

قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية

صالح مشوش^(*)

مقدمة:

بالله؛ فإننا نجد أنفسنا أمام قضية لا تقل أهمية عن الأولى، ألا وهي العقيدة والممارسات الدينية التي تتخذها كل جماعة كوسيلة لتحقيق السعادة الدنيوية والخلص الأخروي.

إن الطبيعة المادية للفكر الغربي بصفة عامة لم تقطع اهتمامات المؤسسات التعليمية الغربية بالظاهرة الدينية. وإن وجد نوع من التهميش والاستخفاف بأثرها في مجالات الحياة المدنية العامة، لكن في الوقت نفسه نلاحظ مجهودات بالغة الأهمية تبذلها المدارس الفكرية في خلق نمط معين من الفهم للظاهرة الدينية يتماشى مع المشروع الفكري العام الذي تسير عليه هذه المجتمعات نحو تجلياتها القصوى. هذا التوجه أصبحت

هناك قضايا كثيرة تواجه بالخصوص الحضارة الغربية المسيطرة ماديًا وأيديولوجيًا على العالم، والتي تعمل جاهدة لاحتكار قيادته وبسط هيمنتها على جوانبه الاستراتيجية من الاقتصاد والسياسة والعلم التي تحدد مصير الثقافات والأمم التي تنتجها. أهم هذه القضايا تتعلق بطبيعة الإنسان وعلاقاته مع الله والطبيعة والناس الذين من حوله. عندما نتكلم عن علاقة الإنسان بالطبيعة؛ فإننا نواجه مشكلة (العلم) والنظريات المعرفية التي تنظمه. أما عندما نوجه أنظارنا إلى علاقة الإنسان

(*) أستاذ مساعد، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات العامة والبيئية، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا.
البريد الإلكتروني: bentahar@ium.edu.my

بعض الأسس القرآنية التي تحدد (منظورًا عادلاً)، (Just framework) في فهم ديانات العالم وبناء منهجية التواصل (الدعوة) والحوار (dialogue & communication) بين أتباع الديانات.

مفهوم الظاهراتية في التراث الفكري الغربي:

ظهرت كلمة (phenomenology) لأول مرة عند الفيلسوف والرياضي الألماني (Johann Heinrich Lambert) (١٧٢٨-١٧٧٧) في كتابه (Neues Organon) الذي نشر في مدينة (Leipzig) عام (١٧٦٤م)، والذي عالج فيه قضايا تخص علم المنطق والاحتمالات ومبادئ العامة للعلم. في هذا التأليف مال صاحبه إلى استخدام كلمة (phenomenology) ليعبر بها عن (نظرية التوهم)، (The theory of illusion). هذه الأخيرة عبارة عن محاولة لفهم ظاهرة (التوهم) وأثرها في التجربة الإنسانية في سعيها لبناء نظرية المعرفة التي يمكن من خلالها التمييز بين الحقيقة والأغاليط^(٢). وأصل الكلمة مشتق من كلمة إغريقية (phainnomenon)، تعني (الذي يكشف نفسه)، (That which shows itself)^(٣).

تاريخيًا تحمل كلمة (phenomenology)

تجلياته واضحة في مجال الدراسات المقارنة لأديان العالم والتطورات التي حدثت في علم المناهج النقدية التي تتراكم حولها. القاسم المشترك الذي تتدعيه كل مدارس هذا التوجه هو السعي إلى فهم الظاهرة الدينية بطريقة أعمق (deeper) وفي إطار أوسع (global framework) وبدرجة أقرب إلى الموضوعية العلمية (objectivity). ضمن هذا التوجه ظهرت المدرسة الظاهراتية في الغرب التي تحاول بدورها أن تتجاوز المناهج الفلسفية والتاريخية^(١) في دراسة الظاهرة الدينية اعتمادًا على مناهج الوصف والمقارنات بين مختلف الأديان.

بيانًا للخصائص الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة، نحاول في هذه البحث أن نبين أولاً أهم الأسس الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة مع تقويمها والإشارة إلى الصعوبات والنقائص التي تفرزها في فهم الدين، ثم نقوم بعرض ونقد بعض حيثيات المنهج الظاهراتي التي نجدها متناثرة في مؤلفات المسلمين المعاصرين. وأخيرًا، نحاول تلخيص

(١) رغم عدم نفهم لأهمية التراكمات (العلمية) التي تنتجها (فلسفة الدين)، و(تاريخ الأديان) في فهم الظاهرة الدينية، فإن الظاهراتيين لا يخفون آمالهم في تجاوز المناهج التقليدية. ففي رأيهم، إن هذه المناهج بعيدة عن الموضوعية؛ لأنها تقحم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية قبلية جامدة تعطل البعد الحيوي للظاهرة.

(2) Scott Moreau A., Evangelical Dictionary of Theology- (revised edition 2000).

(٣) المصدر نفسه، (ص/ ٢٧٣).

معطيات التجربة والأشياء التي تظهر والتي يعيد صياغتها الذهن، وبين الأشياء في ذاتها (Noumena) وهي مستقلة عن الذهن ويمكن أن تدرس من خلال المناهج العقلية، والعلمية، والموضوعية^(١).

أما فيما يتعلق بمجال دراسة أديان العالم، فيكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين على أن أصول المنهج الظاهراتي تعود إلى العالم اللاهوتي الهولندي (Chantepie P.D. de la Saussaye) (١٨٤٨-١٩٢٠) الذي اعتبر الدين كموضوع خاص للتصنيف (classification) في كتاب (تاريخ الدين)، الذي ألفه سنة (١٨٨٧)، مبتعدًا بذلك عن المناهج المستخدمة آنذاك والتي تسعى إما لفهم ماهية الدين وإما أصله أي تطوره التاريخي^(٢). وقبله ذهب المستشرق الألماني (Max Müller Friedrich) (١٨٢٢-١٩٠٠) في أجزاء كتابه (The Sacred Books of the East)، (١٨٧٩-١٩٠٤) (vol. ٥١)، إلى أن فلسفة الدين يجب أن تكون وصفية تنتمي إلى العلوم الموضوعية (الوضعية) (objective science) التي تحررت من الطبيعة المعيارية اللاهوتية والفلسفية في دراسة الدين^(٣).

معنيين أساسيين: الأول يعكس مضمونًا غير فلسفي، ويقصد به المنهج الوصفي البحث (descriptive) مقابل الاتجاهات التحليلية والتفسيرية (explanatory) في دراسة الظواهر الطبيعية خاصة ما تعلق بمباحث العلوم والفيزياء. أما في دراسة الدين فيظهر هذا التوجه عند المفكرين الذين يرون أن الظاهراتية منهج علمي يسعى إلى وصف الظواهر دون تحليلها وتفسير معانيها الداخلية التي عادة ما يحتاج الباحث إلى اعتماد أطر نظرية قبلية تساعد على فك الرموز التي تشكل الظاهرة. تدعيمًا لنتائج البحث التي يتوصل إليها عن طريق الوصف، يقوم الباحث بمقارنات نسقية يجمع فيها معطيات حول الديانات ويبين مميزاتها العامة، ثم يبني تصنيفاتها الأساسية كمرحلة أخيرة.

أما المعنى الثاني فهو يحمل جذورًا فلسفية لها علاقة مباشرة بنظرية الإدراك والمعرفة بصفة عامة. أول ما ظهر هذا الطرح كان على يد الرياضي الألماني (Johann Heinrich Lambert) كما أسلفنا الذكر، ثم ظهرت محاولات أكثر عمقًا وتأصيلًا للمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني (Immanuel Kant Critique of Pure Reason) (١٧٢٤-١٨٠٤)، في كتابه (Reason) (١٧٨١م)، حيث حاول الفريق بين الظاهرة (Phenomena) التي تشكلها

(1) Mircea Eliade (Editor), The Encyclopedia of Religion, (London: Macmillan Publishing Company), vol. 11, p. 273.

(2) (Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, p. 276).

(٣) المصدر نفسه، (ص / ٢٧٦).

The philosophical science) في كتابه (Idea of Phenomenology)، الذي ألفه سنة (١٩٦٤).

من خلال هذا العرض المختصر نلاحظ أن المدرسة الظاهراتية لها من خصوصيات منهجية ما يجعلها تنشأ من بيئات علمية مختلفة وتتفرع بعد ذلك حسب العلوم والظواهر التي تنظر فيها؛ فالظاهراتية أصبحت مفهومًا واسعًا ومشتريًا بين أنواع متعددة من المعارف، منها الفلسفة والعلوم والدين.

فالظاهراتية أول ما كانت تسعى إليه في البحث العلمي هو التخلص من المؤثرات الذاتية التي يسقطها الباحث على الظاهرة التي يدرسها. لهذا السبب جعلت هذه المدرسة مبدأ الاعتماد على ما هو ظاهري منطلقًا منهجيًا لا غنى عنه في الدراسات الدينية. فالظاهراتية بهذا المعنى جاءت كرد فعل للمناهج السائدة قبلها خاصة التي تعتمد على الفصل بين الذات العارفة والموضوع، والمناهج التفسيرية الأخرى التي تقم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية وفكرية مسبقة (apriori-frameworks) وتتسبب في ظهور تأويلات إضافية عن ماهية الحقيقة والواقعية للظاهرة

كذلك ظهرت بعض إرهاصات فكرية تحمل بذور المنهج الظاهراتي قبل هذه المرحلة، وهي تعود خاصة إلى المحاضرات التي كان (Friedrich Schleiermacher)، (١٧٦٨-١٨٨٤) يلقيها تحت عنوان: (On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers)، سنة (١٧٩٩). وكان هدفه الأساسي هو نقد ومواجهة التوجه العقلاني في تفسير الظاهرة الدينية باعتبار وفهم معانيها الداخلية مثل فكرة الشعور (بالتعلق المطلق)، (absolute dependence). تلك كانت محاولته في استحداث نظرية جديدة في الفكر اللاهوتي (theology of consciousness)⁽¹⁾.

من خلال هذا العرض المختصر نلاحظ أن المدرسة الظاهراتية لها من خصوصيات منهجية ما يجعلها تنشأ من بيئات علمية مختلفة وتتفرع بعد ذلك حسب العلوم والظواهر التي تنظر فيها؛ فالظاهراتية أصبحت مفهومًا واسعًا ومشتريًا بين أنواع متعددة من المعارف، منها الفلسفة والعلوم والدين. بسبب هذه الميزة، نظر الفيلسوف الألماني (Husserl Edmund)، إلى الظاهراتية على أنها الفلسفة الكلية للعلوم (universal)

(1) Scott Moreau A., Evangelical dictionary of theology, (Revised Edition 2000).

(essential & typical) الملائمة بقدر الممكن مع ما يشكل ماهية تلك الديانة المدروسة وخصوصياتها⁽¹⁾، وبذلك فهو يؤكد مبدأ الوصف والمقارنة وعدم المعيارية (not normative).

خصائص المنهج الظاهراتي في فهم الظاهرة الدينية:

يرى (Gerardus Van Der Leeuw) (١٨٩٠-١٩٥٠) أن الظاهرة الدينية يمكن أن تدرس وتفهم من زاويتين: الأولى تقوم على اعتبار الإنسان مركزاً، وفي الثانية الرب في صورة الوحي (Revelation)، بعبارة أخرى يمكن أن ننظر إلى الدين باعتباره (تجربة قابلة للفهم)، (intelligible experience)، وتتمثل في الظاهرة كما تبدو للباحث، ويمكن أن نحيلها إلى موضوع الوحي غير المفهوم (incomprehensible revelation)⁽²⁾، وفي هذه الحالة تصبح الدراسة العلمية المباشرة مستحيلة؛ لأنها ببساطة لا تشكل (الظاهرة)، لكن رغم هذا؛ فإنه يرى أنه بإمكاننا أن نتعرف إليها بطريقة غير مباشرة؛ لأن استجابات الإنسان للوحي هي ظاهرة، وبالتالي فهي قابلة للتحليل⁽³⁾.

الدينية التي تحت قيد الدراسة. هذا الوضع كثيراً ما ساد الدراسات الفلسفية والتاريخية للدين الذي يقوم أساساً على التأويلات والإسقاطات العامة التي تمت حيوية الظاهرة الدينية وخصوصيتها.

مما سبق نفهم أن المدرسة الظاهراتية تتشكل في ظلها توجهات فكرية ومنهجية عديدة خاصة حين تتعلق بدراسة الظاهرة الدينية؛ لهذا السبب نجد أن عدد تعريفاتها يعادل عدد الباحثين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة. لكن تبقى بعض التصورات في المنهج كقاسم مشترك يربط بين مختلف التوجهات التي تبني فلسفة الظاهراتية في البحث العلمي. بسبب هذا الوضع، نعتقد أن التعريفات التي يقدمها الظاهراتيون للمنهج الذي يسلكونه تنبعث أساساً من مبدأ (استراتيجية) الباحث في كيفية صياغة المنهج الذي يناسب الظاهرة، وليس من معانيه الفلسفية التي يقوم عليها. لهذا فكثيراً ما نجد في هذه التعريفات وصفاً لخطوات البحث لا مضامينه ومآلاتها العملية وقيمها الاجتماعية. وهذا يمكن ملاحظته مثلاً في التعريف الذي قدمه (W. Brede Kristensen)، (١٨٦٧-١٩٥٣) حين نظر إلى الظاهراتية على أنها المنهج الذي يسعى إلى فهم الظاهرة الدينية بتصنيفها إلى مجموعات... فلا بد من جمع الظواهر حسب عناصرها الذاتية والنموجية

(1) Britannica Encyclopedia, CD 2000.

(2) Van Der Leeuw, Ibid. p. 419.

(3) Seth D. Kunin, Religion: the modern theories.)London: Edinburgh University Press 2003), p. 123.

كثير من الأحيان نجد أن هذا التأكيد قد تحول إلى نوع من النفي التعسفي للعلاقات المعرفية القائمة بين مناهج البحث التي يستعملها كل واحد منهم.

إنَّ مشروع التجاوز الذي قدمه الفينومولوجيون يقوم أساساً على استبدال مناهج التاريخية التفسيرية والتحليلية بمنهج يقوم على الوصف والمقارنات والتصنيفات للديانات. واعتماداً على إملاءات (الظاهرة) حين تبدي نفسها للباحث، يرى الظاهراتيون أنه بمقدور المنهج الذي يتبعونه أن يحدّ -ولو بطريقة غير مباشرة- من تدخل الذات للباحث في الموضوع. فالمنهج الظاهراتي كما يصفه (Van Der Leeuw)، يبحث في الظاهرة (phenomenon) التي تعكس ما هو ظاهر (what appears) للذي يريد أن يتعرف إليها. وهذه البنية في نظره تبني عليها ثلاثة مآلات (implications) وهي: «أولاً: الشيء الموجود. ثانياً: هذا الشيء يظهر. ثالثاً: يظهر لأنه يمثل الظاهرة»⁽³⁾. فصيغة التجاوز تعني عند الظاهراتيين مسيطرة المنطق العلمي الذي يقر أنه كلما كانت هذه النتائج بعيدة عن إملاءات الذاتية كانت أقرب إلى الحقيقة والموضوعية العلمية. وفي هذا الاتجاه كان (Van Der

في عرف المنهج الظاهراتي، تصبح الظاهرة الدينية قابلة للدراسة العلمية فقط عند ما نعبر عنها من جانبها الإنساني الذي يتخذ ألوّاً اجتماعية نسبية متغيرة، تنعدم فيه القيم المطلقة التي تحملها الرسائل السماوية، مثل حقائق الحياة الأخروية. «فالدين ليس إلا استجابة الإنسان للوحي، وإن تأكيده على ما هو وحي هو الظاهرة التي من خلالها يمكن بطريقة غير مباشرة فهم خصائص الدين نفسه»، (per via negationis)⁽¹⁾.

من خلال هذا التصور للدين تحاول المدرسة الظاهراتية بشكل عام أن تتجاوز بعض العقبات المعرفية التي تراكمت في كل من (فلسفة الدين)، و(تاريخ الدين)؛ ولهذا نلاحظ أن الظاهراتيين دائماً ما يؤكدون على الفروق الموجودة بين هذه العلوم المتقاربة سواء كان الأمر يتعلق بالمنهج أو أهداف البحث في دراسة الظاهرة. هذا التأكيد نجده مثلاً عند (Van Der Leeuw) الذي يصرح بأنَّ «الظاهراتية لا تعرف شيئاً من أي نوع من التطور التاريخي للدين»⁽²⁾. رغم توفر وحدة الموضوع بين الفروع المعرفية الثلاثة -الظاهراتية، تاريخ الدين، فلسفة الدين- فإنّه في

(1) Van Der Leeuw, Religion in essence and manifestation, p. 419.

(2) Van Der Leeuw, Ibid, p. 424.

(3) Van Der Leeuw, Ibid, p. 412.

معرفيًا للمعرفة العلمية؛ لأنها تخلع نوعًا من الفواصل بين الذات والموضوع يصعب على الباحث أن يتخلص منها. فالتقسيم الثنائي كان هو جوهر الفكر الفلسفي الحديث، خاصة في مؤلفات أبي الفلسفة الحديثة (René Descartes)، (١٦٥٠-١٥٩٦).

إذن حقيقة الظاهرة الكاملة يقدمها فعل ظهورها (its appearance). وبهذا المعنى تتشكل الظاهرة العلمية من ثلاثة مستويات متفاوتة في الظهور (phenomenality)، وهي: أولاً: الاختفاء النسبي (relative concealment). وثانيًا: التجلي المتدرج (its gradually becoming revealed). وثالثًا: الشفافية النسبية (relative transparency).

لقد طورت المدرسة تحديدات خاصة بها لمجموعة من مفاهيم تعتبرها أدوات منهجية علمية متناسقة تمكن الباحث من إحداث هذه القفزة إذا ما أخذت بعين الاعتبار، والتي تتمثل في:

أولاً: التعليق (bracketing):

يعتبر هذا المبدأ من الركائز الأساسية التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي، ويعبر عنه بـ (the epoché)، وهي كلمة يونانية

يدعو الباحث إلى إيجاد نوع من العلاقة التركيبية (synthetic) بين الذات والموضوع، باعتبار أن الظاهرة ليست إنتاج الذات العارفة وتبقى أقل بيانًا وتعبيرًا إذا استمدت قيمتها العلمية عبر ذات الباحث. إذن حقيقة الظاهرة الكاملة يقدمها فعل ظهورها (its appearance). وبهذا المعنى تتشكل الظاهرة العلمية من ثلاثة مستويات متفاوتة في الظهور (phenomenality)، وهي: أولاً: الاختفاء النسبي (relative concealment). وثانيًا: التجلي المتدرج (its gradually becoming revealed). وثالثًا: الشفافية النسبية (relative transparency). هذه المستويات كما يرى (Van Der Leeuw) تتناسب مع ثلاثة مستويات أخرى في الحياة العادية وهي: التجربة، والفهم، والمشاهدة (testimony)⁽¹⁾.

بناءً على هذا الاعتبار، لا تصبح الظاهرة موضوعًا خالصًا (pure object)، أو موضوعًا بنفسها، بل هي حوادث وقائعية (actual reality)، كما أنها ليست ذاتًا (subject) خالصة، فالمعرفة بصيغتها الظاهراتية هي التي تعبر عن علاقة الذات بالموضوع والموضوع بالذات. نلمس في هذا الطرح مساعي المدرسة الظاهراتية إلى تجاوز منطق الثنائيات التي يعتبرونها معرقلًا

(1) Van Der Leeuw, Ibid, p. 413.

المقارنة (Comparison):

يقصد بها المقارنات المنظمة التي تسمح للباحث الظاهراتي أن يتعمق في فهم الظاهرة الدينية والتعرف إلى معانيها التي تظهر على مستوى البنية التي تحملها (essential structure)؛ ولهذا أصبح مفهوم (المقارنة) متصلًا أشد الاتصال بالدراسات المتعلقة بديانات العالم. فقيمة هذه العملية عند الظاهراتيين تزداد كلما كان اتساع مجال المقارنة قادرًا على حصر أكبر عدد ممكن من الظواهر في فئة موضوعية واحدة، مثل إدخال اليهودية والمسيحية والإسلام تحت فئة واحدة هي (الديانات التوحيدية)، أو (الإبراهيمية)، أو (ديانات الوحي). وتحت هذه الفئة، تتشكل شبكة من التصورات المشتركة تجمع بين هذه الديانات الثلاث.

المقاربة العاطفية

(Sympathy/ einfühlung):

ينظر الكثير من الظاهراتيين أمثال (Brede Kristensen)، (١٨٦٧-١٩٥٣) إلى هذا المبدأ على أنه طريق إلى معرفة المعاني الداخلية (inner meaning)، والقيم الدينية التي تحملها النصوص. وتكمن وظيفة هذا المبدأ في أنه يلزم الباحث بأن يتخذ موقفًا (متعاطفًا) يجعله ينظر إلى رأي أتباع الدين على أنه تفسير جاد للظاهرة التي

تعني (تعليق الحكم)، وفي بداية القرن العشرين، استعمله لأول مرة (Husserl Edmund)، (١٨٥٩-١٩٣٨)، ويقصد به إقصاء كل الأفكار والمفاهيم الذاتية التي يمكن أن تؤثر في القيمة العلمية الموضوعية للظاهرة عند دراستها، كما يعبر كذلك عن عزل المعتقدات المسبقة للباحث حول موضوع الدراسة. وتحاول هذه المدرسة -بأقصى طاقتها- أن تفرض هذا المبدأ حتى على الأشخاص الذين تريد دراسة مفهوم التدين عندهم؛ لأنّ هذا يساعد -حسب هذه المدرسة- في بناء صرامة علمية مبنية على نوع من الحالات الحيادية (neutrality) تجاه الموضوع المدروس.

ثانياً: الوصف (Description):

بناءً على اعتبار الظاهرة الدينية ذات تجليات اجتماعية وثقافية ولغوية واقعية، ترى المدرسة الظاهراتية أنّ منهج الوصف هو الأمثل للتعريف بها تعريفًا علميًا بعيدًا عما تذهب إليه العلوم الأخرى من إملاءات تسيطر عليها مقولات قبلية، عقلية كانت أم ميتافيزيقية. فالوصف يبعد التقييم المعيارى الذي يحول الظاهرة الدينية من المجال العلمي إلى المجال القيمي المعيارى اللاهوتي.

لمشاهدة الأشياء التي تظهر وهو في حالة التعليق الفكري (intellectual suspense). يسعى الباحث بعد ذلك إلى بيان ما قد شهد في إطار منظم.

يجب على الباحث أن يواجه الواقع الذي تغمره الفوضى (chaotic reality)، والذي يبدو في حالته الرمزية ولم يؤول بعد⁽³⁾.

نقائض الرؤية الغربية للمنهج الظاهراتي:

من خلال هذا العرض المختصر للمنهج الظاهراتي لاحظنا وجود اتجاهات ثانوية عديدة داخل المنهج العام، وكل واحد منها يعبر عن وجهة نظر باحث معين يصعب التفريق بينها في العديد من الأحيان. هذه الاتجاهات تتميز عن بعضها البعض في الخطوات المنهجية التي تتخذها والتصورات الكلية التي تتبناها حول مفهوم الظاهرة الدينية. فمثلاً، كثيراً ما يظهر التباين في فهم القضايا التالية: الوصف الخارجي والمعنى الداخلي، اعتبار الدين في علاقة الإنسان بالرب أو علاقة الناس في فهم المقدس، البنية والتجليات، المعنى والوصف، اعتبارات الخصوصيات أو اختزالها تحت إطار (العام)، و(المشترك). قد يكون هذا التنوع مؤشراً إيجابياً داخل المدرسة الظاهراتية، لكن

يدرسها⁽¹⁾. هذا التوجه يدعمه كثيراً موقف (Van Der Leeuw)، الذي يرى أن الدين لا يمكن فهمه إلا من خلال مبدأ الذاتية (subjectivity)؛ لأنه يتعذر على الباحث أن يدرسها دراسة موضوعية بحتة؛ ولهذا يقترح عملية (إعادة التجريب الذاتي)، (re-experiencing) للظاهرة الدينية، لكي تصبح بالنسبة إلى الباحث كتجربة ذاتية تخصه⁽²⁾.

تلخيصاً للخطوات المنهجية التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي، يأمر (Van Der Leeuw) الباحث أن يقوم بما يلي:

يجب على الباحث أن يعطي الأسماء التي بدورها تجمع شتات الظواهر التي يراها في الديانات المختلفة مثلاً: الصلاة، التضحية، الحج، الخلاص، العهد... وغيرها من الظواهر.

يجب على الباحث أن يتوسط (interpolate)، ويحاول فهم الأشياء التي تظهر (the appearances) داخل مجالها الحيوي، مع سعيه إلى إدخالها في تجربته الشخصية (experience them) بطريقة نسقية (systematic).

يجب عليه كذلك أن ينسحب إلى جانب (withdraw to one side)، ثم يترقب

(3) Gerardus Van Der Leeuw, Religion in essence and manifestation, p. 424.

(1) Seth D. Kunin, Religion: the modern theories, p. 119.

(2) Seth D. Kunin, Ibid, p. 122.

أن تجعل الباحث يفهم التجارب الدينية للديانات المختلفة. بمعنى آخر، يصعب علمياً أن نعمم فهماً ما للتجربة الدينية على الديانات المختلفة؛ لأن من خصائصها (التفرد) (uniqueness). والنقد نفسه يوجه كذلك إلى الاتجاه الذي يعتمد على مبدأ البنية (structure) في فهم الظاهرة الدينية أمثال (Mircea Eliade)، (١٩٠٧-١٩٨٦) الذي عبر عنه بمفهوم (hierophany)، بمعنى: «البنية التي تجلي المقدس»؛ لأن هذا المنهج لا يصل إلى فهم المعاني الذاتية التي تشكل جزءاً أساسياً في فهم الإنسان للدين الذي يتعبد به، فالبنية التي يشكلونها حول الدين ما هي إلا نوع من إعادة صياغة المعاني الأصلية في قوالب قد تكون غريبة عن النصوص أو الممارسات الأصلية الكامنة في الدين المدروس، وهذا نوع من (إحالة النصوص)، والتأويل للتجارب الدينية (de-contextualization & interpretation). يهمننا هنا أن نذكر بعض الأمثلة التي تبين مدى سطحية هذا المنهج إذا اعتبرنا الخصوصيات التي يحملها الدين الواحد. في فصل (عبادة رب الأرض)، (worship of Earth God)، يذهب (Kristensen)، إلى تحليل أكثر من ثماني ديانات في حجم لا يتعدى اثنتي عشرة صفحة⁽²⁾.

هذا لا ينفي وجود بعض الإرباكات التي تعمق مداها الاختلافات التي يصعب التوفيق بينها في فهم الدين. هذه المشكلة ناتجة عن الاختزالات التي تفرضها المدرسة على الباحث، وبالتالي فمفهوم الظاهراتيين للظاهرة الدينية يبقى ناقصاً مهما ادعوا عكس ذلك؛ لسبب بسيط، وهو أن العناصر التي تسقط من الديانات من أجل تقريب بعضها ببعض هي التي تعطي الدين وجوده الفريد والمتميز.

رغم أن المنهج مبني حسب أدبيات هذه المدرسة على إعطاء الأولوية للظاهرة لتحدث عن نفسها؛ فإنه منهجياً يتعذر ذلك بسبب الاختزالات التي تمارسها الظاهراتية تجاه مبدأ الخصوصية في الديانات لتحقيق المقاربات التي تمثل خطوة أساسية في الوصف، ممّا يعطل دور (المتدين).

سعيًا نحو تجاوز مأزق فهم الجانب الداخلي (the inside) من الظاهرة الدينية، اقترح (W. Brede Kristensen)، (١٨٦٩-١٩٥٣) ضرورة امتلاك الباحث مستوى معيناً من التجربة الدينية التي تسمح له بفهم المعاني الداخلية للظاهرة⁽¹⁾. لكن خلف هذا الاقتراح يبقى السؤال مطروحاً حول نوع التجربة الدينية التي تستطيع

(2) Seth D. Kunin, Ibid., pp.120-121.

(1) Seth D. Kunin, Ibid. P.121.

(Smith)، حين أكد على ضرورة تصحيح النظرة التاريخية المتطرفة المسيطرة على ذهنية المستشرقين في قراءتهم للقرآن التي تفسر كل محتواه بالرجوع إلى المعطيات التاريخية النسبية. بمعنى آخر، إن فهم التاريخ قد يساعدنا كثيراً في فهم الدين، ولكن يجب كذلك أن ننظر إلى الشطر الثاني من القضية، وهي الكيفيات التي يكون فيها الدين هو العامل الأساسي الذي يصنع ذلك التاريخ، يقول: «فهم القرآن هو محاولة كيف يشكل الإحياءات في الشعر، وبيان المحرمات، وهداية (ecstasies) العقول وإشباعها، وتنظيم العلاقات الأسرية وتسوية حالات الغش والحيل (chicaneries)، وتغذية دوافع الرحمة لمئات الملايين من الناس في متطلبات واسعة الاختلاف عبر قرون تختلف جذرياً عن بعضها البعض (radically divergent centuries)»⁽¹⁾. لا شك أن هناك أسباباً جعلت الظاهراتية تصمت بصفة عامة عن هذه الجوانب العملية في الدين. أهم هذه الأسباب في اعتقادنا هو اعتماد منهج المقاربات وكسر كل الحواجز التي تحمي خصوصية كل دين، وهي العملية التي لا يمكن تفسيرها إلا ضمن الحركة العالمية لإضعاف الدين وتقليص دوره، دعماً لاتجاهات المادية لا التي لا

عندما نحاول أن نقوم هذا العمل بتطبيق المقياس الكمي للمعلومات (quantitative standards)، يتبين لنا بوضوح مدى سطحية النتائج التي يتوصل إليها في المقارنات والمقاربات التي تعجز في بيان الحثيات الماهوية التي تشكل الدين وكل ما يحمله من المعاني والخصوصيات التي كانت سبباً في وجوده. هذا الخطأ يتكرر في تعامل الظاهراتيين مع الطقوس والمناسك الدينية، فهم مثلاً يرون أن مبدأ التضحية (sacrifice) ظاهرة عامة وإن اختلفت أشكالها فمعانيها لا تتغير من ديانة لأخرى. هنا يتضح لنا أمط السلب والاختزال المخل للمفاهيم الدينية والمعاني التي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى بيئتها الأصلية. لكن الظاهراتي يجد دائماً مساحات مثالية (virtual spaces) يدعي أنها تجمع العناصر المتماثلة ظاهرياً في مختلف الديانات، والتي يمكن أن يتم دراستها كوحدة واحدة.

وهناك جانب أساسي في الدين تجاهلته المدرسة الظاهراتية، ألا وهو بيان دوره في حياة الذين يعتنقونه، أفراداً كانوا أم جماعات، وما ينتج عن ذلك الدور من المؤسسات والتنظيمات المختلفة التي تسعى في أغلب الأحوال إلى تنزيل التعاليم الدينية إلى الواقع للاستفادة منها عملياً. لقد أشار إلى هذه النقطة (Wilfred Cantwell)

(1) Wilfred Cantwell Smith, *The study of religion and the study of the Bible*, in: *Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective*, Miriam Levering, (Editor), (USA: State University of New York Press 1989), p. 21.

البديل الإسلامي في صياغة المنهج الظاهراتي:

لا شكَّ أنَّ الفلسفة العامة الظاهرة التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي لها أهمية بالغة في دراسة الدين وتقليل التأثيرات الخارجية والذاتية التي تهدف إلى صناعة التصورات المسبقة التي تسعى إلى أغراض غير التي ترتبط بالأصحاب الحقيقيين للدين المدروس. هذا المعطى جعل راجي الفاروقي يختار هذا المنهج في دراسة الدين وتحليل مسائله في ضوء التحولات العمرانية المعاصرة. استطاع الفاروقي -رحمة الله عليه- أن ينجز أعمالاً بالغة الأهمية في مجال الديانات المقارنة وتاريخ الحضارات. تتمثل هذه الأعمال في مقال: (Historical Atlas of the Religions of the World)، (١٩٨٦)، (Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas)، الذي كتبه عندما كان مرتبطاً بجامعة ماكجيل الكندية (١٩٦٧)، و(cultural Atlas of Islam)، (١٩٨٤)، و(great Asian religions: an anthology)، (١٩٦٩)، الذي ألفه مع مجموعة الباحثين في الديانات المقارنة، بالإضافة إلى مقالات عديدة مثل: (Islam and other religions)، الذي ظهر في أواخر السبعينيات، وقد جمعها عطاء الله الصديقي في كتاب تحت عنوان (Islam and other faiths)، (١٩٩٨).

تؤمن بالدين أصلاً كالعلمانية، أي اللادينية. بحيث إذا نظرنا إلى هذه النقطة من الوجهة الإسلامية، يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: لماذا وجد في التاريخ الإنساني حضارة تنسب إلى الإسلام (حضارة إسلامية) وعدم وجود حضارات أخرى تحمل اسم دين القوم الذين يشيدونها كما هو الحال في الديانات السماوية؛ اليهودية والمسيحية، والوضعية الشرقية كالبودية والكنفوشيوسية والماوية...

لا شك أن ثمة نوعاً من الارتباط والتأثير المتبادل، لكن معطياته لا ترتقي إلى مركز العامل التأسيسي الحاسم، كما هو الحال في الحضارة الإسلامية. لكن هذا التأثير الثانوي قد يتقوى عندما تتحول حضارة إلى مشروع أيديولوجي يهدف إلى السيطرة على النماذج الأخرى في التفكير والسلوك والتدين والعلم والفن والاقتصاد وغير ذلك من المجالات. أما عندما يتعلق الأمر بالإسلام، فهذا يختلف تماماً بحيث يبقى الإسلام هو الدافع وهو المنهج، والصبغة، والغاية التي تتجلى في كل قطعة فنية أنتجتها الحضارة الإسلامية في كل الأحوال والظروف. إذن، فالفروق الموجودة بين الديانات قد تزداد كلما استحضرننا هذا النوع من الإسهامات التي قد ترفع مكانة ديانة ما وتخضع أخرى بناء على معايير موضوعية يمكن ملاحظتها ودراستها في إطار ما تسميه الظاهراتية (بالظاهرة)، لكن هذا النوع من التفاضل بين الديانات يبقى قصة أسطورية في دستور المدرسة الظاهراتية.

أفكار وأفعال وتجليات (manifestations) علمية وفنية وثقافية باستعمال أدوات منهجية مختلفة، منها ما يتعلق بالباحث ومنها ما يتعلق بالظاهرة. لإحداث هذا الإصلاح المنهجي في دراسة ديانات العالم، يرى الفاروقي أنه أصبح من الضروري الأخذ بخطوة المنهج الظاهراتي التي يؤكد فيها على مبدأ «ترك الباحث للظاهرة أن تتكلم عن نفسها عوض إدخالها في قوالب فكرية قبلية (predetermined ideational framework)»، استعمل الفاروقي مقولة رسول القائلة: «ترك (eidetic vision)، (النظرة الماهوية) لتنظم المعطيات لتكون قابلة للفهم»⁽²⁾ للتأكيد على هذه الفكرة.

الشيء الآخر الذي ركز عليه هو مبدأ التعليق، أو (epoché)، أو (bracketing)، أو (suspension)، الذي يقوم على التجرد (detachment) من الأفكار والميول الشخصية التي قد تؤثر سلباً في القيمة العلمية لنتائج البحث، وأن هذا الاحتياط يجب أن يكون أشد حين يتعلق الأمر بدراسة (دين الآخر) في محيط ثقافي وديني مختلف ومتميز عن الذي ينتمي إليه الباحث؛ وهذا لأن مجال الدين تحيط به ميول وخلفيات ذهنية واعتقادية ذاتية قوية يصعب على الباحث إخفاؤها وتجاوزها إن لم تكن هناك إرادة

تتمثل إسهامات الفاروقي المنهجية في اقتراحه للمنهج الظاهراتي بمفهوم (خاص) يتماشى مع المبادئ المنهجية العلمية التي نشأت وتطورت واستمرت في التراث وتاريخ الفكر العلمي الإسلامي. شجع الفاروقي على اتخاذ هذه الوجهة النقائص (shortcomings)، والعجز الذي لاحظته في المناهج التي تتبناها المدارس المختلفة في دراسات الديانات والحضارات العالمية بصفة أشمل. وتتمثل الاتجاهات التي ذكرها بالنقد في: أولاً: منهج (التصنيفات الإقليمية أو الجغرافية)، (Territorial arrangement) الذي يقوم أساساً بتصنيف وتحليل معطيات (materials) الموضوع حسب الأقاليم المحددة مع استدعاء الجانب التاريخي لتلك المنطقة واستعماله في فهم مجموعة من المعطيات التي تحددها مرحلة تاريخية محددة. أما المنهج الثاني فيتمثل في السرد التاريخي للأحداث حسب الترتيب الزمني الذي ظهرت فيه (chronological arrangement)، وهو المنهج الذي اختاره المؤرخون في الإسلام⁽¹⁾.

يرى الفاروقي أن دراسة الديانات ليست بالمهمة السهلة، بل عملية معقدة وحساسة في الوقت نفسه، فهي بحاجة إلى الغوص في أعماق كل ما يمثلها من

(1) Ismail Raji al Faruqi, *The cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), p. 12.

(2) Ibid, p.12.

لم يكتفِ الفاروقي بتنبيهه إلى استعمال آليات (المنهج الظاهراتي)، بل بيّن أنه قد عُرف بصفة عامة عند علماء الإسلام قبل الغرب، خاصة في أعمال البيروني أبي الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣-١٠٤٨م) الذي اهتم بصفة خاصة بدراسة الثقافات غير الإسلامية، واستطاع أن يدون تقنيات هذا المنهج في كتبه، مثل كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي ألفه سنة (٩٩٩م).

هذا الاستنتاج يمكن تفسيره بحصر الفاروقي لقيمة المنهج الظاهراتي في مقولة: «اترك الظاهرة تتكلم عن نفسها». بمعنى أنه لم يتبنّ المسلمات الفلسفية التي يعتمد عليها المنهج باعتباره (نسقاً)، والتي تسلب الدين مكانته المتعالية في الحياة الاجتماعية. كما أنّه كان يؤكد على أصالة مقولة الحياد العلمي في التراث الإسلامي العلمي خاصة في أعمال البيروني الذي كان يشترط ضرورة اقتناع «صاحب الدين» المدروس ورضاه بنتائج البحث ومضمونه كمعيار موضوعي وعلمي للتقييم^(١).

علمية تتبنى مبدأ التعليق. لم يكتفِ الفاروقي بتنبيهه إلى استعمال آليات (المنهج الظاهراتي)، بل بيّن أنه قد عُرف بصفة عامة عند علماء الإسلام قبل الغرب، خاصة في أعمال البيروني أبي الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣-١٠٤٨م) الذي اهتم بصفة خاصة بدراسة الثقافات غير الإسلامية، واستطاع أن يدون تقنيات هذا المنهج في كتبه، مثل كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي ألفه سنة (٩٩٩م).

لفهم السياق المعرفي الذي نادى فيه الفاروقي إلى توظيف تقنيات المنهج الظاهراتي، يجب التأكيد منذ البداية على أن مسلك الفاروقي في فهم مسلمات هذا المنهج وتطبيقاته وتحديداتها يحمل مميزات جعلته يتعدى عن التقليد أو المحاكاة للأنساق الظاهراتية المتداولة في الغرب، واستطاع بذلك أن يتجنب الانحرافات المنهجية التي وقعوا فيها والتي تتسبب في سلب الدين قدسيته وخاصيته المتعالية التي تربطه بالسماء، واختزاله إلى ظاهرة اجتماعية تولدها ظروف متجانسة. كان الفاروقي يسعى إلى تحقيق نجاح في هذا الجانب يعادل ما حققه البيروني في دراسته للديانات الهندية، والتي استغرق فيها -حسب ما أشارت إليه بعض الدراسات- ثلاثين عاماً تقريباً.

(1) Kamar Oniah Kamaruzaman, Towards forming an Islamic methodology of religionswissenschaft: the case of al BÊrÊnÊ, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization, (ISTAC), (Vol. 3 Number 2 1998), pp. 33-39.

- انتفاء التعارض بين الديانات السماوية باعتبار وحدة مصدرها.
- ضرورة وجود النسبة بين الدين والواقع الإنساني، والقدرة على معالجة مشاكل الإنسان الواقعية⁽¹⁾.

إضافة إلى هذا، نجده كذلك يستعمل عبارة «الدين الصحيح» الذي يقابله منطقيًا «الدين الخاطئ»، وبناءً على هذا، وضع الفاروقي مجموعة من المعايير التي من خلالها يمكن تقييم ديانات العالم ونقدها.

لم يكتفِ الفاروقي بمجرد عرض المنهج ومجموعة المعايير التي تشكل ما يسميه بـ (meta-religion side)، بل طبقه في دراساته المتعددة. ففي فصل تحت عنوان «الدين والديانات» مثلاً يقول بصريح العبارة إن «الديانات بالمنظور الإسلامي ليست صحيحة في كل ما تذهب إليه»⁽²⁾. وكذلك في كتابه (al Tawhid: its implications for thought and life)، (١٩٨٢)، نجده

قناعة الفاروقي بفشل الدراسات الغربية باعتمادها الكبير على هذه المناهج للوصول إلى فهم ماهية الأشياء (essence)، والعوامل التي تحول خاصية الكثرة والتعدد (diversity) إلى وحدة ثقافية وحضارية عضوية، جعلته قناعته هذه يبحث عن بديل غير مرتبط بتقاليد الفكر الغربي المعروف بالاعلمية في دراسته للتراث الإسلامي. وهذه الرغبة القوية يمكن استنتاجها في معظم مؤلفاته حول الديانات. ففي (the cultural Atlas of Islam)، نجده يستعمل مفاهيم كثيرًا ما كانت تشكل تحديًا صعبًا للظاهرتين، وتتمثل هذه المفاهيم في: (Essence)، (World-view)، (al Tawhid)، (Theory of knowledge). كل هذه المفاهيم يعتبرها مهمة في فهم الدين، وبهذا المعنى يصبح جليًا أن التوجه الفاروقي في دراسة الديانات لم يتقيد بالمفهوم الغربي للمنهج الظاهراتي.

إضافة إلى هذا، نجده كذلك يستعمل عبارة «الدين الصحيح» الذي يقابله منطقيًا «الدين الخاطئ»، وبناءً على هذا، وضع الفاروقي مجموعة من المعايير التي من خلالها يمكن تقييم ديانات العالم ونقدها، وتتمثل هذه المعايير في ما يلي:

- ضرورة وجود تناغم داخلي في الديانة الواحدة.
- ضرورة حصول توافق بين الدين والمعرفة الإنسانية المتراكمة.

(1) Ismail Raji al Faruqi, Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant, (Canada: McGill University Press 1967), Pp.11-16.

(2) Wing-tsit Chan, Isma'il al Faruqi, Joseph M. Kitagawa, P.T. Raju, The great Asian religions: an anthology, (USA: Macmillan Publishin CO., Inc 1969), p. 323.

- تتكون الظاهرة الدينية من جانبين: الماهية والمظهر (essence & appearance)، فالمنهج العلمي هو الذي يجمع بينهما في البحث الواحد دون اختزال أحدهما على حساب الآخر.

بهذا العرض نصل إلى النتيجة، وهي أن الفاروقي لم يقصد بدعوته إلى إصلاح المنهج في دراسة الديانات إلّا الأخذ بمبادئ كانت معروفة في التراث العلمي الإسلامي، والتي كثيراً ما يعبر عنها بلغة أخلاقية دينية، مثل استعمال مفهوم (الصدق)، و(الحق)، و(العدل) عوض (الصحة). وأنّ هذا الوصف الحيادي عنده ليس هو (الهدف الأساسي) من دراسة الدين.

إن المرحلة الحاسمة في هذا المجال عند الفاروقي تتمثل في امتحانه مصداقية الدين أو التحقق من شرعيته السماوية. وفي هذه المرحلة لا يتردد الفاروقي باعتبار أن ليس كل ما تذهب إليه الديانات صحيحاً؛ ولهذا فقد انتقد المسيحية واليهودية، وهما أقرب الديانات إلى الإسلام. إن خطوة امتحان مصداقية الدين وارتباطه بالسما تنتمي إلى مجال المحظورات في النسق الظاهراتي الذي يعتبر كل الديانات صحيحة في إطار محيطها الديني والثقافي والحضاري. ولهذا يمكن أن نستنتج وجود اختلاف جوهري يبعد طبيعة المنهج الظاهراتي عند الفاروقي في

ييدي نقداً واضحاً للديانة اليهودية والمسيحية بناء على معايير قرآنية قائمة على مفاهيم التوحيد والنبوة والرسالة، وحتى إن عناوين بعض الفصول كانت تحمل عبارات مثل (Islam's criticism of Judaism)، (The offence of Christianity)⁽¹⁾.

ولما كان توجه الفاروقي في فهم الدين متصلاً أكثر بالتراث الإسلامي، فالخطوات العلمية التي نسبها إلى المنهج المذكور لا تعدو أن تكون سوى قواعد عامة تؤكد على مبدأ حياد الباحث تجاه الموضوع وتقليل التأويلات التي تخل بماهية الدين ومقاصده في حالة قيامه بالمقارنات السطحية أو اعتماد التعميمات القصيرة غير المبرهنة؛ ولهذا فهو يرى أن هذا الخطوات تتمثل أساساً فيما يلي:

- اعتماد مبدأ التعليق والفصل لكل ما هو شخصي ذاتي لا يساعد على فهم الظاهرة فهماً علمياً.

- تتبع الظواهر وملاحظتها العينية وإعطاؤها فرصة التعبير عن ذاتها. بمعنى أن ندرس (الظاهرة الدينية) بلغتها ومفاهيمها الخاصة بها والتراكيب والأشكال التي تنظمها.

(1) Ismail Raji al Faruqi, al Tawhid: its implications for thought and life. (USA: IIIT 1992), p. 21, and "Historical Atlas of the religions of the world", (USA: Macmillan Publishing Co., Inc 1974), Pp. 246-247.

وأقصد بذلك قاعدة (الفطرة الإنسانية)، و(المعرفة الفطرية)، (الحنيفية)^(٢). لقد انتقدوها واعتبروها عنصراً ذاتياً لا يدخل في دائرة البداهة والوضوح الذاتي^(٣)، بل هي عندهم مجرد أفكار ومعتقدات قلبية (presuppositions of dogma) لا ترتقي إلى مستوى الموضوعية.

إنَّ مشكلة هؤلاء مع طرح الفاروقي هو اكتشافهم للتناغم الموجود بين فكره وتعاليم الدين الإسلامي في التفكير وبناء المعرفة العلمية ودراسة الدين. لقد لاحظوا -على سبيل المثال- التناغم أو التشابه الموجود بين المبادئ النظرية الخمسة التي اقترحها لامتحان مصداقية دين ما (meta religion principles) ومنظور التوحيد. وهذه العلاقة تكفي -حسب منظورهم اللاديني (secular)- لرفض كل ما ينبني عليه من النقد للفكر الديني المسيحي. هذه العينات من الاحتمال الفكري تظهر جلياً سقوط هؤلاء في التحيز والسلطوية في تحديد ماهية العلم والموضوعية.

فهم الدين عن التراث الفلسفي الغربي في صياغة المنهج ذاته، وبالتالي يتعذر علمياً حمل الفاروقي خصائص المنهج الظاهراتي في التفسير والتعبير والفهم والتفكيك والتحليل والتأويل، التي طورها أتباعها في مراحل مختلفة وفي اتجاهات متباينة.

مسألة الموضوعية في (ظاهرة الفاروقي):

لم تسلم تطبيقات ظاهرة الفاروقي من النقد من قبل المفكرين الغربيين خاصة فيما ذهب إليه في كتابه (الأخلاق المسيحية). وقد اعتبر بعضهم أمثال: (Hendrik Kraemer) كتابه «ظاهرة في أدبيات المسلمين التبريرية» (a phenonem in modern Muslim apologetic literature)^(١). إن خطاب الفاروقي العقلاني أوقع الباحثين الغربيين المدافعين عن الفكر الديني المسيحي الموروث تاريخياً في حرج جعلهم يختلقون لغة نقدية لا لون لها، كما هو واضح في وصفهم لطرحه بـ (التبريرية المعقولة)، (التبريرية الإنسانية)، (rational/human apologetic). لقد فشل خصوم الفاروقي في استيعاب المفاهيم الإسلامية التي اعتمد عليها، وحتى التي تحمل مجاًلاً واسعاً من التقاطع والمشاركة مع دوائر الفكر الغربي،

(٢) لمعرفة معنى «الحنيفية» أكثر عند الفاروقي، انظر:

Isma'il Ragi al-Faruqi, David E. Sopher, (editors), *Historical Atlas of the religions of the world*, (Macmillan Publishing Co., Inc.), pp. 237-238.

(3) Eric R. Dye, *The apologetic methods of Isma'il R. al-Faruqi and Cornelius Van Til*, (MA dis., School of Oriental and Africa Studies, University of London, 2000), P.17

(1) Al-Faruqi, *Christian ethics*, p. vii.

على الباحثين في هذا المجال بحكم الكم الهائل من المؤلفات والسياسات المتبعة في اعتبار البحوث وترويج نتائجها. هذا المنهج (الظاهري المعدل) الذي أخضعه للمنظور التوحيدي جعله يهدم التصورات الأيديولوجية التي لفوها حول طبيعة المنهج والمحددات التعسفية والسلطوية التي فرضوها وفقاً لما تقتضيه مصالحهم ومصالح المنظومات الفكرية والسياسية والثقافية التي ينتمون إليها.

ولو رجع الباحث إلى صورة هذا المركب لوجده يقوم على قطبين لا ثالث لهما؛ وهما: الذات العارفة والموضوع قيد الدراسة، وتتحكم في العلاقة بينها قدرات الإنسان العقلية مدعمة بالحواس. فحسب هذا النظام الثنائي تكون معرفة ما علمية إذا كانت نتاج هذه الحركة حصراً.

لقد مكّن المنظور التوحيدي الأستاذ الفاروقي من التخلص من جاذبية (المدارس الغربية) في دراسة الدين الملوثة بالأيديولوجيات الاستعمارية والتفكير المادي الذي يعاني من التحيز والتجزئية. إن أول مادة علمية قدمها المنظور التوحيدي في هذا المجال، هي تحديد مفهوم (الدين) الذي ساعد الفاروقي على وضع خطواته الجديدة في

لا شك أن الموضوعية التي يعتقدونها والتي باتوا يدعون إلى اعتمادها تناسب تماماً التركيبة الإستيمولوجية التي شكلت نظمهم في التفكير والنقد وتحديد العلم وتوظيفه عملياً. ولو رجع الباحث إلى صورة هذا المركب لوجده يقوم على قطبين لا ثالث لهما؛ وهما: الذات العارفة والموضوع قيد الدراسة، وتتحكم في العلاقة بينها قدرات الإنسان العقلية مدعمة بالحواس. فحسب هذا النظام الثنائي تكون معرفة ما علمية إذا كانت نتاج هذه الحركة حصراً. ولذلك تجدهم ينفون صفة العلمية أو العقلانية لكل أسلوب تفكيري يستند إلى نص أو مفهوم ديني. فالعجيب عند هؤلاء أنهم يوظفون أساليب التفكير اللاديني ليدافعوا على ضلالاتهم الدينية. فدعوة الفاروقي واستعماله للمنهج الظاهري في الإطار التوحيدي استطاعت أن تضع المفكرين أهل الكتاب وجهًا لوجه مع التفكير الطبيعي الذي لا ينكره إلا الجاهل والعنيد والمتعصب.

فعل المنظور التوحيدي على المنهج الظاهراتي:

لا شك أن ما توصل إليه الفاروقي من النتائج في دراسة الأديان يعود الفضل فيها إلى رسمه لمنهج مميز يخط طريقه مستقلاً عن القوالب الفكرية الغربية المفروضة

(judgment)⁽²⁾. وبممارسة هذه العمليات، يتضح أن غاية الباحث في الأخير ليس فقط وصف الظاهرة الدينية، بل البحث عن طبائعها وماهياتها الحقيقية التي يمكن الحكم عليها وفق ميزان الحق الذي حاول الفاروقي جر المشتغلين في مجال مقارنة الأديان إليه باستخدام مفاهيم مفتاحية كالفطرة والحنيفية.

المادة الثانية التي يمكن ملاحظتها بسهولة في تشكيل نظرية الفاروقي تتمثل في صياغة مبادئ التحقيق الخمسة المذكورة التي جعلها حزمة قبلية يمكن تطبيقها على جميع الديانات العالم؛ القديمة والحديثة. بحيث لو دققنا النظر لوجدنا أن مبدأ الماهية يعني الحق، والوحدة هي التوحيد، والتناسق مع المعرفة العلمية هو العلم، والتناسق الداخلي والخارجي يعني (انتفاء الفتور والاختلاف)، ومبدأ الغائية الصائبة يعني الاستقامة والعمل الصالح... كل هذه المبادئ التي وضعها لتشكيل ميزان الحكم على أديان العالم ما هي إلا أصول أساسية في الدين الإسلامي؛ ولهذا السبب اتهمه خصومه بالذاتية (subjectivity). ولهذا تجد أن معظم نقاد الفاروقي يركزون على

تحديد مجال علم (تاريخ الأديان). لقد تشبث الفاروقي في هذه المسألة بفكرة أن تاريخ الأديان لا يعني أبداً دراسة منعزلة ومحدودة لفعل إيماني ديني ذاتي وفق جماعات إنسانية وحقب زمنية محددة، بل هي دراسة لكل فعل بشري؛ لأنها تدخل في ذلك المركب المسمى (ديني)، (religious complex).

فالدين بذاته -كما ذكر- (ليس فعلاً إيمانياً أو التواصل مع الله أو المشاركة، لكن هو بعد لكل فعل)⁽¹⁾. وهكذا، فقد اكتمل للفاروقي الخطوة الأولى في كسر أسوار المناهج الوضعية في دراسة الأديان التي سعت دائماً إلى تضيق مجال الدين في دوائر مصطنعة سمتها (the sacred)، (holy the)، (religious the). وأما الغاية التي يجب أن يسعى إليها الباحث في هذا المجال، فلا يجب أن تتوقف -كما يرى الفاروقي- عند جمع المعلومات (collection of data)، وكتابة التقارير حولها (reportage)، بل يجب أن تتعداها إلى عمليات أخرى ضرورية مثل: التصنيف (classification)، وتركيب المعاني (construction of meanings)، والتقويم (evaluation)، والتحكيم

(1) Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths*, (edited by: Ataullah Siddiqui, Islamic Foundation & IIIT, UK, 1998), p. 163.

(2) Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths*, pp. 168-176.

من سيطرة (الفلسفة الدينية) على المناهج التي تحاول تطويرها لفهم الدين. وتصريح الظاهراتيين برفض إملاءات التأمّلات الفلسفية هو مجرد شعارات لا قيمة لها إذا نظرنا إلى التداخل القائم بين المنهج الظاهراتي ومناهج الفكر الفلسفي المجرد ومباحثه.

في إطار هذه النتائج، يتضح للباحث قيمة محاولة الفاروقي في إعادة صياغة المنهج وتأصيله مستعيناً بمصادر الوحي. إنّ محاولة الفاروقي في هذه المسألة تستحق أن تعدّ جهداً فريداً في مقاومة أصول المناهج الوضعية والمادية ونتائجها في فهم الدين، والتي تحاول فرض نتائجها قهراً عبر مؤسسات المجتمع المدني التي تروجها النظم السياسية السائدة في وقتنا الراهن. كما يمكن اعتبار محاولة الفاروقي دعوةً مفتوحة للباحثين المسلمين الذين يتبنون المنهج الظاهراتي إلى القيام بمراجعات حقيقية لأعماله التي تبدو غير ناضجة فكرياً ومعرفياً ودينيّاً وسياسيّاً، فهي في الغالب تشكل تياراً استسلاميّاً وتقليديّاً بعيداً عن روح المناهج العلمية وبعيداً حتى عن التعاليم الدينية. فهي تعكس ألواناً من التفكير الواقع تحت قابلية التقليد واتباع (الغالب)؛ ولذا: فهي دراسات تعاني من مشكلة سطحية الطرح والغموض في استعمالها للمفاهيم الدينية لتعبر عن مضامين (لادينية) أفرزتها المجتمعات المادية المعاصرة بأشكالها ومؤسساتها المختلفة.

نقد مصدر تلك المبادئ لا على قيمتها الأصولية والعلمية والعملية لدراسات الديانات التي تزداد أعدادها كل يوم وهي عارية أو شبه عارية حتى من المواد المنطقية الضرورية التي يسلم بها الحد الأدنى من الوعي البشري.

المادة الثالثة التي استفاد منها الفاروقي لبناء نظريته في مقارنة الأديان وبيان منهجيته فيها تتمثل في تلك الشبكة من المفاهيم الأساسية التي استخدمها والتي يرجع أصلها إلى مصادر الوحي، ومثال ذلك: الفطرة (نظرية الإنسان)، والحنيفية (نظرية الدين).

خلاصة البحث ونتائجه:

إنّ المنهج الظاهراتي في دراسة الدين متعدد الاتجاهات، لكن معظمها تتفق في أن الدين يجب أن يخضع للقوانين الاجتماعية التي تتحكم في الظاهرة الإنسانية وكل تغيير يطرأ عليها. وإن فهم الدين في هذا الإطار يقتضي الاستعانة بمناهج متعددة لتفسير الرموز الاجتماعية الموضوعية التي تعبر عنه. وهذا الاتجاه الذي تسير عليه الظاهراتية جعلها تسلب الدين قدسيته وخصوصيته بإقحام كينونته داخل أطر اجتماعية، وأنسنة أبعاده المختلفة بتوظيف المناهج المستعملة في العلوم الإنسانية الأخرى، خاصة علم النفس. إن المدرسة الظاهراتية ما زالت تعاني