نظرية "ما وراء الدين الناقد" وتجاوز فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي – دراسة تحليلية

د. بدران مسعود بن لحسن*
جامعة حمد بن خليفة
الدوحة، قطر

ملخص

تمثل شخصية الفاروقي واحدة من أبرز الشخصيات الإسلامية المعاصرة في مجال علم تاريخ الأديان والأديان المقارنة وفلسفة الدين. اهتم بالمنهج الظاهراتي في دراسة الدين لكنه لم يقف عند حد التبني والتطبيق، بل اهتم بدراسة المنهج ذاته، والتعريف بإيجابياته وسلبياته من خلال نقده نقداً علمياً. فلم يكن راضٍ عن المنهج الظاهراتي في دراسة الدين والتجربة الدينية، وخاصة ما يتعلق بوقوف هذا المنهج عند حدود تعليق الحكم والفهم، ورأى أن الظاهرة الدينية "ظاهرة حية" تحتاج منا إلى خطوة منهجية أخرى تكمل المنهج الفينومينولوجي، ولذلك اقترح "ما وراء الدين" باعتباره منهجا أكثر موضوعية لدراسة الأديان.

وتهدف هذه الورقة إلى تناول هذه الإشكالية بمحاولة تحليل ما أنجزه الفاروقي في دراسة الدين بانتقاله من المنهج الفينومينولوجي إلى "ما وراء الدين الناقد" لتأسيس لاهوت عالمي ناقد.

الكلمات المفتاحية: فينومينولوجيا الدين، ما وراء الدين، الفاروقي، المنهج، نقد، دراسة الأديان

Abstract

Al- Faruqi is one of the leading contemporary Islamic figures in the field of the history of religions, comparative religions and philosophy of religion. He was interested in the phenomenology of religion, but he did limit himself to adopting and implementing that approach. He was also interested in studying the approach itself, presenting it, and scientifically criticizing it.

He was not satisfied with the approach of the phenomenology of religion and religious experience, particularly with regard to its principles of the "Epoche" and "understanding".

He felt that the religious phenomenon is a living the phenomenon that needs another methodological step which complements the phenomenological approach. Therefore, he proposed a "meta religion" as a more objective approach to the study of religions.

This paper aims to address this problem. It tries to analyze what Al-Faruqi accomplished in the study of religion, by his move from the phenomenology of religion to the meta religion, to establish a critical world theology.

Key Words: Phenomenology of Religion, Meta Religion, Al-Faruqi, Methodology, Critic, Study of religions

* د. بدران مسعود بن لحسن، أستاذ مشارك في برنامج مقارنة الأديان، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر bbenlahcene@hbku.edu.qa

أولاً- تمهيد في طرح الإشكال

تمثل شخصية الفاروقي واحدة من أبرز الشخصيات الإسلامية المعاصرة[1] في مجال علم تاريخ الأديان والأديان المقارنة وفلسفة الدين، حيث حاول إحياء هذا العلم ضمن حقول المعرفة الإسلامية على مستوى المنهج ومستوى الموضوع. وكانت له جهود على المستوى الدولي في الجامعات الغربية العريقة وعلى المستوى الإسلامي من خلال محاولته بعث التراث العلمي الإسلامي في هذا المجال[2].

إضافة إلى ذلك، فإن الفاروقي تعمّق في دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها، وفي الفلسفة والمنطق، مما ساعده على تحقيق فهم منهجي لعلم تاريخ الأديان، فكانت له مساهماته في فلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وكذلك الاتجاهات ذات الطابع الأدبي والفني مثل علاقة الدين بالأدب والفن.

وقد ظهر هذا واضحاً في بعض أعمال الفاروقي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية" و"جغرافية الدين" ودراساته عن الفن والموسيقى، وفي دراساته عن التجربة الدينية في الإسلام ومقارنتها بالتجارب الدينية الأخرى.

وهو واحد من أبرز الشخصيات التي ساهمت في التأسيس لدراسة الأديان ووضع مناهجها جنبا إلى جنب مع كبار علماء تاريخ الأديان الذين شاركهم في التأليف المشترك، والمؤتمرات، والندوات المشتركة، والعضوية المشتركة في الجمعيات العلمية. ونذكر من هؤلاء: مرسيا إلياده، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتويل سميث، وليونارد سودلر، وتشارلز لونج، وتشارلز آدمز، وسوفير، ويواكيم فاخ. وخلال فترة عمله في جامعة تمبل

1. M. Kamal Hassan, "FARUQI'S VISION OF A TAWHIDIC WORLDVIEW", Keynote address delivered at the International Conference on The Legacy of Isma'il al Faruqi on 22nd October 2013, p.2.

2. محمد خليفة حسن، **جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين**، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك والمعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن 27-28 ذو الحجة 1432هـ/23-24 نوفمبر 2011م، ص2.

في مدينة فيلادلفيا أسهم الفاروقي في تحويل قسم الدين إلى مركز لتاريخ الأديان[1].

انخرط الفاروقي في عملية التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى الدولي، وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسين لعلم تاريخ الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين.

وتولى إسماعيل الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين. وقد شارك في أعمال هاتين الجمعيتين العلميتين مشاركة كاملة جادة من خلال الأبحاث المنهجية، والإشراف على محور الإسلام في المؤتمرات، والندوات، والدوريات الخاصة بتاريخ الأديان، وكذلك المشاركة في جامعة تِمْبِل (Temple University) التي كان يعمل بها في تنمية علم تاريخ الأديان[2].

وقد عرف عنه تفضيله المنهج الظاهراتي (فينومينولوجيا الدين) في دراسة الدين والتجربة الدينية، وطبق ذلك في كتاب (أطلس الحضارة الإسلامية) خاصة، كما ذكر ذلك في كتاب (التوحيد ومضامينه) وكتاب (الأخلاق المسيحية) ومقاله (نحو لاهوت عالمي ناقد)، وبقية كتبه ومقالاته.

فقد رأى بأن الحل يكمن في المنهج الفينومينولوجي الذي يتطلب من الدارس للظاهرة أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها، بدلاً من وضعها داخل إطار فكري محدد مسبقاً. ورأى أن جذور هذا المنهج الأولى موجودة عند البيروني الذي طبّقه في كتابه عن ديانات الهند، وأصبح منهجه متبعاً من بعده في التراث المقارن عند المسلمين. ولم تعرفه الفلسفة الغربية إلا مع إدموند هوسرل، وقبل ماكس شيللر في مجال الأخلاق والدين، ثم

1. محمد خليفة حسن، المرجع نفسه، ص2.

2. شيرين حسن، **إسماعيل راجي الفاروقي.. رائد مشروع إسلامية المعرفة**، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، عدد 559، يناير–فبراير 2012، ص64 وما بعدها؛ ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2010/2009م، ص17-20.

بدأ في الانتشار بعد تأسيس دورية تاريخ الأديان، وتعيين مرسيا إلياده أستاذ كرسي مقارنة الأديان بجامعة شيكاغو[1].

ولم يتوقف اهتمام الفاروقي بالمنهج الظاهراتي عند حد التبني والتطبيق، بل اهتم بدراسة المنهج ذاته، والتعريف بإيجابياته وسلبياته من خلال نقده نقداً علمياً.

فلم يسلم هذا المنهج من نقد الفاروقي؛ إذ لم يقبل أن يتنازل هذا المنهج عن مبدأ التقويم، وذلك بالنظر إلى ارتباط مادة فينومنيولوجيا الدين بقيم ومعانٍ عالمية يجب ألّا يُكتفي بعرضها في شكل أبنية وجواهر، ولكنها تحتاج إلى تقويم، وبخاصة على مستوى المقارنة بين الأديان.

فلم يكن راضٍ تماما عن المنهج الظاهراتي في دراسة الدين والتجربة الدينية، وخاصة ما يتعلق بوقوف هذا المنهج عند حدود تعليق الحكم والفهم، ورأى أن الظاهرة الدينية "ظاهرة حية" تحتاج منا إلى خطوة منهجية أخرى تكمل المنهج الفينومينولوجي، ولذلك اقترح "نظيرة ما وراء الدين" باعتباره منهجا أكثر موضوعية لدراسة الأديان.

وفي هذا السياق فإن الفاروقي يقدم بديلا منهجيا ينتقل بالمنهج الفينوموينولوجي خطوة أعمق وأكثر دقة لدراسة الدين، حيث يقدم نظريته "ما وراء الدين الناقد/ Critical meta-religion". هذه النظرية يضعها الفاروقي داخل إطار أكبر وأشمل، وهو الإطار العالمي؛ إذ يسعى إلى تطوير لاهوت عالمي يصفه بأنه لاهوت ناقد.

وتهدف هذه الورقة إلى تناول هذه الإشكالية بمحاولة تحليل ما أنجزه الفاروقي في دراسة الدين بانتقاله من المنهج الفينومينولوجي إلى "ما وراء الدين الناقد" لتأسيس لاهوت عالمي ناقد، وذلك بالإجابة عن مجموعة أسئلة مترابطة تؤدي في مجموعها إلى فهم الجهد الذي قدمه الفاروقي في هذا الموضوع؛ بتناول إعمال الفاروقي لفينمينولوجيا الدين، ثم انتقاداته لها، ثم مفهوم "ما وراء الدين الناقد"، وما هي مبادئ الفهم التي تقوم عليها؟ وما هي مبادئ التقييم التي اقترحها؟

1. إسماعيل راجي الفاروقي ولمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ط1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1419هـ/1998م)، ص13.

ثانياً- اختيار الفاروقي للمنهج الفينومينولوجي: تطبيقا ونقدا

1. تقييم عام لمناهج دراسة الأديان

إن الفاروقي المتمرس في دراسة الأديان كما ذكرنا سابقاً، قام بعملية تقييم لمختلف المناهج التي عرفها حقل دراسة الأديان. وتناول بالنقد والتقييم مختلف المقاربات الحديثة في دراسة الأديان، ليصل إلى اختيار المنهج الظاهراتي وتطبيقه.

ويرى أن هناك "عدد من الاتجاهات المنهجية التي سعت إلى دراسة الأديان، ولا يزال لها أنصار إلى اليوم يسعون إلى تطبيقها في مختلف أقسام دراسات الأديان المقارنة؛ كالاتجاه الأنثربولوجي، والاجتماعي، والنفسي، والفلسفي، واللاهوتي، والظاهراتي"[1]، غير أنه لم يكتف بعرض هذه الاتجاهات وتوضيح موقعها، بل انتقد ما اكتنفها من عيوب[2].

فالاتجاه الأنثروبولوجي يركز منهجه على "دراسة الديانات البدائية من خلال الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية لأهل هذه الديانات، أو من خلال معلومات وأوصاف يتم الحصول عليها منهم"[3]. وقد انتقد هذا المنهج بأنه يعتمد على نظرية التطور، وعلى نظام معرفي يعترف فقط بالمعلومات، أو المادة السلوكية؛ شفوية كانت أو فعلية، ويعدها هي فقط المادة الصحيحة. ويغالي هذا المنهج في الكيان الإثني أو العرقي ويعدّه هو المُكّون للإنسان[4].

أما الاتجاه الاجتماعي فإنه "يركز على الجماعة أو المجموعة الاجتماعية، وينظر إلى الدين على أنه عامل بناء أو هدم، مُوحِّد أو مُفرِّق، يؤدي إلى التكامل أو التمزيق والتفكك. كما أنه يُصنِّف البشر أو يميز بينهم على أساس من انتمائهم الجماعي. وهو مثل الاتجاه الأنثروبولوجي لا يعترف إلا بالمعلومات أو المواد السلوكية والمعملية"[5].

1. Ismail Raji al Faruqi, "Towards a Critical World Theology", in Towards Islamization of Disciplines, 2nd Edition, (Hirenden: IIIT, 1416l1995), p.414.
2. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص13.
3. Ibid, p.414.
4. Ibid, p.414-415.
5. Ibid, p.415.

وأما اتجاه علم النفس فإنه ينتقده لأنه "يركز على الحالة الداخلية للموضوع، والمؤثرات التي تؤثر فيها في لحظتها/ حالتها الذاتية. ويفهم الدين باعتباره شعورية تتأثر بوضعية الإنسان"[1].

أما الاتجاه التاريخي فإن منهجه "يسعى إلى الكشف عن أنماط التغير، التي يمكن تطبيقها على وضعيات مشابهة. إنه يتخذ من التطور بديهية، ويعتبر أن كل واقع هو ما هو عليه لأنه كان على ما كان عليه...وتفسيره هو الكشف عن مراحله السابقة والعوامل المتعددة الممكنة المؤثرة في مساره"[2]، فمهمة هذا المنهج الكشف عن المراحل التاريخية التي يمر بها الدين، والتطورات التي تصيبه والتغيرات الناتجة عن ذلك[3].

وأما الاتجاه اللاهوتي، فإن المنهج اللاهوتي المسيحي "يصرح ويعلن أن المسيحية الدين الصحيح الوحيد، والمعيار الوحيد لقياس الحقيقة الدينية، الذي على أساسه يتم تقويم الأديان الأخرى. وقد انطلق المنصِّرون والمستشرقون للبحث عن عيوب الأديان بوصفها عدواً أو منافساً للمسيحية، وتقديم المسيحية للآخرين من خلال هذه العيوب"[4].

أما الفلاسفة فإنهم لم يدعوا أنهم يملكون الحقيقة، غير أنهم اختفوا وراء "التشكيك Skepticism" أو "الإطلاقية Absolutism" في نقدهم دعاوى الأديان حول الكون، والعناية الإلهية، والحرية، والبعث، والحساب، والجنة، والنار[5]. فالفاروقي ينتقد الاتجاه الفلسفي في أساسه الشكلي ومعاييره الغربية التي ينقدون من خلالها[6].

2. اختيار المنهج الظاهراتي وتطبيقه

ولتفادي إخفاقات المناهج التي انتقدها وانتقدها غيره، فإنه يرى أن عددا من دراسي الأديان المقارنة سعوا إلى البحث عن طريقة مختلفة لدراسة موضوعهم، متخذين

1. Ismail Raji al Faruqi, p.415.
2. Ibid, p.415.
3. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص13.
4. al Faruqi, Towards a Critical World Theology, p.415.
5. Ibid, p.415.
6. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص13.

من إدموند هوسرل في محاولته تجنب مثالب المثالية والواقعية. واعتقدوا أنه من الممكن الوصول إلى تحقيق رؤية للدين تقوم على فهم جوهره والمبادئ التي تقوم عليها بنيته ونظامه من خلال تعليق تصنيفاتهم وأحكامهم المسبقة، والنظر غلى الظواهر الدينية كما هي، وتركها تتحدث عن نفسها[1].

لقد بدأت الفينومينولوجيا بموقف ناقد من فلسفات وعلوم العصر ومناهجها وأسسها وأنساقها المعرفية، وكان أبرز هذه الانتقادات هو ما وجهته إلى المذهب الطبيعى، الذى ساد بسيادة المنهج التجريبى ونجاحه الفائق فى مجال العلوم الطبيعية، فهذا المذهب كما تراه الفينومينولوجيا يدعي لنفسه الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، ويقصر صفة "حقيقي" فحسب على ما هو طبيعى أو فيزيائى، و"كعلم" لما هو واقعي فإنه يرفض الاعتراف بحقيقة ما هو مثالى (تصورى أو ذهنى). بينما ترى الفينومينولوجيا أن الظاهرة الإنسانية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيائية، والذات الإنسانية ليست مجرد "موضوع" تتكفل بتفسيره قوانين الأشياء وروابطها العلمية[2].

من هذه الخلفية الناقدة سعت الفينومينولوجيا نحو بداية جديدة متحررة من كل ما هو مسبق من نظريات أو افتراضات أو مفاهيم، إلى إنشاء علم أولى أو علم بدايات يضع الركائز الثابتة التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة وأية صياغات لها في شكل مفاهيم أو فروض أو نظريات في كافة العلوم الفلسفية منها أو الطبيعية أو الإنسانية، إلى وضع فلسفة شاملة تكون بمثابة معيار لفحص منهجي لكافة العلوم.

ومن هنا فقد حاولت صياغة منهج معرفي أساسه العودة إلى الأشياء نفسها، إلى البحث المباشر في الظواهر كما "يخبرها" الوعي بتحرر كامل من أي مفاهيم أو نظريات مفسرة مسبقة، وسعت إلى أن يكون لهذا المنهج شروط الوثوق والتحقق بالدرجة التي تجعل من نسقها علما صارما[3].

1. al Faruqi, Towards a Critical World Theology, p.415.

2. مجدى عرفة، الفينومينولوجيا والبحث فى الإنسان، مجلة الإنسان والتطور، عدد إبريل 1980. أنظر:
http://www.rakhawy.org/a_site/magazine/add1/Full_%20El-ensan-we-El-tataur/1980/April_1980/2_April1980.htm

3. مجدى عرفة، المرجع السابق.

ويرى الفاروقي أن هذا التوجه الذي ولد من ركام الدراسات السابقة، وبخاصة الدراسات الفلسفية واللاهوتية، يعتبر خطوة مهمة وأصيلة، أدت إلى ظهور علم الأديان الذي وجه طاقاته نحو جمع المعلومات عن الأديان، وتصنيف لمادة العلمية، وتطبيق مبدأ "تعليق الحكم أو التوقف"؛ أي تعليق كل الخلفيات والمبادئ والمعايير غير النابعة من المادة الدينية التي تم جمعها، والاختبار المستمر لفهم الباحث لجوهر الدين بناء على المادة العلمية لذلك الدين. وهذا ما جعل فينومينولوجيا الدين قمة ما وصلته الدراسة الأكاديمية للدين في الغرب[1].

ويشير الفاروقي في اثناء ذلك أن اللبنات الأولى لهذا المنهج موجودة عند البيروني الذي طبّقه في كتابه عن ديانات الهند، وأصبح منهجه متبعاً من بعده في التراث المقارن عند المسلمين. ولم تعرفه الفلسفة الغربية إلا مع إدموند هوسرل، وماكس شيللر في مجال الأخلاق والدين، ثم بدأ في الانتشار بعد تأسيس دورية تاريخ الأديان، وتعيين مرسيا إليادة أستاذ كرسي مقارنة الأديان بجامعة شيكاغو[2].

ولعل هذا الرأي للفاروقي في الحاجة إلى تطبيق المنهج الظاهراتي في دراسة الدين يعتبر تثمينا للنقد الكبير الذي تعرضت له المناهج التقليدية في دراسة الظاهرة الدينية، وبناء على التراث الفكري والفلسفي غربا وشرقا والذي سعى إلى الاستفادة من الفينومينولوجيا عموما في دراسة الدين.

لأن في مجال دراسة الأديان، تعتبر الظاهراتية اتجاها تصحيحياً لمسار الدراسات الخاصة بالأديان، وثورة على المناهج المتبعة فيها، وبخاصة المنهج التاريخي التطوري، وهدفه دراسة الاديان من خلال ما تعبر به عن نفسها بعيداً عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث أو تطبيق مسلمات خارجية غريبة عن الأديان موضوع الدراسة، وأن تقيّم بطريقة موضوعية دور الدين في حياة الإنسان[3].

1. al Faruqi, Towards a Critical World Theology, p.415-416.

2. إسماعيل راجي الفاروقي ولمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الاسلامية**، ط1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1419هـ/1998م)، ص25.

3. دين محمد محمد ميرا، **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**، ط1، (القاهرة: دار البصائر، =

إن اختيار الفاروقي للمنهج الظاهراتي عن المناهج الأخرى أدى به تقديم تحديد نظري له من خلال الخطوات الأساسية للمنهج، وكذا القيام بتطبيق عملي له في كتابه (أطلس الحضارة الإسلامية).

أما بالنسبة للحديث عن خطواته المنهجية، فقد رأى الفاروقي أن المنهج الظاهراتي يتكون من خطوتين منهجيتين؛ "جمع المادة العلمية، وبناء المعنى/ الكليات أو تنظيم المعلومات"[1].

وقام بشرح تفاصيل المنهج باعتباره أرقى مناهج دراسة الأديان من الناحية المنهجية والموضوعية، وأعطى تفاصيل عن جمع المادة العلمية وبناء المعاني وتنظيم المعلومات والمواد داخل نظام كامل عقائدي وطقوسي ومؤسسي وأخلاقي وفني، وربط هذا كله بتاريخ الحضارة المعنية ككل. ويصف الفاروقي هذا التوجه بأنه توجه علمي إنساني يختلف عن العلم الاجتماعي في تعامله مع المادة العلمية[2].

وأما من الجانب العملي التطبيقي، فقد طبق هذا المنهج عند دراسته للإسلام وحضارته، في كتابه (أطلس الحضارة الإسلامية)[3]. وقد ذكر في مقدمة هذا الكتاب مجموعة من الأسباب الداعية إلى اعتماد منهج جديد لدراسة الإسلام والتجربة الحضارية الإسلامية؛ بأن هناك خلل منهجي في تناول الإسلام والتجربة الدينية الإسلامية والحضارة الإسلامية من قبل الباحثين المسلمين والغربية، والعرقية المعرفية لدى المستشرقين، وخلل النظرة الوضعانية منهجيا، وكذلك عدم ربط الباحثين المسلمين بين الجوهر والمظهر في دراساتهم للإسلام والتجربة الدينية الاسلامية، والخلط بين الإسلام والمسلمين، وبين الدين والتجربة التاريخية الإسلامية عند الباحثين بتأثير من تاريخية

= 1430هـ/2009م)، ص93.

1. Al Faruqi, Towards a Critical World Theology, p.416-420.

2. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص13-14.

3. الكتاب في أصله كتب بالانجليزية بالتعاون مع زوجته الدكتورة لمياء الفاروقي بعنوان (The Cultural Atlas of Islam) وترجم إلى لغات عديدة، آخرها اللغة العربية. وهو تطبيق للمنهج الظاهراتي على الإسلام دينا وتجربة دينية.

المسيحية واليهودية، بالرغم من أن الإسلام ولد مكتملا[1].

وهذا المنهج في رأي الفاروقي هو المنهج الفينومينولوجي، الذي نحتاج أن نطبقه على الإسلام والتجربة الدينية الإسلامية، وبخاصة أن الذين طبقوا هذا المنهج على الإسلام خاصة وعلى الدين بشكل عام تخللهم قصور يحتاج إلى استدراك.

ولهذا ينتقد عملية تطبيق المنهج الفينومنولوجي في تاريخ الأديان لسببين: الأول تطبيقه فقط على الديانات القديمة البائدة أو الديانات التقليدية الحية، وعدم النجاح في تطبيق هذا المنهج على الديانات العالمية. والسبب الثاني هو عدم تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الإسلام[2].

ويتهم الفاروقي علماء الغرب المتخصصين في الإسلام بأنهم كأنهم لم يسمعوا بوجود فينومينولوجيا الدين، ولم يعرفوا مبدأ "تعليق الحكم" أو "التوقف"، الذي أرساه المنهج الفينومينولوجي، وإن هذا المبدأ يبدو وكأنه مطلب مستحيل بالنسبة لهم. كما يتهم المستشرقين بأنهم لم يتمكنوا من إثبات قدرتهم على تطبيق مبدأ تعليق الحكم في عملية التفسير أو الفهم، وأنهم التزموا بإيديولوجيات معرفية مركزية عرقية أو إدراك الحقيقة وفقاً للعِرق والإثنية، وأن هذا الالتزام المعرفي الإثني اضطرهم إلى أن يصبحوا إقليميين في فهمهم للتاريخ[3].

كما أن اعتماد المستشرقين على المنهج العلمي الذي يعد "الحقيقي" فقط ما هو حسي، ومادي، وكمي، وما يمكن قياسه.... هذا المنهج ربط المستشرقين بالمظهر الخارجي وأعماهم عن الجوهر الذي تمثله الظاهرة. وبوصفهم علماء للأديان والحضارات الأخرى نجدهم دائما شاكِّين في كل شيء على المستوى القيمي والعالمي، وينظرون إلى مثل هذه المعلومات أو الحقائق على أنها نسبية وذاتية أو حتى شخصية. ولهذا اهتم الفاروقي بالمنهج الفينومينولوجي، واتخذه أساساً منهجياً لعدد من دراساته، كما في

1. الفاروقي، **أطلس الحضارة الاسلامية**، ص 25.
2. المصدر نفسه، ص26.
3. الفاروقي، **أطلس الحضارة الاسلامية**، ص26.

(أطلس الحضارة الإسلامية) الذي درس فيه الإسلام وحضارته.

والكتاب المذكور طبق فيه الفاروقي المنهج الظاهراتي، وأثراه بمقولات؛ الجوهر، والمظهر، والشكل، والتجليات، والفعل، والحركة، والفكر، وغيرها من المقولات الظاهراتية التي قام بتطبيقها كثير من علماء فينيمينولوجيا الدين مثل فان در ليو، ويواكيم فاخ وغيرهما. كما أنه إبداع متميز في تطبيق الظاهراتية في دراسة الإسلام وحضارته، قسمه الفاروقي إلى أقسام اربعة (السياق، والجوهر، والشكل، والتجليات)، مما جعل عمله هذا يقدما إسهاما نوعيا في دراسة الحضارة الإسلامية.

3. أهمية مبدأ التوقف في المنهج الظاهراتي

ولعل من يقوم بتحليل أعمال الفاروقي يجد أن مبادئ المنهج الظاهراتي كانت دافعا قويا للفاروقي ليختاره لدراسة الدين والتجربة الدينية؛ الموقف الناقد للمناهج السابقة (ذات البعد العلموي أو التطوري) والحياد والموضوعية، وتعليق الحكم، والتعاطف مع الظاهرة، والرؤية الماهوية (الجوهرية)، والفهم.

ويتلخص التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين في استخدام طريقة "تعليق الحكم" (Epoche) الفينومينولوجي، ويعني ذلك الامتناع عن إصدار الأحكام الوجودية أو اليقينية أو القيمية. واستخدام "تعليق الحكم" الفينومينولوجي يستلزم في حقيقة الأمر رفض أية مواقف نقدية بخصوص الدين. وهذه هي حقيقة الحياد الفكري القيمي لفينومينولوجيا الدين. وهذا الحياد إحدى الفضائل الكبرى للطريقة الظاهراتية[1].

لهذا يرى الفاروقي أن الطريقة الظاهراتية "تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقررٍ سلفاً، كما يدع صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتعزز مصداقيتها بها"[2].

وهذا ما حاول الفاروقي القيام به، فتعليق الحكم أو ما يسميه الفاروقي "التوقف"

1 . يوري أناتوليفتش كمليف، **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**، ترجمة: هيثم صعب، 1989، (دون ناشر)، ص186؛ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، ج2/ص35.

2. الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص25.

الذي تتطلبه الظاهراتية يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها"[1].

كما أن "التوقف" يعني "تعطيل أو تحييد جميع ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية والأخلاقية والثقافية. فعلى المرء ألاّ يُنزلَ المواد الدينية أية مقولة لا تصدر عنها، وأن يتجنب الحكم على تلك المواد. كما يجب أن يخصص الجهد في المقام الأول نحو فهمها، لا الحكم علها أو عليها"[2].

وهي كما فصلها في كتابه (الأخلاق المسيحية) بمثابة أن ينزع أحدنا حذاءه أمام باب حرم الدين أو التجربة الدينية، أن يعزل نفسه عن أحكامه المسبقة، عن معارفه الروحية، عن محاولاته التقييمية. فلفهم الظواهر الدينية/الروحية على الباحث أن يمارس ما يسميه الظاهراتيون "التوقف"؛ أي أن تخرج عن ذاتيتك وتضع نفسك تماما بين قوسين (parenthesis)، لتمارس عن طريق خيالك الحقيقة الدينية محل الدراسة[3].

ذلك أن الدين حقيقة حية (life fact) وليست معطى علمي طبيعي، لذا فهو يتطلب الفهم لا الدراسة العلمية الطبيعية البرانية، إنه يتطلب فهما جوانيا؛ فهما ظاهراتيا[4].

وكما يرى التليدي فإن الفاروقي كان يرى أنه لا بدّ على الباحث أن يضع معاييره أو معايير دينه أو ثقافته بعيداً، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ويكتشف منطقها من الداخل، فمطلب فك الارتباط بالأطر المرجعية والمنهجية للباحث تعينه على رفع المشوشات والعقبات التي تمنعه من فهم الظاهرة الدينية، واكتشاف منطقها الداخلي[5]. وهذا هو مبدأ التوقف الذي اشرنا إليه سابقا.

1. الفاروقي، المصدر نفسه، ص26.

2. المصدر نفسه، ص89.

3. Isma'il Ragi al Faruqi, Christian Ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas, Montreal: McGill University Press, 1967, p.4.

4. Ibid, p.3-4.

5. بلال التليدي، **النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي**، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك والمعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم =

فعلى الباحث أن يضع معاييره أو معايير دينه أو ثقافته بعيداً، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ويكتشف منطقها من الداخل، فمطلب فك الارتباط بالأطر المرجعية والمنهجية للباحث تعينه على رفع المشوشات والعقبات التي تمنعه من فهم الظاهرة الدينية، واكتشاف منطقها الداخلي. فالانخراط داخل الظاهرة الدينية –بحسب الفاروقي– يتيح للباحث من جهة تجنب التحكمات والقيم المتسرِّعة، كما يتيح له من جهة ثانية أن يعيش الظاهرة ويفهمها كما هي في حقيقتها، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من عملية الفهم إلى التقويم الموضوعي لها[1].

ويؤكد الفاروقي دائما بقوله: "فالملاحظ لا يستطيع أن يقيم القوانين التي تحكم الواقع الاجتماعي إلا إذا اتبع بشكل دقيق قواعد العلم. وينبغي أن يكون على حذر؛ فيسكت كل هوى شخصي ويعلّق كل رأي مسبق ويسنح للوقائع أن تتحدث عن نفسها"[2].

إذن، "التوقف" أو "فك الارتباط" أو "تعليق الحكم" كلها مصطلحات تفيد تلك الخطوة المنهجية التي تجعل الباحث يتجنب إطلاق الأحكام القيمة المتسرعة على موضوع بحثه، كما يتيح له أن يعايش الظاهرة الدينية ويتعاطف معها، ويفهمها كما هي في حقيقتها، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من عملية الفهم إلى التقويم الموضوعي لها.

فهذا التوقف أو تعليق الحكم يسمح بالانفتاح العاطفي الذي هو الشرط الثاني للدراسة الظاهراتية للدين؛ أي تقبل ما تقرره المواد موضوع البحث. فالمعطيات الدينية "مواد حية" يتم إدراكها عن طريق ما تفرضه على القدرات العاطفية لدى المتلقي. "ولا تتأتى المعرفة بها إلا عن طريق التأمل بتلك الخبرة المفروضة. والمعطيات الدينية لا تفصح

= الإسلامية العالمية، الأردن 27-28 ذو الحجة 1432هـ/ 23-24 نوفمبر 2011م، ص3.

1. التليدي، المرجع نفسه، ص4. وانظر أيضاً:

Zuriati bt Mohd Rashid and Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. "Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion", International Journal of Business and Social Science Vol. 1 No. 1, October 2010, p. 109.

2. إسماعيل راجي الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: عبد الحميد محمد الخريبي، جدة: منشورات عكاظ، وجامعة الملك عبد العزيز، 1984، ص27.

عن نفسها، شأن جميع الكائنات الحية؛ ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمع متعاطف"[1].

4. نقد المنهج الظاهراتي والتمهيد لنظرية ما وراء الدين: الحاجة إلى مبادئ الفهم

1.4. عدم كفاية الظاهراتية بصورتها الحالية

غير أن الفاروقي، وبالرغم من أنه رأى أن المنهج الظاهراتي هو أنسب المناهج لدراسة الظاهرة الدينية باعتبارها "ظاهرة حية"، فإن هذا المنهج لم ينجو من نقد الفاروقي؛ إذ لم يقبل أن يتنازل هذا المنهج عن مبدأ التقويم، وذلك بالنظر إلى ارتباط مادة فينومنيولوجيا الدين بقيم ومعانٍ عالمية يجب ألّا يُكتفي بعرضها في شكل أبنية وجواهر، ولكنها تحتاج إلى تقويم، وبخاصة على مستوى المقارنة بين الأديان.

فقد عاب على المنهج الظاهراتي اكتفاءه بالوصف، وعزوفه عن النقد. فبالرغم من اهمية الوصف، فإن التوقف عند مجرد الوصف يعتبر نقصا منهجيا، لأنه لا فائدة من الوصف من غير التقييم والحكم. ولذلك اعتبر التوقف مرحلة أو خطوة منهجية أولى، تتبعها مرحلة او خطوة منهجية هي النقد والتقييم[2].

فهذه المادة الدينية ليست جامدة، ولا يمكن عزلها عن حياة البشر، ولذلك يجب على عالم فينومنيولوجيا الدين أن يطوِّر نظاماً من المبادئ الماوراء دينية تحدث داخله عملية تقويم المعاني الكلية.

إن "تعليق الحكم" أو التوقف كما يرى الفاروقي في حاجة إلى أن نستثمرها في تحصيل الوصف للظاهرة الدينية كما هي وكما تعبر عن نفسها، ولكننا في حاجة إلى نقلة منهجية، لأن "التوقف" أو تعليق الحكم" موقف غير مستقر وغير نهائي، وإنما هو مرحلة، تحتاج إلى نضج. فتحت عنوان (ما بعد تعليق الحكم: الحاجة إلى مبادئ متجاوزة) في كتابه (الأخلاق المسيحية)، فإن الفاروقي يؤكد أن خطوة تعليق الحكم تعتبر خطوة كبيرة خطتها المناهج الغربية المقارنة في دراسة الأديان. لأن أديان العالم كان

1. الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص89.

2. بوعافية، مرجع سابق، ص48.

يتم تناوله على أنها بيانات ميتة، وبملاحظات خارجية ثابتة للسلوك الإنساني[1].

ولهذا نحتاج إلى تأسيس وتطوير مبادئ عليا تقوم بدور الأسس للمقارنة بين مختلف أنظمة المعنى، والأنظمة الثقافية، والروحية، والدينية[2]. وهي تضمن الحياد إلى درجة كبيرة، وتنظم فهمنا وتنظم استيعابنا لمعاني الظواهر الدينية، وتحدد تصوراتنا لها[3].

ويشير الفاروقي إلى أن "المبادئ النظرية التي يسعى إليها تنقسم قسمين؛ تلك التي تحكم الفهم؛ أو المبادئ النظرية، وتلك التي تحكم الحكم أو التقييم. فالأولى تنظم سعينا لتحصيل المعنى الذي تقدمه الظواهر الدينية–الثقافية، وفهمنا وتنظيمنا لها. إنها المبادئ نفسها التي تحكم فهمنا لكل الظواهر الأخرى. أما الثانية فمخصصة بالرغم من أنها بدهية مثل المبادئ النظرية، لكنها تشكل أسس الثقافة الدينية. وهي ليست بديلا لمبادئ الفهم، لكنها تذهب أبعد منها..."[4].

وهذا ما سميناها "نظرية ما وراء الدين الناقد" التي سماها "ما وراء الدين الناقد"[5]، وفي بحوث أخرى "ما وراء الدين: نحو لاهوت عالم ناقد"[6]، عمل فيها على استدراك نقائص المنهج الظاهراتي في دراسة الدين، واعتبرها "مقدمة لأي دراسة مقارنة للدين"[7].

ثالثاً- نظرية "ما وراء الدين الناقد"

كما أسلفنا، فإن الفاروقي، بعدما اختار المنهج الظاهرتي، واعتبره أفضل ما توصلت إليه المناهج الغربية في دراسة الأديان، واهتم فيه بفكرة "التوقف" أو "تعليق الحكم"، وقام بالاستفادة من جانبه الوصفي وجانبه التفسيري، فإنه رأى أن هذا المنهج يكتفي بهذه الخطوات، ويتوقف عن التقييم، وهي خطوة مهمة جدا في دراسة الأديان، للخروج من النسبية، ولتحقيق عالمية الحقيقة.

1. al Faruqi, Christian Ethics, p.8-9.
2. Ibid, p.10.
3. بوعافية، مرجع سابق، ص48.
4. Ibid, p.11.
5. Al Faruqi, Christian Ethics, p. 21.
6. Ismail Raji Al Faruqi, "Meta-Religion: Towards A Critical World Theology", American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3. No. 1. 1986, p.13.
7. Al Faruqi, Christian ethics, p. 21.

وبانتقاله من المنهج الفينومينولوجي إلى "ما وراء الدين الناقد"، فإن الفاروقي لا يلغي المنهج الظاهراتي، ولكن يرى أنه يحتاج إلى خطوة منهجية هي "التقييم"، الذي يحاول الظاهراتيون تجنبه. ولهذا فإنه سعى إلى بيان هذه النظرية، وأكد على وجود نوعين من المبادئ فيها؛ "مبادئ الفهم ومبادئ التقييم" كما أسلفنا الإشارة إليه.

وهنا نتساءل عن هذه النقلة المعرفية والمنهجية عند الفاروقي في دراسته للدين والظاهرة الدينية؛ فما مفهوم "ما وراء الدين" وما هي مبادئ الفهم التي تقوم عليها؟ وما هي مبادئ التقييم التي اقترحها؟

1. مفهوم "ما وراء الدين"

كما يؤكد التليدي، فإن الفاروقي لم يقدم تحديدا لهذا المصطلح (ما وراء الدين)، في بنائه الاشتقاقي المركب من كلمتين: (Meta) و(Religion)، ولعل ذلك راجع إلى أن اللغة الانجليزية البحثية اعتادت هذا التركيب، خاصة في الدراسات الفلسفية والأدبية؛ إذ في العادة يستعمل لفظ "ميتا" للدلالة على "ما وراء" أو "النقد". على أن الدلالة اللغوية لا تفيد كثيراً بالقياس إلى الدلالة العلمية للمصطلح، الذي نحته الفاروقي نحتاً خاصاً وضمّنه جملة من المفاهيم المركبة[1].

ولكنها نظرية لتفسير للأديان ومقارنة لها، وينطلق من مجموعة مقولات تأسيسية عابرة للأديان، وإن كانت في جوهرها مقولات إسلامية، لكن الفاروقي صاغها في إطار عالمي. ولهذا حدد لها مجموعة خصائص، ذكرها في نهاية مقاله عن "ما وراء الدين الناقد"[2]، وذكرها محمد خليفة حسن في مقالته عن الفاروقي وجهوده في تاريخ الأديان[3]، حيث أن الفاروقي ذكر أن **خصائص "ما وراء الدين الناقد"** خصائص عقلية ناقدة، تقوم على مسلمات هي:

1. 1. أن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية لا ترفض أي دين من الأديان. بل في

1. التليدي، مرجع سابق، ص2.

2. Al Faruqi, "Towards a Critical World Theology", p.449-450.

3. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص14-15.

الحقيقة، تعطي لكل دين فائدة الشك وأكثر. فإن "ما وراء الدين" الإسلامية تفترض أن كل دين مبني على أساس من وحي إلهي، وأمر إلهي، حتى يثبت وبلا شك أن العناصر المكونة لهذا الدين هي من صنع الإنسان[1].

1. 2. أن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية تربط أديان التاريخ بالمصدر الإلهي، بناء على أنه لا يوجد أناس أوجماعة بشرية إلا وأرسل الله إليهم نبياً، ليعلمهم الدين نفسه، والتقوى، والفضيلة[2].

1. 3. أن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية تمنح الاعتراف لكل البشر في محاولاتهم، لصياغة الحقيقة الدينية والتعبير عنها. لأنها تعترف بأن البشر خُلقوا مؤهلين بكل ما هو ضروري لمعرفة الله ومعرفة إرادته، ومعرفة القانون الأخلاقي، والتمييز بين الخير والشر[3].

1. 4. إن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية على وعي بالعواطف والميول البشرية، وأشكال التعصب والتمييز وتأثيرها على ما تمّ الوحي به، أو ما تمّ اكتشافه عقلياً عن دين الفطرة أو الحقيقة الفطرية. ولذلك فإن "ما وراء الدين" الإسلامية تدعو كل الناس، وبخاصة علماء كل دين، أن يُخضعوا تراثهم الديني للفحص العقلي والنقدي وللتمحيص، لكي يتخلصوا من كل العناصر التي تمّ التأكد من أنها إضافات إنسانية وتعديلات وتزييفات. وفي هذه المهمة النقدية التاريخية لكل أديان التاريخ كل البشر إخوة، ويجب أن يتعاونوا لإقامة الحقيقة الفطرية (دين الفطرة) التي توجد في الأديان[4].

1. 5. إن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية تقدّر العقل الإنساني، إلى حد جعله صنواً للوحي دون تناقض بينهما، ودون محاولة إزاحة كل منهما الآخر. ففي المنهجية الإسلامية لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل، والتناقض لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً. ولذلك فعالم الدين المسلم متسامح دائماً، وخاضع للنقد ولضرورة إعطاء

1. Al Faruqi, “Towards a Critical World Theology", p. 449.
2. Ibid, p.449.
3. Ibid, p.449.
4. Ibid, p. 449.

الدليل[1].

1. 6. إن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية إنسانية بامتياز، وتفترض أن يكون كل البشر أبرياء وليسوا مخطئين بالفطرة، وقادرين على التمييز بين الخير والشر، ويتمتعون بحرية الاختيار وفقاً للعقل والضمير والمعرفة، وهم مسؤولون بصفة فردية عن أفعالهم[2].

1. 7. إن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية تعترف بالحياة الدنيا وتقدرها، وتعترف بأن الخليقة والحياة والتاريخ لم يخلقوا عبثاً، وليسوا من خلق قوة عبثية عمياء[3].

1. 8. إن نظرية "ما وراء الدين" الإسلامية مؤسسة على واقع الاسلام وحقيقته الدينية والتاريخية، وليست مجرد نظرية فحسب، وأنها تم اختبارها وتطبيقها على مدى أربعة عشر قرناً، وذلك بنجاح كبير رغم كل المعوقات. وهي الوحيدة بين أديان العالم وإيديولوجياته التي كانت من الاتساع القلبي والروحي والحرفي لإعطاء البشرية منحة التعددية في الشرائع لحكم نفسها، بحسب شرائعها ومبادئ "ما وراء الدين" الخاص بها. وهي الوحيدة التي اعترفت بالتعددية التشريعية، على أنها حق ديني وسياسي، مع دعوة أتباعها إلى النظر بالحكمة، وبالحجة العقلية، وبالعقل، وبالنقد في التوحّد تحت إمرة دين واحد، الذي يشكل في حقيقته "ما وراء الدين" الوحيد[4].

2. المبادئ النظرية (مبادئ الفهم)

هذا عن مفهوم "ما وراء الدين" والخصائص التي تتميز بها، وأما "مبادئ الفهم" الديني فقد عدّها الفاروقي الركائز التي تسعف في بناء معرفة موضوعية وعقلانية تستدرك الأعطاب المنهجية التي سقطت فيها مناهج البحث الغربي، التي تقوم على فكرة النسبية، والتي أدت إلى نتائج معرفية خطيرة[5]. وهذه المبادئ هي[6]:

1. Al Faruqi, "Towards a Critical World Theology", p.449.
2. Ibid, p.449.
3. Ibid, p.449.
4. Ibid, p.45.
5. Al Faruqi, "Towards a Critical World Theology", p.13-14.
6. بلال التليدي، مرجع سابق، ص8.

أ. مبدأ الانسجام الداخلي

حيث أنه لا يوجد نظام جدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار، إلا إذا اعتبر أن أول معيار للصحة هو أن لا تتعارض العناصر المكونة له. فالتناقض الداخلي مقوض لكل نظام. كما أن تميز قوة أي نظام وصحته هو عدم وجود هذا التناقض، أو هو الاتساق الداخلي بين جميع مكوناته وعناصره[1]. وهذا المبدأ بالنسبة إلى الدكتور الفاروقي يعدّ بمثابة قانون يحكم بصحة الوحي، أو بصحة الأديان المنزلة[2].

ب. مبدأ الانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكم

ومقتضاه أن أي دين لا يمكن أن يكون موحى به ما لم يتسق مع المعارف الإنسانية، وأن ينسجم أوّلاً مع تاريخ ذلك الوحي، ولا يناقضه، ولا يتعارض معه، ويكون متسقاً ومنسجماً مع العوامل المؤسسة للوضعية أو الحالة الإنسانية المصاحبة. فالفاروقي يرى طبقاً لهذا المبدأ أن الواقع الجغرافي، والطبيعي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري المحيط بالوحي، يشكّل عوامل حاسمة في فهمنا للحقيقة الدينية الموحى بها[3].

ج. مبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الخبرة الدينية الإنسانية

مقتضاه أن الأديان إذا كانت كلها من مصدر واحد، فإن من شرطها ألا يتعارض بعضها مع بعض؛ إذ لا يتصور أن يتعارض وحي مع وحي آخر، ولا يتصور أن تتعارض أوامر الله بعضها مع بعض، بحكم أن الأديان كلها من مصدر واحد، ولا يمكن أن تخرج عن تمثيل وحدة الحقيقة الدينية[4].

د. مبدأ الانسجام والمناسبة للواقع

مقتضاه أن الحقائق الدينية يجب ألا تتعارض مع الواقع، وأن دليل صحة الأديان

1. Al Faruqi, Christian ethics, p.11.

2. التليدي، مرجع سابق، ص8.

3. Al Faruqi, Christian Ethics, p.13

وانظر أيضاً: التليدي، مرجع سابق، ص8.

4. Al Faruqi, Christian Ethics, p.14.

وشرعيتها يكمن في انسجامها ومناسبتها للواقع. موافقة النظام الديني للحقائق والواقع وأن لا يقع في التناقض حتى لا يلغي نظامه المطلوب. ويذهب الفاروقي بعيدا في تفسير هذا المبدأ؛ إذ يرى أن الدين الذي تقوم غيبيته وأخلاقه، وتاريخه وفهمه لتاريخ نشأته وأسسه على افتراضات تتعارض مع الواقع، لا بدّ وأنها ستعنى بمراجعة أطروحاتها في ضوء الحقائق التي تعارضها. فالوحي–بمقتضى هذا المبدأ– ينبغي أن يكون منسجماً مع الحقيقة التي يعيشها البشر في تجاربهم الإنسانية، ولا وجود لحقيقة دينية تتناقض مع التجربة والمعرفة التي تحقق منها البشر في حياتهم وخبرتهم الواقعية[1].

هـ. مبدأ الهدف الحق، أو خدمة الدين للأخلاق والخير والقيم العليا

ومقتضى هذا المبدأ أن الهدف من كل دين يجب أن يكون خيّراً وحقاً، وإذا كان هدف الدين هو نشر شيء آخر غير الخير وغير الحق، فلا يمكن أن يكون دِيناً صحيحاً[2]. وبهذا المعنى، فالإنسان –حسب رؤية الفاروقي– ليس مأموراً بشيء لا يستطيع فعله في سياق الزمان والمكان، والإنسان ليس مطلوباً منه أن يحاول أن يتخيل الأشياء التي تخالف طبيعته بوصفه إنساناً. وبهذا المبدأ، يؤسس الفاروقي لمعيار يمكن أن يحتكم إليه في تقويم الأديان ومعرفة أصالتها واكتشاف الإضافات البشرية فيها. فما خدم هذا الهدف ينسب إلى الدين، وما كان متعارضاً معه استحال أن يكون من الدين، ونسب بالضرورة إلى الإضافات البشرية[3].

3. مبادئ التقييم

في حديث الفاروقي عن المبادئ النظرية ذكر مبادئ الفهم ومبادئ التقييم، وإذا كنا قد تناولنا مبادئ الفهم في العنصر السابق، وقبلها خصائص نظرية "ما وراء الدين"، فإن مبادئ التقييم يرى أنها "مخصصة بالرغم من أنها بدهية مثل المبادئ النظرية، لكنها

1. Al Faruqi, Christian Ethics, p.14.

وانظر ايضاً: التليدي، مرجع سابق، ص9.

2. Al Faruqi, Christian Ethics, p.14.

3. التليدي، مرجع سابق، ص9.

تشكل أسس الثقافة الدينية. وهي ليست بديلا لمبادئ الفهم، لكنها تذهب أبعد منها..."[1].

ويفهم من هذا أنه وضع خصائص او المسلمات المبدئية (معرفية وأخلاقية) لنظريته الإسلامية في نقد الأديان وبناء العلاقة معها، ثم حدد مبادئ الفهم، لينتقل بعدها غلى تحديد مبادئ التقييم.

ومبادئ التقييم ذكرها في كتابه (الأخلاق المسيحية)، وكذلك في مقاله (نحو لاهوت عالمي ناقد)، ومقاله (ما وراء الدين: نحو لاهوت عالمي ناقد)، وقد أشرنا إلى هذه المصادر سابقاً.

إذا كانت المبادئ النظرية أو مبادئ الفهم تنظم عملية فهم الأديان، وتساهم بقدر كبير في نقدها أيضاً، فإن المبادئ التقويمية وضعها الفاروقي أصلاً لبناء نظرية في نقد الأديان وتقويمها. وعلى النسق نفسه في الصياغة النقدية المجردة للمبادئ النظرية، فقد صاغ الفاروقي المبادئ التقويمة في قالب فلسفي عقلاني. ويعدّ الفاروقي هذه القيم بمثابة المبادئ التي تحدد الاهتمام الرئيس للأديان، التي تشكل أساس جميع الأديان والثقافات، وهي المبادئ التي تمكّن من قياس الأديان السماوية التي تتعامل مع مفهوم العقلانية الشاملة، وأنّ أي دين لا يتناسب مع هذه المبادئ يمثل إشكالية، لأنه من جهة يتناقض مع حقائق الدين المنطقية، وسيتناقض مع العقلانية المنطقية أيضاً[2]. ويمكن إجمالها في ما يلي:

أ. الوجود مكون من عالمين؛ مثالي وواقعي؛ الله والعالم، القيمة والواقع[3]، ولا يمكن عد الواقع والقيمة واحداً، ولا عد الله والعالم واحدا. وقد أسس الفاروقي هذا المبدأ على الرؤية التوحيدية التي بسطها في القسم الثاني من كتاب (أطلس الحضارة الإسلامية)[4]

1. Al Faruqi, Christian Ethics, p.11.

2. التليدي، مرجع سابق، ص 10.

3. Al Faruqi, Christian Ethics, p.22.

4. الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، القسم الثاني، بعنوان (جوهر الحضارة الإسلامية)، حيث عالج فيه التوحيد باعتباره نظرة تفسر العالم، والثنائية، والإدراكية، كما تناول التوحيد من حيث المنهج ومن حيث المضمون. أنظر الصفحات 129-151.

وفي الكتاب الذي خصصه للتوحيد باعتباره مبدأ ميتافيزيقيا ومعرفيا وقيميا وجماليا واجتماعيا، وهو كتاب (التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة)[1].

عالم المثال مرتبط موصول بعالم الواقع[2]

فالوجود المثالي يتصرف كمبدأ تصنيف، ونظام وبنية للوجود الواقعي، وهو الذي يوفر النظام الذي يكون أو لا يكون عليه الواقع، والمعيار الذي على أساسه يقيم الواقع. وهو السبب الفعلي الذي يشكل هوية الوجود الواقعي؛ فالمثل الأعلى هو نموذج لكل ما هو صالح وأخلاقي وجميل. وهو المعيار الذي نحتكم إليه لمعرفة ما إذا كان الواقعي الفعلي ذا قيمة، ويستحيل أن يكون للفعلي معنى من دونه، كما تستحيل أيّة عملية للتقويم المعياري من غير وجود مثال أعلى... ولو كانت القيمة لا علاقة لها للواقع فلا معنى لتمييز أحدهما عن الآخر.

ج. صلة المثال بالواقع يتمثل في الأوامر

الأوامر الكونية، أو الأوامر الأخلاقية التشريعية. ويركز الفاروقي على النوع الثاني؛ الأخلاقية التشريعية، لأنها متعلقة بفعل الإنسان وحريته ومسؤوليته، في سعيه يطابق واقعه مع المثال. وأن مشاركة الإنسان ضرورية لإحداث هذا التطابق. وبغض النظر عن التزام الإنسان بالطاعة للأوامر أو عصيانه لها، فإن المثال الأعلى يظل مصرا على أوامره، ويظل محددا رئيساً في الحكم على الواقع الفعلي بالإدانة أو الاستقامة. وتأسيساً على هذا المبدأ، يرى الفاروقي أن الوجود الحقيقي هو المثال الأعلى؛ لأنه هو الوجود الأبدي الثابت الذي لا يتغير، والذي يمد الوجود الفعلي بالأوامر التي ترفعه إلى مقاربة المثال الأعلى ومشارفة قيمه ومثله[3].

1. إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة** (نسخة إلكترونية)، ترجمة: سيد عمر، 1431هـ/2010م.

2. Al Faruqi, Christian Ethics, p.23-24.
3. Ibid., p.24-26.

وانظر: التليدي، مرجع سابق، ص11.

د. الوجود الواقعي خير في حد ذاته

عالم الوجود الواقعي، الوجود الفعلي هو هذا العالم، وهو خير. أن تدخله وأن تكون فيه أمر ذو قيمة. فالإنسان قادر أن يكون خيّراً بسبب طبيعته بوصفه إنساناً، فهو مجبول على الخير، كما أنَّ العالَم في حدِّ ذاته خيِّر، ما دام الإنسان يملك أن يُنزل فيه القيم العليا التي يمليها عليه وجوده في هذا العالَم؛ لأن هذه القيم المعيارية التي يستلهمها من المثال الأعلى تؤكد إنسانيته، وقدرته على تغيير الواقع في الاتجاه الذي يتطابق مع المثال الأعلى؛ فالكون من طبيعته منظم ومهيّأ ومسخّر؛ ليعيش فيه الإنسان، ويبرهن بالقيم التي تمثّلها من المثال الأعلى على وجوده. غير أن الإنسان أو الوجود الصالح لا يعني أنه مثالي أو متكامل، فهناك دائما فرصة للسير ومقاربة الكمال، كما أن الوجود الصالح لا يعني بالضرورة أنه لا يمكن أن يُصار إلى وضع أفضل منه ما دام الأمر مرتبطاً بقدرة الإنسان على ترجمة وجوده وتسويغه من خلال العمل الصالح، وتنزيل القيم المعيارية على أرض الواقع[1].

هـ. الوجود الواقعي طَيِّعٌ وقابل للتشكل

وإعطاء قيمة للعالم؛ أي أن تجعل عالم الواقع يجسد بنية ومضمون المثال، فإن تحقيق القيمة ينبغي أن يكون ممكنا. فيمكن للإنسان أن يعدِّل الواقع، ويضفي عليه قيماً جديدة، ويغيّره إلى ما هو أفضل. والعالم وجود منظم محكوم بنواميس، وبدون وجود هذه الحقيقة (حقيقة أن العالم محكوم بنواميس عامة تنظمه) فإن واقعنا ومعرفتنا بهذا العالم لن تكون ممكنة. كما أن هذا العالم الواقعي يمكن أن يشكل ويوجه في اتجاه التطابق مع المثال الأعلى المعياري بِجِدّ الإنسان، وقدرته على إعادة تشكيل الواقع وصياغته وفق المثال الأعلى المعياري[2].

1. Al Faruqi, Christian Ethics, p.27-28.

وانظر: التليدي، مرجع سابق، ص12.

2. Al Faruqi, Christian Ethics, p. 28-30.

و. تحقيق الكمال في الكون عبء الإنسان وحده

الإنسان يملك الوعي ويملك الشعور والحرية، ليس مثل بقية الموجودات في عالم الواقع. فإذا كانت الكائنات الأخرى تخضع اضطرارا لنواميس عالم المثال (السنن الكونية)، فإن الإنسان وحده من يخضع للسنن الأخلاقية التشريعية. فالإنسان "تاج المخلوقات وملكها". وهو من يقوم بتشكيل الواقع وفق سنن المثال. أي أن على الإنسان تقع مسؤولية طاعة الله، وهي مسؤولية أخلاقية. "ولكي تطيع أوامر الله، وتحقيق الكمال، هي أن تتحقق بالقيم، وتحقيق متطلبات الخلافة الإنسانية لله في الأرض"[1].

هذه المبادئ التقييمية جنبا إلى جنب مع مبادئ الفهم وخصائص "ما وراء الدين"، تجعل منها كما يرى الفاروقي منهجية تقوم على معايير قابلة للبرهان ذات أساس فلسفي نقدي، بكل ما تحمله كلمة نقد من معنى. وأن هذه المبادئ مبادئ عقلانية، ليست دغمائية. وهي قابلة للمساءلة، ولكن على من يريد مساءلتها ان لا ينطلق من موقف دغمائي. لأن الدعوى العقلانية النقدية لا ترد إلا بمثلها، ولا ترد بموقف تشكيكي لمجرد الشك[2].

كما أن نظرية "ما وراء الدين الناقد"، بحسب تحليل الفاروقي، هي نظرية يحاول من خلالها بناء منهجية يمكن تطبيقها بعقلانية على مختلف الأديان، ولتحديد علاقة الإسلام بالأديان الأخرى[3].

1. Al Faruqi, Christian Ethics, p.30-31.
2. Ibid, p. 31-32.
3. محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص 13-14.

خاتمة

في ختام هذه الورقة أود القول أن هذه النظرية؛ نظرية "ما وراء الدين" الناقد، التي طورها الفاروقي بعد خبرة علمية طويلة في دراسة الأديان، وبعد إحاطة بكثير من حقول المعرفة الاجتماعية، والفلسفية، والعلوم الشرعية، ودراسة الأديان، رأى فيها الفاروقي أنها تكمل النقائص التي اكتنفت الدراسة الظاهرتية للدين، وأنها تمكننا من تحقيق خطوة "التقييم" في دراسة الظاهرة الدينية. وأنها بتلك الخصائص، وبتلك المبادئ الحاكمة للفهم، ومبادئ التقييم، فإنها توفر منظورا موضوعيا إنسانيا عقلانيا نقديا عابرا للأديان قادرا على ممارسة النقد، بل ونقد النظرية ذاتها.

قائمة المصادر والمراجع

1. بوعافية، ليندة. **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الاسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2009-2010.
2. التليدي، بلال. **النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي**، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك والمعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن 27-28 ذو الحجة 1432هـ/ 23-24 نوفمبر 2011م.
3. حسن، شيرين. **إسماعيل راجي الفاروقي.. رائد مشروع إسلامية المعرفة**، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، عدد 559، يناير-فبراير 2012.
4. حسن، محمد خليفة. **جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين**، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك والمعهد العالمي للفكر الاسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن 27-28 ذو الحجة 1432هـ/ 23-24 نوفمبر 2011م.
5. صليبا، جميل صليبا. **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت).
6. عرفة، مجدي. **الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان**، مجلة الإنسان والتطور، عدد إبريل 1980.
7. الفاروقي، إسماعيل راجي. **لتوحيد ومضامينه في الفكر والحياة** (نسخة إلكترونية)، ترجمة: سيد عمر، 1431هـ/ 2010م.
8. الفاروقي، إسماعيل راجي. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: عبد الحميد محمد الخربي، جدة: منشورات عكاظ، وجامعة الملك عبد العزيز، 1984م.

9. الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ط1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1419هـ/1998م)

10. كميليف، يوري أناتوليفتش. **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**، ترجمة: هيثم صعب، 1989، (دون ناشر).

11. ميرا، دين محمد محمد. **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**، ط1، (القاهرة: دار البصائر، 1430هـ/2009م).

12. al Faruqi, Isma'il Ragi. **Christian Ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas**, Montreal: McGill University Press, 1967.

13. al Faruqi, Ismail Raji "**Towards a Critical World Theology**", in **Towards Islamization of Deciplines**, 2nd Edition, (Hirenden: IIIT, 1416H/1995).

14. al Faruqi, Ismail Raji "**Meta-Religion: Towards A Critical World Theology**", American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3. No. 1. 1986.

15. Hassan, M. Kamal. "FARUQI'S VISION OF A TAWHIDIC WORLDVIEW", Keynote address delivered at the International Conference on The Legacy of Isma'il al Faruqi on 22nd October 2013.

16. Rashid, Zuriati bt Mohd and Alwi, Engku Ahmad Zaki Engku. "**Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion**", International Journal of Business and Social Science Vol. 1 No. 1, October 2010.