

تأصيلُ مقارَنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة:

مياسمها وإشكالاتها

د. المبروك المنصوري، د. سليمان الشعيلي، د. محمد الغاربي (*)

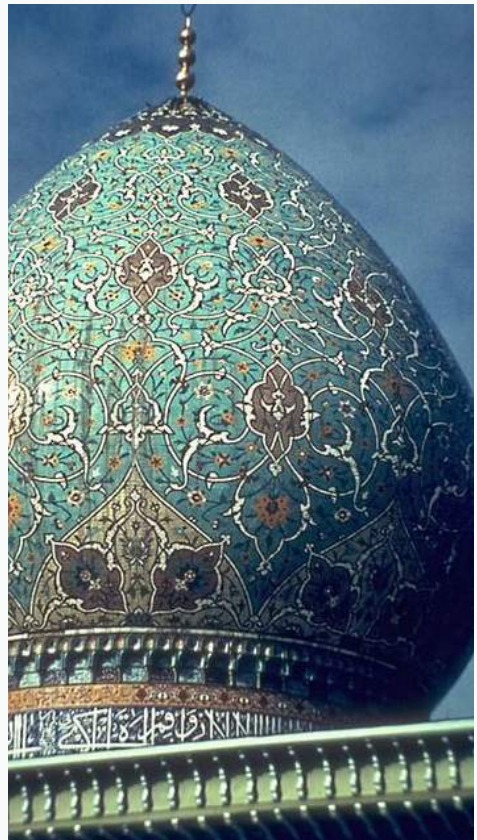
(١) في المياسم المعاصرة لعلم مقارنة الأديان:

يتميّزُ علمُ مقارَنةِ الأديانِ بثلاثةِ مياسمٍ مهمّةٍ، على الباحثِ العربيِّ أن يعيَ بها وعيًّا كاملاً، إذا ما أرادَ أن يكونَ لبحثِه قيمةً أكاديميّةً عالميّةً عاليةً:

الميسم الأول:

أنَّ علمَ مقارَنةِ الأديانِ قد صارَ اليومَ مُركّبًا من جملةٍ من المناهجِ والمفاهيمِ

(*) جامعة السلطان قابوس، كليّة التربية، قسم العلوم الإسلاميّة. بريد د. المبروك المنصوري:



سامحةً للمقارنة في دينين أو أكثر⁽²⁾. فالمقارباتُ المقارنيّة - بما تُيسّره من طرق علميّة، ومنهجية في النظر إلى الظاهرة الدنيّة بإدراجها داخل الأنظمة الثقافيّة العامّة المميّزة لمجتمع بشريّ ما - تختلف في مُميزاتِها العامّة عن كافّة أنواع المقارباتِ المقارنيّة العلميّة بين الأنظمة التي تحكم الحيوانات، أو بين الظواهر الحيويّة أو الطبيعيّة. ولكنّها قد تستأنس بما تراه كفيلاً بتحقيق الأهداف التي ترمي إليها دون أن تغفل عن البعد الإنسانيّ المميّز لهذه الظواهر عن غيرها. ونحن نشير هنا إلى جملة العلوم المقارنيّة مثل: البيولوجيا، والجيولوجيا، والكيمياء، والمورفولوجيا.

وهذا ما يؤكّد وجوب الوعي بمختلف المناهج المتماثلة؛ ذلك أن كلّ علم من العلوم الإنسانيّة المعاصرة قد أمّن منهجاً خاصاً بدراسة الظاهرة الدنيّة. وقد انطلقت هذه الدّراسات في الغرب

المشتقّة من علومٍ كثيرة⁽¹⁾، مما يؤكّد وجوب وعي الأكاديميّ العربيّ بالفرق بين اختصاصاتٍ متقاربةٍ تقارباً كبيراً، ولكن تحكّمها تمايزات اصطلاحية، ومفهوميّة، ومنهجية كثيرة.

ومن أمثلة ذلك (علمُ تاريخ الأديان)، و(علمُ الأديانِ المقارنة)، و(علمُ التاريخ المقارنِ للأديان). فالأديانُ المقارنة تقومُ على مقارنة الأغراضِ الدنيّة إذا كانت المقارنة ممكنة. وتاريخ الأديان ينظرُ إلى الدين في تشكّله وتطوّره عبر التاريخ. أمّا التاريخُ المقارنُ للأديان فيهتمُ بصيرورة الأديان، وتقبّل الإنسان لها، ومقارنة ردود الفعلِ عليها في فضاء ديني اجتماعي ثقافي محدّد.

وخلف كلّ مقارنةٍ مقارنيّةٍ تقبّع رؤية تاريخية كلّما وُجدت مواضع

(1) بيّنت الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة أنّ هذا التخصص الجديد قد تشكّل انطلاقاً من مشكلة منهجية وهي: كيف يمكننا دراسة التّأثرات في الأفعال الدنيّة وهي تنتمي إلى ثقافات متباعدة مكانياً وزمناً. وقد تولّد هذا المشغل انطلاقاً من المناهج المقارنيّة في علم الإثنولوجيا. ويسمّى هذا العلم في كثير من الأحيان التاريخ المقارن للأديان.

(2) Waardenburg, J. "Islamic Studies and the history of religions", in Scholarly approaches to Religion interreligious Perceptions and Islam. Bern: Peterlang, 1995, 423.

وهذا ما يفتح على الميسم الثاني:

والميسمُ الثاني هو أن هذا العلم صار يؤمنُ نظرةً دقيقةً إلى الظاهرة الدينية في آنيتها (Synchronic) وفي سيرورتها التاريخية (Diachronic). فيحيل على جملة المقاربات المختلفة للتأريخ للحدث، والتأريخ للفكر، مع الوعي بما يميّز هذه المدارس عن بعضها بعضاً في الثقافة الواحدة أو بين الثقافات المختلفة، خاصةً الاختلافات بين المدرسة الفرنسية، والمدرسة الألمانية، والمدرسة الأنجلوساكسونية في النظر إلى العلوم الإنسانية برمتها. ومن أمثلة ذلك أن بعض علماء الأديان المعاصرين يعتبرون الأديان المقارنة علماً مستقلاً بذاته، ويلجّقه آخرون بعلم الاجتماع في مفهومه الواسع، مع الإشارة إلى أن هذه الاختلافات تتبّع فلسفة العلوم. ويساهم علم مقارنة الأديان في فهم صيرورة تقبل الأديان في فضاءات مختلفة، وعلاقات الأديان بعضها ببعض، وفي إدراك القوانين التي تشكّل الظاهرة الدينية وفي كيفية الاعتقاد وهي تُترجم إلى كيفية تعبد. ويؤدّي

بعلم اللاهوت أو الثيولوجيا، ثم راحت تتعمّق عبر الفينومانولوجيا الدينية، والسوسولوجيا الدينية، والبسيكولوجيا الدينية، والأنثروبولوجيا الدينية، والأركيولوجيا الدينية... ثم تفرّعت عن كلّ هذه العلوم علمٌ مقارنيٌّ؛ فنشأت الفينومانولوجيا الدينية المقارنة، وعلم الاجتماع المقارن للأديان، وعلم النفس المقارن للأديان... وهي علومٌ لا بدّ لدارس الأديان دراسةً علميةً أن يطّلع على أهمّ مكتسباتها وتحولاتها حتّى يدرك أهمّ المفاهيم التي يقارب بها الموضوع انطلاقاً من زاوية النظر المقارنية التي يحددها لنفسه.

ولعلم مقارنة الأديان ما يصله بالمصادر الفلسفية لهذه العلوم السالفة الذكر، خاصةً في كيفية تعريف الدين والنظر إلى جملة مكوناته ووظائفه ورموزه عند مختلف شعوب العالم. ولكن له أيضاً ما يميّزه عنها، وأهم ما يميّزه هو المقاربة المقارنية من وجهة نظر تاريخية تطورية للظواهر التي تؤسس الدين عبر التاريخ.

المعاصرونَ إلى تجريدِ أيِّ دينٍ من الخصائصِ المميزةِ له عن غيره -كما كان يفعلُ المستشرقونَ مثلاً- ولكنهم يبحثون عن المشتركِ، وعن الخصائصِ الموحدةِ الموجودةِ خلفَ ما يبدو متناقضًا ومتباعداً من العقائدِ والشرائعِ والرؤى والتصوراتِ للذاتِ وللوجودِ وللمصيرِ. ولا شك في أنَّ تجاربَ الشعوبِ، بما فيها من حروبٍ وصراعٍ، قد ساهمت مساهمةً قويةً في تغييبِ هذه الجوامعِ المشتركةِ، وعمِلت بدلاً من ذلك على إبرازِ الاختلافاتِ حتى صارت هذه الاختلافاتُ كأنها أصولٌ ثابتةٌ لا يمكن تجاوزها للوصولِ إلى المقوماتِ المشتركةِ، والقيمِ النبيلةِ^(١).

ولا يسعى علماءُ الأديانِ المقارنةِ المعاصرونَ إلى تجريدِ أيِّ دينٍ من الخصائصِ المميزةِ له عن غيره -كما كان يفعلُ المستشرقونَ مثلاً- ولكنهم يبحثون عن المشتركِ.

ذلك كله إلى فهمٍ مُختلفٍ المتديّنين لأديانٍ بعضهم بعضاً وحسنِ إدراكهم لما يجمعُ بينهم وما يفرِّقُ الواحد منهم عن الآخر. فيساهم علمُ الأديانِ المقارنةِ في البحثِ عن الشمولِ، وعن استقراءِ المشتركِ والمختلفِ بين الأديانِ، والغوصِ في التشكيلاتِ الحقيقيةِ والعميقةِ في مختلفِ فروعها من لسانيّةٍ ونفسيةٍ ورمزيةٍ.

ونُشيرُ في هذا السياقِ إلى ثلاثةِ مقوماتٍ يستندُ إليها هذا العلمُ، وهي غير متعلقةٍ بديانةٍ دونَ ديانةٍ:

أولاً: اشتراكُ كثيرٍ من الأديانِ مع غيرها من جهةِ التصنيفِ: (وضعية، توحيدية، شفوية...).

ثانياً: التماثلُ النسبيُّ أو الكليُّ لكثيرٍ من الأديانِ في المفاهيمِ الأساسيةِ: (الخلق، البعث، الحساب...).

ثالثاً: اشتراكُ كثيرٍ من الأديانِ مع غيرها في المكوناتِ الأساسيةِ: (معتقدات، عبادات، أخلاق...)

ولا يسعى علماءُ الأديانِ المقارنةِ

(١) عن الاتِّفاقاتِ والاختلافاتِ انظر: لواء أحمد عبد الوهاب، الإسلام والأديان الأخرى، مصر، مكتبة التراث الإسلامي، (ص/ ٢٧ - ٧٢).

والثقافات التي انبثت على أديان، وعضدت هذه الأديان مؤسّسات، وتقاليده، ونُظُم، وبنى، ومكوّنات^(٢). وصار تاريخ هذه الأديان هو تاريخ التأويلات الإنسانية للظاهرة الدينيّة عبر التاريخ، وما تفرّغ عنها من قيم وأخلاق ونظم، ومؤسّسات تحدوها الرّغبة المتبادلة في العيش المشترك بقطع النظر عن الاختلافات العقديّة والثقافيّة والسياسيّة^(٣) في مسار طويل من التأويلات المتواصلة (Ständige Deutung)، التي تستطيع أن تمنح الإنسان، إذا نجحت في رسالتها، السّلام الذي يسعى إليه الإنسان المتديّن سعيًا رمزيًا وماديًا أيضًا^(٤).

وهكذا، فدراسة الأديان من وجهة نظر مقارنيّة، حسب فاردنبورق، هي دراسة للتأويلات الإنسانية المختلفة عبر التاريخ للظاهرة الدينيّة وتطبيقاتها عند مختلف شعوب العالم، وليست

(٢) نفسه، (ص/ ٩٢).

(3) Waardenburg, J. "Islamic Studies and the History of Religions", 422.

(4) Waardenburg, J. "Die Erforschung lebendiger Weltreligionen", 92

ويذهب كثير من المختصين في هذا العلم إلى أن هذا الموقف السائد ينبغي أن يكون أصلًا نحتكم إليه في التعامل، مع ما يمكن أن يصنع تجربة إنسانيّة أفضل فيما يتصل بعلاقة أتباع الأديان المختلفة بعضهم ببعض، وإمكانيّة تعایشهم المشترك، مع العلم أن انتشار الآراء الحريصة على إبراز التناقضات بين الأديان هي في أغلب الحالات أو جميعها راجعة إلى التوظيف السياسي الطامح إلى إذكاء صراع الحضارات والأديان بدلًا من تعارفها وتكاملها.

وقد بين جاك فاردنبورق -وهو أحد أبرز علماء الأديان المقارنة المعاصرين، ومن بين القلائل الذين امتلكوا معرفة معمّقة بالإسلام- أهميّة مقارنة الأديان في العصر الحالي في دراسة أديان العالم (Weltreligionen) لاستخلاص الجوامع المشتركة بينها^(١). فصار هذا العلم دراسة للمجمعات

(1) Waardenburg, J. "Die Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer", in Scholarly approaches to Religion interreligious Perceptions and Islam. Bern: Peterlang, 1995,80.

فما هذه الإشكاليات التي تواجه هذا العلم؟ وما حدود تأصيله في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة؟

في الإشكاليات المنهجية والمعرفية لعلم مقارنة الأديان:

تتعدّد الإشكاليات المنهجية والمعرفية لهذا العلم وتتنوع بشكلٍ يستعصي على الحصر. ولكن يمكن إدراج تلك الإشكاليات في منظوماتٍ جامعة. ومنها: الإشكالية الأولى التي يتوجب الوعي بها تشمل علم مقارنة الأديان، ولكنها ليست مختصةً به وجوباً وهي: وهم الموضوعية. فليست الموضوعية المطلقة في العلوم الإنسانية عامّةً وفي الدراسات المقارنية خاصةً سوى ادعاء، لسببين اثنين.

أولاً: لأنه لا توجد نتائج ثابتة ومطلقة، وغير قابلة للنقض والتبدل والتطور في مجال العلوم الإنسانية. توجد فقط اختيارات مرتبهة بالظروف الذاتية، والموضوعية القائمة، والقابلة للتبدل حسب هذه الظروف، كما يبرهن على ذلك النقْد ما بعد النيوي وحفريات

هي دراسة الدين في حدّ ذاته في مَفْصَلَيْهِ الأساسيين: العقيدة والشريعة؛ أي دراسة الفهم البشري للدين، وكيفية ترجمته إلى قولٍ وعملٍ، وليست دراسة الأصول الغيبية للدين، بعيداً عن إصدار أحكام الصحة والخطأ، وما إليها من التّقيّمات المعيارية، فليس هذا العلم مجالها؛ لأنّ غايته -إذا فهمت على حقيقتها- ليست تقييم أديان الآخرين، وتصويبها، أو تخطئتها، بل فهم كيفية فهم الشعوب المختلفة لأديانها، وكيفية اشتقاق هويتها الثقافية، والتاريخية والسياسية، وحتى الوجودية العامة منها^(١).

ولكن ليست مقارنة الأديان مقارنةً علميةً أمراً يسيراً؛ نظراً إلى تداخل البعد المعرفي مع البعد العقدي في هذه القضية. وقد يكون الوعي بجملة الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي يواجهها هذا العلم في محضنه الغربي، ويواجهها تأصيله في الثقافة العربية المعاصرة من أوكد الأمور التي على الدرس الأكاديمي العربي أن يعيها.

(١) نفسه، (ص/ ٩٢).

زاويةً نظرٍ معيَّنة⁽²⁾. فصارَ للخطابِ وجودٌ اجتماعيٌّ مرتبطٌ ارتباطاً كاملاً بمنتجه، ولكنه قد يكونُ منفصلاً عن متبنيِّه في سياقٍ اجتماعيٍّ آخر. وذهب نورمان فاركلاف (Fairclough)، بالنظر إلى تحديدِ دور الخطابِ في تأسيسِ الذاتِ الاجتماعيَّة، إلى أنَّ الخطابَ يحدِّدُ شكلَ النظامِ الاجتماعي⁽³⁾. ولا يجوزُ تحليلُ الخطابِ اللُّغويِّ حسبَ روبرت بوفرنند (Beaugrande) خارجَ السياقاتِ السلوكيَّةِ الضَّمنيَّةِ للبشر⁽⁴⁾. وينطبقُ ذلكُ كلُّه على مختلفِ المناهجِ التحليليَّةِ في العلومِ الإنسانيَّة، وينطبقُ خاصَّةً على الدِّراساتِ الدِّينيَّةِ بمختلفِ أصنافِها، وعلى المقارنيِّ منها تحديداً.

والسبب الثاني: أنَّ كلَّ ما يُنتجُ في هذا العلم، مثله مثل باقي العلومِ

المعرفةِ الفوكولتيَّة. يقولُ ريمان زلدن (Raman Selden) معلِّقاً على وهمِ ادِّعاءِ الوصولِ إلى (الحقيقةِ) أو المعرفةِ الموضوعيَّةِ المطلقةِ في العلومِ الإنسانيَّة، «لا يمكننا الحديثُ عن أيَّةِ حقيقةٍ مطلقةٍ أو معرفةٍ موضوعيَّةِ».

فالناسُ لا يعتبرون فكرةً ما أو نظريَّةً ما صحيحةً إلا إذا وافقت وصفَ الحقيقةِ كما سطرته السُّلطةُ المعرفيَّةُ أو السياسيَّةُ في عصرها، أو بواسطةِ أعضاءِ النُّخبةِ الحاكمةِ أو منظريِ المعرفةِ المهيمين⁽¹⁾.

فالخطابُ مرتهنٌ بالسُّلطةِ التي تحدده. وكلُّ التعبيراتِ البشريَّةِ هي (إراداتٌ سلطويَّة). وقد بينتِ النظريَّاتُ المعاصرةُ في (التَّحليلِ التَّقدي للخطابِ)، (Critical Discourse Analysis) أنَّ اللُّغةَ سلطويَّةٌ رمزيَّةٌ باعتبارِ السُّلطةِ الماديَّةِ أو الرَّمزيَّةِ (نظاماً من الأفكارِ المنظَّمةِ وَفَّق

(2) Bourdieu, P. Language and Symbolic Power. Trans. G. Raymond and M. Adamson. Harvard: Harvard University Press, 1991, 39.

(3) Mills, S. Discourse. London: Routledge, 1999, 150.

(4) de Beaugrande, R. "Discourse Analysis and Literary Theory: Closing the Gap". Journal of Advanced Composition 13 (1993): 323-448.

(1) Selden, Raman. A Reader Guide to Contemporary Literary Theory. Harvard: Harvard University Press, 1986, 98.

وبما أنّ المعاصرين المختصين في هذا العلم غربيون؛ فإنهم غالباً ما يقاربن الأديان المختلفة انطلاقاً من رؤى ومفاهيم ثقافية نابعة من الحضارة الغربية أولاً، ومن منطلقاتهم الفلسفية ثانياً.

محدودية الانتشار، مقاربات مغمورة أو مستخرجة أو متهافة. السؤال هنا: هل يمكن الحديث عن مفاهيم كونية في العلوم الإنسانية تنطبق على كل الثقافات مهما اختلفت رؤاها، ومقارباتها ومنطلقاتها ومصادراتها؟ تختلف الإجابات على هذا السؤال البديهي وفق التكوين، والانتماء، والالتزام. وفي الأمر رأيان سائدان:

رأى من يعتبر المفاهيم الغربية مفاهيم كونية حدثوية مطلقة تنطبق بشكل كلي أو جزئي على مختلف الثقافات والحضارات والشعوب، ورأى من يعتبر هذه المفاهيم مفاهيم غربية مخصوصة أنتجت لحاجات حضارية مخصوصة لا تنطبق آلياً على غيرها من الثقافات، ويجب أن تُدرس

الإنسانية، وحتى كثير من العلوم الطبيعية ليس سوى مقاربات مرتهلة بزوايا نظر، ومصادرات، ومناهج. ولكنها، اعتباراً للأسس اللسانية المعاصرة التي عرضنا جانباً منها في السبب الأول، تستمدُّ سلطتها المعرفية والأكاديمية من سلطة القائلين بها أولاً، ومن مواقعهم الاقتصادية والسياسية والثقافية العالمية ثانياً.

وبما أنّ المعاصرين المختصين في هذا العلم غربيون؛ فإنهم غالباً ما يقاربن الأديان المختلفة انطلاقاً من رؤى ومفاهيم ثقافية نابعة من الحضارة الغربية أولاً، ومن منطلقاتهم الفلسفية ثانياً، ومن مواقعهم الحضارية العامة ثالثاً. وهذه المفاهيم والمنطلقات والمواقف هي التي تحوّل النتائج التي يتوصلون إليها إلى (حقائق أكاديمية) تنتج في الجامعات، ومختبرات البحث الغربية، وتغزو العالم عبر قنوات النشر الرقمي والمريئي والورقي الذي يسيطر عليه الغرب ويسيرؤه، في حين تظلُّ مقاربات غيرهم، بسبب اختلاف الثالث السابق ذكره، وبسبب

الرّمزيّة الأخرى التي يعرفها الإنسان، وأن هذا البعد يمثّل (صيغة حياة، ومُطّ وجود) عند جماعة بشرية ما، صارَ من المتعسّر مقارنةً هذا البعد الرّوحيّ عند شعبٍ ما، في ثقافةٍ ما بغيره عند شعبٍ آخر، وفي ثقافةٍ أخرى حتّى وإن استطعنا مقارنة دينيّ هذين الشّعبيين في المستويات البنيويّة المشكّلة للتّجربة الدّينيّة عندهما. وقد صارت المقاربات الماديّة (Materialist)، والوضعيّة (Positivist) اليومَ في دراسة الثقافات البشريّة مقارباتٍ كلاسيكيّة؛ لأنّ النّظر الماديّ لا يستطيع استكناه البعد العميق للمقدّس، وللفكر الدّيني. صحيحٌ أنّ فهمَ البنى الماديّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة وغيرها يساعدُ على إدراكٍ كيفيّة تطوّر الثقافة الدّينيّة عند شعبٍ ما، ولكنّ الاقتصارَ على هذا الجانبِ الماديّ مفسّرًا وحيدًا للفكر الدّيني والثقافة الدّينيّة ضلالٌ كبيرٌ في تفهّم الثقافة البشريّة.

الإشكالية الثالثة متّصلةً بالاختصاص.

تفرّع هذا الاختصاصُ عن الدّراسات

وتُدّرّس في علمِ تاريخِ الأفكارِ فقط. والنّمادجُ على هذين الرّأيين أكثرُ من أن تُحصّر، وقد سبقَ أن حلّلتها في أحدِ أعمالي^(١).

الإشكالية الثانية: ناتجة عن أنّ المقارنة العلميّة للأديانِ مشغُلٌ متشعبٌ يختلطُ فيه الهمُّ المعرفيّ بالانتماءِ العقدي والثقافي، والمحيطِ الجغرافي، والموقعِ العالمي. فإذا صارَ الأمرُ إلى مقارنةِ أديانٍ تختلفُ تسمياتها: أسطوريّة، ووضعيّة، وتوحيديّة، وثنويّة، وتعدديّة، وحيّة ومنقرضة، وشفويّة وكتابيّة^(٢)...، بات الأمرُ أكثرَ تعقيدًا وإشكالًا. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ في الدينِ بعدًا روحيًا يختلفُ عن باقي الأبعادِ في الأنظمةِ

(١) انظر عن ذلك كتابنا «الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثقافيّة»، تونس، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، ٢٠١٠. وقد قارنت في الفصل الأخير بين رأيِ أستاذ الإسلاميات التّطبيقيّة الجزائري محمد أركون ورأيِ أستاذ تاريخ الأديان والأديان المقارنة الياباني تكاشي كيمورا في توظيف مقولة «الأسطورة» في تحليل القرآن، وتحليل كجكي: الكتاب الشّنتوي الياباني المقدّس.

(٢) عن تصنيف الأديان انظر الموسوعة البريطانيّة مقال «تصنيف الدّين»، (classification of religions).

المقارنِ للأديانِ، والأنثروبولوجيا المقارنَةُ للأديانِ، والفينومانولوجيا المقارنَةُ للأديانِ، والفلسفَةُ المقارنَةُ للأديانِ، والتَّاريخُ المقارنُ للأديانِ فصَارَ العلماءُ يقارنونَ بينَ الأديانِ من وجهةِ نظرٍ علمٍ مخصوصٍ ذي منهجٍ مؤصَّلٍ، ومنطلقاتٍ واضحةٍ، ومصادرٍ علميَّةٍ حدَّت من التَّخبُّطِ المنهجيِّ، والاضطرابِ المعرفيِّ الَّذي ميِّز علمَ الأديانِ المقارنِ التَّقليدي الَّذي لم يَعد يتحدَّثُ عنه أحدُ اليومَ في الثَّقافةِ الأنجلوساكسونيَّةِ على الأقلِّ، إلَّا من وجهةِ نظرٍ تاريخِ الأفكارِ.

وأوَّلُ المناهجِ المعاصرةِ المتَّصلةِ اتِّصالًا وثيقًا بعلمِ مقارنَةِ الأديانِ، وقد أثبتت دراساتٌ كثيرةٌ جدارتهُ هو الفينومانولوجيا التي تَهْدِفُ إلى ترسيخِ النَّظرِ إلى الدِّينِ باعتباره (ظاهرةً)، والتَّركيزِ على كَيْفِيَّةِ فهمِ البشرِ لدينٍ ما وكَيْفِيَّةِ تفسيرِهِم له، وبيانِ كيفِ يؤسِّس هذا الفهمَ وهذا التَّفْسِيرَ للدِّينِ التَّاريخِ الدِّيني-الثَّقافي لشعبٍ ما. وقد بيَّن جاك فاردنبورق أنَّ مصطلحَ (تاريخِ الأديانِ) يُطلَقُ بالمعنى

الدِّينيَّةِ التَّاريخيَّةِ التي اشتهرتُ في القرنِ التَّاسِعِ عشرَ. وارتكزَ في بداياته على علميِّ التَّاريخِ والفيولوجيا أساسًا. ثمَّ صارَ علمًا مستقلًّا قائمًا بذاته في عشرينيَّاتِ القرنِ الماضي. وهي الفترة ذاتها التي عرفتُ تشكُّلَ اختصاصاتٍ مقارنيَّةٍ كثيرةٍ أخرى في حقلِ العلومِ الإنسانيَّةِ، منها التَّاريخُ المقارنُ، والفلسفَةُ المقارنَةُ، والأدبُ المقارنُ، وعلمُ الاجتماعِ المقارنِ، والأنثروبولوجيا المقارنَةُ. وفي أواسطِ ستينياتِ القرنِ الماضي، إثرَ التَّحوُّلاتِ السياسيَّةِ النَّاتجةِ عن حركاتِ استقلالِ الشُّعوبِ المستعمرةِ، وتشكُّلِ التَّقدي ما بعدَ الاستعماريِّ والتَّقدي ما بعدَ البنيوي، والأزمةِ المنهجيةِ، والمعرفيةِ التي عرفتُها كثيرٌ من العلومِ الإنسانيَّةِ وخاصَّةً الأنثروبولوجيا، دخلَ علمُ مقارنَةِ الأديانِ في أزمةٍ منهجيةٍ مماثلةٍ ولتجاوزها قامَ المنظِّرونَ بمواءمةٍ منهجيةٍ بينَ علمِ الأديانِ المقارنَةِ الكلاسيكيِّ، باعتباره علمًا مفتوحَ المنهجِ والمقوِّماتِ، وبقيةِ العلومِ الإنسانيَّةِ المؤصَّلةِ تأصيلًا منهجيًّا كبيرًا. فنشأت علومٌ جديدةٌ، منها علمُ الاجتماعِ

التأسيسية الهولندية فان دير ليو في كتابه (فينومينولوجيا الدين) المنشور سنة ١٩٣٣. وبقي الإسلام الدين الوحيد، تقريباً، الذي لم يهتم به أحد من الظواهريين الكبار ولم يدرسه، على ما بين فاردنبورق، باستثناء جيو فيدنقرن (Geo Widengren) في كتابه (الفينومينولوجيا الدينية)⁽²⁾. ورغم أن عددًا من الباحثين العرب قد اقتبس بعض المقاربات الظواهرية، ووظفها في أبحاثه فإن ذلك الاقتباس لا يجعل كل من وظف بعض المقولات الفينومانولوجية يعتبر ظاهرياً.

ثاني هذه المناهج هو الهرمونيطيقا⁽³⁾ أو (التأويلية) باعتبارها مدرسة فلسفية تهدف إلى ترسيخ النظر إلى

(2) Widengren, Geo. Religionsphänomenologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.

(3) عن هذا المفهوم انظر مقال "Herméneutique" في الموسوعة الكونية الفرنسية خاصة العنصر الأول: من هرمونيطيقا أرسطو إلى العلوم الإنسانية. وعن الأصول الفلسفية لهذا المصطلح وأهم أعلامه المؤسسين مثل شلايرماخر ورودولف بولتمان ومارتن هايدغر وبول ريكور وهانس جورج غادامير وصلة التأويل بالعهد القديم والعهد الجديد وأثره في تطور العلوم الإنسانية المختلفة المشارب في القرن الماضي، انظر مقال "Hermeneutic" في موسوعة بريطانيا.

الواسع للمصطلح على (الأديان المقارنة) ويضم أيضاً (الفينومانولوجيا الدينية)⁽¹⁾. وأهم مؤسسين لهذه المدرسة هما إدموند هوسرل وماكس شيلر.

وقد ركز هوسرل على الكيفيات التي تتشكل بها الظواهر الثقافية البشرية المختلفة، ودرس كيفية صنعها للدلالات الظواهرية انطلاقاً من أفعال الإنسان، وقسم هذه الأفعال إلى صنفين: الأفعال التي تمنح الدلالة، والأفعال التي تملأ الدلالة، وهذه الأخيرة هي التي تعطي الكلمة مضمونها العقلي الكامل، ومن ثم بعدها الدلالي. أما شيلر فإنه قد اشتغل اشتغالاً مباشراً على القيم في صلتها بالإنسان، وبالقدس، وبالإله، وبالحب انطلاقاً من المناداة بأسس الأنثروبولوجيا الفلسفية التي سألها المركزي هو (من الإنسان؟). وقد أثمرت هذه المدرسة نتائج مهمة فيما يخص تحليل الظواهر الدينية. وكان من أهم مصنفيها في تلك الفترة

(1) Waardenburg, J. "Islamic Studies and the History of Religions", 423..

نفسية عبر التاريخ. وهنا يتخذ تحليل مكوّناته ورموزه منحى مختلفاً عن تحليل بقية الظواهر الثقافية^(١).

في واقع مقارنة الأديان في الثقافة العربية المعاصرة:

يدرك الناظر في الوضع الراهن لعلم مقارنة الأديان عدم تجذّر المقاربات المقارنّة في الثقافة العربيّة المعاصرة تحليلاً ونقداً. وتكاد تكون مقارنة الأديان، من وجهة نظر علمية، مجهولة الأسس النظرية والمقولات المعرفية والمنهجية التي توجه هذا العلم وكيفية اشتغال الظاهرة الدينية بصفة عامّة. بل إن كثيراً من البحوث العربية ترصّف كتب الفرق والملل، والأديان، والنحل، والكتب التي تتحدّث عن دين واحد من وجهة نظر تاريخية أو نقدية في خانة الأديان المقارنّة. وتنخرط هذه البحوث في

التشكلات الثقافية في بعدها البشريّ الإنسانيّ. وقد عمّلت الفلسفات الماديّة والوضعيّة على إقصاء الإنسان من مختلف هذه التشكيلات الثقافية التي أنتجها ورأت فيها مجرد بنى ماديّة ناتجة عن فواعل ماديّة محضة. فغاب الإنسان عن الوجود وعن التاريخ الذي يصنّعه. وعاد مع هذه المدرسة الفلسفية التي يُعتبر كلُّ من مارتن هايدغر، وهانس غادامر من أهمّ أعلامها المعاصرين. وقد نصّ كلاهما على البعد العميق الذي يميّز التجربة الدينية عن غيرها من التجارب الثقافية والرمزية، وذهب إلى أنّ هذه الأبعاد العميقة هي أهمّ ما يؤسّس للكينونة الأنطولوجية للإنسان، بما تهيبه له من امتلاء وجوديّ روحيّ. وكان هذا من أكبر الدروس التي صفّعت المقاربات الماديّة والوضعيّة والعلمانية للدين، وأسست لتوجه منهجيّ ومعرفيّ جديد في ستينيات القرن الماضي؛ إذ بيّنت أنّ المعطيات الماديّة عاجزة بمفردها عن إدراك الأعماق الأنطولوجية للإنسان باعتبار الدين سداً لحاجة وجودية

(١) انظر عن ذلك كتاب غادامر «الحقيقة والمنهج: الخطوط الكبرى للتأويلية الفلسفية»:

- Gadamer, H. Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Seuil, 1976, 295.

وقد ثبتَ اليومَ أنَّ التَّفكيرَ المنظَّمَ في ظاهرةٍ دينيةٍ ما يتطلَّبُ تسلُّحَ الباحثِ بآلياتٍ منهجيةٍ واصطلاحيةٍ ولغويةٍ متعدِّدةٍ مُمكنه من الاطلاعِ المباشرِ على المصنَّفاتِ المختلفةِ للدينِ المدروسِ في لغتهِ الأصليَّةِ ثمَّ في بقيةِ لغاتِ الأديانِ المرادِ مقارنته بها.

تأثَّرَ التَّشريعاتِ العبريةِ التي تشكَّلتْ في الألفيتينِ الثانيةِ والأولى قبلَ الميلادِ بالتَّشريعاتِ البابليَّةِ التي سنَّها حمُّورابي، ثمَّ بتشريعاتِ ملكِ أور. ورغمَ أهميَّةِ هذا المبحثِ؛ فإننا لا نجدُ اليومَ سوى عددٍ محدودٍ جدًّا من المختصِّين فيه من الأكاديميين العرب. وبما أنَّ المكتبةَ العربيةَ تفتقرُ إلى هذا النوعِ من الدِّراساتِ المختصَّةِ في مقارنةِ الأديانِ مقارنةً علميَّةً باللسانِ العربيِّ نظرًا إلى قلةِ الأبحاثِ العربيةِ الجادَّةِ في هذا المستوى؛ فإنَّ الباحثِ في هذا الاختصاصِ بإمكانه أن يستأنسَ بالنتائجِ المباشرةِ، وغيرِ المباشرةِ التي يصوغها باحثون مختصُّون في هذه المجالاتِ

الأحكامِ المعياريةِ والتَّخطيَّةِ والتَّضليلِ والتَّشنيعِ، بدلَ أن تسعى إلى تفهيمِ الأديانِ انطلاقًا من أصولها ومصادرها وفي لغاتها، حتى تدركَ كفيَّةَ تفكيرِ تلكِ الشُّعوبِ، ومن ثمَّ تكونُ قادرةً على التَّعاملِ النَّديِّ معها.

وقد ثبتَ اليومَ أنَّ التَّفكيرَ المنظَّمَ في ظاهرةٍ دينيةٍ ما يتطلَّبُ تسلُّحَ الباحثِ بآلياتٍ منهجيةٍ واصطلاحيةٍ ولغويةٍ متعدِّدةٍ مُمكنه من الاطلاعِ المباشرِ على المصنَّفاتِ المختلفةِ للدينِ المدروسِ في لغتهِ الأصليَّةِ ثمَّ في بقيةِ لغاتِ الأديانِ المرادِ مقارنته بها. فدراسةُ التَّوحيديَّاتِ مثلًا من وجهةِ نظرٍ مقارنيَّةٍ تُحتمُّ اطلاعَ الباحثِ على الفضاءِ السَّاميِّ الَّذي نشأت فيه الأديانُ التَّوحيديَّةُ في لغاتِهِ الأساسيَّةِ الأربعةِ: وهي الآراميةُ والعربيةُ والعبريةُ والسَّريانيةُ، بالإضافةِ إلى وجوبِ اطلاعِهِ على اللُّغاتِ القديمةِ المنقرضةِ أو الحيَّةِ، مثل: اللُّغاتِ البابليَّةِ والأكاديَّةِ والفارسيَّةِ والكرديَّةِ والتركيَّةِ وغيرها لتبيِّنَ أوجهَ الصِّلاتِ الممكنةِ لهذا الدينِ بهذهِ الأمهدةِ الثقافيَّةِ. فقد بيَّنتِ الدِّراساتُ المختصَّةُ مثلًا

وليس هنا مجال نقاش قضية ترجمة الأبحاث الأكاديمية في العلوم الإنسانية إلى العربية. ولكننا نشير إلى ضرورة تعميق معرفة الباحثين بهذه الألسنة بما يسمح باستثمار الأبحاث المصوغة بها.

يعودون إلى المراجع الغربية بلغاتها الأصلية، فهم يخطئون حتى في كتابة أسماء الأعلام وينسبون إلى سعد ما قاله سعيد^(١).

وهناك أبحاث أخرى لم تعتمد أي مصدر أو مرجع أصلي، واكتفت في الغالب بالتقل من الدرجة الثالثة أو حتى الرابعة أحياناً.

فإذا كانت أعمال أحد أبرز مؤسسي علم مقارنة الأديان - وهو الألماني

بالسنة أخرى وخاصةً الإنكليزية والألمانية والفرنسية.

وليس هنا مجال نقاش قضية ترجمة الأبحاث الأكاديمية في العلوم الإنسانية إلى العربية. ولكننا نشير إلى ضرورة تعميق معرفة الباحثين بهذه الألسنة بما يسمح باستثمار الأبحاث المصوغة بها. ونشير إلى ضرورة تكامل الأقسام المختصة لدراسة اللغات في الجامعات العربية فيما بينها أولاً، ثم في علاقتها ببقية الأقسام المختصة في العلوم الإنسانية ثانياً، مع إدراكنا بأن ترجمة الأبحاث من هذه اللغات إلى العربية لا تمثل وسيلة مثلى لتجاوز هذا النقص؛ نظراً إلى المشاكل التي تُثيرها ترجمة المصطلحات الدقيقة المختصة في العلوم الإنسانية إلى العربية لافتقادنا إلى أجهزة مفاهيمية متماسكة، ومعاهد ترجمة مختصة.

وما بين أيدينا من أبحاث مترجمة أثبت يوري بجلاء التخبط الاصطلاحي والمفهومي الذي يقع فيه كثير من المترجمين العرب. أمّا أولئك الذين لا

(١) انظر مثلاً خلط طارق خليل السعدي بين الفيلسوفين أوغست كونت Auguste Comte وإيمانويل كانط Immanuel Kant: في كتابه «دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية»، بيروت، دار العلوم العربية، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٨).

ويُعدّ انعدامُ هذا النوع من المعاهدِ أو الأقسامِ التابعة للجامعاتِ المختصةِ في هذا العلمِ من أهمِّ الأسبابِ التي حدّت من تعمّقِ الوعي بالمقارنيّةِ لدى الباحثين من جهةٍ، ووُلد هذا التّخبطُ العلميّ من جهةٍ أخرى.

ولكنّ هذا لا يعني انعدامَ البحوثِ الإسلاميّةِ الرائدةِ في هذا المجالِ، سواءً تلك التي صيغت باللسان العربيّ أو غيره من الألسنة ذات الإشعاعِ العالميّ في كثيرٍ من الجامعاتِ الإسلاميّةِ العالميّةِ في تركيا وماليزيا وإندونيسيا، وحتى في بعض الجامعاتِ الغربيّةِ. وقد أثبت ما اطّلنا عليه منها أنّ حُسنَ فهمِ الآخرِ يمرّ حتماً عبرَ حُسنِ فهمِ أعمقِ لمكوّناتِ ثقافته، وهو دينه.

وحُسنُ فهمِ الدينِ لا يتيسّرُ إلّا عبرَ النّظرِ إليه نظراً مقارنياً شاملاً، يستكشفُ منه الجوامعَ والهوامعَ، وهذا ما علينا أن نسعى إلى تأصيله في أبحاثنا، وجامعاتنا إذا ما أردنا تحقيقَ الرّيادةِ الأكاديميّةِ التّميّزيّةِ.

ماكس فيبر- قد انتقدت لاعتماده على مصادر من الدرّجة الثانية، وتمّ تجاوزُ كثير من مناهجه ونتائجه في دراساته المقارنيّة للإسلام، واليهوديّة، وأديان الصّين والهند، ولم يُعد لها كبيرُ قيمةٍ تحليليّةٍ عمليّةٍ لهذا السّبب ذاته؛ فماذا يقولُ الباحثون العربُ العاديون الذين لا يعتمدون إلا على مصادرٍ ومراجعٍ من الدرّجة الثانية وما بعدها؟! وما نلاحظه كذلك عدم وجود معهدٍ مختصّ في الدّراساتِ الدّينيّةِ المقارنيّةِ في الجامعاتِ العربيّةِ باستثناء بعضِ التّجاربِ المحدودة، في حين تمّ افتتاحُ أقسامِ مقارنةِ الأديانِ في أغلبِ الجامعاتِ الغربيّةِ منذ بداياتِ القرنِ الماضي؛ إذ قرّرَ البرلمانُ الفرنسيّ سنة ١٨٨٥م افتتاحَ قسمِ علمِ الأديانِ في جامعةِ السّربون، وتمّ افتتاحُ قسمِ للأديانِ المقارنّةِ في جامعةِ شيكاغو منذ سنة ١٨٩٣م، وفي جامعةِ مانشستر منذ سنة ١٩٠٤م، وفي برلين سنة ١٩١٠م، وفي جامعةِ ميلانو تمّ افتتاحُ أولِ كرسيّ لعلمِ الأديانِ سنة ١٩١٢م.