

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

دكتور
إبراهيم تركى



تليفاكس: ٤٣٨٤٤٣٨ / ٥٦ / ٥٢٥٤٤٣٨ الإسكندرية

<http://kotob.has.it>

Ref 2 May
OK (2)

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

د. إبراهيم محمد تركى

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطبعة: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر

ش ملك حبنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن درباله بلوك رقم ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيداع: ٢٠٠١ / ١٥٨٠٢

الترقيم الدولى: 7 - 189 - 327 - 977

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

دكتور

إبراهيم محمد تركى

طبعة أولى

٢٠٠٢

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهداء

إلى الأستاذ الدكتور / محمد الجليند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تصدير

الحمد لله رب العالمين، الذى خلق الإنسان وأوصاه باتباع الدين القويم. والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد.

فإنى أتقدم إلى المكتبة العربية بهذه الدراسة المتواضعة عن "علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى". حيث سأعرض فيها، بعون الله وتوفيقه، إلى جانب هام من جوانب التراث الفكرى العربى الإسلامى، وهو ما يتعلق بالدراسات المقارنة للأديان، من حيث نشأتها فى الفكر الإسلامى، ومنهج البحث الذى كان يتبعه هؤلاء الأسلاف فى دراساتهم لهذا الجانب من جوانب المعرفة الإنسانية، ثم سأذكر أهم النماذج فى هذا الصدد.

ولكى يتسنى للباحث أن يحدد مجال بحثه، فإنه لابد من الإشارة إلى كلمة موجزة يتم من خلالها التعريف بموضوع البحث، فأقول: لقد ظهر فى العصر الحديث، وخاصة فى الآونة الأخيرة، ما يمكن أن يسمى بالدراسات العلمية للدين، وذلك فى إطار استخدام المناهج العلمية، التى يجمع بينها ضرورة استخدام الموضوعية، فى مجال العلوم الإنسانية.

ومن الملاحظ أنه فى العصر الحاضر قد أطلق على هذه الدراسات العلمية للدين اسم "علم الدين"، الذى أصبح تخصصاً قائماً بذاته فى الجامعات الأمريكية على وجه الخصوص.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان هذا المقام ليس مخصصا للحديث عن "علم الدين" في ذاته، فإنني أكتفى بأن ألقت النظر إلى أن هذا العلم (أى علم الدين) إنما ينقسم أساسا إلى قسمين: أحدهما هو تاريخ الأديان، والآخر هو مقارنة الأديان.

أما بالنسبة لتاريخ الأديان، فإنه يتناول دراسة نمو وتطور أديان تاريخية معينة. حيث يكون محور الدراسة فى هذا الفرع متمركزا حول مراحل هذا التطور، مع محاولة تفسير صلة هذه المراحل بالعقيدة الأساسية أو الأصلية. كما يتناول البحث فى هذا المجال التطور النفسى لمجتمعات دينية خاصة. وذلك بالإضافة إلى دراسة المسائل الخاصة بالعقيدة، سواء ما يتعلق منها بمؤسسى هذه الأديان أو ما يتعلق بالممارسات التعبدية التى تسمى بالشعائر.

أما فيما يتعلق بمقارنة الأديان، أو بما يمكن أن يسمى بالدين المقارن، فإن الاهتمام فيه يكون متمركزا، فى المحل الأول، حول دراسة وتحليل أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية من حيث أصولها النظرية وممارستها الواقعية، وذلك عن طريق المقارنة بين الأديان محل الدراسة. بحيث يمكن القول: إن الهدف الأساسى من الدراسة فى هذا المجال إنما يتمثل أساسا فى معرفة التطورات النمطية، والسمات المميزة، والقوانين المتبعة التى تحكم التجربة الدينية بمختلف جوانبها. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الباحث فى هذا المجال، قبل أن

يقرر الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين، فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسية في الأديان التاريخية.

من الواضح، إذن، أن الحديث في الصفحات التالية سيقصر على جانب واحد من جانبي علم الأديان، ألا وهو علم مقارنة الأديان. وإذا أراد الباحث أن يكون أكثر تحديداً لموضوع الدراسة، فإنه يمكن القول: إن دراسة هذا العلم، أي علم مقارنة الأديان، ستكون مقتصرة على الفكر الإسلامي وحده، دون أن يتطرق الباحث إلى الحديث عنه في الثقافات الأخرى.

وفي هذا المقام، فإنه لا بد من طرح التساؤل التالي: إذا كانت جهود مفكري الإسلام في هذا المجال، أي مجال علم مقارنة الأديان، تشكل أحد عناصر التراث الفكري العربي الإسلامي، أي أن هذه الجهود الفكرية قد أصبحت "في ذمة التاريخ"، فلماذا إذن يقوم الباحث بدراستها في الوقت الحاضر؟

وفي سبيل تقديم إجابة دقيقة عن هذا التساؤل، فإنني أود أن أقرر، في صراحة ووضوح تامين، أنني لست من هؤلاء الذين يتغنون بأمجاد الأسلاف، لأن هذا التغنى بالأمجاد الماضية لا يدل إلا على شعور المرء بحالة من الضعف والقهر في واقعه الحاضر. كما أنني لست من هؤلاء الذين يريدون إحياء التراث وجعله معبراً عن الواقع الفكري المعاصر، لأن هناك فروقاً جوهرية بين الماضي والحاضر.

ولكن لابد أن أبادر هنا فأقول: إن ذلك لا يعنى أن دراسة عناصر التراث المختلفة لا تعد ذات قيمة من الناحية الواقعية. إذ إن الغاية الأساسية من دراسة التراث، فى تقديرى على الأقل، إنما تكمن، فى المحل الأول، فى التعرف على مواطن القوة ومكامن الضعف فى التراث الفكرى الذى يعبر عن الحضارة الإسلامية التى أفل نجمها منذ عدة قرون، وذلك للاستفادة من تجارب السابقين وجهودهم الفكرية فى الوقت الحاضر الذى يسعى فيه العديد من المفكرين إلى وضع الأسس التى تمهد لقيام الحضارة العربية المنشودة. هذه الحضارة، وإن كانت تختلف فى إطارها العام عن الحضارة الإسلامية السالفة، إلا أنها مع ذلك لا تتفصل عنها انفصالاً تاماً.

وأياً ما كان الأمر، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أننى، فى هذه الدراسة المتواضعة، سأحاول إمطة اللثام عن جانب هام من جوانب التراث الفكرى العربى الإسلامى. هذا الجانب الذى لم يتطرق إليه الباحثون والدارسون فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى بالبحث والدراسة على نحو من التفصيل الذى يسمح بالتعرف على هذا العلم على نحو أكثر دقة.

هذا. وقد اشتملت هذه الدراسة على المباحث الآتية :

- ◆ المبحث الأول : مدخل إلى دراسة علم مقارنة الأديان.
- ◆ المبحث الثانى : الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى.
- ◆ المبحث الثالث : نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

♦ المبحث الرابع : صلة علم مقارنة الأديان بالفكر الفلسفى الإسلامى.

♦ المبحث الخامس : منهج البحث فى علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

♦ المبحث السادس : كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى كنموذج لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.

وأود أن أشير، فى هذا المقام، إلى أننى إذا كنت قد حاولت، من خلال هذه الدراسة، إثبات صحة ذلك الفرض الذى مؤاده أنه كانت توجد لدى مفكرى الإسلام محاولات جادة ومبتكرة لإرساء دعائم علم مقارنة الأديان، حيث بزوا فى ذلك السابقين عليهم وضارعوا اللاحقين أو ربما تفوقوا عليهم فى بعض الجوانب، فإننى أستطيع أن أقرر هنا أننى قد حاولت، بقدر المستطاع، أن ألتزم بالموضوعية سواء فى مناقشة بعض الآراء أو فى إبداء بعض الأحكام التى تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة.

وأخيراً، وليس آخراً، فإننى لا أود أن أترك هذه المناسبة دون أن أتوجه بخالص الشكر وعظيم الامتنان إلى كل من قدم لى يد المساعدة أثناء إعداد هذه الدراسة. وأخص بالذكر: الأستاذ الدكتور أحمد صبحى، الذى سأظل أذكر فضله على ما حييت. والأستاذ الدكتور عاطف العراقى، الذى شملنى برعايته منذ فترة طويلة. والدكتور محمد فتحى عبد الله والدكتور محمد الجليند، اللذين تربطنى

بهما أسمى روابط المحبة والإخاء. والأستاذ سمير محمد عبد العال،
مدير دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، لتفضله بنشر هذه
الدراسة وإخراجها على هذا النحو.

هذا. والله الأمر من قبل ومن بعد، وإليه الإنابة، وعليه المعتمد،

وبه ومنه التوفيق. ٦

د. إبراهيم محمد تركي

المبحث الأول
مدخل إلى دراسة
علم مقارنة الأديان

في هذا المبحث التمهيدي، سأحاول إلقاء الضوء على بعض المسائل الأساسية التي تتعلق بدراسة علم مقارنة الأديان على وجه العموم. مثل مسألة-تعريف الدين وبيان المفاهيم القريبة منه أو المتعلقة به، وأهمية الدراسات المقارنة في مجال الأديان، وما هو المنهج الذي ينبغي أن يتبع في هذه الدراسات؟ ومدى علمية هذا الضرب من ضروب المعرفة.

وأود أن أشير إلى أنني سأحاول جاهداً أن أختصر القول في هذه المسائل التمهيدية. إذ إن التوسع فيها إنما يحتاج إلى دراسة خاصة أكثر عمومية.

* * *

ولابد من الإشارة، عند الحديث عن تعريف الدين، إلى أنه على الرغم من صعوبة تقديم تعريف جامع مانع للدين، وذلك مع كثرة وتتنوع التعريفات التي وضعت في هذا الصدد⁽¹⁾، فإن الباحث يستطيع أن يقدم، من جانبه، تعريفاً مبدئياً للدين بأنه "نظام له قوانينه وتقاليده وتعاليمه الخاصة. ويشتمل هذا النظام على مجموعة من القضايا والتصورات النظرية الاعتقادية، وهي التي تسمى بالعقيدة، إلى جانب مجموعة من الشعائر والطقوس التعبديّة والممارسات السلوكية، وهي التي تعرف بالشرعية. ويتعلق هذان الجانبان، الاعتقادي أو النظري والتشريعي أو العملي، بطاعة الفرد والجماعة أو خضوعهم لموجود أو موجودات ذات طبيعة سامية مقدسة".

فالدين، طبقاً لهذا التعريف المبدئي، لابد أن يشتمل على أربعة عناصر أساسية، وهي :

(أولاً) : العقيدة : وهي مجموعة القضايا النظرية التي يؤمن بها الإنسان دون أن يتطرق لديه الشك فيها، وهي التي يطلق عليها "أصول الدين".

(ثانياً) : الشريعة : وهي مجموعة التعاليم الدينية التي تتعلق بالعبادات والمعاملات، أي أنها تتعلق بالجانب العملي أو السلوكي من الدين.

(ثالثاً) : المقدسات : وهي الموجودات والأشياء المطهرة أو المنزهة عما لا يليق بها من النقائص. وهي التي ينظر إليها الإنسان بشيء من الإجلال والرغبة. ولكل دين من الأديان مقدساته الخاصة به من معابد وكتب تشتمل على تعاليمه، فضلاً عن الموجود الأعلى أو الإله وما دونه من الموجودات التي يتوجه إليها أصحاب كل دين إما بالعبادة والطاعة أو بالإجلال والاحترام.

(رابعاً) : العبادة : وهي القيام بأفعال محددة في أماكن وأوقات معينة تعبر عن طاعة الإنسان وخضوعه وتعظيمه للإله أو ما يرمز إليه. ولكل دين أسلوبه الخاص في العبادة ومعبود خاص تتوجه إليه الطقوس والممارسات التعبديّة التي تفرض على الأتباع على نحو صارم.

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه لا بد من التفرقة بين "الدين الرسمي" و"الدين الشعبي". باعتبار أن الدين الرسمي هو التعليم والعقائد الموجودة في الكتب المقدسة والكتب الشارحة، بينما الدين الشعبي هو ما يمارسه ويعتقده جمهور المؤمنين بعد حدوث التطورات التاريخية والمذهبية لهذا الدين. وهذه نقطة دقيقة وهامة لا بد أن يلتفت إليها الباحثون في مجال الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المعلوم أن ثمة تفرقة واضحة بين الدين، طبقاً للتعريف المبدئي الذي أشرت إليه منذ قليل، والفكر الديني، الذي نشأ في إطار دين معين، وهو البحث العقلي في مسائل وقضايا هذا الدين^(٢).

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنه إذا كان مفكرو الإسلام قد فرقوا بين الدين (أو الملة)^(٣) والنحلة، باعتبار أن النحلة ما هي إلا مجموعة من الاعتقادات والشعائر التي تخص فود أو عدد من الأفراد، سواء أكانت هذه الاعتقادات وتلك الشعائر دينية أم غير دينية. ولكنني لا أود أن أخوض في الحديث عن هذه التفرقة هنا، لأن هذا البحث ليس مخصصاً للحديث عن مثل هذه النقاط الدقيقة.

وبالإضافة إلى ذلك، ولهذا السبب نفسه، فإنني لا أود أن أتحدث عن التفرقة بين الدين الإلهي والدين الطبيعي، باعتبار أن الدين الطبيعي إنما يستمد تعاليمه من وحي الضمير وسلطان العقل فقط.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن التعريف الذي أسلفت ذكره للدين يمكن أن ينطبق، بصفة عامة، على مختلف الصور المعروفة للدين، سواء أكانت راقية أم بدائية، وسواء أكانت سماوية أم غير سماوية.

* * *

وإذا أراد الباحث أن يتحدث عن "المقارنة" باعتبارها إحدى الطرق المستخدمة في دراسة الأديان، فإنه يمكن القول: إن الدين، باعتباره موضوعاً للبحث في مجالات علمية ومعرفية متعددة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والفلسفة، يمكن أن يدرس أو يبحث من زوايا متعددة. وتعتبر الدراسات المقارنة في مجال الأديان أحد هذه الزوايا التي يدرس الدين من خلالها دراسة علمية.

ويمكن القول: إن المقارنة، باعتبارها طريقة علمية في دراسة الأديان، إنما تعنى رصد الظواهر وتسجيل القضايا والأفكار التي تتعلق بعنصر من العناصر الموجودة في دينين أو أكثر.

ومن الواضح أن المقارنة بين الأديان لها أهمية خاصة، من حيث إنها تكشف عن جوانب الاتفاق أو مواضع الاختلاف بين الأديان المختلفة. الأمر الذي يستفيد منه الباحثون والدارسون في مجالات أخرى تهتم بدراسة الأديان. وكأن الدراسات المقارنة للأديان هي التي تقدم "المادة العلمية" التي يتناولها بالبحث والدراسة المتخصصون في مجالات علمية أخرى.

ويمكن القول : إن علم الاجتماع الديني وفلسفة الدين إنما يعدان أكثر المجالات العلمية والمعرفية اعتماداً على ما تقدمه الدراسات المقارنة للأديان من معلومات.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت الدراسات المقارنة للأديان تتضمن رصد وتسجيل الظواهر والقضايا الدينية في ديانتين أو أكثر وتصنيفها أو تبويبها وبيان العلاقة بينها وبين غيرها من العناصر، فإنه من الواضح أن المنهج العلمي الذي يتبعه الباحثون في هذه الدراسات هو المنهج الوصفي.

ومن المعلوم أن المنهج الوصفي هو أحد مناهج البحث العلمي، ليس فقط في العلوم الإنسانية، وإنما أيضاً في بعض العلوم التطبيقية (مثل علم التشريح وغيره).

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى أن "الوصف" قد يعتبر أحد أهداف البحث العلمي في مجالات علمية ومعرفية متعددة^(٤).

ومن الجدير بالذكر هنا أنني إذا كنت لا أود أن أتوسع في الحديث عن المنهج الوصفي، باعتباره أحد مناهج البحث العلمي في بعض العلوم ومنها علم مقارنة الأديان، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك، فإني أود أن أشير فقط إلى أنه إذا كان "التفسير" يعتبر خطوة لاحقة للوصف في بعض العلوم التي تعتمد على المنهج الوصفي، فإنه من الثابت أن التفسير أو التعليل، وما إلى ذلك من العمليات العقلية الهامة

في مجال البحث العلمي، لا يستخدم في مجال الدراسات المقارنة للأديان إلا في أضيق نطاق.

وهنا يبدو التساؤل عما إذا كان من الممكن أن تعتبر الدراسات المقارنة للأديان علماً، أم أنها مجرد سرد للظواهر والقضايا الدينية، وبذلك تكون مجرد مقدمة لمجالات علمية ومعرفية أخرى تتناول المادة التي تقدمها هذه الدراسات بالتحليل والتفسير؟ هذا ما سأحاول بيانه فيما يلي.

* * *

فيما يتعلق بالحديث عن علمية علم مقارنة الأديان، وذلك للإجابة عن التساؤل السالف الذكر، فإني أستطيع أن أشير إلى أنه من الممكن ترجيح القول بعلمية هذا العلم، خاصة إذا وضعت في الاعتبار الأمور الآتية:

(أولاً) : إن المعنى العام للعلم أنه مجموعة من المعارف المنظمة المترابطة التي تدور حول موضوع أو موضوعات محددة يمكن بحثها ودراستها في ضوء منهج معين^(٥). وهذا يعني أن "العلم" يمكن أن يطلق على مجالات علمية ومعرفية متعددة، دون أن يقتصر ذلك على العلوم الطبيعية التي تتسم بالدقة أكثر من غيرها.

فإذا كانت الدراسات المقارنة للأديان ليست سوى مجموعة من المعارف التي تدور حول موضوع معين (وهو الأديان) ويلتزم الباحثون

فيها بمنهج معين (وهو المنهج الوصفي)، فلا غضاضة إذن في أن تعتبر هذه الدراسات علماً بالمعنى العام لهذه الكلمة.

(ثانياً) : إذا كان المنهج الوصفي يعتبر أحد مناهج البحث العلمي، وهو يستخدم في العديد من العلوم الاجتماعية^(٦) فضلاً عن بعض العلوم التطبيقية^(٧)، وإذا كان من الثابت أن المنهج المستخدم في الدراسات المقارنة للأديان هو المنهج الوصفي، فلا غرو إذن أن يقال بعلمية هذه الدراسات.

(ثالثاً) : إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية يعتبر من أهم شروط البحث العلمي، وإذا كان من الواضح أن الدراسات الوصفية، ومنها الدراسات المقارنة بصفة عامة والدراسات المقارنة للأديان بصفة خاصة، تلتزم بهذا الشرط إلى حد بعيد، فلا مناص إذن من ترجيح القول بعلمية علم مقارنة الأديان.

(رابعاً) : إذا كان من الممكن أن تعتبر العلوم الطبيعية هي النموذج الأعلى للعلوم المضبوطة لأنها تعتمد أساساً على الملاحظة والتجربة، فإن العلوم الوصفية بصفة عامة ومنها علم مقارنة الأديان يمكن أن تقترب من هذا النموذج، وذلك لأنها تعتمد في بعض جوانبها على الملاحظة المباشرة، كما تعتمد في جوانب أخرى على الوثائق التي يمكن اعتبارها في مجال العلوم النظرية بمثابة الملاحظة والتجربة في العلوم الطبيعية. ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن القول بعلمية علم مقارنة الأديان.

هذه هي أهم الاعتبارات التي يمكن على أساسها ترجيح القول
بعلمية علم مقارنة الأديان.

* * *

هكذا أشرت، إشارة مختصرة، إلى أهم القضايا التمهيدية التي
تتعلق بعلم مقارنة الأديان، والتي على أساسها أستطيع أن أُلج في
الحديث عن علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام.

حواشى المبحث الأول

(١) انظر مادة (Religion) فى :

- The Encyclopedia of Religion and Ethics.
- The Encyclopedia Britannica.
- A Religious Encyclopedia.
- Chambers' Encyclopedia.

وانظر مادتي "دين" و"ملة" فى :

- لسان العرب لابن منظور.

- التعريفات للجرجانى.

- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى.

- معجم ألفاظ القرآن الكريم.

- المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا.

- الدين تأليف محمد عبد الله دراز.

- نشأة الدين تأليف على سامى النشار.

- مدخل إلى تاريخ الأديان تأليف محسن العابد.

(٢) من المعلوم، طبقا للدراسات المقارنة للأديان، أن المعتنقين لأى دين

من الأديان، وخاصة الأديان الراقية، يمرون بمرحلتين: المرحلة

الأولى: هى مرحلة الإيمان القلبى أو الوجدانى، حيث يسلمون

بقضايا ومسائل هذا الدين دون بحث أو مناقشة. أما المرحلة الثانية:

فإنها تأتى بعد فترة من ظهور هذا الدين، وقد تطول هذه الفترة أو

تقتصر طبقاً للظروف المختلفة التي يمر بها أتباع كل دين. وفي هذه المرحلة الثانية يظهر البحث العقلي في المسائل والقضايا الدينية التي يثيرها الواقع المتغير. ولكن مع ظهور هذا الاتجاه العقلي في فهم الدين يظهر اتجاهان آخران يمكن اعتبارهما بمثابة رد الفعل لظهور وانتشار هذا الاتجاه العقلي. وهما: الاتجاه النصي أو النقلى، الذى يتمسك أصحابه بظواهر النصوص الدينية ويرفضون إعمال العقل فيها بالتأويل، والاتجاه الروحي أو الصوفى، الذى ينادى أصحابه بعدم قدرة العقل البشرى على الخوض فى المسائل الدينية والإلهية، ويعلون من شأن البصيرة كوسيلة معرفية تفوق العقل، ويهتمون بالرياضة الروحية باعتبارها البعد الجوانى للدين. ثم يظهر بعد ذلك اتجاه وسطى يحاول الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاثة. وهذه حقيقة يمكن التأكد من صحتها بالرجوع إلى تاريخ الفكر الدينى فى الأديان السماوية بصفة خاصة، ولكننى لا أود أن أفصل القول فيها هنا لأن هذا المبحث ليس مخصصاً لذلك.

(٣) إذا كان "الدين" و"الملة" فى اللغة العربية يدلان على معنى واحد، فإن مفكرى الإسلام (وخاصة أصحاب المعاجم) قد فرقوا بينهما باعتبار أن الملة إنما تطلق على الدين الذى يدعو إليه شخص معين، فيقال مثلاً: ملة إبراهيم (عليه السلام) ولا يقال: دين إبراهيم. وربما يكون السبب فى ذلك أن مفكرى الإسلام قد سلموا أو تبنوا النظرية القرآنية فى نشأة الدين ووحدته. فالدين الإلهى

الصحيح واحد، ولكن الرسل قد تعددوا وجاعوا بشرائع مختلفة
لاختلاف الشعوب التي أرسلوا إليها.

(٤) انظر: السرياقوسى (دكتور محمد أحمد مصطفى) : التعريف
بمناهج العلوم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٦، ص
٩٩ - ١٠٠.

(٥) انظر: قاسم (دكتور محمد محمد) : مدخل إلى فلسفة العلوم، دار
المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠، ص ٣ وما بعدها.
(٦) انظر مثلاً:

- ديوبولد ب. فان دالين: مناهج البحث فى التربية وعلم النفس،
ترجمة سليمان الخضرى الشيخ، مراجعة الدكتور سيد أحمد
عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٣٥ -
٣٩٧.

- السرياقوسى: التعريف بمناهج العلوم، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٧) مثل علم التشريح والعلوم القريبة منه.

المبحث الثانى
الدراسات العلمية للأديان
فى الفكر الإسلامى

إذا كان هناك فريق من الباحثين والدارسين، سواء أكانوا من المتخصصين في الدراسات العلمية للدين أم كانوا من المشتغلين بالفكر الفلسفي الإسلامي على وجه العموم، يقرر أن الدراسات الجادة والجهود العلمية الدقيقة في مجال علم الأديان لم تظهر في الحقيقة إلا مع كتابات ملر (في القرن التاسع عشر الميلادي)⁽¹⁾، فإنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان، ومتفقا مع العديد من الباحثين والدارسين في مجال الفكر الإسلامي: إنه من المؤكد أن مفكرى الإسلام قد قدموا إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، أو التقليل من شأنها، في مجال علم الأديان بقسميه : تاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول : إنه من المرجح أن يكون لمفكرى الإسلام فضل سبق في خوض غمار مثل هذه الدراسات. ولكن ينبغي أن أشير هنا إلى أنني إذا كنت لا أود أن أذكو الآن قائمة بالأعمال التي أسهم من خلالها مفكرو الإسلام في مجال تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، وذلك للتدليل على صحة ما أقول، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك أو لا يحتمله، لذلك فإنني مضطر إلى أن أضرب صفحا عن ذلك، مكثفيا بما سأشير إليه بعد قليل، خلال المباحث التالية من هذه الدراسة، من أمثلة أعتقد إنها تكفي للدلالة على صحة ما أقول. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنني سأضرب صفحا أيضا عن الحديث عن الدراسات العلمية للدين في الحضارات والثقافات

السابقة على الحضارة الإسلامية، لأنني أعتقد أنه ليس ثمة جهود تستحق الذكر في هذا الصدد^(٢)، وخاصة في مجال علم مقارنة الأديان.

أما الأمر الهام بالنسبة للموضوع قيد البحث والمناقشة في هذا المبحث، الذي تجدر الإشارة إليه هنا، فهو الحديث عن الأسباب التي دعت مفكرى الإسلام إلى الخوض في هذا الضرب الدقيق والمبتكر من ضروب البحث العلمي.

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إن هناك بعض الأسباب الهامة والرئيسة التي ساعدت مفكرى الإسلام، أو بالأحرى حفزتهم، على الاهتمام بدراسة الأديان. ويمكن أن أذكر منها، في شيء من الاختصار، ما يلي:

(أولاً): لقد وردت في القرآن الكريم إشارات متعددة إلى أديان مختلفة^(٣). وكانت هذه الإشارات موجزة^(٤). فكان على العلماء المسلمين أن يتوسعوا في دراسة هذه الأديان لكي يقدموا المعلومات الكافية عنها، وذلك في إطار تفسيرهم للقرآن الكريم. ومن المعلوم أن التفسير، كمجال علمي إسلامي له مؤلفاته، يعتبر من أوائل العلوم التي ظهرت في الحضارة الإسلامية^(٥).

(ثانياً): إنه في إطار دعوة القرآن الكريم المسلمين إلى التفكير، كانت هناك دعوة ضمنية إلى ضرورة التعرف على الأديان الأخرى، حتى يتسنى معرفة الحق من الباطل والخطأ من الصواب في مجال الاعتقاد الديني^(٥).

(ثالثاً) : إذا كان من أهم المعطيات الإسلامية الأساسية أن الدين الإسلامي هو آخر الأديان (الساوية)^(١)، فإن تبرير أو تأكيد هذا القول وتأييده وإثبات صحته إنما يستلزم بالضرورة التعرف على الديانات الأخرى السابقة على ظهور الإسلام وما فيها من مواضع صحة ومكامن ضعف، ومن ثم يمكن التعرف على نقاط الاتفاق والاختلاف مع الإسلام. الأمر الذي لا يتحقق إلا بالدراسة العلمية المقارنة للأديان.

(رابعاً) : إذا كان قد ورد في القرآن الكريم أن الدين الحق إنما هو دين الإسلام، وأن ما عداه من عقائد وأديان باطل^(٧)، أو هو انحراف عن الدين الصحيح^(٨)، لذلك فإنه كان لابد للعلماء المسلمين من التعرف على هذه العقائد والديانات الأخرى ودراساتها دراسة علمية، حتى يستطيعوا إثبات صحة المبادئ القرآنية، من جهة، ومن جهة أخرى، حتى لا يأتي المسلم بقول أو فعل يضاهاى هي ما ورد في هذه العقائد التي تخالف العقيدة الإسلامية^(٩).

(خامساً) : عندما ازداد انتشار الإسلام، وكثرت الفتوحات الإسلامية للبلدان الأخرى، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية لتشمل أمماً متعددة ذات ديانات مختلفة، حدث احتكاك ثقافي وعقائدي بين المسلمين (الوافدين على هذه البلاد المفتوحة) وأصحاب الديانات الأخرى (من أهل هذه البلاد والذين ظلوا على دياناتهم السابقة). وقد كان من أهم مظاهر هذا الاحتكاك الفكري والعقائدي ظهور المناقشات والمجادلات الدينية، لأن كل فريق (الغالب والمغلوب عسكرياً) كان يريد إثبات

صحة عقائده الدينية وخطأ عقائد الفريق الآخر^(١٠). الأمر الذي استلزم من مفكرى الإسلام (وخاصة هؤلاء الذين خاضوا غمار هذه المجادلات) أن يتعرفوا، بعمق ودقة وشمول، على حقيقة هذه الأديان التى يتناقشون مع أصحابها. وقد كان لمتكلمى الإسلام، وهم علماء أصول الدين، وخاصة من المعتزلة ثم الأشاعرة بعد ذلك، اليد الطولى فى هذا الصدد، حيث قاموا بدور فعال لا يمكن إغفاله فى النهوض بالدراسات العلمية للأديان، كما سأتشير إلى ذلك فى موضع لاحق من هذه الدراسة.

(سادسا) : لقد كان لاتساع رقعة الدولة الإسلامية واكتنافها

لشعوب متعددة من ذوى الديانات المختلفة أثره الواضح فى تشجيع بعض مفكرى الإسلام على محاولة التعرف على تلك الأديان التى يعيش أصحابها بجوارهم أو بين ظهرانيهم. وقد كان لازدهار الكتابة فى أدب الرحلات أثره الفعال فى التعريف بالأديان التى كانت منتشرة آنذاك، وخاصة من حيث تقديم بيانات وصفية دقيقة لتلك الأديان وخاصة فى الجوانب المتعلقة بالعبادات والممارسات الدينية^(١١).

(سابعا) : لقد كان لازدهار التأليف فى التاريخ، الذى ظهر فى

الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر نسبيا^(١٢)، أثره الواضح والفعال فى نشأة الدراسات العلمية للأديان وازدهارها فى الفكر الإسلامى، حيث اهتم المؤرخون بالحديث عن العقائد والأديان التى يؤرخون لأصحابها.

(ثامناً) : لقد كان لانتشار الفرق الإسلامية الدينية (أو الكلامية) واختلافها فيما بينها أثره، الذي لا ينبغي إغفاله، في الدراسات العلمية للأديان، سواء من حيث نشأتها في الفكر الإسلامي أو من حيث ازدهارها. فمن جهة، كانت كل فرقة تحاول الرد على أصحاب الديانات الأخرى، ومن جهة أخرى، كانت كل فرقة تحاول أن ترجع أقوال الفرق الأخرى إلى أصول أجنبية. الأمر الذي كان يستدعي معرفة جيدة بالأديان الأخرى.

وعلى وجه الإجمال، فإنه يمكن القول : إن القرآن الكريم، من جهة، وازدهار الحضارة الإسلامية، من جهة أخرى، وما أدى إليه كل منهما من تنشيط روح البحث والتقصي ودراسة كل ما يمكن دراسته، قد أدى إلى ازدهار الدراسات العلمية للأديان لدى مفكري الإسلام.

فإذا ما تقرر صحة ما سبق ذكره، فإنه لا بد من طرح التساؤل التالي: هل ظهرت دراسة الأديان على نحو علمي لدى مفكري الإسلام باعتبارها فرعاً قائماً بذاته من فروع العلم والمعرفة، أم أنها قد ظهرت وازدهرت في إطار علوم إسلامية أخرى؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإنني أستطيع أن أقول : إن دراسة الأديان في الفكر الإسلامي على نحو يتسم بالعلمية قد ظهرت في البداية في إطار علوم إسلامية متعددة، ثم استقلت بعد ذلك متمثلة في علم مقارنة الأديان.

فقد كان علم التفسير من أهم العلوم الإسلامية التي ظهرت في إطارها الدراسة العلمية للأديان.

وإذا كان من المعلوم أن البدايات الأولى لتفسير القرآن الكريم إنما ترجع إلى القرن الأول الهجري^(١٣)، فإنه من المعلوم أيضاً أن كتب التفسير لم تصلنا، باعتبارها مؤلفات كاملة ومنظمة في هذا المجال، إلا مع بدايات القرن الرابع الهجري. ويعتبر تفسير الطبري خير مثال على ذلك.

وأياً ما كان الأمر، فإنه من الملاحظ أن المفسرين قد قدموا إيضاحات وبيانات لا بأس بها، من حيث قيمتها التاريخية والموضوعية، عن الأديان التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. والذي يطالع كتب التفسير، وخاصة التي تتسم بالشمول والتفصيل، مثل تفسيرات الطبري (المتوفى سنة ٣١٠ هجرية) والزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨ هجرية) والفخر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية) وما إليها، فإنه يستطيع أن يلمس صحة ذلك في سهولة.

ولكن لا ينبغي على الباحث أن يترك هذه النقطة دون الإشارة إلى أنه يمكن القول: إنه من الملاحظ أن ما أورده المفسرون عن الأديان كان يتسم بالاختصار إلى حد كبير. وأعتقد، من جانبي، أن ذلك إنما كان راجعاً إلى أن دراسة الأديان في مجال التفسير لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان القصد من الحديث عن الأديان في مجال التفسير يتمثل أساساً في التعريف بالأديان التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. وهذا،

فى تقديرى، هو السبب الوحيد الذى دفع المفسرين إلى الحديث عن الأديان.

فإذا انتقل الباحث إلى مجال آخر من المجالات التى ظهرت فى إطارها الدراسات العلمية للدين، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه من الممكن أن يعتبر أدب الرحلات أحد هذه المجالات الذى تطرق مفكرو الإسلام إلى الحديث عن الأديان من خلالها.

ولكن لابد من التنويه فى هذا المقام أيضا إلى أنه من المعلوم أن الحديث عن الأديان فى إطار أدب الرحلات لم يكن مقصودا لذاته، من حيث دراسة أصول الأديان وتطوراتها من الناحيتين التاريخية والموضوعية، وإنما كان مجرد وصف لمعتقدات أصحاب تلك الأديان وممارساتها التعبدية التى يمارسونها بالفعل والتى يمكن ملاحظتها ورصدها. ولذلك فإنه يمكن أن يقال: إن الحديث عن الأديان فى إطار أدب الرحلات إنما هو حديث عن الأديان الشعبية أكثر مما هو حديث عن الأديان الرسمية.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن من أفضل الكتابات العربية الإسلامية، التى يمكن أن تعد نموذجا يوضح كيف أن أدب الرحلات قد تضمن الحديث عن الأديان، كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة" لأبى الريحان البيرونى^(١٤).

وعلى أية حال، فإنه لابد من الاعتراف هنا بأن هذين المجالين، أى التفسير وأدب الرحلات، لا ينبغى أن ينظر إليهما باعتبارهما من

المجالات الأساسية التي ظهرت فيهما الدراسات العلمية للأديان، بقدر ما يُنظر إليهما باعتبارهما إرهابات لظهور هذه الدراسات في الفكر الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالمجالات التي ظهرت فيها الدراسات العلمية للأديان بشكل أكثر وضوحاً فهي تتمثل أساساً في مجالى التاريخ وعلم الكلام.

فى مجال التاريخ، يمكن القول : إن المؤرخين قد تعرضوا للحديث عن الأديان فى إطار حديثهم عن الشعوب والأمم التى كانوا يؤرخون لها.

وفى هذا المقام، فإنه يمكن الإشارة إلى بعض الملاحظات حول جهود المؤرخين العرب فى مجال الدراسات العلمية للدين، وذلك فى شئ من الاختصار، كما يلى :

الملاحظة الأولى : تتلخص فى القول بأن هؤلاء المؤرخين قد اهتموا، فى حديثهم عن الأديان، بالجانب التاريخى الذى يتعلق بهذه الأديان أكثر من اهتمامهم بالجانب الموضوعى أو المذهبى لها. ولذلك، فإن أبحاث هؤلاء المؤرخين، إذا نظر إليها من منظور علم مقارنة الأديان، فإنها يمكن أن تُصنف باعتبارها أبحاثاً فى مجال تاريخ الأديان وليس فى مجال مقارنة الأديان.

الملاحظة الثانية : يمكن أن تتلخص فى القول بأن المؤرخين العرب، عندما تحدثوا عن الأديان من وجهة النظر التاريخية، فإنهم لم

يفردوا لأبحاثهم فى هذا الصدد أجزاء خاصة من مؤلفاتهم، وإنما اختلط عندهم الحديث عن الأديان بالحديث عن أمور أخرى قد لا تعنى الباحث فى تاريخ الأديان. الأمر الذى قد يقلل من قيمة هذه الجهود من الناحية العلمية فى نظر بعض الباحثين المعاصرين المتخصصين فى مجال الدراسات العلمية للأديان.

أما الملاحظة الثالثة : فإنها يمكن أن تتلخص فى القول بأنه من المرجح أن تكون كتابات كل من اليعقوبى^(١٥) والمسعودى^(١٦) والمقدسى^(١٧) فى مجال التاريخ هى أهم ما كُتب فى مجال تاريخ الأديان فى الفكر الإسلامى.

أما فى مجال علم الكلام، وهو العلم الإسلامى الذى يبحث فى أصول الدين بحثاً عقلياً بهدف تقديم صورة أو صبغة عقلية للدين يمكن على أساسها الرد على أصحاب الأديان الأخرى، فإنه يمكن القول : إن علماء الكلام (أو المتكلمين) قد أفسحوا جانباً لا بأس به من نشاطهم الفكرى للحديث عن الأديان فى شئ من الدقة والعمق والتفصيل.

ويمكن القول : إن نشاط متكلمى الإسلام فى هذا الصدد، أى فى مجال دراسة الأديان، إنما ينقسم أساساً إلى قسمين :

أما القسم الأول : فإنه يتعلق بدراسة الأديان بهدف بيان تهافت الأديان المخالفة للإسلام والرد على أصحابها. ومن الملاحظ أن هذا هو ما يمثل معظم نشاط المتكلمين، سواء من المعتزلة أو الأشاعرة، فى هذا المجال.

ويمكن القول : إن مؤلفات المتكلمين فى هذا الصدد يصعب على الباحث حصرها فى هذا المقام غير المخصص لذلك . ولكن يمكن الاكتفاء هنا، على سبيل المثال فقط وليس الحصر، بذكر الجزء الذى أفرده القاضى عبد الجبار (توفى سنة ٤١٥ هجرية) من موسوعته الكلامية الضخمة الموسومة باسم "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد" للحديث عن الفرق غير الإسلامية، وكتاب "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية)، وما أورده أبو بكر الباقلانى (المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية) فى كتابه "التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" عندما رد على بعض الديانات، إلى غير ذلك من كتب المتكلمين المعروفة^(١٩).

أما القسم الآخر من القسمين اللذين تتحصر فيهما دراسة المتكلمين للأديان، فهو يتمثل فى دراسة الأديان المختلفة والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية لذاتها. ويتجلى ذلك بوضوح فى كتب المقالات والفرق والملل والنحل، تلك الكتب التى وضعها متكلمون من أمثال أبى عيسى الوراق (الذى سأحدث عنه بشيء من التفصيل فى المبحث التالى) وابن الرواندى (المتوفى فيما يُرجح سنة ٢٩٨ هجرية) والنوبختى (الذى سأشير إليه فى المبحث التالى) وأبى القاسم البلخى (المتوفى سنة ٣١٩ هجرية) وأبى الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية) والبغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هجرية) والشهرستانى (الذى

سأفرد للحديث عنه مبحثاً خاصاً في هذه الدراسة) وفخر الدين الرازي
(المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية) وغيرهم.

وفي هذا الصدد، فإنه يمكن القول : إن قيمة مؤلفات المتكلمين،
التي تمثل هذا القسم من القسمين اللذين درس المتكلمون الأديان من
خلالهما، تتفاوت من حيث أهميتها في مجال علم مقارنة الأديان، سواء
من حيث الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة الأديان، أو من حيث
معالجة الأديان على اختلافها.

وفي هذا المقام، فإنه تجدر الإشارة إلى التساؤل التالي : إذا كنت
قد ذكرت أن الدراسات العلمية للأديان قد ظهرت، في الفكر الإسلامي،
في إطار مجالات فكرية متعددة، وأن أهمها كان علمي التاريخ وعلم
الكلام، فهل يعنى ذلك أن الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي
لم تظهر منفردة أو قائمة بذاتها؟

إننى أستطيع أن أقول، في شئ من الاطمئنان : إن النفى هو
الإجابة عن هذا التساؤل. إذ إنه من الملاحظ أن ثمة مؤلفات قائمة
بذاتها تعالج الموضوع قيد البحث والمناقشة. ومن الممكن أن تُصنف
هذه المؤلفات في مجال علم مقارنة الأديان. حقيقة إن هذه المؤلفات لا
توسم باسم "مقارنة الأديان" أو "الدين المقارن" على نحو صريح، ولكن
محتوياتها تؤكد على نحو لا لبس فيه أنها تعالج موضوع مقارنة
الأديان.

وإذا كنت سأذكر، في موضع لاحق من هذه الدراسة، أهم تلك الكتب التي ألفها مفكرو الإسلام في موضوع مقارنة الأديان، فإنني أود أن أؤكد هنا على القول بأن مفكرى الإسلام قد خاضوا في الحديث عن هذا العلم الذي يعتبره البعض من العلوم الحديثة^(٢٠).

وبعد ذلك، فإنني أستطيع أن أشرع في الحديث عن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامى وما يتلو ذلك من موضوعات متعلقة به.

حواشى المبحث الثانى

(١) هو فريدريخ ماكس ملر F.M. Muller (١٨٣٣ - ١٩٠٠ م). مستشرق انجليزى من أصل ألمانى. اهتم بدراسة اللغات الشرقية، وأولى اهتماماً خاصاً للغتين العربية والسنسكريتية. ثم انصرف إلى الاهتمام بعلم مقارنة الأديان. ويبدو أنه كان مولعاً بالدراسات المقارنة سواء فى مجال اللغات أو فى مجال الأديان؛ ويعد كتابه "فى أصول الأديان" من أهم المؤلفات المبكرة فى الموضوع قيد البحث.

(٢) لابد من الإشارة فى هذا المقام إلى أن هناك من الباحثين من يشير إلى أن دراسة الأديان قد بدأت منذ أقدم عصور التاريخ. فعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى المستشرق الأمريكى آرثر جفرى (A. Jeffery) الذى يرى أن الاهتمام بدراسة الأديان إنما يرجع إلى مرحلة موهلة فى القدم هي مرحلة الألواح المسماية التى يتجلى فيها الاهتمام الواضح بالشعائر الدينية التى كانت تتصل بمراكز العالم القديم المختلفة، مروراً بالإغريق الذين امتد اهتمامهم إلى وصف أديان الشعوب الأخرى ومقارنتها بالظواهر المتعلقة بها فى دياناتهم، ثم الكتاب الكلاسيكيين الذين بادروا إلى تنظيم أصول الأديان وتطورها، ثم المسلمين.

انظر :

- جونيندار كاور : البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، ترجمة دكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلة الثقافة العالمية الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، العدد رقم ٣٢ (السنة السادسة، جمادى الأولى ١٤٠٧هـ، يناير ١٩٨٧م.) ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) لقد تحدث القرآن الكريم عن اليهودية والنصرانية والصابئة والمجوسية، بالإضافة إلى أديان الشرك مثل عبادة الأوثان وعبادة الأشخاص. وذلك فضلاً عن حديثه عن الحنيفية. ولكن سيطول بنا الحديث إذا ذكرت الآيات القرآنية التي تشير إلى تلك الأديان.

(٤) لقد أنكر الإسلام الإيمان عن طريق التقليد، أو على الأقل قلل من قيمته. ولقد أوجب المتكلمون على المكلف النظر العقلي في أصول الاعتقاد حتى يصح الإيمان. ولكن هذا المقام ليس محلاً لتفصيل القول في هذه القضية.

(٥) راجع مثلاً قوله تعالى: "ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه" (سورة آل عمران، آية ٨٥). والحقيقة أن هناك إشارات قرآنية كثيرة تشير إلى هذا المعنى. ومن المعلوم أن الفكرة العامة عن الأديان في القرآن الكريم يمكن أن تشكل نظرية في نشأة الدين مؤداها أن الدين الحقيقي هو دين التوحيد الذي وجد منذ آدم عليه السلام وحتى خاتم الأنبياء والمرسلين عليه الصلاة والسلام، وأن

العقائد الدينية الأخرى التي ظهرت عبر التاريخ ما هي إلا انحراف عن هذا الدين الأصلي. وقد تبنى هذه النظرية أو رددتها معظم مفكرى الإسلام الذين تطرقوا إلى الحديث عن هذه النقطة.

(٦) يذكر القرآن الكريم صراحة أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو "خاتم النبيين" (سورة الأحزاب، آية ٤٠)، أي أن النبوة قد ختمت به وتمت بمجيئه صلى الله عليه وسلم. ولكن من المعلوم أن ثمة أديانا (غير سماوية) قد ظهرت بعد الإسلام، مثل الدرزية والبايية والبهائية والقاديانية، وهي محل دراسة في مجال علم الأديان، شأنها في ذلك شأن ديانات أخرى غير سماوية سابقة على الإسلام، مثل البوذية والبرهمية والكونفوشيوسية والزرادشتية والمانوية والمزدكية.

(٧) ينبغي أن ينظر إلى الإسلام هنا بالمعنى الواسع الذي يشمل جميع الأديان السماوية في صورتها التي وردت على لسان الأنبياء عليهم السلام. باعتبار أن جميع الأديان السماوية الصحيحة متفقة في الأصول، أما الاختلاف بينها فإنه إما أن يكون في الفروع التي تلائم الإنسان في كل زمان، وإما بسبب ما قدمه أصحاب الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) من تأويلات تتفق مع أهوائهم.

(٨) لقد أشار القرآن الكريم في مواضع متعددة إلى أن أهل الكتاب قد حرفوا كلام الله. وقد تبنى العديد من مفكرى الإسلام هذه الفكرة وحاولوا إثبات صحتها. ويمكن القول: إن ما فعله ابن حزم في هذا الصدد في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" من أجرد

الأمثلة على ذلك بالذكر. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن بعض المفكرين الغربيين المعاصرين قد توصلوا إلى هذه النتيجة بعد الدراسة العلمية المقارنة للكتب السماوية الثلاثة، القرآن والإنجيل والتوراة، ويمكن اعتبار كتابات المفكر الفرنسي موريس بوكاي من أحسن الشواهد على ذلك.

(٩) من المعلوم أن متكلمي الإسلام بصفة عامة، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، قد قاموا بدور فعال في هذا الصدد. ويمكن أن تعتبر مشكلة الكلام الإلهي، التي احتلت مكانا بارزا في الفكر الديني الإسلامي، من أهم الأدلة على صحة ما أقوله.

(١٠) من الثابت تاريخيا أن هذا الاحتكاك الفكري والعقائدي بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى يعد من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور علم الكلام وازدهاره في الحضارة الإسلامية. هذا العلم الذي اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة الأديان. وهذه المسألة يمكن تفصيل القول فيها في غير هذا الموضوع.

(١١) ينبغي أن يكون معلوما أن أدب الرحلات، الذي ظهر في الفكر الإسلامي في وقت مبكر نسبيا، يمكن أن يعتبر إرهاصات أولية لأظهر بعض العلوم في الفكر الإسلامي، مثل الجغرافيا والعلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية التي يمكن أن يعد علم الأديان واحدا منها.

(١٢) يمكن الرجوع في هذه النقطة إلى:

-سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ج ١ ص ٣٩٥ وما بعدها.

(١٣) انظر: تاريخ التراث العربي، ج ١ ص ٣٧ وما بعدها.

(١٤) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ - ٤٤٨ هـ.)، أحد مشاهير العلماء في الحضارة الإسلامية. برز في مجالات الرياضيات والفلك والطب. وقد قام برحلة إلى بلاد الهند سجل وقائعها في كتابه المذكور. ومع أن هذا الكتاب قد اهتم بالحديث عن أديان الهند، وأشار إلى جزئيات كثيرة في هذا المجال، ثم مقارنتها بغيرها من العقائد والأديان وعلى رأسها الدين الإسلامي وما انبثق عنه من فرق ومذاهب، فإن الذي يقلل من قيمة هذا الكتاب من الناحية العلمية، باعتباره كتاباً في مقارنة الأديان، غلبة الصياغة الأدبية على أسلوبه.

(١٥) هو أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن وضاح اليعقوبي. كان مؤرخاً وجغرافياً، وكانت له ميول شيعية. كانت وفاته في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري. وقد تحدث في بعض صفحات كتابه "التاريخ" عن الأديان المختلفة حديثاً لا يخلو من الدقة والموضوعية في كثير من الأحيان.

(١٦) هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، يقال: إنه من أسرة تنتسب إلى الصحابي عبد الله بن مسعود. توفي في مصر

سنة ٣٤٥ أو ٣٤٦ هجرية. ويعد المسعودي من المؤلفين ذوي الثقافة المتنوعة، فهو لم يهتم بالجغرافيا والتاريخ فقط، وإنما اهتم أيضا بعلم الكلام والأخلاق والسياسة وعلوم اللغة. ولكن شهرته كانت في التاريخ والجغرافيا. وقد اهتم بالحديث عن العقائد والأديان، وذلك في إطار جهوده في مجال التاريخ الذي خصص له كتباً متعددة معظمها مفقود إلا كتابيه الهامين، وهما "مروج الذهب" و"التتبيه والإشراف".

وعن جهود المسعودي في مجال الدراسات العلمية للأديان، انظر:
- حمود (دكتور هادي حسين): منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد ١٩٨٤.

(١٧) هو أبو نصر المطهر بن طاهر (أو المطهر) المقدسي، من أعلام القرن الرابع الهجري. ويعتبر كتابه "البدء والتاريخ" (الذي ينسب خطأ إلى أبي زيد البلخي) ذا قيمة لا بأس بها في مجال تاريخ العقائد والأديان.

(١٨) يذكر أحد كبار الباحثين أن ابن حزم قد قدم (في كتاب الفصل) أعمق دراسة نقدية في علم الأديان المقارن (انظر: دكتور عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٩٨). ولكن الأرجح، في تقديري، أن ابن حزم لم يهدف إلى

الدراسة المقارنة للأديان كما هو واضح من دراسة كتابة المنكور. فابن حزم ناقد للأديان وليس مقارنا بينها.

(١٩) لابد من التنويه هنا إلى إن دراسة الأديان غير الإسلامية بهدف الرد عليها وبيان تهاافتها لم تكن مقتصرة على المتكلمين فقط، وإنما كان لبعض الفلاسفة إسهاماتهم في ذلك، وخاصة هؤلاء الذين كان لهم اهتمام بمسائل الفكر الديني أو الكلامي. ويمكن أن أذكر هنا ما كان لأبي الحسن العامري (المتوفى سنة ٣٨١ هجرية) من مؤلفات في هذا الصدد مثل: "الإعلام بمناقب الإسلام" و"الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد" و"الإبانة عن علل الديانة". وإذا كان الكتابان الأخيران قد قعدا، فإن الأول موجود ومطبوع، وهو يؤيد القول بأن العامري كان مهتما بالدراسة المقارنة للأديان بهدف الدفاع عن صحة الإسلام دون غيره من الديانات.

(٢٠) ومن المعلوم أن ثمة علوما قد ظهرت في الفكر الإسلامي، وربما كان لمفكرى الإسلام فضل السبق في نشأتها، دون أن يطلق عليها مفكرو الإسلام الأسماء التي أطلقت عليها في العصر الحديث، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك علم الاجتماع، الذي كان لابن خلدون فضل السبق في وضع دعائمه، ويبدو أن الأمر بالنسبة لعلم مقارنة الأديان لم يكن مختلفا عن ذلك.

المبحث الثالث

نشأة علم مقارنة الأديان

في الفكر الإسلامي

إنه من الممكن أن يقال، وفي شيء من الاطمئنان: إن مفكرى الإسلام كان لهم فضل سبق في ظهور علم مقارنة الأديان. إذ إنه من الملاحظ أنه لا توجد في الثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية مؤلفات تعالج هذا الموضوع بالدقة والمنهجية اللتين اتسمت بهما الكتابات الإسلامية فى هذا الصدد، كما أشرت إلى ذلك فى موضع سابق.

فإذا تقرر ذلك، فإنه يمكن القول: إن علم مقارنة الأديان قد ظهر فى الفكر الإسلامى نتيجة العوامل التى أشرت إليها فى المبحث السابق، باعتبارها العوامل الأساسية التى أدت إلى ظهور الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما ذكره أحد الباحثين حول نشأة هذا العلم فى الفكر الإسلامى، حيث إنه قد أشار إلى أن تسامح المسلمين فى حياتهم (اليومية) مع اليهود والنصارى (بصفة خاصة)، وهو التسامح الذى لم يُسمع بمثله فى العصور الوسطى، كان سبباً فى أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الأديان^(١). ومن الواضح أن هذه الإشارة تتضمن بعض القضايا التى تتعلق بمسألة نشأه علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، ويمكن إيجاز القول فيها على النحو التالى:

القضية الأولى: إن علم مقارنة الأديان قد نشأ فى الفكر الإسلامى نتيجة التسامح الدينى الذى كان يسود علاقة المسلمين مع

اليهود والنصارى بصفه خاصه، ومع أصحاب الديانات الأخرى على وجه العموم. ولكنى أعتقد. من جانبي، أن هذا التسامح الديني، الذى دعا إليه الإسلام، والذى لم يطبق فعلياً إلا فى الحضارة الإسلامية، لم يكر هو السبب الوحيد والمباشر الذى أدى إلى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، بقدر ما يمكن اعتباره عاملاً مساعداً قد أدى إلى ازدهاره. إذ إن العوامل الأخرى التى ذكرتها فى المبحث السابق، والتى تتلخص فى دعوة القرآن إلى معرفة الأديان الأخرى واختلاط المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى ومناقشتهم لهم فى الأمور والمسائل الدينية، كان لها، فيما يبدو لى على الأقل، أثرها المباشر فى نشأة هذا العلم لدى مفكرى الإسلام.

القضية الثانية: إن علم مقارنة الأديان لم يكن له وجود قبل نشأته وازدهاره لدى مفكرى الإسلام. ويمكن القول، فى شيء من الاطمئنان : إن هذه حقيقة تاريخية قد ألمحت إليها فى المبحث السابق، ولا بد من التأكيد عليها هنا. ولا بد من الإشارة، فى هذا المقام، إلى أن هذا الرأي لا ينبغى أن ينظر إليه باعتباره من قبيل المبالغة، لأنه من الملاحظ أن الكتابات السابقة على الفكر الإسلامى عن الأديان كانت تتسم بالاختصار وعدم التنظيم، كما أنها لم تكن تهدف إلى تقديم دراسة علمية للأديان، وذلك على عكس الأمر بالنسبة للكتابات العلمية عن الأديان لدى مفكرى الإسلام منذ بداية خوضهم فى هذا المجال.

القضية الثالثة: إن علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم

الكلام. ولكن ينبغي أن يكون معلوما هنا أن علم مقارنة الأديان، وإن كانت له صلته الواضحة بعلم الكلام، على النحو الذى سيوضح فى موضع لاحق من هذا المبحث، فإنه لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه أحد مباحث علم الكلام، والذى يدل على ذلك، بل ويؤكدده، أن هناك بعض مفكرى الإسلام من غير المتكلمين ممن أسهم بكتاباتة فى هذا العلم، مثل البيرونى الذى لا يعد متكلماً بأية حال من الأحوال. ولكن لا بد أن أبادر هنا فأقول : إن الاعتقاد بصحة هذا الرأى لا يعنى أنى أزعم أن نشأة هذا العلم فى الفكر الإسلامى على وجهه المنهجى المنظم لم تكن من جانب المتكلمين.

وانطلاقاً من هذه القضية الأخيرة، فإنه ينبغي على الباحث أن يقوم بمناقشة هذه المسألة التى تتعلق بنشأة علم مقارنة الأديان فى دائرة علم الكلام، وذلك على النحو التالى.

يرى أحد الباحثين أنه إذا كان علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام، فإن نشأة علم مقارنة الأديان (فى الفكر الإسلامى) لم تكن من جانب المتكلمين. ثم يدلل صاحب هذا الرأى على صحة قوله بأن أشار إلى أن الرواد الأوائل لهذا العلم لم يكونوا من المتكلمين، ويذكر أن النوبختى، وهو مؤلف أول كتاب له شأن فى الآراء والديانات، كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب، وكذلك ألف المسعودى كتابين فى الديانات، ولم يكن المسعودى متكلماً^(٢). وقد علق

أحد الباحثين على هذا الرأي بقوله: ومعنى ذلك أن هذا العلم (أى علم مقارنة الأديان) لم يكن وسيلة عند المسلمين للحط من الأديان الأخرى، وإنما كان دراسة وصفية علمية تؤدي إلى نتائجها الطبيعية⁽³⁾.

وفى هذه المناسبة، فإننى أستطيع أن أقول، من جانبى : إنه إذا كان علم مقارنة الأديان بمعناه الدقيق لا يعد مبحثاً من مباحث علم الكلام، كما هو معلوم لدى المتخصصين فى الفكر الفلسفى الإسلامى، فإن ذلك لا يعنى أن نشأة علم مقارنة الأديان الأولى فى الفكر الإسلامى لم تكن على يد المتكلمين، كما أشرت إلى ذلك منذ قليل. وهنا لابد من استرجاع ما ذكرته فى موضع سابق (عند الحديث عن علم الكلام باعتباره أحد المجالات التى ظهرت فيها الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى)، إذ أشرت إلى أن متكلمى الإسلام قد اهتموا بدراسة الأديان الأخرى فى إطارين :

أما الإطار الأول، فإنه يتمثل فى دراسة الأديان بهدف الرد عليها. وهذا هو الذى يشكل أحد مباحث علم الكلام، كما هو واضح من استعراض مؤلفات المتكلمين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، وكما هو واضح من استعراض التعريفات المختلفة لعلم الكلام. ومن المعلوم أن دراسة الأديان بهدف الرد عليها لا يدخل من نطاق علم مقارنة الأديان الذى هو، فى المحل الأول، دراسة وصفية ذات طابع موضوعى للأديان، بينما الرد على الأديان الأخرى فى إطار

علم الكلام يقوم أساساً على المنهج الجدلي الذي يتسم بالذاتية فى كثير من الأحيان.

بينما يتمثل الإطار الثانى فى فى دراسة الأديان والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية دراسة موضوعية. وقد تجلت هذه الدراسات العلمية للأديان والفرق فى الكتب التى تعد نماذج حقيقية لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان. وهنا لابد من الإشارة إلى بعض الأمور التى ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند النظر إلى جهود متكلمى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.

الأمر الأول: لا يعتبر كل ما كتبه المتكلمون عن الفرق والمقالات داخلاً فى مجال علم مقارنة الأديان. إذ إن هناك عدداً غير قليل من مؤلفات المتكلمين فى هذا الصدد يقتصر على الحديث عن الفرق الإسلامية فقط، وهى تلك الكتب التى وضعت على غرار "مقالات الإسلاميين" للأشعري و"الفرق بين الفرق" للبغدادى. إذ إن مثل هذه الكتب، وإن كان أصحابها قد استخدموا المنهج المقارن فيها، إلا أنها تقتصر على دراسة آراء الفرق الإسلامية دون غيرها من آراء أصحاب الديانات الأخرى.

الأمر الثانى: إن الذى يدعو إلى القول بوجود صلة بين علم مقارنة الأديان وبين علم الكلام لا يتمثل، فيما أعتقد، إلا فى اعتماد المتكلمين على كتب المقالات والفرق والملل والنحل، وهى الكتب التى يبحث بعضها فى مقارنة الأديان، باعتبارها المصادر الأساسية

لمعلوماتهم عن الأديان التي يقومون بالرد عليها. فيلاحظ، مثلاً، أن القاضى عبد الجبار يعتمد فى رده على الديانات والفرق غير الإسلامية على مؤلفات النوبختى والوراق والكعبى، وهم من المتكلمين. ومن هنا خيل إلى البعض أن علم مقارنة الأديان يعتبر مبحثاً من مباحث علم الكلام. مع أن الصلة الحقيقية بين العلمين تتمثل أساساً فى أن علم مقارنة الأديان هو الذى يمد المتكلمين بالمعلومات عن الأديان التى يقومون بالرد عليها، وذلك على النحو الذى تقدم به كتب الفرق بالمعلومات فى ردهم على الفرق الإسلامية المخالفة لمذهبهم.

الأمر الثالث: إن الذى يدل بوضوح، بل ويؤكد، على أن علم مقارنة الأديان لا يعد أحد مباحث علم الكلام هو أن هناك حقيقتين هامتين فى هذا الأمر لا يمكن أن يتطرق إليهما الشك، وهما :

الحقيقة الأولى: وهى التى يمكن أن نتلخص فى القول بأنه من الملاحظ أن عدداً محدوداً من المتكلمين هم الذين كتبوا فى هذا العلم، بينما الغالبية العظمى منهم قد كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها. الأمر الذى يعنى أن علم مقارنة الأديان لا يعد من مباحث علم الكلام.

الحقيقة الثانية: وهى تلك التى يمكن أن نتلخص فى القول بأنه من الملاحظ أن هناك من مفكرى الإسلام ممن لم يشغلوا بعلم الكلام على أى نحو من الأنحاء من كتب فى علم مقارنة الأديان، وذلك مثل البيرونى وغيره. الأمر الذى يعنى بوضوح أن علم مقارنة الأديان لا يعد من مباحث علم الكلام.

واستناداً إلى ما سبقت الإشارة إليه، فإنه يكون من الميسور على الباحث أن يقرر تهافت الرأى القائل بأن علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام.

أما ما يقال عن اعتبار أن النوبختى هو أول من ألف من المسلمين فى مجال علم مقارنة الأديان، وأنه ليس متكلماً، وكذلك الأمر بالنسبة للمسعودى الذى تلاه فى هذا المجال، فإنه من الأقوال التى يمكن إثبات تهافتها بسهولة.

فالنوبختى، وهو أبو محمد الحسن بن موسى المتوفى ما بين سنتى ٣٠٠ و ٣١٠ هجرية، من الثابت تاريخياً أنه كان متكلماً شيعياً أكثر من كونه متقلسفاً ومنجماً^(٤). ومؤلفاته هى: كتاب "فرق الشيعة" (مطبوع)، وكتاب "الرد على الغلاة" (مفقود وتوجد منه شذرات فى "تلبيس إبليس" لابن الجوزى). ومن الواضح أن هذا كتاب فى الجدل يُصنف أساساً ضمن كتب علم الكلام، وأخيراً كتاب "الآراء والديانات" (مفقود وتوجد منه شذرات فى "مروج الذهب" للمسعودى و"تلبيس إبليس" لابن الجوزى وغيرهما من كتب المتكلمين) ويقال: إن النوبختى لم يكمل هذا الكتاب^(٥) الذى يعد من أوائل الكتب وأهمها فى مجال علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، ويبدو أنه قد اعتمد (إلى حد لا يمكن تحديده بدقة) على كتاب "المقالات" لأبى عيسى الوراق.

وهكذا، فإننى أستطيع أن أستخلص مما ذكرته عن النوبختى الحقيقتين التاليتين اللتين لا أجد مبرراً للشك فى صحتها، وهما:

الحقيقة الأولى: إن النوبختى متكلم شيعى فى المحل الأول.

الحقيقة الثانية: إن كتابه "الآراء والديانات" لا يعد أول كتاب فى

علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

أما بالنسبة للمسعودى (المتوفى سنة ٣٤٥ هجرية)، وهو مفكر ومؤلف موسوعى، فإنه، وإن تطرق للدراسات العلمية للأديان، إلا أنه لم يفرد كتباً خاصة فى علم مقارنة الأديان، كما تدل على ذلك مراجعة قائمة مؤلفاته^(٦). الأمر الذى يعنى أن المسعودى لم يكن له دور فى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

فإذا كان الأمر على هذا النحو الذى أشرت إليه فيما يتعلق بدور

كل من النوبختى والمسعودى فى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، فإننى أستطيع أن أقدر، فى شئ من الاطمئنان، أننى إذا كنت أستبعد أن يكون للمسعودى دور فى نشأة علم مقارنة الأديان بمعناه المحدد فى الفكر الإسلامى، فإن النوبختى لم يكن هو أول من كتب فى هذا الموضوع بين مفكرى الإسلام، إذ إنه يوجد من أسهم إسهاماً لا يمكن إنكاره فى هذا العلم، وهو أبو عيسى الوراق.

ولقد كان أبو عيسى محمد بن هارون الوراق^(٧) معتزلياً فى بداية

أمره، ثم تحول^(٨) من الاعتزال إلى التشيع، ثم تطرف حتى وصف بالإلحاد. وهو صديق وأستاذ لابن الرواندى المعروف بإلحاده بعد أن كان معتزلياً.

ولا بد من الإشارة إلى أنه لا توجد لدى الباحث معلومات كثيرة، تتسم بالدقة والتفصيل، عن حياة أبي عيسى الوراق ولا عن الفترة التي قضها في مذهب المعتزلة. وحتى تاريخ وفاته، وهو عام ٢٤٧ هجرية، فيه بعض الشك.

أما عن مؤلفات الوراق، فإنها مفقودة بأسرها، ولم يبق منها إلا المقتطفات التي نقلها عنه اللاحقون. وهذه المؤلفات هي: كتاب "الإمامة"، كتاب "المجالس"، كتاب "الغريب المشرقي"، كتاب "النوح على البهائم"، كتاب "الرد على الفرق الثلاث من النصاري"، وأخيرا كتاب "المقالات" الذي يعد أهم كتب أبي عيسى الوراق وأشهرها وأكثرها تأثيرا في مفكري الإسلام، حيث كان مصدرا رئيسا لمن جاء بعده من مفكري الإسلام الذين كتبوا في هذا الموضوع^(٩).

وفي هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان: إن كتاب "المقالات" لأبي عيسى الوراق يعد أول كتاب في الفكر الإسلامي يخصص للدراسة المقارنة للأديان. إذ إنني لم أجد قبله أي كتاب عربي في هذا الموضوع.

وأستطيع أن أقول كذلك، ولكن في شيء من الحذر: إنه من المحتمل أن يكون أبو عيسى الوراق قد ألف هذا الكتاب وهو ينتمي إلى مذهب المعتزلة، كما هو الأمر بالنسبة لكتابه "الرد على الفرق الثلاث من النصاري"، إذ إن الروح التي تسود هذه الردود إنما هي أقرب ما تكون إلى روح المعتزلة. أما فيما يتعلق بكتاب "المقالات"، فإن الأمر

بالنسبة إليه لا يعدو أن يكون مجرد احتمال لا أستطيع تأييده إلا بالقول بأن المعتزلة كانوا، كما هو معلوم، مهتمين بالرد على الأديان الأخرى أكثر من أية فرقة كلامية أخرى، الأمر الذي كان يقتضى منهم دراسة هذه الأديان.

وعلى أية حال، فإنه من الملاحظ، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أن كتاب "المقالات" للوراق كان مصدراً أساسياً للعديد من مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى مقارنة الأديان. وأستطيع أن أذكر هنا على سبيل المثال فقط وليس الحصر، أنه كان مصدراً للنوبختى فى كتابه "الآراء والديانات"، كما كان مصدراً للشهرستانى فى كتابه الهام فى هذا الصدد وهو كتاب "الملل والنحل" الذى سأفرد للحديث عنه مبحثاً خاصاً من هذه الدراسة، وذلك فضلاً عن غيرهما من كُتاب المقالات والفرق.

ولابد من الاعتراف هنا بأنه إذا كان كتاب "المقالات" للوراق، باعتباره أول كتاب عربى إسلامى فى مجال علم مقارنة الأديان، لم يصل إلينا كاملاً، فإنه يمكن القول: إن المقتطفات أو الشذرات الباقية منه (فى ثنايا الكتب اللاحقة التى نقلت عنه) لا تساعد الباحث كثيراً على التعرف بدقة على منهج الوراق فى الدراسة المقارنة للأديان، كمال أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة المصدر أو المصادر التى استمد منها الوراق ما أتى به من معلومات عن الأديان التى تطرق إلى الحديث عنها.

ولكننى، على الرغم من ذلك، أستطيع أن أورد هنا بعض الملاحظات على هذا الكتاب، وهى ملاحظات يمكن التوصل إليها من مراجعة هذه الشذرات أو المقتطفات من كتاب "المقالات" للوراق.

الملاحظة الأولى: يمكن أن نتلخص فى القول بأن أبا عيسى الوراق لم يتطرق فى هذا الكتاب إلى الحديث عن العقائد والأديان "الرسمية" فقط، وإنما تحدث أيضاً عن "الفرق" الدينية. وكأنه بذلك يخلط بين "الدين" و"الفكر الدينى" أو بين "الأديان الرسمية" و"الأديان الشعبية"، وهذه أمور قد أشرت إلى ضرورة التفرقة بينها فى إطار البحث العلمى فى مجال علم مقارنة الأديان، وذلك فى المبحث الأول من هذه الدراسة. ولا بد من الإشارة فى هذا المقام إلى أنه إذا كان الوراق، باعتباره أول من خاض فى الكتابة فى هذا العلم فى الفكر الإسلامى، قد وقع فى هذا الخط، فإنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام اللاحقين، الذين كتبوا فى مقارنة الأديان، قد ساروا على نفس النهج الذى ابتدعه الوراق، ووقعوا فى هذا الخطأ نفسه.

الملاحظة الثانية: ويمكن أن نتلخص فى القول بأن الوراق قد خلط بين العقائد الدينية والآراء الفلسفية، حيث إنه قد تحدث فى هذا الكتاب عن معتقدات الفلاسفة اليونانيين أو آرائهم الفلسفية فى المسائل الإلهية وما يرتبط بها من مسائل ذات صلة بالعقائد الدينية. وقد يعتبر هذا خطأ وقع فيه أبو عيسى الوراق وكل من حذا حذوه من مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى هذا الموضوع، والذين خلطوا على غراره بين

المعتقدات الدينية والآراء الفلسفية. إذ إن المجالين (أى الدين والفلسفة) مختلفان وإن تشابهت المسائل فيهما فى بعض الأحيان. ولكن يبدو أن الوراق وسائر مفكرى الإسلام، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، كانوا يعتقدون أن آراء فلاسفة اليونان فى المسائل الإلهية تعد تعبيراً عن اعتقادهم الدينى. وهذه نقطة دقيقة يحتاج بيانها إلى تفصيلات لا يتسع لها هذا المقام^(١).

الملاحظة الثالثة: وهى التى تتلخص فى القول بأن الوراق، فى

كتابه قيد البحث والدراسة، قد وقع فى بعض الأخطاء العلمية أو الموضوعية، التى نقلها عنه اللاحقون دون تمحيص وانتشرت فى الفكر الإسلامى عبر العصور. ومن ذلك، على سبيل المثال، ما أورده عن "الدهرية" وأنهم منكرو الخالق، وأن هذا القول كان شائعاً لدى بعض العرب فى الجاهلية.

فلقد أورد القاضى عبد الجبار، عند حديثه عن عقائد العرب فى

الجاهلية، النص الآتى:

قال الحسن بن موسى (النوبختى): وحكى عن أبى عيسى

الوراق أنه قال، فى العرب (قبل الإسلام): إنها كانت صنوفاً شتى:

فمنهم من أقرؤ بالخالق وبالابتداء والإعادة، وأنكروا الرسل، وعبدوا

الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا ونسكوا

لها المناسك وأحلوا لها وحرموا. ومنهم صنف أقرؤ بالخالق، وأنكروا

الإعادة والبعث والنشور. ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل

والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم وذلك فى قوله تعالى
حكاية عنهم: "وما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا
الدهر" (١١). ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية" (١٢).

وهنا أستطيع أن أقول، فى شئ من الاطمئنان: إنه من الثابت،
طبقا للدراسة المتأنية للفكر العربى قبل الإسلام، أن الصنف الثالث من
أصناف العرب فى الجاهلية، كما تحدث عنهم الوراق من خلال النص
السابق ذكره، وهم الدهريون، ليس لهم وجود تاريخى. حيث إنه لم يود
فى القرآن الكريم، وهو أصدق وثيقة تتحدث عن العرب فى الجاهلية
وخاصة فى الجانب الدينى أو العقائدى، أن هناك من العرب فى
الجاهلية من أنكر وجود الله باعتباره خالقا لهذا العالم (١٣).

أما فيما يتعلق بالآية القرآنية التى استند إليها الوراق فى قوله
بأن هناك من العرب فى الجاهلية من ينكر وجود الخالق، فإنه يمكن
القول: إن هذه الآية لا تغيد أنهم يقولون بإنكار الخالق، وإنما تعنى أنهم
قد قالوا بإنكار البعث والنشور. وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد
من البيان.

واستنادا إلى ذلك، فإننى أستطيع أن أقول: إنه إذا كان مصطلح
"الدهرية" أو "الدهريين" لا ينبغى التماس أصوله فى القرآن الكريم، فإنه
من الثابت تاريخيا، فيما أعلم، أن أبا عيسى الوراق هو أول من استعمل
هذا اللفظ للدلالة على منكرى الخالق، كما أنه أول من استند إلى الآية

القرآنية المذكورة سابقا في القول بأن بعض العرب في الجاهلية كانوا يقولون بإنكار الخالق^(١٤).

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام أنه إذا كان الوراق هو أول مفكر عربي إسلامي وقع في هذا الخطأ العلمي والتاريخي، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام اللاحقين الذين تعرضوا لدراسة العقائد والأديان، على أي نحو من الأنحاء، قد ردّدوا قول الوراق سالف الذكر، سواء صرحوا بنسبته إليه أو لم يصرحوا، وذلك دون تمحيص أو بحث في مدى صحته.

وعلى أي الأحوال، فإنني أود أن أختتم الحديث عن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي بالقول بأن الذي ينبغي أن أبرزه وأكد عليه في هذا المقام هو أن الوراق كان أول مفكري الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان، باعتبار أن كتابه "المقالات" يعد أول كتاب عربي في هذا العلم الذي نشأ لدى متكلمي الإسلام دون أن يكون مبحثا من مباحث علم الكلام.

حواشى المبحث الثالث

- (١) منتر (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة لدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الخانجى، القاهرة، ودار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٦٧، حـ ١ ص ٣٨٤.
- (٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه.
- (٣) شلبى (دكتور أحمد): مقارنة الأديان، الجزء الأول (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٨.
- (٤) الذى يؤيد ذلك، فى تقديرى، بعض الأمور، وأهمها:
- الأمر الأول: إن ابنه كان مشتغلا بعلم الفلك، فربما يكون قد حدث خلط بينهما.
- الأمر الثانى: أن اسمه لم يرد ضمن فلاسفة الشيعة، مع أنه قد نسب إلى الشيعة من ليسوا منهم بالتأكد.
- الأمر الثالث: إنه كان من أصحاب أبى القاسم البلخى المعتزلى المعروف باتصاله بالتشيع.
- (٥) انظر: سزكين: تاريخ التراث العربى، حـ ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٦) انظر: المرجع السابق، حـ ١ ص ٥٣٤ - ٥٤٠.
- (٧) لمزيد من التفاصيل عن أبى عيسى الوراق، انظر:
- سزكين: تاريخ التراث العربى، حـ ٢ ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

- شتيرن (س. م.): أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، مقال
بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة
بدون تاريخ، ج ١ ص ٥٦٠ - ٥٦٢.

- الأطير (حسنى يوسف): المذهب الدهرى عند العرب، القاهرة
١٩٨٤، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٨) والأصح أن يقال: إن المعتزلة قد طردوه من مجالسهم عندما أتى
بأقوال وآراء منافية لمذهبهم، شأنه في ذلك كمن أخرجوا من مذهب
المعتزلة للسبب نفسه، مثل ابن حائط وفضل الحذاء وابن الرواندي
وغيرهم ممن اعتبروا من الملحدين أو الزنادقة.

(٩) من الواضح، طبقاً لمراجعة معظم الكتابات الإسلامية عن الأديان،
أن كتاب "المقالات" كان مصدراً أساسياً لمعظم هذه الكتابات. ولكن
من الملاحظ أن مؤلفي هذه الكتب لم يصرحوا بذلك إلا قليلاً. وإذا
كنت لا أود أن أتوسع في الحديث عن هذه المسألة هنا، فإنى أكتفى
بالقول بأننى لم أفرد بهذا الرأى، وإنما أشارك فيه بعض الكتاب
والمفكرين، مثل ابن تيمية فى "منهاج السنة النبوية" والعلمى فى
"أعيان الشيعة".

(١٠) يبدو أن نظرة مفكرى الإسلام هذه هى التى أدت إلى ظهور
الموقفين المتعارضين من الفلسفة اليونانية لدى مفكرى الإسلام،
موقف الفلاسفة الذى يحاول التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة
اليونانية، والموقف المعارض الراض للرفض للفلسفة اليونانية لمعارضتها

لعقائد الإسلام، وهو موقف رجال الدين، سواء من المتكلمين أو من الفقهاء والمحدثين.

(١١) سورة الجاثية، آية ٢٤.

(١٢) عبد الجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء

الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود محمد الخضيرى،
الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٥٦.

(١٣) القارىء للقرآن الكريم بإمعان وترو يستطيع أن يتبين بسهولة أن

العرب قبل الإسلام كانوا مشركين ولم يكونوا ملحدين. فقد كانوا
يعتقدون بتعدد الآلهة مع الله الخالق، ولكنهم لم يكونوا قط ملحدين

ينكرون وجود الله الخالق لهذا العالم ككل وبكل جزئياته. ولذلك
يلاحظ أن القرآن الكريم قد تحدث عن "الوحدانية" بعمق وتفصيل

أكثر مما تحدث بهما عن إثبات وجود الله.

(١٤) انظر: المذهب الدهرى عند العرب، ص ١٤٢ وما بعدها.

المبحث الرابع
صلة علم مقارنة الأديان
بالفكر الفلسفي الإسلامي

إذا كنت قد تحدثت في المبحث السابق عن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، فإنني أود أن أشير، في بداية هذا المبحث، إلى أن الدارس لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي يستطيع أن يتبين بسهولة أنه لم يحدث تطور يمكن الحديث عنه لهذا العلم على أيدي مفكري الإسلام الذين خاضوا فيه عبر عدة قرون. والذي يؤيد صحة ما أقوله ويؤكد أنه الذي يدرس الشذرات أو المقطعات الباقية من كتابي "المقالات" لأبي عيسى الوراق و"الآراء والديانات" للنوبختي ويقارنها بنظائرها في كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني مثلا، وهو كتاب متأخر (سوف أتحدث عنه في موضع لاحق من هذه الدراسة)، لا يمكنه أن يتوصل إلى وجود فارق جوهري بين المتقدمين والمتأخرين من مفكري الإسلام الذين خاضوا في هذا العلم، لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بتطور علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وهو ما يختلف عما كان بالنسبة لعلوم أخرى نشأت في الحضارة الإسلامية ولحقها تطور عبر مختلف القرون، فإن الباحث لا يستطيع، في هذه الدراسة، أن يتحدث عن تطور علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وإنما عليه أن يتحدث عن أمور أخرى تتعلق بهذا العلم.

فمن المسائل ذات الأهمية الخاصة في دراسة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، في نظري على الأقل باعتباري من المتخصصين

فى دراسة الفكر الفلسفى الإسلامى؁ والتى لآبد من الإشارة إليها فى هذه الدراسة المتواضعة؁ تلك المسألة التى تتعلق ببيان الصلة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفى الإسلامى.

ويمكن القول: إن الذى يدعونى إلى إلقاء الضوء على هذه النقطة أمران يمكن الإشارة إليهما؁ فى اختصار؁ كما يلى.

الأمر الأول: إنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام الذين أسهموا فى تأسيس هذا العلم وازدهاره كانوا فلاسفة بالمعنى العام أو الواسع لهذه الكلمة. فلقد كان أكثرهم من المتكلمين الذين هم فلاسفة إسلاميون على الحقيقة^(١)؁ كما كان بعضهم من العلماء المتفلسفين؁ كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضوع. الأمر الذى يعنى أن هناك صلة ما بين الفكر الفلسفى الإسلامى بمعناه العام أو الواسع وبين علم مقارنة الأديان.

أما الأمر الثانى: فإنه يكمن فى طبيعة هذا العلم. إذ إن عملية "المقارنة"؁ التى تعد أساس هذا العلم؁ ما هى إلا نشاط عقلى؁ ومن المعلوم أن الفلسفة بمعناها العام إنما هى بحث فى أنشطة العقل الإنسانى. فالصلة؁ إذن؁ قائمة؁ على نحو ما؁ بين علم مقارنة الأديان والفلسفة.

وتأسيساً على ما سبق؁ فإننى أستطيع أن أقرر أن ثمة علاقة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفى بمعناه العام.

وفى مجال الفكر الإسلامي، على وجه الخصوص، وهو موضع اهتمام الباحث وخاصة فى هذه الدراسة المتواضعة، فإنه يمكن القول، فى شئ من الاطمئنان: إن علم مقارنة الأديان يتصل اتصالاً وثيقاً بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام الذى يشمل أنشطة الفكر الإسلامي التى تدخل فى هذا النطاق، والتى لا تقتصر على فلسفة فلاسفة الإسلام المشائين فقط وإنما تتعداها إلى مجالات أخرى معروفة لدى المشتغلين أو المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي.

وفى هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول: إنه من الممكن الإشارة، على نحو إجمالي، إلى أوجه الاتصال بين علم مقارنة الأديان والفلسفة الإسلامية، فيما يلي.

الوجه الأول: إذا كانت الفلسفة بمعناها العام تهتم بدراسة مناهج البحث فى العلوم المختلفة، فإن دراسة منهج البحث فى علم مقارنة الأديان إنما يدخل كذلك ضمن اهتمامات الفلسفة.

وفى هذه المناسبة، فإنني أود أن أشير إلى أنني إذا كنت سأحدث، فى مبحث خاص من هذه الدراسة، عن منهج البحث فى علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام الذين أسهموا فيه بجهد لا يمكن إغفاله، حيث أنهم قد التزموا إلى حد كبير بمختلف جوانب المنهج العلمي وقواعده، فإنني أتوجه بالدعوة إلى الباحثين المتخصصين فى مجال الفكر الفلسفي الإسلامي إلى الاهتمام بدراسة منهج البحث فى علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام على نحو أكثر تفصيلاً، إذ إنه لم

تظهر، فيما أعلم، حتى كتابة هذه الدراسة، أبحاث منفردة تعالج هذا الموضوع إلا قليلا جدا^(٢).

الوجه الثاني: قد يعتبر علم مقارنة الأديان، من بعض الجوانب، أحد ميادين الفلسفة الإسلامية بمعناها الشامل. إذ إنه إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب أو المسلمين تشكل، في بعض جوانبها، أحد الميادين التي يهتم بدراستها المتخصصون في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بمعناه الشامل أو الواسع، فإن علم مقارنة الأديان لا بد أن يعتبر أحد هذه العلوم التي يهتم بدراستها الباحثون والدارسون في مجال الفلسفة الإسلامية، خاصة وأنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام الذين أسهموا بمؤلفاتهم في مجال علم مقارنة الأديان كانوا من المتكلمين أو من العلماء المنطقيين، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضوع. فدراسة جهود هؤلاء المفكرين في علم مقارنة الأديان يعتبر جزءا من دراسة الإطار العام لفكر هؤلاء المفكرين، ذلك الإطار العام الذي ينبغي أن يتناوله دارس الفلسفة بالبحث حتى يستطيع أن يفهم فكر هذا الفيلسوف أو ذاك على حقيقته.

وأود أن أقول: إنه إذا كان الباحث المعاصر المتخصص في الفلسفة الإسلامية يمكن أن يبحث في تاريخ الطب عند مفكرى الإسلام، أو في تاريخ الكيمياء أو علم الطبيعة أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافية، أو غير ذلك من العلوم العربية الإسلامية، فمن الأولى والأجدر أن يكون

علم مقارنة الأديان من هذه العلوم التي يدرس الباحث المتخصص في الفلسفة الإسلامية تاريخها عند مفكرى الإسلام^(٣).

الوجه الثالث: إذا كانت بعض مباحث الأديان (أو بالأحرى

قضاياها الاعتقادية) تتشابه مع بعض مباحث الفلسفة ومسائلها (وخاصة في مجالي الميتافيزيقا والأخلاق)، حيث يتعرض كل من الدين والفلسفة للحديث عن الألوهية والنفس الإنسانية والمصير والخير والشر وما إلى ذلك، فإن علم مقارنة الأديان هو الذى يقدم للباحث في مجال الفلسفة المادة العلمية التي يعتمد عليها في عرضه للأصول الدينية لمثل هذه المسائل الفلسفية. كما أن الباحث في علم مقارنة الأديان يتعرض لدراسة آراء وأفكار الفلاسفة التي تدور حول فهمهم لمثل هذه العقائد الدينية، وإن كانت هذه الآراء وتلك الأفكار إنما تتدرج أساساً في الإطار العام للفكر الفلسفي.

ويمكن القول: إن هذا الوجه من أوجه الصلة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي الإسلامي إنما يتجلى، بصورة واضحة، في آراء وكتابات مفكرى الإسلام، وخاصة الفلاسفة ابتداء من الكندي (توفى سنة ٢٥٦ هجرية) وانتهاء بابن رشد (توفى سنة ٥٩٥ هجرية)، حول مسألة العلاقة أو الصلة بين الدين والفلسفة. كما تتجلى في كتابات مفكرى الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، ابتداء من الوراق ثم من جاء بعده وسار على نهجه، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع، حيث لوحظ أنه لا يخلو كتاب من الكتب التي وضعوها في هذا الصدد تقريباً

من الحديث عن الفلاسفة ومعتقداتهم. وذلك بالإضافة إلى أنه من الملاحظ أن هذه الكتابات العربية الإسلامية في مقارنة الأديان، مع تعددها وتنوعها سواء من حيث المنهج أو الموضوع، لم تشر، على وجه الإطلاق، إلى الديانة الشعبية أو ديانة الجمهور في بلاد اليونان، في حين أن أصحاب هذه المؤلفات جميعهم لم يهملوا الحديث عن آراء وعقائد الفلاسفة اليونانيين، مع أنه من المعلوم أن ثمة فارقاً واضحاً وجوهرياً بين العقيدة الدينية لعامة اليونانيين وبين الآراء الفلسفية لفلاسفة اليونان⁽⁴⁾.

الوجه الرابع: يعتبر علم مقارنة الأديان من أهم العلوم المساعدة أو التمهيدية في مجال فلسفة الدين، وهو مجال هام من مجالات الفكر الفلسفي يدور البحث فيه حول المسائل النظرية ذات الطابع التأملي المجرد التي تتعلق بالدين على وجه العموم، مثل نشأة العقيدة الدينية عند الإنسان وعلة اختلاف الاعتقادات الدينية لدى أصحاب الدين الواحد وعلاقة العقل بالنص الديني المقدس ووظيفة الدين بالنسبة للفرد والمجتمع ومكانة الدين في مجال المعرفة الإنسانية، وما إلى ذلك من المسائل التي يبحثها الفيلسوف أو المشتغل بالبحث في فلسفة الدين. ويمكن القول: إن فلسفة الدين هي الثمرة الطبيعية لعلم مقارنة الأديان، لأن نتائج المقارنة بين الأديان هي التي تشكل مادة البحث في فلسفة الدين، أو هي التي تقدم المعطيات التي يتناولها العقل بالدراسة في هذا الفرع من فروع الفلسفة.

وفى هذه المناسبة، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال: إنه إذا كانت فلسفة الدين تعد فرعاً من الفروع الحديثة فى الفلسفة^(٥)، فإنه مما لا شك فيه أن مادة هذا الفرع المستحدث فى الفلسفة، أو بالأحرى مباحثه ومسائله، كانت معروفة تماماً لدى مفكرى الإسلام، وخاصة الذين اهتموا منهم بالنظر إلى الأديان هذه النظرة الكلية الشاملة، ولكن يبدو أن ذلك على نحو غير منظم أو بطريقة غير منهجية. والأمر الذى لا بد من الإشارة إليه هنا هو أن دراسة فلسفة الدين عند مفكرى الإسلام مازالت من الموضوعات التى تحتاج إلى بحث ودراسة.

الوجه الخامس: يعتبر علم مقارنة الأديان وثيق الصلة بمجال

هام آخر من مجالات الفكر الفلسفى الإسلامى، وهو علم الكلام.

ومن المعلوم أن علم الكلام يختلف عن فلسفة الدين، من حيث أن فلسفة الدين تتناول بالبحث الأديان عموماً، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أما علم الكلام فإنه، كما هو معلوم، يتناول الدفاع عن العقيدة الإسلامية والرد على العقائد المخالفة وذلك على أساس عقلى.

وفى هذا المقام، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن الحديث عن الصلة

بين كل من علم الكلام، باعتباره أحد مجالات الفلسفة الإسلامية وربما

يكون أهمها، وعلم مقارنة الأديان إنما يقتضى استرجاع ما أشرت إليه

فى غير هذا الموضوع، حيث انتهيت إلى القول بأنه إذا كان علم مقارنة

الأديان لا يعد مبحثاً من مباحث علم الكلام، فإن نشأته الأولى فى الفكر

الإسلامي كانت على أيدي بعض أعلام المتكلمين، باعتبار أن أبا عيسى الوراق كان أول من خاض في الكتابة حوله.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه ينبغي أن أذكر هنا أن الكتب التي وضعها بعض المتكلمين الذين يمكن اعتبارهم الرواد الحقيقيين لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، مثل الوراق ومن بعده النوبختي، كانت هي المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه سائر متكلمي الإسلام اللاحقين في عرض العقائد والأديان غير الإسلامية تمهيداً للرد عليها. وقد يطول الحديث لو أنني أوردت أمثلة على ذلك.

وفضلاً عن ذلك، فإنني أود أن أشير، في هذه المناسبة، إلى أنه مما يؤيد القول بوجود الصلة بين علم مقارنة الأديان وعلم الكلام، أنه إذا كان أبو عيسى الوراق هو أول مفكر عربي إسلامي، فيما أعلم، قد خاض في الكتابة عن علم مقارنة الأديان، وذلك في كتابه "المقالات" الذي رجحت أنه قد ألفه وهو ما يزال منتبهاً إلى مذهب المعتزلة، فإن الوراق نفسه قد كتب رسالة في الرد على عقيدة التثليث المسيحية، ويبدو أن ذلك كان من وجهة نظره كمتكلم ينتمي إلى مذهب المعتزلة أيضاً.

ولا أود أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان: إن ردود الوراق على عقيدة التثليث المسيحية، على الرغم من أنها لم تكن أول الردود الإسلامية على العقيدة المسيحية، إلا أنها كانت، فيما يبدو، من أقوى الردود التي وضعها

المتكلمون على عقيدة التثليث المسيحية إذا ما قورنت بالردود التي وضعها المتكلمون قبل الوراق أو حتى بعده بقليل^(١).

وأيا ما كان الأمر، وبغض النظر عن مثل هذه الاستطرادات، فإنه لا بد من التأكيد على القول بأن ثمة صلة واضحة بين علم الكلام وعلم مقارنة الأديان باعتباره علماً مساعداً لا يستغني عنه المتكلمون الذين يهتمون بالرد على العقائد والأديان غير الإسلامية.

وهكذا، فإنه يمكن بسهولة التأكيد على القول بأن علم مقارنة الأديان يعد وثيق الصلة بالفلسفة الإسلامية في مختلف جوانبها. الأمر الذي يدعو إلى القول بأن دراسة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، على المستويين المنهجي والموضوعي، ينبغي أن تكون موضع اهتمام الباحثين والدارسين في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي.

حواشي المبحث الرابع

- (١) لا أود أن أشير هنا إلى أقاويل بعض الباحثين، سواء من العرب أو المستشرقين، التي تفيد أن علم الكلام وهو الذي يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية. وإنما أكتفى فقط بأن أذكر أن الذي يؤيد ذلك هو أن علم الكلام قد نشأ وازدهر نتيجة لمقتضيات الواقع الحضاري الإسلامي، سواء من حيث إثارة المشكلات أو تقديم الحلول. وأرجو أن أتوسع في الحديث عن هذه المسألة في مناسبة أخرى.
- (٢) لقد ظهرت فقط بعض المقالات عن المنهج المقارن في دراسة الأديان عند البيروني، وقد أشرت إليها في غير هذا الموضوع. كما توجد إشارات مقتضبة تتحدث عن جهود الشهرستاني في مجال علم مقارنة الأديان. ولكنني أدعو إلى دراسة هذا الموضوع بعمق وتفصيل أكثر من ذلك بكثير.
- (٣) إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب هي موضع دراسة الباحثين في مجالات متعددة، مثل التاريخ والعلوم المختلفة، إلى جانب الفلسفة، فإنه لا بد أن يكون معلوما أن كل باحث في مجاله يدرس هذا الموضوع من زاوية معينة. فالمؤرخ يدرس التاريخ من حيث ارتباطه بالواقع التاريخي للزمان والمكان اللذين يؤرخ لهما، والمتخصص في علم معين من العلوم قد يدرس تاريخ هذا العلم لمعرفة تطور جهود العلماء فيه حتى وصلوا إلى ما وصلوا

إليه أخيراً. أما المتخصص في الفلسفة فإن غايته من دراسة تاريخ العلوم إنما هي التعرف على مناهج البحث في هذه العلوم بالإضافة إلى القضايا النظرية العامة التي يتضمنها كل علم من هذه العلوم.

(٤) من المعلوم أن الديانة عند قدماء اليونانيين كانت تقوم على الاعتقاد بتأسيس الآلهة وتعدددهم. ويبدو أن الفلاسفة قد رفضوا هذه الصورة البدائية للألوهية. ولذلك نراهم ينزهون الألوهية إلى الحد الذي أصبحت معه مجرد فكرة مجردة لا يتوجه إليها الإنسان بالعبادة بقدر ما يتوجه إليها بالتأمل.

(٥) حول فلسفة الدين، انظر مثلاً:

- Burt (E.A.): Types Of Religious Philosophy, New York, 1951.
- Hugal (B.F.V.): Essays and Addresses On Philosophy of Religion, London, 1949.
- Mepherston (T.): The Philosophy of Religion, London, 1965.

(٦) لأبي عيسى الوراق كتاب (أو بالأحرى رسالة) بعنوان "الرد على الفرق الثلاث من النصارى"، وهو مفقود، ولكن خلاصته قد وصلت إلينا من خلال الرد الذي وضعه عليه أبو زكريا يحيى بن عدي، الفيلسوف والمنطقي العربي، وهو نصراني الملة يعقوبي المذهب، توفي عام ٣٩٤ هجرية، وكان هذا الرد بعنوان "الاحتجاج للمسيحيين ضد أبي عيسى محمد بن هارون الوراق". وهذا الكتاب، مع أعمال أخرى لابن عدي، منشور في:

- Pereier (A.): Petits Traites Apologetiques de Yehya Ben Adi, Paris, 1920.

ويمكن القول: إن الذي يقارن بين ما كتبه الوراق في الرد على عقيدة التثليث المسيحية بما كتبه الجاحظ (وهو من أعلام مذهب المعتزلة إلى جانب كونه أديبا، توفى سنة ٢٥٥ هجرية) في رسالته في "الرد على النصارى"، يستطيع أن يتبين بسهولة أن الوراق كان أكثر عمقا ودقة من الجاحظ. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول: إنه من المحتمل أن يكون الكندي، فيما كتبه في الرد على عقيدة التثليث المسيحية، قد تأثر برسالة الوراق سألغة الذكر، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفا.

المبحث الخامس
منهج البحث فى علم مقارنة الأديان
فى الفكر الإسلامى

إذا كنت قد أشرت فيما سبق إلى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي وإلى صلة هذا العلم بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام، فإنني أود أن أتحدث فى هذا المبحث عن مسألة هامة تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وأعنى بها منهج البحث فى هذا العلم.

ومن المعلوم، كما يقرر أحد الباحثين^(١)، أن مشكلة المنهج هى مشكلة العلم فى صميمه. ذلك أن شرط قيام العلم (أياً ما كان هذا العلم) أن تكون هناك طريقة تتطوى تحتها أشتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك، بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين (أو مبادئ عامة). ويمكن تفسير تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمي فى تحصيله، إذ إن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج يدور معه وجوداً وهدماً، فما تقدم العلم إلا أن منهجا أتبع، وما تأخر إلا لغيب هذا المنهج.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من التساؤل عما إذا كان هناك منهج محدد سار عليه مفكرو الإسلام فيما قدموه من أبحاث فى مجال علم مقارنة الأديان.

وفى سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإنني أستطيع أن أقول، طبقاً لاستقراء تاريخ الفكر العلمي عند العرب بصفة عامة، وبعد الاطلاع على مؤلفات مفكرى الإسلام فى مجال مقارنة الأديان على وجه الخصوص: إن هؤلاء المفكرين لم يتحدثوا عن المنهج الذى كلنوا

يتبعونه فى أبحاثهم، وإنما يمكن للباحثين المعاصرين استخلاص هذا المنهج من خلال دراسة تلك المؤلفات.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول: إننى أستطيع تحديد معالم المنهج الذى اتبعه مفكرو الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، وذلك من خلال دراسة مؤلفاتهم فى هذا الصدد، على النحو التالى.

إنه من الواضح أن علم مقارنة الأديان يمكن أن يُصنف ضمن العلوم المقارنة أو الدراسات المقارنة، حيث تعتبر عملية "المقارنة" بين الأديان، سواء فى أطرها العامة أو فى عناصرها الجزئية، هى المحور الأساسى فى هذا العلم. ومن المعلوم أن الدراسات المقارنة على وجه العموم تعتمد أساساً على المنهج الوصفى.

وإذا كنت قد أشرت، فى المبحث الأول من هذه الدراسة، إلى المنهج الوصفى، باعتباره المنهج العلمى المستخدم فى علم مقارنة الأديان، وإلى الطريقة المقارنة، باعتبارها المحور الأساسى الذى يقوم عليه هذا العلم، فإننى لا أود أن أكرر ما سبق قوله فى هذا الصدد.

إن الذى أود أن أشير إليه، فى هذا المقام، هو أهم الخطوات التى يتبعها الباحث فى هذا العلم، ومدى التزام مفكرى الإسلام الذين أسهموا فيه بهذه الخطوات، والتى يمكن الإشارة إليها، فى شئ من الاختصار، كما يلى:

* * *

(أولاً): الالتزام بالموضوعية:

من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية أو الحيادة يعتبر شرطاً هاماً وأساسياً من شروط البحث العلمي، ليس فقط في مجال علم مقارنة الأديان وحده وإنما أيضاً في مختلف العلوم.

وببساطة واختصار شديدين، فإنه يمكن القول: إن المقصود بالالتزام بالموضوعية في مجال علم مقارنة الأديان، على وجه الخصوص، أن ينحى الباحث أو الكاتب في هذا العلم أهواءه وميوله وآراءه وأفكاره جانباً عند تسجيل أو رصد الظاهرة أو القضية الدينية، حيث ينظر إليها كما هي عليه في الواقع المكتوب أو الممارس فعلياً، وليس كما يراها هو أو يعتقدونها.

ومن الملاحظات الهامة، التي لا بد من الإشارة إليها في هذا المقام، أن الذي يطالع على مقدمات الكتب العربية، التي وصلت إلينا، في مجال علم مقارنة الأديان، وخاصة كتابي "تحقيق ما للهند من مقولة" للبيروني^(٢) و"الملل والنحل" للشهرستاني (الذي سأحدث عنه في المبحث التالي) بالإضافة إلى الكتب الأخرى التي وضعت في هذا العلم، يستطيع أن يلاحظ بسهولة كيف أن مفكرى الإسلام قد ركزوا على القول بضرورة الالتزام بالموضوعية^(٣).

ولا أود أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى نقطة هامة، وهي: إنه إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية المطلقة، وخاصة في مجال العلوم النظرية أو الإنسانية، يعتبر من الأمور التي يصعب

تحقيقها في الواقع، فإني أعتقد أنني لا أكون مبالغاً أو مجانِباً للصبواب إذا قلت: إن الكتابات الإسلامية في مجال علم مقارنة الأديان يمكن أن تعتبر، على نحو ما، أكثر التزاماً بالموضوعية من بعض الكتابات الحديثة في هذا المجال، إذا إنه من الثابت، على المستويين التاريخي والموضوعي، أن النزعات العرقية والحركات التبشيرية والاتجاهات الاستعمارية قد أثرت، بصورة ملموسة، على البحث في علم مقارنة الأديان، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

* * *

(ثانياً): جمع المعلومات:

من المعلوم أن مسألة جمع البيانات والمعلومات عن الظاهرة أو القضية محل البحث والدراسة ذات أهمية خاصة من الناحية المنهجية، سواء في علم مقارنة الأديان أو في غيره من العلوم. إذ إنه على أساس هذه الخطوة الأولية يمكن التعرف على مدى قيمة هذه الدراسة من الناحية الموضوعية.

وفيما يتعلق بمجال علم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن عملية جمع المعلومات عن الأديان من مصادرها الأصلية تعتبر ذات أهمية خاصة في مجال علم مقارنة الأديان (بل وفي غيره من العلوم القريبة منه). حيث إنه لا بد أن يحصل الباحث في هذا المجال على المعلومات الخاصة بالأديان التي يكتب عنها من مصادر أصلية أو أولية، أي أنه لا ينبغي عليه أن ينقلها عن كتابات كتبت عن هذا الدين

أو ذاك من الأديان التي يقارن بينها، كتبها أجنب عنه. إذ إن مثل هذه الكتابات تعتبر من قبيل المصادر الثانوية أو الفرعية التي لا ينبغي الاعتماد عليها اعتماداً أساسياً، وإذا لم يتحقق ذلك، فإن الباحث يكون قد وقع في خطأ منهجي على جانب كبير من الخطورة، الأمر الذي يؤدي إلى اعتبار مثل هذه الدراسة غير ذات قيمة من الناحية العلمية.

ويمكن القول: إن المصادر الأصلية أو الأولية عن الأديان إنما تتمثل، على وجه العموم، فيما يلي:

١- الكتب المقدسة: وهي الكتب التي أتى بها مؤسسو الأديان الكبرى لأتباعهم عن طريق الوحي الإلهي.

ولكن لا بد من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنه إذا كان من المعلوم أن الأديان الكبرى التي لها كتب مقدسة قليلة العدد^(٤) بالقياس إلى الأديان المعروفة، سواء أكانت أدياناً تاريخية أم أدياناً بدائية، فإن الوثائق التي تتعلق بالأديان التاريخية والأساطير التي تتعلق بالأديان البدائية يمكن إحلالهما محل الكتب المقدسة في الأديان الكبرى.

ولا ينبغي أن أترك هذه النقطة دون الإشارة إلى أن الكتب التي تتحدث عن سيرة مؤسسي الأديان، والتي وضعها أتباعهم المباشرون بصفة خاصة، قد تعتبر، في بعض الأحيان، من قبيل الكتب المقدسة^(٥)، وإن كانت تعتبر، في كثير من الأحيان، من قبيل الكتب الشارحة أو المفسرة.

٢- الشروح والتفسيرات التي وضعها أرباب هذه الأديان أنفسهم، وخاصة العلماء البارزين منهم، على كتبهم المقدسة. ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه إذا كانت هذه الشروح أو التفسيرات تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية والمذهبية لمؤلفيها، إذ إنه، في كل دين من الأديان الكبرى، توجد اتجاهات ثلاثة أساسية: الاتجاه العقلي والاتجاه النقلى أو النصي والاتجاه الوسطى، فإن البلط في مقارنة الأديان، عندما يستخدم الشروح أو التفسيرات، فعليه أن يستعين بنماذج من هذه الاتجاهات الثلاثة، ولا يقتصر على اتجاه واحد في تفسير النصوص المقدسة.

ويمكن القول: إن أهمية الشروح أو التفسيرات، في مجال الدراسات الدينية بصفة عامة وفي مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، إنما ترجع أساساً إلى أنه من المعلوم أن النصوص المقدسة، في أي دين من الأديان، إنما تتضمن العديد من العبارات المجازية والإشارات الرمزية التي يصعب فهمها على كل من هو أجنبي عنها. والشروح أو التفسيرات التي وضعها علماء هذه الأديان أنفسهم هي التي تميظ اللثام عن مثل هذه المجازات وتلك الرموز.

٣- الاحتكاك المباشر بأرباب الديانات وخاصة بعامة المؤمنين بها. إذ إنه من المعروف أن ثمة فارقاً واضحاً بين ما يسمى بالديانة الرسمية، التي يمكن استخلاص عناصرها ومبادئها من الكتب المقدسة أو الشارحة، والديانة الشعبية، التي لا يمكن استخلاص عناصرها

ومبادئها إلا من ممارسات الجمهور. كما أنه من المعلوم أن الأديان، على وجه العموم، تمر بتحويلات متعددة لا يمكن رصدها والتعرف عليها إلا من الاحتكاك المباشر بجمهور المؤمنين بها^(٦).

ومن الواضح أن الباحث في علم مقارنة الأديان، عندما يستخدم هذا المصدر للحصول على المعلومات في هذا المجال، فإنه يسلك طريقة الملاحظة المباشرة، باعتبارها أحد أركان المنهج الوصفي، وهو المنهج العلمي المستخدم في العلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية.

وهنا يمكن القول: إنه إذا كانت هذه هي أهم المصادر التي يعتمد عليها الباحث في مجال علم مقارنة الأديان وهو يجمع المعلومات عن الأديان التي يقارن بينها، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكرى الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، في أحيان غير قليلة، بهذه الخطوة المنهجية الأساسية، وذلك في حدود المصادر المتاحة لديهم. والأمثلة على ذلك يمكن أن توجد لدى البيرونى والشهرستانى بصفة خاصة، وهما من أكثر مفكرى الإسلام أهمية في هذا المجال، كما أن مؤلفاتهما فيه موجودة بين أيدي الباحثين.

* * *

(ثالثاً): التوثيق:

من المتفق عليه في مجال البحث العلمي، على وجه العموم، أنه من الضروري أن يقوم الباحث بتوثيق الآراء والأفكار التي يوردها في مجال بحثه، أى أن يذكر المصدر الذى اعتمد عليه فى إيراد تلك

الآراء والأفكار، باعتبار أن ذلك يعد من الأمور المنهجية الهامة أو الأساسية في مجال البحث العلمي.

وفي مجال علم مقارنة الأديان، بصفة خاصة، فإن الأمر لا يختلف عما هو مقرر في مجال البحث العلمي على وجه العموم فيما يتعلق بالتوثيق. إذ إن الباحث في هذا العلم، عندما يورد في بحثه فكرة أو قضية، باعتبار أنها تتعلق بالعقائد الدينية أو بالسلوك الديني، وذلك في مجال الديانة أو الديانات التي يكتب عنها، فإنه لابد أن يشير إلى المصدر الذي نقل عنه ذلك الرأي أو تلك القضية، سواء أكان ذلك المصدر كتاباً مقدساً (أو ما يقوم مقامه) أم كتاباً مفسراً أم ملاحظة مباشرة أم رواية عن أحد أرباب هذه الديانة أو تلك من الديانات التي يكتب عنها.

والحقيقة، التي يمكن إدراكها بسهولة، أن العديد من مفكرى الإسلام، سواء في مجال علم مقارنة الأديان أو في غيره من المجالات، قد التزموا، في كثير من الأحيان، بهذه الخطوة المنهجية، حيث إنهم كانوا يذكرون المصدر أو المصادر التي كانوا ينقلون عنها. ولكن يمكن أن يلاحظ، من جهة أخرى، أن عدداً غير قليل من مفكرى الإسلام، الذين خاضوا في مجالات علمية متعددة ومنها علم مقارنة الأديان، لم يلتزموا بضرورة التوثيق التزاماً دقيقاً أو مطلقاً. فمن الملاحظ أن الواحد منهم يذكر، في بعض الأحيان، أنه قد نقل فكرة معينة عن مصدر معين، ولكنه في أحيان أخرى، وربما في الكتاب

نفسه، يورد أفكاراً أخرى دون أن يشير إلى المصدر الذي أخذها عنه أو اقتبسها منه.

ومن المعلوم أن هذه القضية، أى مدى التزام مفكرى الإسلام بضرورة توثيق ما يأتون به من أفكار، إنما تتعلق بمسألة تطرق إليها الكثيرون، ألا وهى مسألة "السراقات الأدبية".

وإذا كان لا ينبغي على الباحث أن يطيل الحديث حول هذه المسألة فى هذا المقام، فإنه لابد من الاعتراف بأن ثمة نقطة ضعف فى طريقة الكتابة والتأليف فى بعض العلوم التى ازدهرت لدى مفكرى الإسلام، ومنها علم مقارنة الأديان، وهى تلك التى تتمثل فى عدم الالتزام الدقيق أو التام بتوثيق الأفكار والآراء أو الإشارة إلى المصدر الذى اقتبسوها منه.

* * *

(رابعاً): العلوم المساعدة:

من الأمور المقررة فى الفكر العلمى الحديث والمعاصر، على وجه العموم، أنه إذا كان لابد أن يتخصص الباحث فى فرع دقيق من فروع المعرفة العلمية، فإنه ينبغي على هذا الباحث أيضاً أن يكون على معرفة بفروع علمية ومعرفية أخرى، وذلك لاعتبارين أساسيين:

الاعتبار الأول: يتعلق بشخصية الباحث نفسه. وهو لا يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وإنما يتعلق بموضوع آخر. وهو ما يتعلق بأخلاقيات البحث العلمى.

أما الاعتبار الآخر: فإنه يتعلق بالموضوع المطروح فى هذه الفقرة. إذ إنه من المعلوم أن العلوم والمعارف العلمية قد تفرعت فى العصر الحاضر إلى فروع دقيقة، إلى حد أن أصبح كل فرع منها يشكل تخصصاً قائماً بذاته. ومع ذلك، فإن كل فرع من هذه الفروع التى أصبحت قائمة بذاتها مازال فى حاجة إلى فروع علمية أخرى، بحيث يتمكن الباحث فيه من تحليل وتفسير بعض الأمور التى يتضمنها هذا الفرع القائم بذاته.

وهكذا، فإنه يمكن القول، بعبارة أكثر وضوحاً: إن الباحث فى أى فرع من فروع المعرفة العلمية إنما يحتاج إلى بعض العلوم أو المعارف الأخرى التى تساعده على القيام بمهمته العلمية فى مجال تخصصه على خير وجه ممكن.

وفيما يتعلق بالبحث فى مجال علم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن الأمر لا يختلف كثيراً عن البحث فى أى فرع آخر من فروع المعرفة العلمية، من حيث احتياج الباحث فيه إلى بعض العلوم المساعدة.

وتأسيساً على ذلك، فإنه يمكن القول: إن ثمة بعض العلوم المساعدة التى ينبغى على الباحث المتخصص فى علم مقارنة الأديان أن يكون على دراية كافية بها حتى يمكنه القيام بمهمته فى دراسة الأديان على وجهها الصحيح. وأهمها:

١- إن من الأمور الهامة والأساسية التي ينبغي على الباحث في الدراسات العلمية للأديان، على وجه العموم، وفي علم مقارنة الأديان، على وجه الخصوص، أن يكون على دراية كافية بها: اللغة الأصلية التي يتكلم بها أصحاب الدين الذي يدرسه أو الأديان التي يقارن بينها. إذ إنه من المعلوم أنه توجد في كل دين من الأديان بعض التعبيرات الخاصة التي تعبر عن أفكار هامة والتي لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إذا تُرجمت إلى لغة أخرى. فمن المعلوم أن أسلوب الكتب المقدسة، في أي دين من الأديان، يتضمن بعض التعبيرات المجازية والإشارات الرمزية التي تعبر عن أمور هامة، ولكن لا يفهمها على وجهها الصحيح إلا أصحاب هذا الدين الذي جاء إليهم بلغتهم الأصلية. والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة في مختلف الأديان، ولكن هذا المقام لا يسمح بإيرادها^(٧).

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يمكن القول: إنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام الذين كتبوا عن الأديان، سواء في مجال تاريخ الأديان أو في مجال علم مقارنة الأديان، كانوا على دراية باللغة التي يتكلم بها أصحاب الدين الذي يكتبون عنه أو الأديان التي يقارنون بينها. فلقد كان أبو عيسى الوراق على دراية باللغة الفارسية، بصفة خاصة، ويقال: إنه كان حجة في الحديث عن أديان الفرس. كذلك كان البيروني على دراية عميقة باللغة السنسكريتية، وهي لغة الهنود الذين تخصص في الكتابة عنهم وعن أديانهم.

ولكنني أستطيع أن أقول: إنه على الرغم من أن مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى علم مقارنة الأديان قد اعتمدوا على الترجمات العربية، أو على الخلاصات التى وضعت بالعربية، للأديان المختلفة. ولقد كلن الشهرستانى وغيره من هذا الفريق. وذلك فضلا عن العديد من مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها.

وانطلاقا من هذه الملاحظة الأخيرة، فإنه يمكن القول: إن ثمة نقطة ضعف أخرى، على المستوى المنهجى، لدى بعض مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان، وهى تلك التى تتمثل فى عدم الالتزام الدقيق بالاطلاع على النصوص الدينية فى لغاتها الأصلية.

٢- كما ينبغى على المتخصص فى علم مقارنة الأديان، فضلا عن ذلك، أن يكون لديه إلمام، بدرجة كافية، بالتاريخ، سواء تاريخ الشعب الذى يدين بالدين الذى يدرسه أو يكتب عنه أو بتاريخ نشأة وتطور هذا الدين وما حدث فيه من تحولات وما واكب ذلك من أحداث. ويمكن القول: إن أهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للباحث فى علم مقارنة الأديان إنما ترجع إلى أن هناك بعض الأفكار الدينية لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلا فى ضوء الظروف والملابسات التاريخية التى وقعت أثناء نشأة هذه الأفكار، خاصة إذا كانت هذه الأفكار تتعلق بالجانب الشعبى من الديانة، وما ينتاب ذلك الجانب من تحولات، أو بالمذاهب والفرق الدينية. ويضاف إلى ذلك، أن المقارنة

بين دينين أو أكثر، سواء في قضية معينة أو في عدة قضايا، لا بد أن تشمل على الإشارة، ولو على سبيل التمهيد، إلى الجانب التاريخي المتعلق بكل دين .

وأهم من ذلك، فيما يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، أن يقال. إن أهمية المعرفة التاريخية، بالنسبة لمقارنة الأديان، إنما ترجع، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، إلى أنه إذا تشابهت فكرتان أو أكثر في دينين أو أكثر، فإنه لا ينبغي الحكم بأن اللاحق قد أخذ عن السابق أو اقتبس منه إلا إذا توافرت، لإثبات صحة ذلك، أدلة تاريخية واضحة وقاطعة، وذلك في الديانات غير السماوية بصفة خاصة. أما إذا لم تتوفر للباحث مثل هذه الأدلة، فإن عليه أن يلجأ إلى تفسير آخر لوجود الأمور أو القضايا المتشابهة في الأديان^(٨).

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول، في شيء من الاطمئنان: إنه إذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بأهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للباحث في مجال علم مقارنة الأديان، فإنه من الملاحظ أن مفكرى الإسلام الذين خاضوا في الدراسات العلمية للأديان، على وجه العموم، وفي مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، كان لديهم قدر كاف من المعرفة التاريخية يؤهلهم للبحث في هذا المجال على أساس سليم.

والحقيقة، كما هو معلوم، أن الاتجاه الموسوعي الذي كان شائعاً لدى مفكرى الإسلام هو الذي ساعدهم على ذلك.

ولكن لا بد من الاستدراك هنا بالقول بأنه من الملاحظ أنه يوجد تفاوت بين المتخصصين في مجال علم مقارنة الأديان من مفكرى الإسلام فى إمامهم بالتاريخ الدينى أو بالتاريخ العام. فالبيرونى مثلاً كان أكثر علماً بتاريخ الهند الدينى والعام من الشهرستانى وغيره ممن لم يتخصصوا فى دراسة دين معين.

٣- وبالإضافة إلى ما سبق، فإنه ينبغى على المتخصص فى علم مقارنة الأديان أيضاً أن يكون على دراية كافية ببعض المعارف الاجتماعية والنفسية التى تؤهله لمعرفة طبائع وعادات أصحاب الأديان التى يدرسها أو يكتب عنها. حيث إنه من المعلوم أن الكثير من الأمور الدينية فى مجالى الاعتقاد والسلوك لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلا بعد معرفة طبائع وعادات أصحابها.

ومن هذا المنطلق، فقد ظهرت فى الآونة الأخيرة، تخصصات علمية مستقلة تتمثل فى مجالات علم الاجتماع الدينى وعلم النفس الدينى، بالإضافة إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، وذلك فى إطار ازدهار الدراسات العلمية للأديان.

وفى هذا المقام، فإننى أستطيع أن أقول: إن مفكرى الإسلام، وإن لم يتقدموا هذا التقدم الذى وصل إليه المحدثون والمعاصرون فى مجالى علم الاجتماع الدينى وعلم النفس الدينى، إلا أنهم، على الرغم من ذلك، كانت لهم نظراتهم الثاقبة، التى لا يمكن إغفالها أو التقليل من

شأنها، فى هذين المجالين، وإن كانت أقل من النظرة المعاصرة من حيث الدقة والتفصيل، شأنهم فى ذلك كشأنهم فى مجالات علمية عديدة. وإذا أراد الباحث أن يؤيد صحة ما يقوله، فإنه لا يجد سبيلا إلا الإحالة إلى كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة" للبيرونى، حيث تحدث فيه عن طبائع وعادات أهل الهند إلى جانب عقائدهم وآرائهم التى كان يقارن بينها وبين غيرها من العقائد والأديان.

* * *

(خامسا): طرق المقارنة:

إذا كنت لا أود أن أكرر هنا ما ذكرته فى المبحث الأول من هذه الدراسة بصدد المقارنة، سواء باعتبارها نشاطا عقليا وإطارا منهجيا يستخدم فى العديد من المجالات العلمية والمعرفية، أو من حيث أهميتها بالنسبة للدراسات الدينية والفلسفية على وجه العموم، فإننى أود، فى هذا الموضوع، أن أتحدث عن نقطة أخرى تتعلق بالمقارنة، وهى: الأشكال أو الصور أو الطرق التى تتم من خلالها المقارنة فى هذا المجال العلمى قيد البحث والمناقشة، وأي هذه الأشكال أو الطرق كانت أكثر شيوعا لدى مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان.

وهنا، أستطيع أن أقول: إن الدراسة المقارنة بالنسبة للأديان، على وجه الخصوص، يمكن أن تصاغ على ثلاثة أنحاء، أو تعرض فى ثلاثة أشكال.

الشكل الأول : يتناول الباحث المباحث الكبرى أو القضايا

الأساسية في الأديان بالدراسة المقارنة.

فالباحث في علم مقارنة الأديان يمكن أن يتناول بالدراسة

المقارنة موضوعا مثل الألوهية أو النبوة، أو غير ذلك من أصول

الأديان، فيعرض وجهات النظر المختلفة، أو بمعنى أدق الاعتقادات

المختلفة، بصدد هذه المسألة أو تلك.

ولكن يمكن القول: إن هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان

تكتنفها عدة صعوبات، أستطيع أن أذكر منها ما يلي:

الصعوبة الأولى: وهي التي تتمثل في القول بأن مباحث الأدب

وأصولها ليست متماثلة أو متشابهة تماما في جميع الحالات. فإذا كان

موضوع النبوة، مثلا، يشكل مبحثا هاما في الأديان السماوية، فإن هذا

الموضوع ليس له وجود أصلا في ديانة مثل البوذية، وهي من الديانات

الكبرى. فكيف تكون المقارنة بين الديانة البوذية وغيرها من الأديان

الكبرى في هذه المسألة؟! اللهم إلا إذا عرض الباحث هذا الموضوع في

الأديان السماوية، كل على حدة، ثم أشار إلى وجهة النظر السلبية لدى

البوذية أو غيرها من الأديان التي لا تعتقد بوجود الأنبياء.

والصعوبة الثانية: تتمثل في القول بأنه قد يكون للأحداث

التاريخية أثر ملحوظ في تكوين بعض العقائد، سواء في أوقات نشأة

الأديان أو في أوقات التحولات التي تطرأ عليها، كما أشرت إلى ذلك

في غير هذا الموضع، ومن المعلوم أن الظروف والملابسات التاريخية

تختلف من شعب إلى شعب، لذلك فإنه لا بد من العرض المتكامل لكل دين دون الاقتصار على ابتسار قضية معينة ومقارنتها بمثيلاتها في الأديان الأخرى.

أما الصعوبة الثالثة: فإنها تتمثل في القول بأن هناك اتصالا واتساقا بين المباحث المختلفة والمسائل المتعددة في كل دين من الأديان، كما هو معلوم، وكما يمكن إثباته ولكن في غير هذه الدراسة، لذلك فإنه ينبغي أن يعرض الدين ككل، أو على الأقل، تعرض القضية محل المقارنة في إطار علاقتها بالقضايا الأخرى.

وطبقا لذلك، فإنني أستطيع أن أقول: إن هذه الطريقة في علم

مقارنة الأديان، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان، ينبغي ألا تستخدم إلا بعد الدراسة الشاملة للأديان.

ويمكن القول، في شيء من الاطمئنان: إنه من الملاحظ أن هذه

الطريقة في المقارنة بين الأديان لم تظهر على نحو منهجي في مجال علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وإنما يلاحظ أنها قد ظهرت بطريقة عشوائية في الدراسات الجدلية للأديان، وهي قريبة الشبه من مقارنة الأديان ولكنها تختلف عنها من حيث الغاية، إذ إن غايتها هي الدفاع عن العقائد الإسلامية والرد على العقائد الأخرى وبيان تهاافتها، بينما الغاية من علم مقارنة الأديان هي المعرفة الموضوعية بالأديان على اختلافها بغض النظر عن تقييمها.

الشكل الثاني: أن يقوم الباحث المتخصص في مجال علم مقارنة الأديان بعرض كل دين، من الأديان التي يدرسها بهدف المقارنة بينها، على حدة، بما يتضمنه من مباحث وأفكار وعقائد وشعائر، مع الإشارة إلى الظروف والملابسات التاريخية التي واكبت ظهور هذا الدين وتطوره وما انتاب بعض عناصره من تحولات على المستوى الشعبي.

ويمكن القول: إنه من الملاحظ أن هذا الطريق، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة، هو الطريق الذي اتبعه معظم مفكري الإسلام الذين أسهموا بكتابات في موضوع مقارنة الأديان. والأمثلة على ذلك يمكن أن نلتمس في كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني، الذي سأحدث عنه في المبحث التالي من هذه الدراسة باعتباره نموذجاً لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، والكتب التي وضعت على غرارها، سواء السابقة عليه مثل: كتاب "المقالات" للوراق، الذي تحدثت عنه في موضع سابق من هذه الدراسة، وكتاب "الآراء والديانات" للنوبختي، أو اللاحقة له مثل: كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" لفخر الدين الرازي وكتاب "البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان" لعباس بن منصور السكسكي الحنبلي (المتوفى سنة ٦٨٣ هجرية).

ولكن لا بد من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنه مما يؤخذ على هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان أن الباحث الذي يتبعها في كتاباته في هذا العلم، يسترسل في عرض الأديان المختلفة دون أن يولى

اهتماما ملحوظا بالمقارنة، وكأنه يريد أن يعرض فقط هذه الأديان ويترك للقارئ مهمة المقارنة.

وهنا أستطيع أن أقول: إنه إذا كان مفكرو الإسلام الذين اتبعوا هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان، قد وقعوا في هذه الهنأة، التي ربما كانت سببا في إنكار البعض لوجود علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي أصلا، فإنه يمكن توضيح الأمر، من جانبي على الأقل، بالقول بأنه من المحتمل، أو ربما يكون من المرجح، أن يكون الالتزام بالموضوعية والحيدة هو الذي أدى بهم إلى استخدام هذه الطريقة مع ما فيها من مأخذ.

أما الشكل الثالث: فإنه يتمثل في أن الباحث في مجال علم مقارنة الأديان يركز اهتمامه على دراسة دين معين من الأديان من جميع جوانبه: التاريخية والعقائدية والتشريعية والسلوكية، وكلما ظهرت فرصة للمقارنة بين أية جزئية من الجزئيات التي يتضمنها موضوع البحث وما يشابهها أو يختلف معها مما هو موجود في أديان أخرى عقد المقارنة.

وأستطيع أن أقول، فيما يتعلق بظهور هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان لدى مفكري الإسلام: إنه يبدو أن البيروني في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" كان من القلائل، من مفكري الإسلام المبرزين في مجال الدراسات المقارنة

للأديان، الذين استخدموا هذه الطريقة في مجال علم مقارنة الأديان، بل وربما كان هو الوحيد من بينهم الذي فعل ذلك.

وعلى أية حال، فإنه لا بد من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنه من الواضح أن هذه الطريقة من طرق المقارنة بين الأديان يمكن أن تعتبر أكثر دقة من الطريقتين السابقتين، وإن كانت، مع ذلك، تحتاج إلى جهد أكبر قد لا يتوفر للعديد من المتخصصين في هذا المجال، وخاصة إذا كانوا من العلماء الموسوعيين مثل هؤلاء الذين ظهروا في الحضارة الإسلامية.

* * *

(سادسا): التحليل:

إذا كان من المعلوم أن "الوصف" لا يعتبر منهجا علميا إلا إذا قام الباحث بعملية أساسية تالية، وهي التحليل.

وفيما يتعلق بعلم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن أهمية التحليل في البحوث العلمية التي يتضمنها إنما ترجع إلى أن الباحث في هذا المجال لا يقتصر على مجرد وصف أو رصد القضايا أو الظواهر الدينية، وإنما ينبغي أن يذيل أبحاثه باستخلاص النتائج التي توصل إليها عن طريق المقارنة، ثم يقوم بتحليل هذه النتائج في ضوء الواقع الثقافي والحضاري لكل دين من الأديان التي قام بالمقارنة بينها، حتى يستطيع توضيح أمرين على جانب كبير من الأهمية:

الأمر الأول: يتمثل في بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الأديان التي يقوم بدراستها.

الأمر الثاني: يتمثل في بيان مواضع القوة ومكامن الضعف أو القصور في كل دين من الأديان التي يقوم بدراستها.

أما تفسير هذه النتائج وتلك الأمور أو تعليلها، فإنهما لا يدخلان بصورة واضحة في مجال علم مقارنة الأديان، بقدر ما يدخلان في مجال آخر من مجالات دراسة الأديان وهو الذي يعرف بفلسفة الأديان. ولكن من المعلوم، كما يذكر ذلك أحد الباحثين^(٩)، أنه إذا كانت عملية التحليل (باعتبارها عملية عقلية أساسية في المنهج العلمي) هي العملية الوحيدة الممكنة في المنهج المقارن، فإن الإسراف في استخدامها (في مجال الدراسات المقارنة للأديان) يؤدي إلى ضرر كبير، إذ إن فصل عنصر معين من عناصر أي دين عن المذهب الكلي لا يؤدي إلى تفسير مقبول لهذا الجزء أو للدين ككل. وهذه مسألة قد أشرت إليها منذ قليل.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن مفكرى الإسلام، الذين أسهموا بمؤلفاتهم في مجال علم مقارنة الأديان، لم يستخدموا التحليل في دراساتهم المقارنة للأديان. فلم يقوموا بفصل قضية جزئية من قضايا الدين لكي يقوموا بدراسة مقارنة بينها وبين ما يمثّلها أو يخالفها في الأديان الأخرى، وإنما كانوا يدرسون الأديان على نحو كلي، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق. كما أنهم لم يقوموا بتحليل ما توصلوا إليه

من نتائج دراساتهم المقارنة للأديان فى ضوء المعطيات الثقافية والحضارية المرتبطة بهذه الأديان. ولكن يمكن تبرير هذا الموقف، كما أشرت فى غير هذا الموضوع، بأن التزام مفكرى الإسلام الذين أسهموا فى مجال علم مقارنة الأديان بالموضوعية هو الذى دفعهم إلى عدم استخدام التحليل، على أى نحو من الأنحاء، فى دراساتهم المقارنة للأديان.

* * *

هذه، باختصار شديد، هى أهم عناصر المنهج العلمى فى مجال الدراسات المقارنة للأديان.

ويمكن أن يتضح، مما سبق ذكره، أن أعلام الفكر الإسلامى فى مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، إلى حد كبير، بهذه العناصر، وذلك بالدرجة التى يمكن معها أن يقال: إن منهج البحث العلمى عند مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان لا يختلف، أو بالأحرى لا يقل، بدرجة كبيرة عنه فى العصر الحديث.

ومن المعلوم، طبقاً للعديد من الدراسات، أن هذا هو شأن مفكرى الإسلام فى مجالات علمية متعددة.

حواشي المبحث الخامس

- (١) موسى (دكتور جلال محمد): منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٧١.
- (٢) راجع المقال المذكور في موضع سابق وهو بعنوان: البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، حيث يتضح من خلاله مدى التزام البيروني بالموضوعية.
- (٣) عن الالتزام بالموضوعية في الفكر العربي الإسلامي، انظر مثلاً:
- الطويل (دكتور توفيق): في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد رقم ٨٧ (مارس ١٩٨٥) ص ١١ وما بعدها، ص ٤٩ وما بعدها.
- (٤) يرى بعض الباحثين (انظر: دكتور على عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧١، ص ٣) أن أهم الديانات السابقة للإسلام، التي وصلت إلينا أسفارها المقدسة كاملة أو غير كاملة، ترجع إلى أربع ديانات، وهي: اليهودية والنصرانية والزرادشتية الفارسية والبرهمية الهندية.
- (٥) إذا كنت لا أود أن أشير إلى الرأي القائل بأن الأناجيل وأعمال الرسل، وهي التي تشكل في مجموعها الكتاب المقدس عند

المسيحيين، يمكن أن تعد من هذا القبيل، فإني أكتفي هنا بأن أشير إلى ما ذكره بعض المفكرين الغربيين في هذا الصدد. انظر على سبيل المثال:

- بوكاي (موريس): القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٠.

(٦) حول هذه النقطة، انظر:

- لو بون (الدكتور غوستاف): حياة الحقائق، ترجمة عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩، ص ٢١ وما بعدها.

(٧) أكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد. وهو ما ورد في افتتاحية إنجيل يوحنا في الترجمة العربية: "في البدء كان الكلمة (اللوجوس)".

فقد وضع المترجم كلمة "اللوجوس" بين قوسين، وهي اللفظة الواردة في النص الأصلي المكتوب باليونانية. ومن المعلوم أنها لفظة يونانية تدل على أكثر من معنى، وقد اختار المترجم المعنى العربي الذي يلائم هذا اللفظ اليوناني دون غيره من المعاني، ولكنه وضع إلى جواره اللفظ اليوناني حرصاً منه على عدم الخلط بين الدلالات المختلفة للفظ الكلمة.

(٨) إذا كانت هذه الدراسة ليست مخصصة للبحث في مثل هذه النقاط التي تتعلق بفلسفة الأديان، فإني أكتفي هنا بالقول بأن التشابه بين

الأديان فى بعض الأمور أو القضايا يمكن تفسيره بطرق أخرى غير الطريق القائم على القول بتأثر اللاحق بالسابق بناء على الأدلة التاريخية الواضحة والقاطعة. فيمكن القول مثلاً بأن الأديان جميعاً ذات أصل إلهي واحد، وإن كان بعضها قد أصابه التحريف. كما يمكن القول بأن هذا التشابه، خاصة بين الأديان غير السماوية أو بين معتقدات الفرق والمذاهب الدينية فى الأديان المختلفة، يمكن تفسيره بأن العقل البشرى واحد فى طبيعته، فإذا عرضت عليه مقدمات متشابهة فإنه من الضروري أن يأتى بنتائج متشابهة. وذلك بالإضافة إلى القول بعمومية الشعور الدينى وفطريته لدى الإنسان على وجه العموم بغض النظر عن جنسه أو بيئته أو عصره. إلى غير ذلك من التفسيرات.

(٩) النشار (دكتور على سامي): نشأة الدين، مكتبة الخانجي، القاهرة

بدون تاريخ، ص ٢٠.

المبحث السادس

كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني

كنموذج لجهود مفكرى الإسلام

فى مجال علم مقارنة الأديان

إذا كانت هناك نماذج متعددة لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، وقد أشرت إلى العديد منها فى مواضع سابقة من هذه الدراسة، فإنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن الذى يدعونى إلى اختيار كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى لكى يكون موضعاً لإلقاء بعض الأضواء عليه، باعتباره نموذجاً للجهود التى بذلها مفكرو الإسلام فى هذا المجال، أنه نال شهرة واسعة، باعتباره من أهم الكتب العربية التى وضعها مفكرو الإسلام فى هذا المجال.

ومن المعلوم أن هذا الكتاب قد طبع عدة طبعات، كما أنه قد ترجم إلى عدة لغات. وهذا دليل كاف على مدى أهميته من الناحية العلمية.

وإذا كنت لا أود، فى هذا المقام، أن أحصى ما قاله العلماء، سواء من العرب أو المستشرقين، حول قيمة هذا الكتاب من الناحية العلمية^(١)، فإننى أكتفى هنا بالقول بأن هذا الكتاب قد ظل لفترة غير قصيرة، يعد مرجعاً هاماً فى مجال دراسة الأديان والفرق الدينية.

أما فيما يتعلق بمؤلف هذا الكتاب، وهو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (المولود سنة ٤٩٧ والمتوفى سنة ٥٤٨ هجرية)^(٢)، فإن شهرته فى مجال علم مقارنة الأديان لا تقل عنها فى مجال علم الكلام والفلسفة الإسلامية (حيث إنه كان من أبرز متكلمي الأشاعرة فى الفترة التى تسمى بمرحلة علم الكلام الفلسفى).

ويبدو، من دراسة سيرة حياة الشهرستاني، أنه كان مهتما بدراسة الأديان، إذ إنه من الملاحظ أنه لم يقتصر في التأليف في هذا المجال على كتاب "الملل والنحل" فقط، وإنما يذكر مترجموه وكتاب سيرته أن له مؤلفات أخرى في هذا الميدان، منها: كتاب "الإرشاد إلى عقائد العباد" وكتاب "تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام". ولكن لم يبق من هذه المؤلفات، فيما أعلم، إلا كتابه الشهير "الملل والنحل" بينما لم يعثر حتى الآن على الكتابين السابقين.

وإذا كنت لا أعتقد أن هذا المقام يسمح بعرض شامل ومفصل لهذا الكتاب، خاصة وأنه معروف تماما لدى مختلف الباحثين والدارسين في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي، لذلك فإنني أكتفي هنا بأن أورد بعض الملاحظات حوله.

وتمهيدا لذلك، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه من الممكن أن ينظر إلى كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني على أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية:

يتناول القسم الأول المقدمات التي أشار فيها المؤلف إلى المنهج الذي يتبعه في وضع هذا الكتاب.

أما القسم الثاني، فإنه يتضمن عرض الأديان التي لها كتاب منزل أو التي لها شبهة كتاب.

بينما يتضمن القسم الثالث ما يمكن أن يسمى بالعقائد أو الأديان الوضعية.

وفيما يلي سأحدث عن بعض الملاحظات التي تتعلق أساساً
بالقسم الأول، أي بالمقدمات التي تتعلق بالجانب المنهجي. بينما تكون
الإشارة إلى القسمين الآخرين باعتبارهما تطبيقاً لهذا الجانب المنهجي.
وفيما يلي بيان بأهم هذه الملاحظات التي لفتت انتباهي عند
قراءة هذا الكتاب:

(أولاً) : يقول الشهرستاني : "قلما وفقنى الله تعالى لمطالعة
مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل
والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص أوانسها وشوا ردها،
أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوى جميع ما تدين به المتدينون
وانتحلّه المنتحلون".^(٣)

وطبقاً لما قاله الشهرستاني، فإنني أستطيع أن أشير إلى تلك
الملاحظة التي تتعلق بالتساؤل عما إذا كان الرجل قد اطلع بالفعل على
الكتب الأساسية أو الأصلية (سواء المقدسة أو التفسيرية) لأصحاب
الديانات والنحل التي كتب عنها.

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه لم يفعل ذلك في مواضع عديدة من
كتابه المذكور. إذ إنه يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن الشهرستاني،
في كثير من الأحيان، قد نقل عن مصادر يمكن أن توصف بأنها ثانوية،
وهي تلك التي كتبها مؤلفون ليسوا من أهل هذه الديانات وتلك النحل.

وللتدليل على صحة ما أقول، فإنني أستطيع أن أورد هنا بعض

الأمثلة فقط:

فمن جهة، يلاحظ أن الشهرستاني في حديثه عن المعتزلة (٤) قد نقل عن خصومهم من الأشاعرة ، وخاصة البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق". ومن المعلوم أن البغدادي كان متحاملاً على المعتزلة، كما أنه من الواضح أنه قد نقل عن ابن الراوندي (عدو المعتزلة اللدود) كثيراً وخاصة في هذا الصدد. وذلك على الرغم من أن كتب المعتزلة كانت موجودة في أيامهما.

ومن جهة أخرى، فإن الشهرستاني في حديثه عن ديانات الفرس لا يعتمد على كتبهم الأساسية في لغتها الأصلية.

ففي حديثه عن الديانة الزرادشتية يورد ما نقله الجيهاني من الفارسية إلى العربية من مقالات زرا دشت (٥).

وفي حديثه عن المانوية ينقل عن أبي عيسى الوراق، باعتبار أنه كان عارفاً بمذاهب القوم، لأنه كان في الأصل مجوسياً (٦). ويبدو أن هذا القول الأخير يحتاج إلى دراسة ليس هذا موضعها، إذ إنه لم يثبت بالدليل القاطع أن الوراق كان كذلك.

ومن جهة ثالثة، فإنه من الملاحظ أن الشهرستاني في حديثه عن آراء العرب في الجاهلية إنما يقسم العرب إلى : معطلة ومحصلة.

أما معطلة العرب، فهم أصناف:

(الصنف الأول): منكرو الخلق والبعث والإعادة.

(الصنف الثاني): منكرو البعث والإعادة.

(الصنف الثالث): منكرو الرسل (٧).

ويبدو أن الشهرستاني، في هذا الموضوع، متابع أو ناقل لما أورده الوراق في هذا الصدد، كما أشرت إلى ذلك في مبحث سابق من هذه الدراسة.

وأما محصلة العرب (في الجاهلية)، فقد كانت لهم ثلاثة أنواع من العلوم، أحدها: علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعاً شريفاً، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي عليه الصلاة والسلام، والاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل عليهما السلام وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب ... وببركة ذلك النور حدث كذا وكذا^(٨).

والذي ينظر إلى هذه الإشارة، التي قدمها الشهرستاني، يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن فكرة "النور المحمدي" كانت مسيطرة على وجدان الشهرستاني إلى الحد الذي أدى به إلى صياغة فكرته عن علم العرب في الجاهلية بالتواريخ والأنساب هذه الصياغة الخاصة.

ومن المعلوم أن فكرة "النور المحمدي" إنما هي فكرة إسلامية ظهرت في البداية لدى الشيعة، ثم انتقلت إلى الصوفية، ثم تسربت إلى الأشاعرة في إطار اللقاء أو الصلة بين المذهب الأشعري والتصوف. وقد كان الشهرستاني أشعرياً، كما هو معلوم^(٩).

وطبقاً لذلك، فإنه يمكن القول: إن الشهرستاني لم يلتزم تماماً ببعض شروط المنهج العلمي في مجال علم مقارنة الأديان. فهو لم يلتزم بضرورة الرجوع إلى المصادر الأصلية للفكر العربي قبل

الإسلام، ومن المعلوم أن القرآن الكريم هو أصدق وأصح وثيقة تتحدث عن الفكر العربي والعقيدة الدينية لدى العرب قبل الإسلام. كما أنه لم يلتزم بالموضوعية عندما سمح لأفكاره المسبقة بالتدخل فى صياغة فكرته عن علوم العرب فى الجاهلية.

وهكذا، فإنه يمكن القول: إنه إذا كان الشهرستاني قد اشترط على نفسه أن يورد مذهب كل فرقة على ما وجده فى كتب أصحاب هذه الفرقة^(١٠)، فإنه لم يلتزم بهذا الشرط المنهجي التزاماً تاماً. والأمثلة التى ذكرتها فيما سبق تؤكد ذلك.

(ثانياً): إذا كان الشهرستاني قد قسم أهل العالم من حيث الاعتقاد الدينى بحسب الآراء والمذاهب، وليس بحسب الأقاليم أو الأقطار أو الأمم، فإنه يرى أنهم ينقسمون إلى قسمين أساسيين: القسم الأول: يشمل أهل الديانات والملل، وهم: المجوس واليهود والنصارى والمسلمون.

والقسم الثانى: يشمل أهل الأهواء والنحل والآراء، مثل: الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة^(١١). وهنا لا بد من القول: إنه إذا كان الشهرستاني قد التزم بهذا الترتيب فى تصنيف الأديان، فإنه يمكن للباحث أن يذكر بعض الملاحظات على ذلك.

فيمكن أن يقال، من جهة: إن تصنيف الشهرستاني السالف الذكر قد يعنى أن العقائد إما أن تكون دينية أو عقلية، ولذلك فإنه يضع آراء

الفلاسفة فى إطار العقائد. والحقيقة، التى لا بد من الإشارة إليها هنا، أن الباحث يستطيع أن يلاحظ أن الشهرستانى لم يكن بدعا بين مفكرى الإسلام فى ذلك، إذ إنه من الملاحظ، كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة من هذه الدراسة، أن معظم مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان قد ذكروا آراء الفلاسفة فى هذا الإطار.

ومن جهة أخرى، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن الشهرستانى عندما تحدث عن الإسلام، فإنه كان يفيض فى الحديث عن الفرق الدينية أكثر من حديثه عن الإسلام كما ورد فى القرآن الكريم. كما أنه قد فعل ذلك، ولكن بدرجات متفاوتة، فى حديثه عن أديان أخرى مثل اليهودية والمسيحية. وكأنه بذلك قد خلط بين الدين والفكر الدينى. وهذا أيضا أمر شائع لدى مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى هذا المجال. وهو من الأخطاء التى كان ينبغى عليهم أن يتنبهوا إليها.

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة وجه الاختلاف، من الناحية الموضوعية على الأقل، بين ديانات الفرس، وهى من الديانات التى وضعها الشهرستانى فى إطار الديانات والملل، وبين ديانات أخرى وضعها فى دائرة الآراء والنحل الوضعية وخاصة ديانة الصابئة.

ومن جهة رابعة، فإنه من الملاحظ أيضا أنه إذا كان الشهرستانى قد تحدث عن آراء فلاسفة اليونان، باعتبارها من النحل الوضعية، فإنه لم يتحدث عن الديانة الشعبية عند اليونانيين. ويبدو أن

هذا الأمر قد فعله أيضاً معظم مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان.
ولا يستطيع الباحث أن يقدم تفسيراً مقبولاً لذلك.

هذه هى بعض الأمور التى تؤخذ على تصنيف الشهرستانى
للمل والنحل. ويبدو أنه لم يختلف فيها عن سائر مفكرى الإسلام الذين
كتبوا فى هذا الموضوع، كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة من هذه
الدراسة.

(ثالثاً): يقول الشهرستانى عن كل من أهل الديانات والملل
وأرباب الأهواء والنحل: إنهم يفترون أيضاً فرقاً. فأهل الأهواء
(والنحل) ليست تنضبط مقالاتهم فى عدد معلوم، وأهل الديانات (والملة)
قد انحصرت مذاهبهم، بحكم الخبر الوارد فيها، فافتقرت المجوس على
سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين
وسبعين فرقة والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة^(١٢).

وهنا أستطيع أن أشير إلى أنه من الواضح أن الشهرستانى،
عندما استند فى تصنيف فرق أهل الأديان إلى الحديث النبوي المعروف
بشأن افتراق الأمة، فإنه قد وقع فى أخطاء منهجية وموضوعية على
جانب خطير من الأهمية. ويمكن الإشارة إلى أهمها، فى شيء من
الاختصار، على النحو التالي:

فمن جهة، يمكن أن يلاحظ أن الشهرستانى قد اقتصر فى
تصنيفه لفرق أهل الأديان على الأديان المذكورة فى الحديث الذى رواه،
وهى المجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، ولم يذكر فى هذا القسم

ديانات أخرى كالصابئة وأديان الهند والفرس والعرب في الجاهلية، إذ جعل هذه الأديان صنفاً آخر يُصنف مع آراء الفلاسفة وأرباب الأهواء والنحل. وهذا خطأً منهجياً واضحاً، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضوع.

ومن جهة أخرى، فإنه من الملاحظ أنه قد تعسف في ترتيب الفرق الإسلامية حتى يصل بعددها إلى ثلاث وسبعين فرقة، حيث اضطر إلى تقسيم بعض الفرق إلى أكثر من فرقة حتى يكتمل العدد الذي يريد بيانه وهو ثلاث وسبعون فرقة إسلامية.

ولابد من الإشارة، بصدد هذه النقطة، إلى أنه من الملاحظ أنه إذا كان الشهرستاني قد تابع العديد من مفكري الإسلام، وخاصة من أعلام أهل السنة الذين كتبوا في موضوع المقالات والفرق، فإن هناك من الكتاب والمفكرين المسلمين، الذين خاضوا في التأليف في هذا الموضوع، من كان أكثر دقة من الشهرستاني ومن وافقه، حيث إنهم لم يلتزموا بهذا الحديث في تصنيف الفرق الإسلامية. والأمر الذي يلفت النظر أن بعض هؤلاء الكتاب الذين خالفوا الشهرستاني في هذه النقطة كانوا من أهل السنة، فمنهم من كان من أعلام المذهب الأشعري، مثل فخر الدين الرازي في كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، ومنهم من كان من أعلام المدرسة السلفية، مثل السكسكي في كتابه "البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان".

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن القول: إن الشهرستاني عندما قام بحصر الفرق الإسلامية على هذا النحو التعسفي، فإنه قد أغلق الباب تماماً في وجه ظهور أية فرقة دينية جديدة. ومن الواضح أن هذا يعد خطأً مذهبياً فادحاً قد وقع فيه الشهرستاني الذي أغلق بذلك باب الاجتهاد في الفكر الديني الإسلامي. مع أنه من المسلم به أن باب الاجتهاد مفتوح، ولم يُغلق قط، في مجال الفكر الديني الإسلامي (بصفة خاصة). وذلك بالإضافة إلى أن الحديث النبوي المذكور بشأن افتراق الأمة لم يحدد زمناً معيناً لظهور هذا العدد المحدد للفرق الإسلامية.

ومن جهة رابعة، فإنه من الممكن أن يُطرح التساؤل التالي: إذا كان الشهرستاني قد حدد عدد الفرق الدينية الإسلامية طبقاً لهذا الحديث النبوي، فلماذا لم يذكر الفرق المجوسية أو اليهودية أو المسيحية التي ورد عددها صراحة في هذا الحديث النبوي قيد البحث والمناقشة، وهي كان ذلك لنقص في معلوماته، أم كان لأمر آخر لا يستطيع الباحث التعرف عليه؟

ومن جهة خامسة، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا الحديث النبوي الذي استند إليه الشهرستاني، وغيره من كتاب المقالات والفرق، في تحديد عدد الفرق الدينية الإسلامية مشتبه في صحته من حيث السند والمتن على السواء.

فلقد طعن الإمام ابن حزم الأندلسي في سند هذا الحديث.

أما متته، فإنه محل اختلاف، وذلك من وجهين: أما الوجه الأول: فإنه يتمثل في أن هناك من رواه على أن الفرقة الناجية واحدة والفرق الأخرى هلكى، وهناك من رواه على أن الفرق كلها ناجية سوى فرقة واحدة هي التي يعرف أصحابها باسم الزنادقة.

بينما يتمثل الوجه الآخر في الخلاف حول تحديد الفرقة الناجية. إذ إن الذين ذكروا أن الناجية إنما هي فرقة واحدة اختلفوا في تحديدها: فذكر أهل السنة بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة أن الفرقة الناجية هي المتبعة لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وذكر الشيعة أنها شيعة أهل البيت، وفي رواية المعتزلة أنها العدلية أو أهل العدل والتوحيد^(١٣).

هكذا يتضح كيف أن اعتماد الشهرستاني على هذا الحديث النبوي المشكوك في صحته في تصنيفه للفرق الدينية الإسلامية قد أدى به إلى الوقوع في بعض الأخطاء التي أشرت إلى أهمها فيما سبق.

(رابعاً): لقد تحدث الشهرستاني عن أول شبهة وقعت في الخليفة، وهي شبهة إبليس، وذكر أن مصدرها إنما كان استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره للهوى في مقابلة الأمر. وأشار إلى أن هذين الأمرين هما سبب ظهور جميع المذاهب والاعتقادات المخالفة للحق، وهي الضلالات والبدع^(١٤).

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إن هذه الإشارة التي قدمها الشهرستاني يمكن أن يتضح منها بجلاء أنه كانت لديه فكرة مسبقة

سيطرت عليه عند الكتابة عن الآراء والأديان التي تخالف معتقده الأساسي. الأمر الذي يتعارض تعارضا جوهريا مع مبدأ الموضوعية والحيادة الذي ينبغي أن يلتزم به كل من يخوض في الكتابة في مجال علم مقارنة الأديان، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

وتأسيسا على ذلك، فإنه يمكن القول: إن ما أورده الشهرستاني عن المذاهب والمعتقدات التي تخالف معتقده من المحتمل أن يكون موضع شك، في بعض الأحيان على الأقل. الأمر الذي قد يقلل من القيمة العلمية لهذا الكتاب، أي كتاب "الملل والنحل"، خاصة إذا توافرت الكتب الأصلية لأصحاب هذه الديانات والفرق.

(خامسا): إنه من الملاحظ أن الشهرستاني لم يقم بوضع خاتمه لكتابه قيد البحث والمناقشة يوضح فيها النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة للأديان والآراء، وكأنه بذلك يترك للقارئ الحرية في استنتاج الآراء التي يمكن أن يتوصل إليها بنفسه ودون توجيه من المؤلف. وهذه قد تعتبر إحدى مميزات الكتاب العلمية، حيث إنه من المعلوم أن الوصف يعتبر أهم الخطوات التي يقوم بها الباحث في مجال علم مقارنة الأديان، بينما لا يقوم بالتفسير إلا في أضيق نطاق ممكن وإذا دعت الضرورة إلى ذلك، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

(سادسا): لقد صرح الشهرستاني في آخر كتاب "الملل والنحل" قائلا: "هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم، ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خلا في النقل فأصلحه أصلح الله عز وجل بفضلته حاله" (١٥). ومن الواضح أن هذه العبارة تعني، أولا وقبل كل شيء، أنه يعترف بأن في كتابه بعض جوانب القصور. وهذه لفتة تحسب له لا عليه، لأنها لا تعبر عن تواضع العلماء فحسب، وإنما هي تعبير عن الرغبة المتواصلة في استكمال البحث العلمي.

* * *

هكذا، فإنني قد أشرت فيما سبق إلى أهم الملاحظات، التي يمكن أن يتوصل إليها الباحث المدقق، على كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني، باعتباره من أهم النماذج التي قدمها مفكرو الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان.

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه إذا كان بعض هذه الملاحظات تنطبق على هذا الكتاب دون غيره من الكتب التي عالجت الموضوع نفسه، فإن بعضها الآخر ينطبق على كتب أخرى وضعها مفكرو الإسلام في هذا الصدد، سواء أكان مؤلفوها قد جاءوا قبل الشهرستاني أم بعده، كما أشرت إلى ذلك في مواضع سابقة من هذه الدراسة.

وأخيرا، وليس آخرا، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال، إحقاقا للحق: إنه رغم وجود بعض المآخذ، وخاصة على المستوى

المنهجي، على هذا الكتاب قيد البحث والمناقشة، فإنه مع ذلك يعتبر نموذجاً جديراً بالاهتمام، من حيث اعتباره مصدراً هاماً من مصادر علم مقارنة الأديان. ويمكن أن تُضم إليه كتباً أخرى لمفكرى الإسلام فى هذا المجال.

حواشي المبحث السادس

(١) انظر، على سبيل المثال لا الحصر:

- مقدمة كتاب الممل والنحل للشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٨.

- صبحي (دكتور أحمد محمود): في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعر)، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٣٩ وما بعدها.

- العبد (دكتور عبد اللطيف محمد): دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) عن حياة الشهرستاني ومؤلفاته، انظر، بصفة خاصة:

- مقدمة كتاب مصارعة الفلاسفة للشهرستاني، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.

(٣) الممل والنحل، حـ ١ ص ٩.

(٤) الممل والنحل، حـ ١ ص ٤٣ وما بعدها.

(٥) الممل والنحل، حـ ٢ ص ٤٤.

(٦) الممل والنحل، حـ ٢ ص ٤٩.

(٧) الممل والنحل، حـ ٣ ص ٧٩ - ٨٠.

(٨) الممل والنحل، حـ ٣ ص ٨٣.

(٩) انظر: تركي (دكتور إبراهيم محمد): دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٩٩٧، ص ١١٤ - ١١٥.

(١٠) الملل والنحل، ج ١ ص ١٤.

(١١) الملل والنحل، ج ١ ص ١٠ - ١١.

(١٢) الملل والنحل، ج ١ ص ١١.

(١٣) انظر: في علم الكلام، ج ٢ ص ٢٤٠.

وانظر كذلك: صبحي (دكتور أحمد محمود): هاؤم اقرعوا كتابيه

(محاولة لتجديد الفكر الإسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت

١٩٩٦، ص ٨١ - ٨٣.

(١٤) الملل والنحل، ج ١ ص ١٤ - ١٩.

(١٥) الملل والنحل، ج ٣ ص ١١٠.

تعقيب

هكذا تحدثت فيما سبق عن الإطار العام لعلم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام، من حيث نشأته وصلته بالفكر الفلسفى الإسلامى ومنهج البحث فيه. كما تحدثت عن كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى باعتباره أحد النماذج الهامة لجهود مفكرى الإسلام فى هذا المجال. وإذا كنت لا أود، فى هذا المقام، أن أقدم تلخيصاً لما ورد فى المباحث السابقة، فإنى أكتفى بالإشارة إلى بعض القضايا العامة التى تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وذلك فى شئ من الاختصار، على النحو التالى.

(أولاً): إنه قد تبين مما سبق بيانه أن مفكرى الإسلام لديهم إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية فى مجال علم مقارنة الأديان.

(ثانياً): إن نشأة هذا العلم على أيدى مفكرى الإسلام كانت إسلامية خالصة. إذ إنه قد نشأ نتيجة لعدد من العوامل الداخلية التى تتعلق بالفكر والواقع الإسلاميين فضلاً عن الدين الإسلامى نفسه.

(ثالثاً): لا أحسبى مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا قلت: إن مفكرى الإسلام كان لهم فضل السبق فى وضع وترسيخ أسس ودعائم هذا العلم، حيث إنه من الثابت تاريخياً، فيما أعلم، أنه لا توجد كتابات عن مقارنة الأديان لدى أهل الأمم الأخرى السابقة على المسلمين على نفس المستوى من العمق والنضج اللذين وجدت عليهما لدى مفكرى الإسلام.

(رابعاً): لا أحسبني أيضاً مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا قلت: إن الكتابات العربية الإسلامية في مجال علم مقارنة الأديان تكاد أن تضارع الكتابات الحديثة في هذا الصدد. وربما تفوقت عليها في نقطة أساسية تتعلق بالهدف أو الغاية من الخوض فيها. فلقد نشأت الدراسات المقارنة للأديان في الفكر الإسلامي بهدف التعرف على الأديان الأخرى فقط. فهو إذن هدف علمي خالص. بينما نشأت هذه الدراسات في الفكر الغربي الحديث لتحقيق أغراضاً تبشيرية وأهدافاً استعمارية، وإن جلعت الأهداف العلمية في مرحلة تالية.

(خامساً): لا بد من الاعتراف بأن الكتابات الغربية المعاصرة في مجال علم مقارنة الأديان تتفوق على الكتابات العربية الإسلامية في هذا المجال من حيث الدقة والعمق والتوثيق للمعلومات المعروضة. وهذا أمر طبيعي كان لا بد أن يحدث نتيجة للتطور العلمي الهائل، ليس فقط في مجال مناهج البحث العلمي، وإنما أيضاً في مجال اكتشاف الوثائق والكتب الدينية والاطلاع عليها في لغاتها الأصلية. وهذا ما لم يكن متوفراً لدى مفكري الإسلام في العصور الماضية.

(سادساً): لا بد من الإشارة إلى أنه على الرغم من أن إسهامات مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، فإنه من الملاحظ أنه لم تظهر لديهم أبحاث عميقة ومنظمة ومفصلة حول القضايا النظرية ذات الطابع التأملية المجرد التي تتعلق بالدين، وهي التي تُعرف بفلسفة الدين، وهي الثمرة الحقيقية أو الهدف

الأساسى من البحث فى علم مقارنة الأديان. وأعترف هنا أنني لا أستطيع أن أقدم تبريراً مقبولاً لذلك.

هذه هى أهم القضايا التى أمكننى التوصل إليها بناء على هذه الدراسة المتواضعة لجهود وإسهامات مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.

وختاماً. فإننى أود أن أشير إلى أن هذا الموضوع مازال فى حاجة إلى جهود العديد من الباحثين والدارسين فى مجال الدراسات الإسلامية، إذ إنه لم ينل حتى الآن حظه من البحث والدراسة.

المراجع

- ١- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الجديدة بدون تاريخ.
- ٢- الأثير (حسنى يوسف): المذهب الدهرى عند العرب، القاهرة ١٩٨٤.
- ٣- البيرونى (أبو الريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، حيدر آباد الدكن ١٩٥٧.
- ٤- التهانوى (محمد علاء الدين): كشاف اصطلاحات الفنون، استانبول ١٣١٧ هـ.
- ٥- الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد بن على): التعريفات، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، القاهرة ١٩٣٨.
- ٦- الرازى (الإمام فخر الدين): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨.
- ٧- السرياقوسى (دكتور محمد أحمد مصطفى): التعريف بمناهج العلوم. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٦.
- ٨- السكسكى (عباس بن منصور): البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، دار التراث العربى، القاهرة ١٩٨٠.
- ٩- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة

الحنلى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة
١٩٦٨.

١٠- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكرىم): مصارعة الفلاسفة،
تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة
١٩٧٦.

١١- الطويل (دكتور توفيق): فى تراثنا العربى الإسلامى، سلسلة عالم
المعرفة رقم ٨٧، مارس ١٩٨٥، المجلس
الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٢- العابد (محسن): مدخل إلى تاريخ الأديان، سوسة ١٩٧٣.

١٣- العبد (دكتور عبد اللطيف محمد): دراسات فى الفلسفة الإسلامية،
مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٩.

١٤- النشار (دكتور على سامى): نشأة الدين، مكتبة الخانجى، القاهرة بدون
تاريخ.

١٥- بيومى (دكتور محمد أحمد): علم الاجتماع الدينى، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية ١٩٨١.

١٦- تركى (دكتور إبراهيم محمد): دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى،
دار الصحابة للتراث، طنطا ١٩٩٧.

١٧- حمود (دكتور هادى حسين): منهج المسعودى فى بحث العقائد والفرق
الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد
١٩٨٤.

١٨- دراز (محمد عبد الله): الدين، دار العلم، بيروت ١٩٧٠.

١٩- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربى، ترجمة دكتور محمود فهمى
حجازى ودكتور فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية
العامّة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧ - ١٩٧٨.

٢٠- شتيرن (س. م.): أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ.

٢١- شلبي (دكتور أحمد): مقارنة الأديان، الجزء الأول (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٤.

٢٢- صبحي (دكتور أحمد محمود): فى علم الكلام، الجزء الثانى (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥.

٢٣- صبحي (دكتور أحمد محمود): هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٥.

٢٤- صليبيا (دكتور جميل): المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧١.

٢٥- عبد الجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود الخضيرى، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بدون تاريخ.

٢٦- فان دالين (ديويولد. ب): مناهج البحث فى التربية وعلم النفس، ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضرى الشيخ وطلعت منصور غبريال، مراجعة الدكتور سيد أحمد عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٢٧- قاسم (دكتور محمد محمد): المدخل الى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠.

- ٢٨- كاور (جونيندار): البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان،
ترجمة الدكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلة
الثقافة العالمية، العدد رقم ٣٢ (يناير ١٩٨٧)،
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- ٢٩- لوبون (الدكتور غوستاف): حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، دار
إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩.
- ٣٠- متز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة
الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة، مكتبة الخانجي ودار
الكتاب العربي، القاهرة - بيروت ١٩٦٧.
- ٣١- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠.
- ٣٢- موسى (دكتور جلال محمد عبد الحميد): منهج البحث العلمي عند
العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢.
- ٣٣- وافى (دكتور عي عبد الواحد): الأسفار المقدسة في الأديان السابقة
للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر،
القاهرة ١٩٧١.
- 34- A Religious Encyclopedia, Article "Religion".
- 35- Burt (E. A.): Types of Religious Philosophy, New
York 1951.
- 36- Hugal (B. F. V.): Essays and Addresses on philosophy
of Religion, London 1949.
- 37- Mepherston (T.): The philosophy of Religion, London
1965.
- 38- The Chamber's Encyclopedia, Article "Religion".
- 39- The Encyclopedia Britannica, Article "Religion".
- 40- The Encyclopedia of Religion and Ethics, Article
"Religion".

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٩	تصدير.
	المبحث الأول
١٧	مدخل إلى دراسة علم مقارنة الأديان.
٢٧	حواشى المبحث الأول.
	المبحث الثانى
٣١	الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى.
٤٥	حواشى المبحث الثانى.
	المبحث الثالث
٥٣	نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.
٦٩	حواشى المبحث الثالث.
	المبحث الرابع
٧٣	صلة علم مقارنة الأديان بالفكر الفلسفى الإسلامى.
٨٤	حواشى المبحث الرابع.
	المبحث الخامس
٨٧	منهج البحث فى علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.
١١١	حواشى المبحث الخامس.
	المبحث السادس
	كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى كنموذج لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.
١١٥	حواشى المبحث السادس.
١٣١	تعقيب.
١٣٣	المراجع.
١٣٨	

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية