلم بالنسبة إليه يقبع عند ملتقى مباحث شتى من تاريخ، وظواهرية، وعلم نفس، وعلم اجتماع...موظفا مناهجها وتصنيفاتها[3].

من جانب آخر علم الأديان هو أحد العلوم الإنسانية المعنية بدراسة الأديان دراسة علمية، وذلك وفق مناهج البحث التي وفرتها العلوم الإنسانية ومناهجها. ويقر الجميع أنه يستعصي معرفة جوهر أي دين من الأديان بسبب ما يكتنف الشعور والممارسات الدينية من غموض وتشعب وتأثر بلوازم ومؤثرات شتى. لكن علم الأديان يحاول أن يقارب الأديان بوسائل علمية. وعلى العموم يمكن حصر الأهداف الكبرى لعلم الأديان في عنصرين: الأول محاولة تخليص الدين من البعد الغيبي والنزعة التَّسليميَّة التي ينظر إليه من خلالها، إلى تبني الفحص العلمي والدراسة الأكاديمية. بينما الثاني يتجلى في محاولة فهم مسألة الدين والتدين من خلال سياقها التاريخي والواقعي وليس خارجهما، وأيضا اعتبار الأديان جميعا مترابطة من حيث الظهور التاريخي والتطور الذي ترسمه كل ديانة.

وتبقى الإشارة إلى أن علم الأديان يضم فروعا تعد بمثابة التخصصات الدقيقة التي تدرس جانبا أو عنصرا من العناصر المشكلة للدين، ونخص بالذكر: (الثيولوجيا، الميثولوجيا، الإسكتلوجيا)، فضلا عن علم الأخلاق، وعلم المذاهب والطوائف.

غير أن مقاربات الدين والتدين تتعدد وتتنوع، واختصارا بالإمكان الإشارة إلى الاتجاهات الرئيسة الآتية:

- الاتجاه التطوري: الذي يرى أن الدين عامة خضع لمسار تطوري متصاعد نحو فكرة الإله الواحد بعد المرور بالإحيائية (المذهب الحيوي) والطوطمية وتعدد الآلهة.
- الاتجاه الإيديولوجي؛ الذي يقوم على ربط فكرة الدين ونشأته بعوامل طبيعية واجتماعية ونفسية.
- الاتجاه المؤَلِّه: يثبت بدء الإنسانية بدين الوحي الحقيقي، وهذا الوحي هو الذي أقام فكرة الدين وعبادة الإله الواحد الأسمى. أي يقر بأن الدين مصدره وحي إلهي متعالي عن الوجود الإنساني، وأن الأصل في الدين هو التوحيد الذي نادى به الأنبياء والذي سرعان مع انحرف البشرية عنه لتظهر عبادة تعدد الآلهة.

كما سبقت الإشارة، فإن دراسة الدين لم تكن بالأمر اليسير على الإطلاق، وهذا ما يبرر تعدد وتضارب المناهج والنظريات التي تقارب الدين وظاهرة التدين، فأنصار كل اتجاه يزعم أن منهجه المعتمد هو الأمثل والكفيل بإعطاء صورة حقيقية عن الدين المدروس، وتفسير موضوعي لطقوسه وممارسات معتنقيه، لقد امتدت تلك المقاربات بمناهجها من المستوى الفلسفي النظري، إلى المستويات العملية والميدانية، وأيضا التعامل والاشتغال المباشر على النصوص والوثائق الدينية من كتب مقدسة، وأساطير وغيرها. ويكفي أن نلفت النظر إلى بعض المقاربات الحديثة التي قدمت وجهة نظرها حول نشأة الدين وفلسفته وعلاقته بالفرد والمجتمع وتأثيره على كليهما، وأيضا المسار الذي قطعه الإنسان في علاقته بالمقدس من خلال الأساطير التي نسجها وتوارثها عبر التاريخ، ومن خلال الطقوس والشعائر الدينية التي يمارسها.

على رأس تلك المقاربات نجد المقاربة النفسية (خاصة مع فرويد ويونغ)[2]، والمقاربة البنيوية مع "ليفي ستراوش"، والمقاربة التاريخية، وأخيرا المقاربة الأنثروبولوجية وتحديدا مع "غيلنر" Geliner و"غيرتز"Geertz في دراساتهما حول الإسلام في شمال إفريقيا، والتصوف ودور الزوايا والأولياء في المجتمع المغربي[3،5،6،7].

ويظل الإشكال القائم إزاء تلك النظريات والمقاربات هو: إلى أي حد نجحت في التعبير عن حقيقة الدين ومكانته ودوره في حياة الأفراد والجماعات؟ وهل يحق لنا اليوم أن نعبر عن حالة من الفشل والإخفاق في دراسة الدين وفق الرؤى التي تبناها جمهور علماء الأديان في الغرب؟ ثم هل يمكن أن نتحدث عن منهج متفق عليه في دراسة الأديان؟ وأيضا هل بإمكان الباحثين والعلماء في العالم العربي والإسلامي وضع أسس ولبنات مقاربة إسلامية أصيلة في الدراسة العلمية للدين تنهل من إسهامات العلماء المتقدين وتستثمر الدراسات العلمية الجادة التي أثمرتها العلوم الإنسانية عامة؟

3. علم الأديان في الفكر الإسلامي؛ النشأة وأبرز المناهج الرائدة:

كان وراء نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي عوامل متعددة تضافرت جميعا من أجل وضع اللّبنات الأساس لهذا الحقل المعرفي الجديد الذي عرف مسارا تاريخيا متطورا إلى حد الساعة. فلعل المسلمين استلهموا فكرة دراسة الأديان الأخرى ومقارنتها بالدين الإسلامي من خلال النقاش الموسع الذي عرض له القرآن الكريم حول الأديان عموما تعريفا بها، أو حوارا مع أتباعها أو جدالا

ومناظرة بشأن معتقداتها وشرائعها، وخاصة الأديان الكتابية التي كانت محط اهتمام وتركيز في الخطاب القرآني المتعلق بحوار الأديان.

بالإضافة إلى ذلك العامل، يبدو أن جوَّ التسامح الديني الذي عرفته البيئة الإسلامية خلال تلك الحقبة شجع أتباع الأديان والملل على الانخراط في النقاشات والحوارات الخاصة بالمعتقدات والأفكار الدينية، مع العلم أن هؤلاء كانوا محكومين بحتمية التعايش والتجاور، وبالتالي الانفتاح على الآخر من أجل فهم تصوراته ومنطلقاته الدينية والمذهبية. وفي هذا السياق يقرر "آدم ميتز" Adam Metz المسألة التالية: "إن تسامح المسلمين مع اليهود والنصارى تسبب في نشأة علم لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى هو "علم مقارنة الأديان"، ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين"[8].

من جهة أخرى، فإن علماء المسلمين على امتداد تاريخهم عَنَوْا عناية كبيرة بقضية المنهج، وكانت في مقدمة القضايا التي اهتم بها هؤلاء العلماء، كُلٌّ في مجال تخصّصه حتى صارت هذه المناهج علومًا مستقلة في حدّ ذاتها؛ إذ إن ما عرف بعلم أصول الفقه وعلوم الحديث، وعلوم القرآن وغيرها إنْ هي إلاّ مناهج علمية أبدعها العلماء المسلمون لتحقيق الموضوعية والدراسة العلمية في نشاطهم العلمي، ناهيك عن المناهج العقلية التي طورها مفكرو الإسلام في مقدمتها منهج الاستنباط العقلي، ومنهج الاستقراء[5]، ولا غرابة أن نجد الكثير من الأقوال التي تعبر عن تلك الحقيقة المشار إليها كقولهم: «إن كنتَ ناقلاً فالصحة وإن كنت مدعيًا فالدليل»، و«يشهد التاريخ الحضاري للمسلمين لهذا الاهتمام بمسألة المنهج؛ ليس فقط في مجال العلوم العقلية والنظرية وإنما كذلك في مجال العلوم التربوية والدينية والطبيعية والكونية. وفي هذا السياق نذكر جهود علماء من أمثال: الخوارزمي، ابن الهيثم، البيروني، الغزالي، ابن تيمية في مجال المنهج» [1].

وإذا ما تأملنا ما خلفه العلماء المسلمون من تراث معرفي في مقارنة الأديان نجدهم قد عرفوا مناهج متعددة وطبقوها بمستويات متباينة ومتفاوتة بحكم أغراضهم من التأليف، وبحكم اختلاف منطلقاتهم الفكرية والمذهبية والكلامية أحيانًا. ونذكر على سبيل المثال ما كتبه "جاي مونو" Guy Monnot حول هذا الموضوع إذ قال: "هذا النوع من الدراسات يعد قديما في الثقافة الإسلامية... والكتاب الرائع للعالم الغزنوي (البيروني) حول الهند يعتبر الأهم، وإن لم يكن ظاهرة معزولة. فمنذ وقت مبكر أبدى الإسلام اهتماما بالغا بالأديان الأخرى؛ اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص، وأيضا الأديان غير الكتابية. حيث دخل المسلمون لاحق في علاقات مع الأديان الإيرانية والهندية.

وبالنسبة لكتابات المسلمين حول تلك الأديان فيمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى هي مؤلفات المناقضة والردود أو المباحث الخاصة بالجدل والمناظرة ضمن علم الكلام...الخ، والصنف الثاني يمثله عدد قليل من المؤلفات التي جعلت - بنسبة معينة- نوعا من التلاحم بين الفكر الإسلامي وبين الأديان الموروثة (القديمة)، والمجموعة الثالثة تضم عددا من الكتابات الوصفية يندرج ضمنها كتب "الرحلات والأسفار"، وأخبار الجغرافيين، وكذا المؤلفات التي أخذت اسم "المقالات" و"الملل والنحل"[9].

وقبل الحديث عن أهم المناهج العلمية التي عرفها الفكر الإسلامي في مجال مقارنة الأديان، نَوَدُّ أن نشير بداية إلى أن المسلمين كان لهم الفضل في وضع لبنات الدراسات المقارنة للأديان، وبالتالي نشأة وتطور هذا العلم الذي لم تعرفه الحضارة الغربية إلا في العصر الحديث. وهكذا تأتي جهود علماء مسلمين كالنوبختي، وأبي الريحان البيروني، والشهرستاني، وابن حزم الأندلسي والعامري وغيرهم؛ ليأخذ مجال مقارنة الأديان صبغة علمية ومنهجية لم تعهد في سابق الحضارات، وهذا الأمر يُقِرُّ به العديد من علماء الغرب حديثًا، بل منهم من أولى عناية كبيرة بالتراث الإسلامي في مجال مقارنة الأديان تُرجم على شكل مبادرات لنشر بعض الأعمال أو تحقيقها أو ترجمتها، إيمانًا منهم بقيمتها العلمية. وفيما يلي اختصار لأبرز المميزات التي اتصفت بها أعمال العلماء المسلمين في مجال دراسة الأديان:

- بعد أن كان الحديث عن الأديان في العصور السابقة مغمورًا في لُجَّةِ البحوث النفسية والفلسفية، أو محدودًا جدًّا، أصبح في كتب العرب دراسة وصفية واقعية ومستقلة عن سائر العلوم والفنون، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهودهم، فكان لهم بذلك فضل السبق في تدوينه علمًا مستقلاً قبل أن تعرفه أوربا بعشرة قرون.

- إنهم في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخْيِلَةِ والظنون ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأولى، وهكذا بعد أن اختطُّوه علمًا مستقلاً اتخذوا له منهجًا علميًا سليمًا[10].

وفيما يلي أيضًا - باختصار- أهم المؤلفات والأعمال المشهورة في هذا المجال وِفق ترتيبها التاريخي:

- "المختار في الردّ على النصارى" للجاحظ (ت255هـ).
- "الردّ على النصارى" لعليّ بن زين الطبري (ت260هـ).

- "الردّ على النصارى" و "المقالات والديانات" لأبي عيسى الوراق (ت297هـ).
- "الآراء والديانات" للنوبختي (ت302هـ).
- "جمل المقالات" و"مقالات غير الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري[11] (ت324هـ).
- "المقالات في أصول الديانات" للمسعودي (ت346هـ).
- "الإعلام بمناقب الإسلام" لمحمد بن يوسف العامري (ت381ه).
- "التمهيد" للقاضي أبي بكر الباقلاني. (ت:402هـ)
- "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبار (ت415ه).
- "الملل والنحل" لعبد القاهر البغدادي (ت429هـ).
- تحقيق ما للهند من مقولة لأبي الريحان البيروني (ت440هـ).
- "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم الأندلسي (ت456ه). وكذلك رسالته في الرد على "ابن النغريلة اليهودي".
- شفاء الغليل لأبي المعالي الجويني (ت478هـ).
- الرد الجميل لألوهية عيسى بصريح الإنجيل لأبي حامد الغزالي (تت505هـ).
- الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني (ت548ه).
- إفحام اليهود للسموأل بن يحيى المغربي (ت570هـ).
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي (ت606ه).
- الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة للقرافي (ت682هـ).
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لأحمد ابن تيمية. (ت 728هـ).
- أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية[12- 17]. (ت751هـ).

إن المتأمل في نظرات المسلمين للأديان عبر تاريخهم وتراثهم يَجدُ تنوعًا وتباينًا في الرؤى والمناهج، فكل نظرة تحكمها محددات وخلفيات مذهبية وتاريخية وشخصية وجغرافية كذلك، وبصفة عامة يمكن التمييز بين بعض الاتجاهات الرئيسة التي تنسجم وتتوافق أحيانا فيما بينها، وتتباين وتختلف أحيانًا أخرى، وهي على العموم موزعة بين ثلاثة تيارات رئيسية تتمثل في الاتجاه الكلامي، الاتجاه الفلسفي، والاتجاه الصوفي. ونرى أن التصنيف الذي اقترحه الدكتور عدنان المقراني في دراسته[18] حول منهج ابن حزم في دراسة الأديان جديرة بالاهتمام ويعبِّر بالفعل عن أبرز المدارس والتيارات التي

تقاسمت مجال مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وإن كنا نتحفظ على التقييمات التي أعطاها لكل اتجاه على حدة، ونلاحظ أن نظرته للميراث الإسلامي في هذا التخصص تتقاطع ورؤية أغلب مؤرخي الأديان الغربيين في تقييمهم[19،20] لإسهامات علماء المسلمين في مجال الدراسات المقارنة للأديان.

إن تلك الاتجاهات التي أشرنا إليها تمثل الإطار أو النزعة التي توجه الدارس للأديان الأخرى، وذاك التصنيف نعتقد أنه يخدم قضية المنهج والإشكالات التي يطرحها على مستوى دراسة الظواهر الدينية وفق مقاربات تعرف تعددا وتطورا تاريخيا مشهودا. وهذا ما يدفعنا إلى محاولة تحديد أهم المناهج التي تبنَّاها علماء المسلمين في مقارنة الأديان؛ وبالتالي فالبحث في هذا الموضوع قادنا إلى الوقوف على المناهج المشهورة التالية:

1.3. المنهج التاريخي- الوصفي:

في بداية التأليف حول الأديان لم تكن مسألة مقارنة الأديان تخصصا مستقلا بذاته، بل كانت دراسة الأديان جزءا ضمن الموسوعات التاريخية وكتب التفاسير. ورغم ذلك فقد شغلت مسألة التأريخ للأديان جانبًا واضحًا من اهتمام العلماء المسلمين في مراحل لاحقة، حيث وضعوا لذلك أصولاً منهجية، ومن ثَمَّ كان لهم «شرف كتابة أول «تاريخ للأديان» في العالم، وهذا المنهج يرتكز بالأساس على تتبع مراحل نشأة كل ديانة، ووصف كتبها المقدسة، ومؤسسيها والفرق المكونة لها. . . أي أنهم أصلوا هذا المنهج وقنّنُوه، ثم طبقوه بموضوعية ونزاهة على أديان العالم المختلفة، وإن كثيرا من علماء الأديان لم يكونوا مناظرين أو مجادلين محترفين بحكم تخصصهم، ولو استعرضنا عناوين كثير من الكتب التي ألفها المسلمون عن الأديان لوجدناها بعيدة عن الجدال والنزال، ولوجدنا أنها تدخل في باب التأريخ والوصف والحكاية...»[2،21]، أما الأمثلة والنماذج التي تعكس هذه الأعمال والإنجازات التي اعتمدت هذا النهج فكثيرة نسوق بعضا منها:

- "الآراء والديانات" للنوبختي[22،23].
- "مقالات الناس واختلافهم" لأبي عيسى الوراق[21].
- "الملل والنحل"للشهرستاني.
- "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، و"تحقيق ما للهند" للبِيرُوني.
- "بيان الأديان" لأبي المعالي.
- "درك البغية في الأديان والعبادات" لأبي العباس الإيرانشهري.

- ناهيك عن الدراسة التاريخية المفصلة التي أنجزها القاضي عبد الجبار الأسد آبادي للديانة المسيحية. وهي جزء من كتابه "تثبيت دلائل النبوة"[21]

أما فيما يخص معالم هذا المنهج وأسُسَه فقد عبَّر عنها البعض كما يلي: «المنهج التاريخي عبارة عن استرداد الماضي تبعًا لِمَا تركه من آثار أيًّا كان نوعها، والوقوف على مجرى الأحداث، وتحليل القوى والمشكلات التي صاغت الحاضر. ويعتمد علَى النصوص والوثائق والمخلفات الحضارية المختلفة، ويقُوم على تحليلها ثُمَّ تركيبها بما يسمح من اقترابها للواقع الذي كانت عليه ويطلق عليه – أيضًا – منهج التوثيق أو النقد التاريخي»[23].

وتبقى إمكانية القول بأن مبادئ وأسس هذا المنهج قد عرفها الفكر الإسلامي باكرًا تبقى قائمة بدليل أن ثلة من العلماء المهتمين بالأديان وظَّفوا هذا المنهج بصيغته الحديثة التي تقوم على أسس تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها: «وإذا كانت الدراسات المقارنة للأديان تتضمن رصد وتسجيل الظواهر والقضايا الدينية في ديانتين أو أكثر وتصنيفها وبيان العلاقة بينها وبين غيرها من العناصر. فإنه واضح أن المنهج الذي يتّبعه الباحثون في هذه الدراسات هو المنهج التاريخي- الوصفي، وهو أحد المناهج العلمية، ليس فقط في العلوم الإنسانية، وإنما أيضًا في العلوم التطبيقية» [24].

وضمن المقاربة التاريخية- الوصفية دائما، يمكن الحديث عن "منهج" الحكاية والمعاينة، وقد ذكره البيروني - على سبيل المثال- في مقدمة كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» [25] وجعله أفضل طريقة لاستقصاء الحقائق حول الأديان الأخرى ودراستها بشكل موضوعي. «وماذا يراد من المنهج الأنثروبولوجي أكثر مما صنعه البيروني في تعلم لغة القوم الذين يريدُ دراسة ثقافتهم ودينهم وفلسفتهم وعلومهم، والعيش بينهم وملاحظة أمورهم، وملاحقة خوَاصِّهم وعوامهم، وتأمُّل سلوكهم ومعاملاتهم، ودراسة طبائعهم وأخلاقهم. والتعرف على نُظُمِهم وأنماط حياتهم. كل هذا هو ما فعله البيروني»[1].

ومنهج المعاينة هو منهج يعتمد البحث الميداني وكذا الحكاية والوصف أكثر مما ينحو منحى النقد. يقول البيروني عن منهجه: «وأنا في أكثر مَا سَأورِدُه من جهتهم حاكٍ غير منتقدٍ إلاَّ عن ضرورة مُلِحَّةٍ ظاهرة» [25]، ويقول أيضًا: «كنت أقِف مِنْ منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ لِعُجْمَتِي فيما بينهم وقُصوري عمّا هم فيه من مُواضعَاتِهم»[5].

2.3. المنهج المقارن:

لم تنحصر جهود علماء المسلمين في الوصف والتأريخ والحكاية، بل إنهم وظفوا مبادئ المنهج المقارن منذ وقت مبكر، والمقارنة عندهم لم تتخذ صورة واحدة، بل استعمل مفهوم المقارنة بشكله المتسع. . . منها على سبيل المثال: أن يدرس الباحث جانبا أو أكثر من ديانتين ثم يقارن بينهما، ومنها أن يتناول الدارس ديانة واحدة ويدرسها دراسة معمقة من كل جوانبها، أو بعضها...ومن صور المقارنة أيضا دراسة شخصية مؤسس الديانة، أو الأسفار التي يقدسها أصحاب الديانات وتحليلها ومقارنتها[6].

لا شك أن أسلوب المقارنة بين الأديان - المختلفة عموما والكتابية خاصة- في جوانب محددة كالعقائد أو العبادات أو التشريع أو الأخلاق. نهج اعتمده الكثير من العلماء المسلمين منذ وقت مبكر. فها هو العالم "أبو الحسن العامري" (ت381هـ- 992م) من أبرز العلماء المسلمين الذين وضعوا الأصول المنهجية للمقارنة بين الأديان. وقد ذكر في كتابه المسمى "الإعلام بمناقب الإسلام"[7] أهم القواعد المنهجية التي يجب على دارس الأديان أن يلتزم بها وهي كالتالي:

- عليه أن يوقع المقارنة بين الأشكال المتجانسة. أي ألاّ يعْمَد إلى أشرف ما في هذا فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويَعْمَد إلى أصْل هذا فيقابله بفرع من فروع ذلك.
- ألاّ يعمد إلى خُلة موصوفة في فِرقةٍ من الفِرق غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقاتها.

إضافة إلى العامري الذي تحدثنا عن العمل الذي أسهم به لابد من التأكيد على أهمية إسهام البيروني في توظيف المنهج المقارن في دراسة الأديان بأبعاده الواضحة، وهذا ما ستحاول هذه الدراسة إبرازه، وخاصة في المبحث المتعلق بأسس ومعالم منهج البيروني في دراسة الأديان.

3.3. المنهج التحليلي- النقدي:

للنقد أصول أو قواعد منهجية وضوابط حددها علم مناهج البحث وأصبحت مستقرة تتمتع على المستوى الفلسفي النظري بالقبول العام، وإن تفاوت الدارسون في تطبيقها عمليا[8].

يركز الدارس للأديان بناء على هذا المنهج على نقد الكتب المقدسة أو العقائد المرتبطة بدين معين، أو لجانب من الجوانب التي تشتمل عليها الديانة. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أبرز الأعمال المؤلفة بهذا الشأن ويتعلق الأمر بكتاب «الفِصَل في الأهواء والملل والنحل» للعالم الأندلسي ابن حزم الظاهري (ت456). وهو دراسة نقدية مفصلة لنصوص العهدين القديم والجديد، وقد انتهى ابن حزم من خلال

تلك الدراسة التحليلية النقدية إلى خلاصة مفادها أن "العهد القديم" ليس إلا تاريخ مؤلف، تم تأليفه بعد زمن موسى عليه السلام بعدة قرون. وهي نفس النتيجة التي استخلصها من بعده الحبر اليهودي "إبراهيم بن عزرا"، وكذا الفيلسوف "باروخ سبينوزا".

وكذلك الكتاب الذي ألفه الإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ) المسمى "الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل". وكذلك ما ألفه ابن تيمية بشأن نقد الديانة المسيحية وسماه: "الجواب الصحيح لمن بدَّلَ دين المسيح"... وما إلى ذلك من المؤلفات التي كتبها علماء مسلمون في فترات زمنية متلاحقة[9] من أجل نقد الأديان الأخرى وبيان مباينتها للإسلام في جوانب من أصوله العقدية والتشريعية، ولعل جلّ ما كتب في مجال الأديان في الثقافة الإسلامية من هذا الصنف. والأكيد أن هذا المنهج لم يحظ باحترام العديد من علماء الأديان في الغرب بحجة أنه يقصد مهاجمة الأديان الأخرى وبيان تفوق الإسلام عليها باعتباره الدين الوحيد الأحق بالاتباع.

بل نجد من يوجه سهام الانتقاد لهذه المناهج الموسومة بالتقليدية والرافضة للمناهج العقلية، وهذا ما لمسناه من خلال قراءتنا لبعض المقالات التي كتبها بعض الباحثين، في معرض الحديث عن أعمال أبي الريحان البيروني وجهوده المنهجية في مجال الكتابة التاريخية والأديان[10-30].

4.3. منهج الرد والمجادلة:

تُعرف المؤلفات التي اعتمدت هذا المنهج بكتب المناقضة والردود، وهي تركز على الجدل والمناظرة ومحاولة الرد على ادعاءات أو حجج المخالفين بكل السبل والأدلة المتاحة من أجل الإقناع والانتصار للرأي. سواء تعلق الأمر بأتباع الدين الواحد كما هو الأمر بالنسبة للفرق الكلامية الإسلامية، أو بين أتباع أديان مختلفة. وجلُّ هذا التراث الإسلامي من ضمن مؤلفات "الملل والنحل" ارتبط بعلم الكلام أساسا، كما اتخذ شكل رسائل أو مؤلفات للرد على قضية أو مسألة معينة في ديانة بعينها كالتثليث أو تحريف الكتب المقدسة أو حقيقة التوحيد والألوهية أو غيرها.

وبالفعل فقد عرف الفكر الإسلامي هذا النوع من المؤلفات، حيث كتب "عبد القاهر بن طاهر البغدادي" (429هـ) مؤلفه "الملل والنحل" يرد فيه معتقدات بعض الفرق الإسلامية. وهذا أبو عيسى الوراق ألَّف كتابا يرد فيه على معتقدات النصارى وسماه: "الرد على فرق النصارى الثلاث"، ومثله كتب الجاحظ مؤلفا سماه "المختار في الرد على النصارى". . . ويندرج ضمن ذلك أيضا ما كتبه العلماء المهتدون إلى الإسلام من اليهود والنصارى، مثل كتاب "الرد على فرق النصارى" لعلي بن ربان الطبري، ومثل كتاب "تحفة الأريب" لعبد الله الترجمان"، وكذا كتاب "إفحام اليهود" للسموأل بن يحيى

المغربي. وفي العصر الحديث كتب "رحمت الله بن خليل الهندي" كتابه الشهير الموسوم "إظهار الحق" ناهيك عن رسالته التي ردّ فيها على الدكتور "فندر".

4. علم الأديان في الغرب؛ التطور والمناهج المعتمدة في دراسة الدين:

4 – 1 علم الأديان في الغرب ومناهجه:

يكاد يُجمع جل المهتمين بمجال مقارنة الأديان أن دراسة الدين في الغرب أخذت مسارًا معرفيا ومنهجيا جديدًا خلال القرن التاسع عشر، فبعدما كان يطغى على تلك الدراسات الطابع اللاهوتي – الجدلي المنغلق، صارت تتَّجه نحو الدراسة العلمية والمنهجية للدين. حدثت هذه الطَّفْرَةُ مع عدد من العلماء الغربيين الذين أسَّسوا ما عرف بالدراسة العلمية للدين، بعدما استفادوا من معطيات جديدة لم تكن متوافرة من ذي قبل وفّرتها العلوم الإنسانية التي شهدت تطوُّرًا كبيرًا سواء في جانب علم النفس أو علم الاجتماع أو علم الآثار واللغات. . . كما أن مناهج الدراسة العلمية للدين نفسها تعددت بحكم تعدد التيارات والمذاهب الفكرية والفلسفية التي تؤطر عمل الدارسين.

كانت البداية في الغرب في ألمانيا مع العالم " Friedrich Max Mûller" (1823م– 1900م)، حيث يجمع علماء الأديان الغربيين أن الفضل يعود إليه في إنشاء فرع علمي يعنى بدراسة الأديان دراسة موضوعية وعلمية كما هو الحال مع علوم اللغة وغيرها، أطلقت على هذا العلم الجديد تسميات عدة أهمها: علم الأديان – الدراسة العلمية للدين – علم مقارنة الأديان – تاريخ الأديان. والمصطلح الذي نحته "Max Mûller" لأول مرة هو Religionswissenschaft.

إلى جانب "ماكس موللر" Max Mûller يذكر مؤرخو الأديان عَلَمًا آخر له إسهامات أساسية في هذا المجال وهو العالم الألماني: "Cornelis Petrus Tiele" (1830م– م1902)، هذا دون إغفال علماء آخرين كانت لهم بصمات واضحة في صياغة هذا التخصص العلمي الحديث، ونذكر كذلك الهولندي: "Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848م– 1920م)". هؤلاء جميعًا حَاوَلُوا تقديم تصور جديد للأديان والمنهج الذي ينبغي أن يعول عليه من أجل تقديم دراسة علمية تضمن الفهم الصحيح والوصف الدقيق لتلك الأديان، حاملين شعار: دراسة الدين دراسة موضوعية لا تعير أي اهتمام للنقاشات الجدلية والكلامية، أو حتى المناهج المعتمدة عليها. لأن ذلك التصور القديم- من هذا المنظور- لا يرقى إلى أن يندرج ضمن الدراسات الأكاديمية للدين. وفي هذا السياق تحدث رائد من روّاد علم مقارنة الأديان في الغرب هو "Walter Holden Capps ": (1997 –1934) والذي أكد- فيما معناه- أن كل دراسة للدين تنحو منحى الاتجاهات الكلامية أو اللاهوتية، أو لا تتبنى

الموضوعية والتجرد ولا تنفصل عن الأحكام المسبقة لا تستحق أن يعبر عنها بدراسة علمية للدين، كما لا يصح أن تدرج ضمن علم مقارنة الأديان بمفهومه الحديث[31].

إذن بحسب المنظور الغربي لتاريخ علم الأديان، ومنْ أسهم في نشأته فإن هذا العلم لم يتبلور بشكل علمي ومُمَنهج إلا في أواخر (القرن التاسع عشر)، وذلك حين أطلق "ماكس مولر" اسم: "Religionswissenchaft" على علم الأديان سنة (1867م). والمصطلح أخذ فيما بعد عدة تسميات أشرنا إليها في السابق، سعيا وراء إرساء نظرة جديدة- كما قلنا- على عالم الأديان على أساسها تَمَّ تجاوز الرؤى والمنطلقات المنعوتة بـ «الميتافيزيقية» أو «اللاهوتية»، حيث أصبحت القضية الدينية محور الدراسة العلمية بهدف "تحليل علاقات الإنسان بالمقدس، والذي كان ينحصر على الرؤى اللاهوتية أو الميتافيزقية. ومن أجل إرساء الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي والاجتماعي وتحديد دوافعها الخارجية، وتأتي التحليلات النفسية المختلفة لتسهم في فهم الآليات الداخلية، وفي النهاية من الظواهرية الدينية إلى البنيوية"[3].

في مقدمة المناهج التي اعتمدت من أجل دراسة الأديان لدى علماء الغرب نجد:

1.1.4. المنهج التاريخي:

يُعنى هذا المنهج المشهور بتتبع نشأة وتطور الأفكار والمذاهب الدينية من خلال المراحل التاريخية المختلفة، وتحديد الدور الذي لعبته تلك العوامل المؤثرة التي ارتبط بها الدين أو الأديان. وهذا يعني أن المنهج التاريخي يهتم في نفس الوقت بالمعلومات التاريخية، وكذا القوى أو العوامل التي أثرت في الأديان من داخل التاريخ نفسه. ولهذا عادة ما تقوم أعمال المؤرخين على البحوث الأثرية أو اللغوية، وعلى دراسة الوثائق المكتوبة الموجودة. وهذا المنهج يركز على الأديان القديمة. محاولا تتبع مسيرتها وشكل تطورها عبر التاريخ[32].

2.1.4. المنهج المقارن:

يكتب علماء الأديان في الغرب تحديدا عن تاريخ دخول منهج المقارنة مجال الأديان ويحددونه سنة (1856م) تاريخ ظهور كتاب «علم الأساطير المقارن» لـ"Max Muller"، كان دخول منهج المقارنة حقل علم الأديان قد تم عبر الاكتشافات المرتبطة بعلم اللغة (الفيلولوجيا) عن القرابة الجامعة بين اللغات الهند- أوربية. . . وعن المنبع الموحد للغة السنسكريتية الهندية القديمة واللغة اليونانية.

إن "المراد من منهج المقارنة قبل كل شيء هو الإلمام بالأشكال المختلفة لعالَمٍ ديني متعدد الأوجه عبر شتّى الثقافات التاريخية والمقارنة بينها وفق تجليات ذلك العالَم الديني المختلفة. فكل تاريخ الأديان

من اللازم أن يطغى عليه طابع المقارنة، ولكن مع الحذر من القياسات السطحية وإغْواء إذابة الخصوصيات الدينية وتجاربها المعيشة في المقارنة. وعلى خلاف المقارنات التي أرسيت من جوانب «الظواهريّين» فإن مقارنة مرتكزة على التاريخ ومراعية للخصوصيات وحدها تسمح بإدراك خبايا أي ممارسة دينية؛ بمَوْضعَتِها ضمن الثقافة التي تجلّت عبرها. لأن المقارنة التاريخية ليست مرتبطة بما نجده من تماثلات أو بما نكتشفه من تنافر بين صنفين من الظواهر تبدو في الظاهر متساوية"[11].

3.1.4. المنهج الفِينومِينولُوجِي أو (الظاهراتي):

يبدأ عمل المنهج الظاهراتي مع نتائج دراسة المؤرخ لكشف طبيعة الدين. بمعنى دراسة الخصائص الأساسية للدين التي تستَكنُّ خلف تجلياته التاريخية.

نشأ هذا المنهج لتصحيح مسار الاتجاه التاريخي، وتفادي الأخطاء التي وقع فيها أصحاب هذا الاتجاه. لقد تطورت دراسة الأديان مع بداية القرن العشرين على أيدي المتخصصين من المؤرخين وعلماء اللغات وعلماء الإنسان. . . الذين تركّزت أعمالهم الفردية على مظاهر معينة لثقافات محدّدة، حيث تم التركيز على الجمع والمقارنة للتعرف على التطور الطبيعي للدين منذ فجر التاريخ.

إن فكرة المنهج الظَّاهراتي تنطلق من ضرورة إيجاد منظورات جديدة «تسمح للأديان المتعددة بالتعبير عن نفسها تعبيرًا صحيحًا دون فرض قيم الدارس الذاتية عليها، وكان المطلوب هو تقويم موضوعي لتلك الأديان ولدَوْرِهَا في حياة الإنسان. وهكذا ظهرت مدرسة الدين الظاهراتي بداية في الدول الأوربية وخاصة في هولندا والدول الإسكندنافية، وشكل نوعًا ما ثورة على المناهج القديمة المتبعة في دراسة الدين والأديان، وخاصة المنهج التاريخي. . . وهدفه الأساسي - كما أشرنا –دراسة الأديان من خلال ما تعبّر به عن نفسها بعيدًا عن الافتراضات المسبقة من جانب الدارس، أو تطبيق مسلمات خارجية غريبة عن الأديان موضوع الدراسة»[1].

وفي الواقع لقد اختلف علماء الأديان الغربيون حول ماهية هذا الاتجاه، واجتهدوا كثيرًا في تعريفه وطبيعة عمله، وتنسب «الظاهراتية» كمنهج جديد للعالم «Edmund Husserl» الذي يمكن تلخيص رؤيته «الظاهراتية» في النقاط الخمس التالية:

- الاقتصار على الوصف والابتعاد عن إعمال النظريات الفلسفية.
- معارضة أي محاولة لتحديد الظواهر وفق مفاهيم فلسفية معينة أو اختزالها في نمط معين.
- الاهتمام بالنوايا.
- التوقف عن إصدار الأحكام واجتناب جميع أنواع التأويلات أو التقييمات.

- محاولة النفاذ إلى الحقائق التي تُنبئُ عليها الظواهر الدينية أو الثقافية المدروسة»[33].

ولعل أوَّل من استخدم مصطلح «علم الدين الظاهراتي» - بحسب ما ذكره الباحثون - هو الهولندي "Chantepie de la Saussaye"، بحيث حاول هذا الأخير كشف معاني وحقائق الظواهر الدينية بالإضافة إلى العمل على تصنيفها. لكنّ مواطنه "Tiele" يبقى من أبرز وأشهر روّاد المنهج الظاهراتي في دراسة الأديان، حيث أولى هذا الأخير أهمية كبيرة للظواهر الدينية على أنها الوحيدة التي يستطيع الإنسان من خلالها دراسة الأديان بصفة علمية. «إن اهتمام "Tiele" في دراسة الأديان منصب حول الظواهر الدينية حول تلك المجالات التي تقبل الملاحظة وتخضع للرَّصْد والتجربة بعيدًا عن تلك الأمور الفائقة للطبيعة»[1].

ونجد رموزًا أخرى لهذا الاتجاه في الغرب – مع العلم أن جل علماء الأديان في الغرب ظواهريين مثل Vander Leeuw " الذي حدد الهدف النهائي للدين الظاهراتي في فهم الحقيقة الدينية وقام بتحديد عمل المنهج للتوصل إلى ذلك الهدف من خلال مراحل خمسة:

- رصد الظواهر الدينية وإعطاؤها أسماء ليسْهُل تصنيفها بدقة.
- معايشة الظاهرة وتجربتها بصورة شخصية ومنظمة.
- التجرد من الأفكار والتصورات المسبقة.
- محاولة النفاذ إلى حقيقة تلك الظواهر المرصودة لإدراكها بعمق.
- التحقق من فهم الحقيقة الدينية[33].

2.4. موقف علماء الأديان في الغرب من مناهج المسلمين في دراسة الدين والتدين:

في الفقرات السابقة تمت الإشارة إلى المناهج العلمية التي طوّرها العلماء المسلمون من أجل تقديم دراسة وصفية وموضوعية للأديان؛ جهودٌ أثمرت عددا كبيرا من المصنفات المرتبطة بعلم مقارنة الأديان؛ سواء تعلق الأمر بالمؤلفات العامة (التفسير- التاريخ) التي تضمنت مادَّةَ ما عُرِف بالملل والنحل، أو المؤلفات المتخصصة في ذلك الحقل. وخلاصة القول إن العلماء المسلمين أبدوا اهتماما حقيقيا بالأديان الأخرى منذ وقت مبكر في زمن غفل العالم عنها، وكانت إنتاجاتهم حولها غزيرة وغير مسبوقة، وبالفعل وجدنا من العلماء والمستشرقين المنصفين في الغرب من قدّر قيمة تلك الأعمال من الناحيتين العلمية والمنهجية.

لقد اتخذ ذلك الاهتمام بالتراث الإسلامي في علم مقارنة الأديان أشكالاً عدة، فالبعض من المستشرقين والعلماء الغربيين عمل على نشر وترجمة أشهر المؤلفات الإسلامية في علم مقارنة الأديان

إلى اللغات الأوربية؛ فبالإضافة إلى "Sachau" الذي حقَّق وترجم كتابيْ "الآثار الباقية" و"تحقيق ما للهند" للبيروني، نجد عالما غربيا آخر هو "David Thomas" عمل على ترجمة مؤلف لأبي عيسى الوراق حول "نفي عقيدة التثليث النصرانية"[34] إلى اللغة الإنجليزية. كما أن "Guy Monnot"[9] ترجم كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني إلى اللغة الفرنسية. وأيضا قام "Thomas F. Michel" بترجمة كتاب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية المسمى "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"...

إلى جانب ذلك ظهرت العديد من الدراسات التي أنجزها علماء غربيون، تخصصت في نقد وتقييم بعض الأعمال التي خلفها علماء مسلمون كتبوا حول الأديان الأخرى المخالفة للإسلام. ولعل الدراسات التي قام بها الهولندي[35] Jacques Waardenburg تعدُّ على رأس تلك الأعمال الغربية التي حاولت تقييم التراث الإسلامي في مجال تاريخ الأديان. فبالنسبة إليه لم تكن إسهامات علماء المسلمين ذات جدوى حقيقية في التأسيس لدراسة علمية مقارنة للأديان، بسبب غياب الموضوعية والانطلاق من التصور القاضي بأن الإسلام هو آخر وأصحّ الأديان على الإطلاق!

الموقف ذاته سُجِّل عند عالم غربي آخر هو"Seymour Caïn"، الذي أسقط الحضارة الإسلامية جملة وتفصيلا عند سرده لتاريخ الأمم التي أسهمت في ظهور الدراسة العلمية للدين أو "تاريخ الأديان"، وذلك منذ الفترة اليونانية إلى العصر الحديث في أوربا مع "ماكس مولر" وغيره. وفحوى كلامه يتلخص في كون الدراسة العلمية للدين لم تظهر إلا في أوربا خلال القرن التاسع عشر، وهذا يقتضي بالطبع نفي ما قدمته الحضارة الإسلامية في هذا الحقل. وبالتالي عدم تثمين ذلك التراث الإسلامي الضخم في علم مقارنة الأديان[36]!

في المقابل نجد من العلماء الغربيين من نظر بإيجابية إلى ذلك التراث الإسلامي، ونكتفي هنا بإيراد مثاليين على ذلك؛ الأول يتعلق بـ"Frantz Rosenthal" الذي لاحظ أن "الدراسة المقارنة للأديان قد ظهرت في الحقيقة كواحدة من الإسهامات الكبرى للحضارة الإسلامية على مرّ عصور التطور الفكري الذي عرفته الإنسانية"[31]. أما الثاني، فهو"Steven Wasserstrom" الذي عبّر عن ذلك الموقف بالقول: "هناك اتفاق عام بين مؤرخي الأديان بأن الحضارة الإسلامية هي التي أنتجت أعظم تاريخ للأديان قبل العصر الحديث، وبالفعل فإن الاستحسان الغربي لهذا الإسهام جاء متحمّسا ومتواصلا بناء على ملاحظة كون المعرفة التاريخية من إبداع المسلمين"[31].

وبموازاة ذلك أيضا وقفنا على أصوات أخرى لم تثمّن من التراث الإسلامي إلا القليل من الإسهامات معتبرة إياها مبادرات فردية ومحدودة لم يكتب لها الاستمرار، كما أنها بعيدة عن الطابع

النسقي للدراسات العلمية الحديثة التي طورها الغرب حديثا، بحجة أن ذلك التراث الإسلامي في مجال مقارنة الأديان ظل حبيس النّزَعات الجدلية والكلامية التي تهدف إلى الانتصار لدين على حساب دين آخر، أو الرد على المخالفين وإبطال معتقداتهم.

نموذج أولي لهذه النظرة إزاء جهود المسلمين في دراسة الأديان يمثله العالم الهولندي " Chantepie de la saussaye"[37]، وقد أكد أن ما يمكن نعته بالدراسة العلمية للدين لم تظهر إلا في أواخر القرن التاسع عشر مع ثلة من العلماء الغربيين، وبالتالي فما أنتجته الحضارة الإسلامية في هذا الباب لا يندرج ضمن هذا الحقل المعرفي "الجديد"، "لأنه بكل بساطة لم تكن الأعمال التي قدموها علمية كفاية، ناهيك عن كون العلماء المسلمين لن ينفكوا من عقدة تفوق الدين الإسلامي وسمُوّه على باقي الأديان الأخرى"[38].

هناك عالم غربي آخر لا يقل شهرة عن سابقيه هو"Bruce، B Lawrence"، عمل على تقديم تصوره حول إسهامات العلماء المسلمين في دراسة الأديان الأخرى وخاصة الديانة الهندوسية. فقد تحدث عن الشهرستاني ومنهجه في دراسة الهندوسية، كما كتب حول البيروني ومقاربته المنهجية في دراسة الهندوسية والتعامل مع نصوصها المقدسة، ومن بين الملاحظات التي سجلها حول منهج البيروني أن هذا الأخير كتب عن الفكر الهندوسي وقدمه مستعملا فكره وثقافته الإسلامية الخاصة كما هو الحال مع مفهوم الألوهية عند الهندوس، إلا أن ذلك لم يمنعه من الإشادة بالمقاربة المنهجية التي أسسها البيروني والتي للأسف لم يأت بعده أحد لتطويرها[39].

في نفس السياق نشير إلى رأي عالم غربي آخر هو"Joseph ،Kitagwa" الذي قال: "خلال العصر الوسيط، ثلاث ديانات توحيدية كانت متواجدة جنبا إلى جنب في حوض المتوسط؛ اليهودية، المسيحية والإسلام... العلاقات فيما بينها كانت ودية بشكل رائع في بعض المناطق؛ المسيحيون، واليهود، والمسلمون كانت لهم فرص متاحة لمقارنة دياناتهم بعضها ببعض، وبالتالي وطرح أسئلة جدية حولها. لكن تلك الأسئلة والردود تم تناولها ومعالجتها وفق مسلَّمات لاهوتية وفلسفية، وليس علميا بمقتضى الدراسة العلمية للدين..."[38].

وحتى "Mircea Eliade" و"Eric J. Sharpe"، وإن أبديا إعجابا ببعض العلماء والمؤرخين المسلمين كالبيروني والشهرستاني وكتاباتهما، إلا أن الحكم العام الذي خرجا به يقضي بنفي وجود دراسة علمية للأديان قبل العصر الحديث. أي أنه لا مجال للحديث عن علم الأديان المقارن إلا في القرن التاسع عشر في أوربا[36]!

5. المناهج الغربية في دراسة الدين: عرض ونقد:

إن الرؤية الإقصائية التي تبناها معظم مؤرخي الأديان في الغرب تجاه إسهامات المسلمين في علم مقارنة الأديان، تدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة الطرح الذي قدَّمه هؤلاء، ومدى إمكانية الالتزام به. ذلك أن الإشكال المطروح في هذا الصدد يتعلق بمفهوم الدراسة العلمية للدين في حد ذاتها، وحول المقصود من الموضوعية أو الحياد اللذان يعتبران شرطان لازمان لكل دراسة علمية ونزيهة.

5 -1 حول مفهوم الموضوعية والدراسة العلمية للدين:

عرَّف الدكتور عبد الوهاب المسيري الموضوعية كما يلي: "تُعبِّر الموضوعية عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكًا كاملاً"[40]. وفي الجانب الآخر، "كلمة الذاتيّ تعني الفردي، أي ما يخص شخصًا واحدًا، فإن وُصِف شخص بأن تفكيره ذاتي فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويُطلق لفظ ذاتيّ توسُّعًا على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع"[40].

إلا أن الموضوعية تعدّ- بلا شك- من الشروط الأساسية التي تبنى عليها المعرفة عموما، إذ لا يقبل على الإطلاق أي حكم ما دام لم يتأسس على النزاهة والحياد أو يتحلى بروح النقد البناء وطرح الميول والاعتبارات الشخصية جانبا. هذا يعني أن الذات لا يمكنها الوقوف على الحقيقة إذا لم تتناول موضوعها بصدق آخذة على عاتقها تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذي يبذل في اتجاه الموضوعية الخالصة... وهذا أمر صار مجمعا عليه بين الباحثين والدارسين المحدثين في الغرب، بل سبق وأن أشار إليها العدد الهائل من العلماء المسلمين قبل ذلك بقرون كالحسن ابن الهيثم والبيروني وابن رشد وغيرهم: "فالعالم عليه أن يحرص على معرفة الوقائع كما هي، لأن العلم قوامه وصف الأشياء وتقرير حالتها وتفسيرها، ومحك الصواب أو الخطأ فيها هو التجريب والاختبار."[40]

أما عن الموضوعية في دراسة الأديان بالنسبة للغرب خصوصا، فهي تعني -اختصارا- أن دين ومعتقدات، وكذلك قناعات وخلفيات الدارس للأديان الأخرى ينبغي أن تُستْبعد، وألا تكون حَكَما أو معيارا في دراسة الأديان الأخرى. وهذا يقتضي حتما ألا يكون الهدف من المقارنة هو الانتصار لدين معين، أو مهاجمة آخر، أو إعطاء تقييم أو حكم حول الدين موضوع الدراسة. والموضوعية أيضا تعني أنه أثناء التعامل مع دين ما، لابد للباحث أن يضع بينه وبين الموضوع المدروس مسافة فاصلة؛ ولهذا يتحدث

أنصار "الظاهراتية" أو أصحاب المنهج "الفينومينولوجي" عن مفهومين في غاية الدقة لضمان الموضوعية المنشودة؛ الأول تُرجم بعبارة "أتراجع" أو "لا أتدخل" وهو المسمى "Epoché". أما المفهوم الثاني فهو "Eidatic Vision"، ومعناه ألاحظ من دون اعتقادات أو تفسيرات مسبقة. (33)

وفيما يلي نسوق نصوصا لعلماء غربيين، تحدّد مفهومهم لمعنى الدراسة العلمية والموضوعية للدين. يقول "Wilfred Cantwell Smith"(41): "لا بيان لدين ما يمكن قبوله ما لم يكن ممكنا شُكره من طرف المؤمنين بذلك الدين أنفسهم "(36). وهو القائل أيضا: "كل شيء أقوله حول الإسلام، باعتباره إيمانا حيا، يعد صحيحا فقط، حينما يمكن التصديق والموافقة عليه من طرف المسلمين".(36) إذن فهو يصرُّ على أن الموضوعية في البحث لا مساومة فيها، وخاصة في مجال مقارنة الأديان. وبالتالي فإن كل أشكال "الذاتية" مرفوضة.

2.5. نقد المنطلقات الفكرية في دراسة الدين عند الغرب:

إن قضية الموضوعية كما نظر إليها علماء الأديان في الغرب جديرة بالاهتمام، لكنها في نفس الوقت تثير بعض التساؤلات، سواء على المستوى النظري أو حتى العملي. لأن المفهوم الذي ينطلقون منه وهو "Value- freeness" الذي يعني التحرر من القيمة، باعتباره المحدد الرئيس للموضوعية غير ممكن على أرض الواقع، بل من المستبعد التقيُّد به! وهذا السؤال عينه أثاره عدد من المفكرين المسلمين على رأسهم "عبد الوهاب المسيري"، "طه عبد الرحمان"، و"إسماعيل راجي الفاروقي، كما طرحه الكثير من الباحثين كالباحث "ملك أنيس طه"(36) في المقال المشار إليه سابقا، حينما قال بصريح العبارة: "وهل هناك شيء في الوجود يسمى التحرر أو التخلص من القيم"(36)؟ ليؤكد بعد ذلك أن تلك العبارة ليست إلا مجرد شعار سرعان ما تحول إلى "عقيدة" (Dogma) ما كان للآخرين إلا أن سلَّموا بها بشكل دغمائي.

وعمليا من البعيد جدا تصور كائن بشري من دون خلفية دينية أو إيديولوجية، أو بالأحرى مجموعة من القيم التي تطبع عقليته وتوجِّه تفكيره. "وعلماء الأديان ودارسوها ليسوا بالطبع استثناء من هذه القاعدة...لأن الأفكار والأفعال عموما تأتي بتوافق مع القيم والخلفيات التي نؤمن بها، والتي تعمل على تأطيرنا"(36).

وتأكيدا لهذا الرأي، نقتبس من المرحوم الدكتور عبد الوهاب المسيري(42) أفكاره في موضوع "إشكالية التحيز" في العلوم الإنسانية، حيث إن طرح إشكالية التحيز في هذا السياق يأتي كبيان لأبعاد ولحقيقة الموضوعية التي يرفعها علماء الغرب عند حديثهم عن دراسة الأديان كمجال من مجالات

العلوم الإنسانية. لقد أطلق المسيري مصطلح "التحيّز"[42] على تخصص جديد يركّز على دراسة وتحديد عناصر التحيّز في العلوم الإنسانية والاجتماعية وكشفها، وخصوصًا التحيزات الغربية الكامنة في المناهج التي يتمّ استخدامها في العلوم الغربية، والتي تبدو أنها محايدة كما يظن كثيرون، ولكنها تعبّر في الغالب على مجموعة من القيم الكامنة الخفية في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تحدد مجال الرؤية وطريقة البحث الغربية وتقرر مسبقاالكثيرمن النتائج "أي مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها"[42].

ومن أجل فهم حقيقة التحيز وتمييزه، لجأ الدكتور عبد الوهاب المسيري لوضع تعريف دقيق له، فهو يقصد به: "كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي وتعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع؛ فيستبعد بعضها ويبقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع"[42]. وبعد ذلك حدد عددا من القواعد التي تبين ذلك المفهوم، جاءت على النحو التالي:

- التحيّز حتمي: لأنه مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، فهذا العقل لا يسجّل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء، فهو عقل فعّال، يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر.
- التحيّز لصيق باللغة الإنسانية: المرتبطة إلى حدّ كبير ببيئتها الحضارية، وأكثر كفاءة في التعبير عنها. فلا توجد لغة تحتوي كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوّناته، فلا بدّ من الاختيار.
- التحيّز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، لا يردّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرّد والذاتية ومن ثمّ التحيّز. يقول المسيري شارحا هذا المعنى: "كل هذا يعني في واقع الأمر، أن التحيز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يُرَدّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها. فكلّ ما هو إنساني يحوي قدرا من التفرد والذاتية، ومن ثمَّ التحيز" [42].

على نفس المنوال سار تقريبا الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال الأخلاق" حينما تحدث عن الصفات الثلاث التي يتميز بها المنهج العلمي العقلي عند الغربيين، والحديث هنا فقط سيتعلق بما أسماه "تكلُّف الموضوعية"، ذلك أن المنهج العقلي العلمي المذكور يزعم بأنه يتجرد من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق الموضوعية، الطريق الذي يوجب الاقتصار على الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته.

والصواب في نظر طه عبد الرحمان أن تحصيل الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل المعاني الأخلاقية الدينية بمعاني وقيم أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها "الموضوعية" نفسها[43].

من جهة أخرى، إذا ما رجعنا إلى التقييم الذي خَلُص إليه جل المستشرقين وعلماء الأديان في الغرب، والمتعلق بالأعمال التي أنجزها علماء المسلمين في مجال مقارنة الأديان، لوجدناه (التقييم) يبخَسُ تلك الإنجازات قيمتها بحجة أنها منحازة وتغيب فيها الموضوعية التي حدد الغرب مفهومها الذي أشرنا إليه. لكن الأمر يحتاج إلى إضاءات وتدقيق في المفاهيم. مع العلم بأن هناك عددا - ليس بالقليل- من الباحثين ممّن حاول نقد التصور الغربي للأديان في حد ذاتها، ناهيك عن مناهج دراستها، أو حاول التقليل من شأن الموضوعية التي جعلها علماء الغرب شعارا لهم بواسطته ألغوا تراثا كبيرا في تاريخ الأديان.

البداية ستكون مع الباحثة الماليزية في مقارنة الأديان " Kamar Oniah"،[44] التي تحدثت عن الخصائص التي تتسم بها المناهج الغربية في دراسة الأديان. [44] وقد أشارت إلى أن دراسة الأديان في الغرب تشوبها عيوب، كما تحكمها تيارات وإيديولوجيات لخصتها في الملاحظات التالية:

- الدراسات الدينية في الفكر الغربي ذات توجه إلحادي معادي للدين.[44]
- ظهور تلك الدراسات يرجع أساسا إلى الاستناد على "المنظور التطوري"[45] السائد في الغرب، والذي ينظر إلى الدين فقط كنتاج لتطور عوامل تاريخية.
- في تلك الدراسات، الكثير من الأشكال، والمظاهر، والوظائف الدينية تدرس معزولة عن بعضها البعض، وهذا لا يعطي صورة متكاملة عن ماهية وحقيقة الدين.
- الدين كذلك يُدرس- عندهم- باعتباره ظاهرة ثقافية أو سيكولوجية، وبالتالي فحقيقة ومعنى "القدسية" تلغى إما ضمنيا، وإما صراحة.

- العلماء الغربيون يعتمدون حصريا على العقل في مسألة الاستعلام، ولا يمكنهم مع ذلك الدخول إلى أعماق الحياة الروحية لأتباع الأديان.

المناهج النقدية التي يعتمدها العلماء في الغرب في الحقيقة لا تسمح لمعتنقي الأديان بالتعبير عن أنفسهم.[45]

إسماعيل راجي الفاروقي بدوره اقترح منهجا نقديا أسماه "Meta-Religion" أي ما وراء الدين يرتكز على حتمية ذات ثلاث أبعاد: التقييم –النقد – نقد النقد. وكان ذلك بعد اقتناعه بأن المنهج "الفينومينولوجي" وحده ليس المنهج الأمثل في دراسة الظواهر الدينية أو فهمها. ويلخص الفاروقي أهداف منهجه قائلا: "وجهة نظرنا أنه يتعيَّن علينا إنشاء مبادئ يمكن خلالها للأديان أن تخضع للتقييم"[46،47].

وهو بذلك يدعو إلى اعتماد مبدأ التوقف "Epoché" الذي أرسته "الظواهرية" من أجل ضمان أقصى حدود الموضوعية، لكنه غير كاف بالنسبة إليه، بل لابد من خطوة تالية تؤسس للفهم الكامل، وتؤهل للنقد السليم استنادا إلى مبدأين رئيسيين هما:

- المبادئ النظرية للفهم الديني.
- مبادئ التقييم.

خلاصة الكلام أن ما وراء الدين عند الفاروقي يشمل عنصرين:

- الأول/ نقد الدين:

وهذا النقد نقد إنساني موضوعي، وهو عبارة عن مقدمة لأي دراسة مقارنة للدين تهدف إلى تحليل نقدي، منطقي لأي دين أو ظاهرة دينية.

- الثاني/ نقد النقد:

يظهر من تحليلات الفاروقي، أن النقد يتجاوز الدين ليصل إلى ما توصل إليه العلماء والمفكرون، ولذلك نجده في حديثه عن حركة نقد الكتاب المقدس يقوم بدراسة نقدية لمختلف النظريات التي صاغها العلماء بغية تحديد الراجح منها[45].

من جهة أخرى، دافع محمد حسن خليفة، وهو من أبرز المهتمين بالتراث العلمي الذي تركه راجي الفاروقي، عن الإنتاج الإسلامي في مجال مقارنة الأديان معتبرا "تاريخ الأديان" علما إسلاميا من خلق البيئة الإسلامية كما تعود جذوره إلى بداية الإسلام. وأشار كذلك إلى أن التسمية التي اتخذها هذا العلم في الغرب ما هي إلا تسمية عربية قديمة شائعة في الكتابات الإسلامية[47].

كما يؤكد ذلك الأخير أن الغربيين اعتقدوا خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة، وأنهم أيضا أول من طبّق المقاييس العلمية في دراسة الدين، لأن ذلك الحكم كان مبنيا على الجهل بالتراث الإسلامي في دراسة الدين والتدين. بل "يكاد يتفوق على الاتجاه الأوربي في منهجه وموضوعيّته"[47].

3.5. نقد بعض المقاربات الغربية في دراسة الدين:

لا شك أن المناهج العلمية التي استحدثها الغربيون في علم الأديان يمكن أن تسعف في كشف الكثير من الجوانب المرتبطة الأديان عموما وتحديدا في بعدها التاريخي، وامتداداتها النفسية والاجتماعية والفلسفية، لكن من الأكيد أنها وحدها قاصرة عن إدراك حقيقة وجوهر الدين الحق، كما لا تستطيع أن تتفرد بصفة العلمية في دراسة الدين.

إن الناظر في مجمل المناهج الغربية في دراسة الدين يجدها في حيرة كبيرة من أمرها، وعجز عن طرح ماهية واضحة لهذا العلم وأهدافه. وبما أن المفهوم لم يحظ بالإجماع من قبل المتخصصين في هذا العلم، فالمشكلات المنهجية ستظل ملازمة له؛ فإلى جانب الإلحاح على تناول الدين والتدين من مسلمات نظرية التطور، تلوح في الأفق قضية أخرى لا تقل تعقيدا عن سابقتها، وهي تجنب علم الأديان في الغرب الحديث عن أفضلية دين على دين آخر، ومن وجود دين حق في مقابل أساطير ومعتقدات باطلة؛ إذ كل الأديان والمعتقدات من منظورها في كفة واحدة!

ونعتقد أن مفهوم العلم في المنظومة المعرفية الغربية يضيق مجاله، فهو لا يتضمن إلا العلم المادي التجريبي، أما الغيب والوحي ولو أثبتت المناهج العلمية الموثوقة صحتهما فلا يعتد بهما في منظومة الغرب المعرفية! "إن النشاط الفكري الغربي في مجال الأديان سيبقى مجرد نشاط لا ينتج إلا التساؤلات والردود، وستبقى مشاكله المنهجية في دائرة المناقشات المستمرة ما لم يحدد مفهوم الدين المقارن وأهدافه تحديدا واضحا، وما لم يحدد مفهوم الدين نفسه تحديدا دقيقا، وما لم يخضع للمنهج العلمي في أصح صوره بدون أن يقيده بالقيود التطورية والمادية، تلك القيود التي يرفضها العلم نفسه، وما لم يتبن الاستناد إلى الوحي الصادق كمصدر أساسي لفهم الدين، وما لم ينظر إلى عنصر "الألوهية" في البناء الديني بعيني الاعتراف"[1].

أما النظرة التي طبعت الأديان في العصر الحديث في أوربا، باعتبارها (الأديان) أصيبت بالشيخوخة والهرم ومصيرها إلى اضمحلال وزوال، فلابد من العمل على إصلاحها وبيان تهافت أطروحة "أوجست كونت" في الأدوار الثلاثة التي مرت فيها البشرية، وهذا يعني أن أي مقاربة في دراسة الدين

لابد أن تستحضر حقيقة كون الدين والتدين نزعة فطرية خالدة في النفس البشرية، وليس من الضروري البتة أن نقابل دوما الدين كطرف على نقيض العلم، إذ لطالما تنتهي التحليلات والأبحاث العلمية إلى الإيمان بالغيب، والإقرار بوحدة خالق الكون.

وبالعودة إلى الأطوار الثلاثة للعقل البشري عند "كونت"، يتبين أن نقطة الخطأ البارزة في هذا المذهب التطوري هي أن أنصاره جعلوا منه قانونا يستوعب التاريخ كله في شرط واحد، قطعت الإنسانية ثلثيه بالفعل، ونفضت يدها منهما أو تكاد إلى غير رجعة. "ولو أنهم جعلوا منه سلسلة دورية، كلما ختمت شوطا رجعت عودا على بدء، لكان الخطأ في هذه النظرية أقل شناعة...إنها تحرف التاريخ، وتصادم العيان، فنحن لا زلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديسا للروحانيات، وشغفا بالمعنويات والمعقولات الكلية...فالواقع أن الحالات الثلاث التي يصورها "كونت" لا تمثل أدوارا تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب، وليست كلها على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما. بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد، وإن لها وظائف يكمل بعضه بعضا في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها"[2].

1.3.5. الدين من وجهة نظر علم الاجتماع:

يُعَدُّ المنهج الاجتماعي في مقارنة الأديان ودراستها جزءًا لا يتجزأ من مناهج علم الاجتماع العام، أو لنقُل أنه فرع منه، حيث يسعى هذا الأخير إلى تحليل الأسس الاجتماعية التي تحكم الجماعات البشرية؛ فمن خلال مقارنة مختلف أنماط المجتمعات البشرية يتم تحديد القوانين والأسباب العامة لتطورها.

وعلم اجتماع الدين يرى أن «أسس أي دين تكمن في الحياة الجماعية، وغالبًا ما يتم ربط الدين بالبنى الاقتصادية والاجتماعية»، لأنه كما عبّر عن ذلك "Michel Mislan": "الظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسد لواقع محدد، تكون (الظاهرة الدينية) فيه تعبيره الإيديولوجي والانعكاس الجلي لمصالحه المادية"[3].

خلاصة الكلام أن المنهج الاجتماعي يرى أن هناك ترابطًا قويًا وبنيويًا بين الدين والمجتمع. وتأتي تحليلات ومناقشات «ماكس فيبر»، و «هنري دوسروش» و «إرْنِستترُولُتش» وغيرهم على رأس المقاربات الاجتماعية التي تطرقت للظاهرة الدينية وحللتها من هذه الزاوية.

كذلك فمن المعلوم أن عالم الاجتماع الفرنسي (أوجست كونت) انتهى إلى رفض الدين والميتافيزيقا بناء على نظرية الأطوار الثلاثة التي مرت عبرها البشرية في تطورها وارتقائها الفكري،

ويعني بها المرحلة الدينية/السحرية، المرحلة الميتافيزيقية/الفلسفية، والمرحلة العلمية/ الوضعية. معتبرا المرحلة الدينية مرحلة تم تجاوزها ومضى عهدها، وبالتالي لا يمكن القبول إلا بما تسفر عنه التجربة العلمية المبنية على أسس الواقع التجريبي والملاحظة[48].

وبعده أتى (إميل دوركايم) ليؤسس قواعد المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية، ليعد الدين في مجمله من جملة الظواهر الاجتماعية معتبرا إياه من صنع المجتمع! حيث سلك في مقاربته نفس النهج والمقاربة. وبناء عليه فلا فرق بين دين وضعي أو دين بدائي أو دين سماوي مستند إلى الوحي الإلهي، أما الأنبياء والرسل فهم مجرد مبدعين ابتدعوا الدين تحت طائل ملابسات وظروف اجتماعية، اختراع وليد العقل الجمعي لأن المجتمع ذاته هو منبع الدين والطقوس الدينية[5].

ولعل علماء الاجتماع الديني في الغرب كذلك لم يضعوا حدودا فاصلة بين الدين من جهة، والتدين من جهة ثانية، فهذا الأخير وإن أمكن عده ظاهرة اجتماعية وطيدة الصلة بثقافة المجتمع وتحولاته وتفاعل مكوناته، إلا أنه لا يمكن التسليم بالمصدر البشري (الأرضي) لجميع الأديان، ذلك أن الإسلام والديانات السماوية الأخرى على سبيل المثال في مصدرها - الذي هو الوحي الإلهي- الذي تلقاه الأنبياء بعيدة كل البعد عن الاعتبارات الاجتماعية وقوانين العقل الجمعي الذي تحدث عنه كونت ودوركايم. وهذا الأمر يعيدنا إلى التأكيد على فكرة كون التوحيد والدين الإلهي هو الأصل، وأن الأشكال المناقضة من التدين ما هي إلا انحرافات عن ذلك الأصل تجسدت في الأساطير المختلفة، وعبادة قوى الطبيعة، أو الأرواح أو آلهة متعددة. وهذا بالطبع مخالف للطبع الذي تبناه معظم علماء الاجتماع، وخاصة دوركايم الذي اعتبر عبادة "الطوطم" رمز الجماعة هي أسبق ديانة دان بها الإنسان في المجتمعات الأولى. مما يعني أن المجتمع قد عبد نفسه[5] في بواكر تشكل المجتمعات البشرية. "لكن دوركايم- وقد خيل إليه أنه حل المشكلة- قد غفل عن حقيقة أخرى تهدم مذهبه؛ أي جماعة هي التي أوحت بتلك الفكرة الدينية؟ وإذا كان لا بد للبدائي أن يتعبد ما تطالبه به الجماعة ويرى فيه العنصر الديني الأقدس فإنه إنما يتجه نحو الدوافع الاجتماعية النبيلة، لكن ما الذي يمنع أن تكون تلك الدوافع نفسها صادرة عن رجل متوحد نأى عن الجماعة نفسها حين رأى إغراقها في ناحية من نواحي الظلم أو التحلل، ولم لا يكون الأمر مختلفا عن هذا إلى حد كبير، ويكون الدين نفسه نتاجا لاعتزال أفراد عن الجماعة، وتأملهم الحياة تأملا باطنيا"[5]، وهذا نقض لفكرة "الطوطمية" كأول عبادة عرفها البشر. وليس من المعقول أن يكون الدين كنظام نبيل ناشئا عن تلك القوة المسماة بروح

الجماعة، كما أنه ليس من المعقول أن تلجأ الجماعة في التعبير عن ذاتها إلى تلك الطرق والأشكال من الممارسة الطقوسية والرمزية!

سجل محمد عبد الله دراز مؤاخذتين مهمتين في تعريف "دوركايم" وعلماء الاجتماع للدين: الأولى تتمثل في كون هؤلاء لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى الجانب العملي (السلبي) وهو تحريمها لبعض الأشياء والتحذير من مباشرتها. وقد فاتهم أن المنع من لمس شيء ما ليس دائما دليل قدسيته، بل قد يكون على الضد دليل ما فيه من خبث ورجس، كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل نحلة يجب أن تكون ترجمة كاملة لعقائدها، فإذا كان التقديس هو من أحد جانبيه تنزيها عن العيوب والنقائص، فهو من الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال، هو تعظيم للقيم الكبرى والمثل العليا. فمظهره من الناحية السلبية عدم انتهاك الحرمات، وفي الناحية الإيجابية الإقبال على الفضائل اغترافا من معينه، وتذوقا لجمالها. والثانية تكمن خطورتها في تجريدهم ماهية الدين من فكرتي "الروحية" و "الإلهية"، قد جردوها من أخص صفاتها، ونزعوا منها المحور الذي تدور عليه كل عناصرها. والتعريف الذي يقدمونه إنما يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي التي يلتزم الناس بها ويراعونها في حياتهم الأدبية أو الفنية أو الاقتصادية (لبس السواد في الحداد، حفلات التكريم، الأزياء القومية...). ويحصل بالتالي اللبس بين الحقائق الدينية وغيرها." وما وضعت الحدود إلا لإقامة الحدود بين المعاني المختلفة، حتى لا يبغي بعضها على بعض".[2]

2.3.5. الدين من منظور التحليل النفسي:

❖ قراءة «فرويد» للدين: يؤكد هذا العالم النفساني على أن الشعور الديني شديد الارتباط بالفكرة القائلة: «إن المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية الفردية»[2] أي أن الدين والتدين من وجهة نظر التحليل النفسي عبارة عن: «انجراح منسي أثناء فترة كمون يعَاود الظهور تحت شكل عقدة «أبٍ مَهِيبٍ»[2]. ففي عملية التحرّر البدائية التي يشكلها قتل الأدب من جانب أبنائه يكمن الأصل الأكثر قدما للدين: «إن كل المنظومات الدينية ليس لها من هدفٍ سوى مسح آثار تلك الجريمة والتفكير عنها»[2].

❖ علم النفس التحليلي والدين مع " كارل يونغ "Carl. Jung: بالنسبة للمحلل النفساني «يونغ»، فإن اللاّوعي أكثر رحابة مما افترضه «فرويد»؛ فهو لا يشمل الخبرة الفردية لبداية العمر فقط، ولكنه مشحون باختزان غريب لكافة التجربة الإنسانية، إذ إنه لابد من التمييز بين نوعيْن من اللاّوعي: الأول فردي يضم ذكريات منسيّة وأفكار مكبوتة بعناء متعلقة بالذات، والثاني لاَوَعْي جماعي مسكون

بذكريات متوارثة وتصورات ترسخت عبر العصور في الأساطير. فاللاّوعي - حسب يونغ – يتجلى عبر الرموز التي تتشكل حولها الأحلام. «فالدين إذن هو موقف الشعور الذي تحوَّر بتجربة (النُّومِينُو)، وهو جانب مستقل عن الذات الإنسانية، لكن ذلك التغيُّر تَمَّ عبْر رموز متأتية لا شعوريًا ومحمّلة بشحنة عاطفية شخصية»[49].

الشعور الديني إذن - حسب هؤلاء- من المسائل التي اشتغل عليها رواد مدرسة التحليل النفسي، وخاصة "سيغموند فرويد" و "كارل يونغ" المشار إليهما آنفا. والسؤال الذي يعنينا في هذا المقام هو كيف نظر فرويد إلى كل من الدين والشعور الديني؟ بالنسبة إليه- اختصارا- الأديان تحمل طابع الأمراض العصابية، ولكنها تنجو من لعنة العزلة الفردية باعتبارها ظاهرات جماعية[50]. وفي سياق حديثه عن السيرورات النفسية للحياة الدينية يقارن "فرويد" بين الشعائر والطقوس الدينية وبين "الطقس العصابي" معينا مواطن الاختلاف والائتلاف بينها، وذكر أن القاسم المشترك بينهما يظهر في مستويات ثلاثة: الخوف المتولد من الضمير في حال عدم القيام بالطقس عصابيا كان أو دينيا، الشعور بالإزعاج، وأخيرا الحرص المرضي والهجاسي على القيام بالطقس العصابي أو الديني.

وبأي منطق عقلي يمكننا القبول بدعوى تقول إن نشأة الدين في الأصل دافعها غرائز وعقد جنسية ونزعة تخلص من السيطرة (هيمنة الأب، الذكر)؛ الدين بالنسبة "لفرويد" قد نشأ عند المجتمعات البدائية في الأصل بسبب عقدة أبناء تجاه أبيهم، حينما حقدوا عليه بسبب احتكاره للنساء دونهم، مما حدا بهم إلى التخلص منه بقتله وبتر جهازه التناسلي...لكن سرعان ما لحقهم الندم وتأنيب الضمير من جراء ذلك الفعل الشنيع، فاضطروا حينها إلى الزام أنفسهم بطقوس عبادة وتكفير عن الخطأ تتصل بأبيهم، وما طقس إحراق الحيوان "الرمز/ الطوطم" عند القبائل البدائية إلا تعبير عن تلك الفكرة وإحياء لذكرى مقتل الأب المهيب..[50] .

نضرب على ذلك مثالا آخر، فالمنظور الذي قارب به "فرويد" الدين ونشأته جعلته يشكك في نبوة نبي الله موسى عليه السلام ونسبته إلى شعب بني إسرائيل، إلى درجة أنه فسر التوحيد الذي جاء به على أنه محاولة رجل مصري من سلالة الملوك[3] لإحياء دعوة "أخناتون/ امنحوتب"[3] الذي دعا قبله إلى عبادة الإله الواحد، بل فرضها على أبناء شعبه فرضا. ويعمد "فرويد" في مناقشته لهذه الفكرة إلى إجراء المقارنات بين ديانة "آتون" المصرية، والديانة التوحيدية التي دعا إليها موسى عليه السلام.[3] "إن موسى، الرجل الذي كان للشعب اليهودي محررا، والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته ينتمي إلى عصر

موغل في القدم يبيح لنا أن نتساءل على الفور: هل ينبغي فعلا أن نعده شخصية تاريخية أم أنه لا يعدو أن يكون شخصا خرافيا"[3].

3.3.5. الدين من منظور المنهج الفينومونولوجي (الظاهراتي):

لابد من التذكير بداية أن جل أعمال رواد المنهج "الظاهراتي" قد انصبت على دراسة الديانة المسيحية من وجهة نظر بروتستانتية متحررة[51]، وينظرون إلى جوهر الدين على أساس أنه هو المقدس ذاته أو العبادة ذاتها، وليس الله الكائن الأسمى، أو الكتاب المقدس. إنهم لا يبحثون عن الأسس التي يصدر عنها معنى الطقس أو العبادة، متجاهلين كون الشعائر والممارسات الدينية وطقوس العبادة هي مكونات الدين ومظاهر له وليست هي الدين في جوهره. كما يبقى مصدر الدين عند "الظواهريين" محل نظر؛ هل الدين وضع بشري، أم قانون إلهي سائق لذوي العقول إلى الخيرات كلها؟! وليس من المعقول أن نزعم فهم دين معين بينما نظرنا مقصور على ظواهره وتجلياته في ممارسات معتنقيه. إن حقيقة الدين وجوهره أكبر من أن نختزله في حالة شعورية لفرد من الأفراد، أو طقس من الطقوس الفردية أو الجماعية التي دأب الناس على ممارستها بوعي أو من دونه، وسواء عكس حقيقة ذلك الدين أم شوهتها، ولعل الأمثلة على ذلك كثيرة في العديد من الديانات ومنها الإسلام، إذ كثيرا ما يتشبث الناس بعادات وطقوس لا تمت إلى حقيقة الإسلام بأي صلة، زد على ذلك ما يفعله الجهل والتخلف في أتباع الأديان من انحرافات يسهل الوقوف عليها.

خاتمة:

لقد بيَّنا في المباحث السابقة أن جل العلماء الغربيين لم يتعاملوا بإنصاف مع تراثا الفكري في مجال مقارنة الأديان، وعند مناقشتهم للحقب التي نشأ فيها النقد الديني سرعان ما ينطلقون من عصر الحضارة الإغريقية، مرورا بالرومان، ثم يقفزون مباشرة إلى العصر الحديث في أوربا[3]، وعندما تذكر إسهامات الحضارة الإسلامية في هذا المضمار، فهي لا تعدو أن تكون جهودا فردية تفتقد إلى النسقية والاستمرار. لكن لم يفتنا أن نعرف بأصالة تلك الجهود الإسلامية وطابعها العلمي والمنهجي من خلال تقديم بعض النماذج البارزة التي بصمت علم مقارنة الأديان ببصمة لاتزال حاضرة حتى يومنا هذا.

نهدف من خلال إثارة هذا الموضوع دعوة الباحثين في علم مقارنة الأديان إلى الإسهام في بلورة منهج شامل لعلم الأديان ينطلق من الخصوصيات الثقافية والحضارية للإسلام، التي يتبوأ فيها الوحي وعقيدة التوحيد الموقع الأسمى؛ علمٌ للأديان يتطلع إلى معرفة الأديان معرفة صحيحة، ودراستها دراسة

علمية وموضوعية تضمن الإحاطة الشاملة بالتجربة الدينية للإنسان من جوانبها المختلفة، وتفسر السلوك الديني للأفراد والجماعات في إطار علاقتهم بالمقدس وبالرموز الدينية خارج قوالب نظرية التطور، وأطروحات المذاهب النفسية والاجتماعية التي لم تعط الدين- حقيقة- مكانته المرموقة، بل لم تفرق بين جوهر الدين وحقيقته وبين الشعور الديني وما ينغمس فيه المتدينون من تجليات وتجارب روحية يستلهمونها أو يعيشونها في طقوس عباداتهم أو تأملاتهم، ولا تعكس بالضرورة جوهر الدين الذي ينتسبون إليه. وبالطبع مع إيلاء العناية للبعد التاريخ للأديان من حيث نشأتهُا وتطوُّرها والمقارنة بينها...

وقد خلص البحث على عدد من النتائج نذكر منها:

من المشكلات الكبرى التي يشكو منها علم الأديان في الغرب كثرة المناهج وتضاربها وعدم الاتفاق على تعريف محدد للدين وعلم الأديان، فكل تيار يقارب الدين من زاوية ويظل مرهونا بالقواعد المنهجية التي استلهمها من مجال معرفي آخر كعلم النفس، أو علم الاجتماع، أو الفلسفة، أو غيرها. إلى درجة أن البعض من علماء الأديان في الغرب أقرَّ بأن علم الأديان بالفعل يعيش ضبابية في تحديد ماهيته، ورسم مراميه وأهدافه. كما أن هذا الوضع يوقع عادة في الإسقاطات واللبس الشديد في المفاهيم ويخلِّف صعوبات في فهمها والتوافق عليها. فمصطلح الدين مثلا من المفردات التي لم يعط لها تحديد دقيق يجلي ماهيتها ويحدها بحدود صارمة، ولهذا وجدنا كل الاتجاهات تعرِّف الدين من منطلق خلفيتها الفكرية والفلسفية، ولا تضعُ التّمايزات الضرورية بينه وبين مختلف النشاطات الاجتماعية للمجتمعات من تقاليد وعادات وأعراف...وتبحث في نشأته وتطوره من خلال نظريات غير مسلمة، واعتمادا على أبحاث ودراسات تنطلق في الغالب من تحليل تطور العقليات "البدائية" في علاقتها بالدين والتدين، ومن خلال نظام العشيرة والقبيلة التي كانت عليه المجتمعات البشرية في أقدم عصورها. والمنطق العقلي السليم ينص على ضرورة التحفظ على المعلومات التي يدونها السائحون والباحثون في عقائد الأمم الخالية "البدائية"، وخاصة أن تلك المعلومات إنما تستقى عن طريق المشافهة حيث الآثار المكتوبة نادرة، فما الدليل القاطع على أن أقدم القبائل البدائية كانت في أستراليا؟ وما الذي يقطع الشك باليقين أنها لم تعرف التوحيد في أسمى صُوره؟ ولا غرابة إذن أن ينظر إلى دين التوحيد الذي نادى به الرسل والأنبياء على أنه عقيدة تطورت عن أشكال منحطة وبدائية من العبادة كالإحيائية، أو عبادة قوى الطبيعة، أو الطوطمية، أو غيرها.

- نتصور أن مبحث "الذاتية والموضوعية" الذي تطرقنا إليه يحسم في العديد من القضايا التي يجب أن تكون على رأس أسئلة المقاربة الإسلامية التي يجب أن نتبناها في علم الأديان، ومنها أنه ليس من اللازم أن يتخلى الباحث والدارس للأديان عن خلفيته الدينية ومسلماتها حتى يستكمل شرط الموضوعية والعلمية، بل إن الشرط الذي لا يمكن المساومة عليه هو "العدل" والإنصاف" ونقل الحقائق كما هي. وتبقى أيضا من النقاط الفارقة ما تناولناه من مشروعية الاعتقاد بأفضلية دين على دين آخر من عدمها، أو تصنيف الأديان على أساس معيار الحق والباطل. وإن كانت تلك خطوات لا تأتي إلا بعد الدراسة والمقارنة المتصفتان بالعلمية والنزاهة...وهما عمدة البحث في علم مقارنة الأديان.

الإحالات و الهوامش:

1. ميرا محمد دين، في علم الأديان المقارن؛ مقالات في المنهج، دار البصائر، القاهرة، 2009. ص: 89.
2. دراز محمد عبد الله، الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الطبعة الثالثة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة. 2010، ص: 134،135.
3. مسلان ميشال، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي،2009، ص: 16
4. الماجدي خزعل، علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله. الطبعة الأولى، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. الرباط. 2016، ص: 49
5. النشار علي سامي، نشأة الدين، الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2009 ص: 24، 21، 37،
6. Clifford Geertz,observer l'islam, opxv.cit., in search of North Africa, New York Review of books, April. 22,1999
7. أيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة: محمد أعفيف. دار رؤية.2005
8. ميتز آدم، الحضارة الإسلامية خلال القرن الرابع، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريد، المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت. (دون تاريخ طبع)، ص: 288
9. Guy, Monnot. "L'histoire des Religions en Islam": Ibn Lkalbi et Razi. Revue de l'histoire des religions,1975. pp: 23-24.
10. الشرقاوي محمد عبد الله، بحوث في مقارنة الأديان. الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت. 1990. ص: 16.
11. لأبي الحسن الأشعري كتاب موسوم بـ: (الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة) في الرد على اليهود والنصارى والدهريين والمجوس... يعد من لبنات هذا العلم، ولعله مما فقد ولم يصل إلينا.
12. رد الباجي على رسالة راهب فرنسا لأمير سرقسطة"، ذكره: (الحجوي الثعالبي في: الفكر السامي، مطبعة إدارة المعارف، الرباط، 1340 ه، 2/217).
13. ابن خمير (أبي الحسن) علي بن أحمد، تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تحقيق: محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت. 1990.
14. القرطبي محمد بن أحمد (أبو عبد الله)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام. تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي. (دون تاريخ طبع).
15. جود أحمد، علم الملل ومناهج العلماء فيه. دار الفضيلة. الرياض. 2005 . ص: 175- 195
16. تركي محمد إبراهيم، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام ". الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية. 2002، ص: 31

17.الشرقاوي محمد عبد الله، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص: 44 – 45

18.المقراني عدنان، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي. الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا. 2008.

19.الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، القاهرة. 1968.

20. Waardenburg, J. "Muslim perceptions of other Religions": A Historical survey". Newyork: Oxford University Press.1999. p: 69

21. AL-Sharqawi, M. A. The Methodology of Religions studies in Islamic thought. Journal of Qur'anic studies, 2000.pp : 128-145.

22.النوبختي (أبو محمد) الحسن بن موسى. فرق الشيعة، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت. 1984.

23.سمك علي عبد الله، مدخل لدراسة الأديان. دار طيبة الخضراء للنشر، الطبعة الأولى، عمان. 2015.ص: 367

24.تركي محمد إبراهيم ،"علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام". الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية. 2002، ص: 21

25.البيروني محمد بن أحمد، "تحقيق ما للهند من مقولة"، الطبعة الأولى، عالم الكتب، 2011. ص: 13.

26.العامري محمد بن أبي ذر (أبو الحسن) ، الإعلام بمناقب الإسلام، الطبعة الأولى، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988، ص: 23- 24

27.السبتي، عبد الحق الإسلامي المغربي. الحسام الممدود في الرد على اليهود. تحقيق: عبد المجيد خيالي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. بيروت. 2001.

28.السايح حمادي، المنهج التاريخي: "منهج قراءة الخبر عند البيروني".(2011). (منتدى كلمة للدراسات والأبحاث)، عدد: 72.

29.عاكف عدنان. "البيروني والمنهج النقدي". الحوار المتمدن، دراسات وأبحاث في التراث والتاريخ واللغات. (27 يناير2009)، (المقال منشور على الموقع: (www. Alhewar.org)

30.علي بن المبارك ،"منهج البيروني في دراسة الأديان" (1429هـ). (المقال منشور على الموقع الإلكتروني:(www.iranarab.com/article835)).

31. Akram, M. The Other Within and The Self Without, Encounters of islam and western traditions in the study of religions.. (26-12-2006).p: 16.

32.رياض ياسين حمودة: البيروني ودوره في الكتابة التاريخية، الطبعة الأولى، دار يافا للنشر والتوزيع، عمان، 2009. ص: 221.

33.جاد أحمد محمد عبد الرزاق. المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة. إسلام آباد: حولية الحامعة الإسلامية العالمية. 2010. ص: 20–32

34. David Thomas. (ed. And trans, Anti-Christian Polemic in Early Islam): Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"; (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

35. **35**.Waardenburg, J. "Muslim perceptions of other religions": A Historical Survey. Newyork: Oxford University Press.1999**,** p: 60-70

36. **36**. Malik Anas Thoha, Objectivity and The scientific study of religion. intellectual discourse, vol 17. NO 1.2009. pp: 84)

37. 37. Chantepie de la Saussaye: était un théologien Protestant Hollandais et Historien des religions, surtout que l'éditeur du manuel de l'histoire des religions (1. A. 1887, 2. A. 1897, 3. A. 1905, 4. 1925) est apparu. En 1871, il obtient son Doctorat à l'Université d'Utrecht. Il est considéré comme l'un des fondateurs de l'étude religieuse moderne. De 1878, il fut professeur d'histoire des religions à l'Université d'Amsterdam et de l'Université de Leyde, 1899-1916".

38. **38**. Hasan, A. Khalifa **,**"Medieval jewish-muslim contribution to the Academic study of religion": A study in the methodology of Saadia Afayoumi and Muhammad Shahrastani". London: Temple University, (PhD Religion History)**.1979** . pp: 15- 16

39. Bruce, L. B. (1976). Al-biruni's Approach to The Comparative Study Of Indian Culture. BIRUNI SYMPOSIUM .Iran Center Columbia University, p: 27.

40.المسيري عبد الوهاب، إشكالية الذاتية والموضوعية، (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار الشروق. القاهرة. 1999)، ص: 93- 103.

41. Wilfred Cantwell Smith(July 21, 1916 – February 7, 2000) was a Canadian professor of comparative religion.

42.المسيري عبد الوهاب، إشكالية التحيُّز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الطبعة الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، القاهرة. 1997، ص: 16

43.طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 2000. ص: 67

44. Kamaruzaman, k. Oniah.Early Muslim scholarship in Religionswissenchaft. Kualalumpur, International institute of islamic thought and civilisation. ISTAC.**2003**

45. AL-Faruqi, Raji Ismail. Meta-Religion: Towards a critical World Theology. American Journal of Islamic Social Sciences. 1986; 3(1) pp:30-33

46.بوعافية ليندة، منهج الفاروقي في دراسة اليهودية، (رسالة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان. جامعة الحاج لخضر- باتنة- الجزائر)، 2010، ص: 58.

47.حسن محمد خليفة: جهود إسماعيل الفاروقي في تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان؛ (ضمن مؤتمر دولي: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، 23- 24 فبراير 2011)، ص: 44.

48.48. دراز، محمد عبد الله، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (مبحث: مصير الديانات أمام التقدم العلمي)، الطبعة الثالثة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة. 2010، ص: 131.

49.ميرتشا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، الطبعة الأولى، (ترجمة: *سعود المولى*، المنظمة العربية للترجمة)، بيروت، 2007، ص: 65- 88.

50.فرويد، موسى والتوحيد، (ترجمة: *جورج طرابشي*)، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص: 130.

51.محمود سلامة، نظرة على دراسة الدين في الغرب في العصر الحديث، الطبعة الأولى، مكتبة المهتدين. ص: 45.