بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 27 يونيو 2019

مدخل نظري: من علم اللّاهوت إلى علم الأديان

حمّادي المسعودي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

مدخل نظري: من علم اللّاهوت إلى علم الأديان[1]

1- يمثّل هذا العمل الفصل الأوّل من كتاب «الظاهرة الدينيّة من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن» ـ تأليف: حمّادي المسعودي ـ منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، ط 1، 2018.

الملخّص:

مدار هذا الفصل على تتبّع مسار الانتقال في دراسة الظواهر الدينيّة من مجال علم اللاهوت إلى علم الأديان. وهذا ما أحوج المؤلّف إلى ترتيب عمله، ههنا، على ثلاثة مباحث متعاقبة ومتعاضدة بنيويّاً ومعرفيّاً. ففي المبحث الأوّل نظر في وضع الدين من علم اللّاهوت إلى علم الأديان. فالعلم الأوّل يفترض وجود عدّة «حقائق» دينيّة مثل الوحي والإله والإيمان والمقدّس، وهو علم يكرّس تفوّق دين ما على غيره من الأديان. وقد شاع هذا الفهم منذ زمن أرسطو. فعلم اللاهوت، إذن، هو خطاب الإنسان حول الإله، وهذا الخطاب يستند بالأساس على الكتب المقدّسة والسُنّة والتراث الكنسي (في المسيحيّة مثلاً). وبالمقابل فإنّ علم الأديان، الذي ظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر، يثبت انتماء كلّ المفاهيم الدينيّة (ومنها مفهوم المقدّس) إلى التاريخ البشري. وهذا العلم يستدعي التعويل على الشرح والتحليل والمقارنة في التعامل مع الظواهر الدينيّة دون مفاضلة بين الأديان. أمّا المبحث الثاني، فقد خُصّص للكلام على تحوّل الدين من علم الدين إلى علم الأديان المقارن. إذ بيّن المؤلّف أنّ أغلب الدراسات في هذا الباب أكّدت اهتمام المؤرّخ في تأريخه للأديان بدراسة إحدى الظواهر الدينيّة من جهات البنية والوظائف والتحوّلات التي يمكن أن تطرأ عليها. ومن ثمّ فإنّ المنهج المقارني لا يكتفي برصد مظاهر الائتلاف أو الاختلاف بين مفهومين أو ظاهرتين دينيتين تنتميان إلى دينين مختلفين فحسب، وإنّما ينشد الكشف عمّا وراء الائتلاف الظاهر من اختلافات والعكس صحيح. وفضلاً عن ذلك يروم المنهج المقارني قراءة الأديان في سياقاتها الثقافيّة والحضاريّة دون الوقوع في الإسقاطات التاريخيّة أو المماحكات الإيديولوجيّة. ثمّ عيّن المؤلّف الخصال المعرفيّة والمقتضيات المنهجيّة التي ينبغي أن يتحلّى بها مقارن الأديان. وانغلق هذا الفصل بمبحث ثالث فيه تعريف تأليفي بمساهمات عدد من الأعلام في الدراسات الدينيّة الحديثة والمعاصرة، ومن هؤلاء ماكس مولّر وجيمس جورج فريزر وجورج دوميزيل.

******

تبدو دراسة الظاهرة الدينيّة معالجة لبُعد من أبعاد الإنسان؛ إنّه الكائن ذو الكيان المعقّد الذي عرف، أثناء مراحل تاريخه الطويل، العديد من التجارب والخبرات الموصولة بالمقدّس، وقد ظلّ الإنسان يعيش المقدّس في حياته اليوميّة مندغماً فيه قبل أن يعرف مرحلة التنظير لهذا البُعد الساكن فيه، فكان يتعبّد للقوى الخفيّة مبتهلاً متضرّعاً داعياً مقدّماً القرابين.

بيد أنّ مرحلة اندماج الذات في موضوعها لم تدُمْ نتيجة تقدّم الفكر البشري، فانفصلت الذات عن الموضوع، وصار الإنسان ينظر إلى المقدّس باعتباره مسألة مستقلّة قمينة بالدراسة العلميّة والمعالجة المخبريّة، فنشأ منذ القرن التاسع عشر في الغرب علم الأديان، والدراسات المقارنة في الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجيا الدينيّة... وقد بيّنت جميع هذه المباحث كيف تحوّلت الظاهرة الدينيّة من شعور كامن في ذات الإنسان تجاه المقدّس إلى دراسة علميّة لذلك الشعور الخفيّ. ونشير في هذا التمهيد إلى أنّ مقالنا هذا لن يهتمّ بجميع هذه العلوم الموصولة بالمقدّس؛ بل سيكتفي ببيان كيفيّة تحوّل علم اللاهوت إلى علم الأديان، ويبحث في نشأة الدراسات المقارنة للأديان وفي شروط علميتها، وذلك بمعالجة ثلاثة مباحث هي:

1- الدين من علم اللّاهوت إلى علم الأديان.

2- الدين من علم الدين إلى علم الأديان المقارن.

3- بعض أعلام الدراسات الدينيّة المقارنة.

المبحث الأوّل: الدين من علم اللّاهوت إلى علم الأديان:

علم اللّاهوت أو الثيولوجيا من أصل يوناني (Theologia)، والكلمة تعني في الأصل «الخطاب حول الله». أمّا المعنى الضّيّق للكلمة، الذي يتميّز به علم اللاهوت من الفلسفة والميتافيزيقا والأسطورة والمعرفة الطبيعيّة أو الفيزيائيّة للإله، فهو في جوهره الإنصات الظاهر لدى الإنسان المؤمن تجاه وحي الله في التاريخ عن طريق «الكلمة» (Parole)، الذي هو الوحيُ ذاتُه. إنّ علم اللّاهوت من هذا المنظور يفترض ضرورة الوحي ولا يُنتجُه...[1]، وهو ينهض على الثقة بالإيمان أكثر من الثقة بالعقل، لذلك نعته كلود جفري (Claude

1- انظر:

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, E. du seuil, 1970, article: théologie.

Geffré) بـ «علم الإيمان»[2]، وإن كان إشكال العلاقة بين الإيمان والعقل من المسائل الرئيسة التي اشتغل بها هذا العلم.

يذكر كلود جفري (Claude Geffré)، وهو يتحدّث عن نشأة علم اللاهوت، أنّ أفلاطون لم يذكر لفظ (théologie) إلّا في معناه الاشتقاقي، فعلم اللاهوت عند الفيلسوف اليوناني يعني خطاباً أو كلاماً عن الإله أو عن الآلهة؛ وهو لم يستعمل هذا المفهوم إلّا للإجابة عن سؤال: كيف يكون الكلام عن الإلهي بطريقة جيدة، وكيف يتمّ الكلام عنه كما يتكلّم عنه الشعراء؟

ويذهب جفري (Geffré) إلى أنّ أرسطو أوّل من خصّص معرفة عدَّها علم لاهوت وحدّدها. ولكنّه سمّى علم اللاهوت «الفلسفة الأولى»، وهو القسم من الفلسفة الذي يدرس العلل الضروريّة والخالدة الثابتة. إنّ علم اللاهوت، في منظور أرسطو، هو أعلى العلوم التأمليّة، وهو مرتّب قبل الرياضيّات والفيزياء، وهو يعني، عند أرسطو، ما يُسمّى بالأنطوبولوجيا والميتافيزيقا. وقد شاع هذا الاستعمال مع الأفلاطونيّة الجديدة المتأخّرة خاصّة.[3]

ويرى صاحب المقال أنّ لفظ «ثيولوجيا» ومفهومه لا ينتميان إلى اللغة المسيحيّة، فهما لا يوجدان في كتاب (**العهد الجديد**)، وكلمة ثيولوجيا تنتمي إلى اللغة اليونانيّة القديمة، وكان أفلاطون أوّل من استعملها ليعني بها البحث في الإله أو في الآلهة بوساطة اللوغوس (logos). وقد اتّخذ أفلاطون مسافة إزاء الخطاب الأسطوري للشعراء (وهم اللاهوتيّون الأوائل) من أجل إنشاء علم اللاهوت باعتباره مقاربة عقليّة لإشكاليّة الإله في الغرب. وكان أفلاطون يعبّر بوساطة العقل (logos) عن هذه «الحقيقة العليا» (theos)، التي كان الدين اليوناني البدائي يسعى إلى الرمز لها بالأساطير.

أمّا عند أرسطو، فإنّ علم اللاهوت، الذي عَدَّه «فلسفة أولى» أو «فلسفة المبادئ الأولى»، صار الهدف النّهائي من كلّ بحث فلسفي بما هو تفكير في الوجود (l'être). وقد ظلّ أرسطو يسمّي الشعراء الأسطوريين؛ مثل هزيود (Hésiode)، وهوميروس (Homère)، ثيولوجيين (علماء لاهوت) ضدّيين لفلاسفة الطبيعة الأوائل. ويرى جفري أنّ هؤلاء المفكّرين السابقين لسقراط لم يكونوا العلماء الأوائل فحسب؛ بل كانوا، كذلك، علماء اللاهوت الأوائل، وكانوا حقّاً في بداية نشأة علم اللاهوت الطبيعي باعتباره إبداعاً نموذجيّاً لعبقريّة الفلسفة اليونانيّة.[4]

2- Claude Geffré, théologie, E.U, Corpus 23, p. 653.

3- انظر: Claude Geffré, théologie, Encyc. Universalis, corpus 23, p. 652

4- Ibid, p. 653.

ويذكر جفري أنّ هذا الغموض، الذي اكتنف متصوّر «علم اللاهوت»، واصل ثقله على نموّ مفهوم علم اللاهوت المسيحي. فقد تردّد المفكّرون المسيحيّون الأوائل كثيراً في تبنّي هذا المصطلح؛ لأنّه كان يستحضر بقوّة اللاهوت الأسطوري لدى الشعراء الوثنيين. ولمّا صار هذا المتصوّر (أي: الثيولوجيا) كلمة كلاسيكيّة في اللغة المسيحيّة تدلّ على شيء جديد تماماً؛ أي على خطاب حول إله يسوع المسيح، لم يكن هذا المفهوم قادراً على التجرّد التام من أصله اليوناني ومن سياقه الذي كان يعني فيه اللوغوس.[5]

لكن، لئن نشأ علم اللاهوت في أحضان الحضارة الهلّينيّة، فإنّه ليس له وجود خارج موضوعه؛ أي خارج كلام الله أو الوحي الإلهي. غير أنّ الوحي لا يكون وحياً بالمعنى القوي للكلمة؛ أي: الكشف عن السرّ الإلهي في حال تطابق مع التجلّي الذاتي للإنسان، إلّا إذا كان متَقَبَّلاً ومفهوماً من الإيمان الحيّ؛ ولذلك يمكن القول: إنّ الإيمان المسيحي يحمل ضرورة ثيولوجيا داخله؛ لأنّه في حالة بحث دائمة عن معقوليّة أكثر إطلاقاً أو اكتمالاً للكلام الإلهي (Parole de dieu)، ولأنّ الكلام الإلهي لا يُطابق (بلا قيد ولا شرط) هذه الشهادة المتميّزة؛ أي الكتاب بعهديه القديم والجديد؛ والأكثر من هذا أنّه لا يوجد وحي دون علم لاهوت في المعنى الأشمل للكلمة.[6]

إنّ علم اللاهوت لا ينطلق، إذاً، من الفراغ، وإنّما من أرضيّة خصبة حُبْلى بالمعطيات الموصولة بالمقدّس والإيمان بالمقولات الدينيّة الكبرى: الله، الوحي... بعيداً عن مناطق الحيرة والشّكّ والسؤال الوجودي. ولئن بدا علم اللّاهوت وعلم الأديان، منذ الوهلة الأولى، مُشتركيْن في موضوع للبحث هو عالَمُ المقدّس والكون الدينيّ للإنسان، فيكون مَشْغَلُهُما بذلك واحداً، فإنّ هذا التوافق الظاهر ينبغي ألّا يحْجبَ فوارق جوهريّة بين العِلْمَيْن.

إنّ علم اللاهوت مداره خطاب الإنسان حول الله، وهو ينطلق من مُسلَّمات وبديهيّات يتبنّاها العالِمُ في هذا المجال، دون أن يعتريَهُ فيها شكّ ولا تَسْآل، ويعتقد هذا العالِمُ أنّ الديانة التي يعتنقها هي وحدها القمينة بالحقّ والصّدق والأصالة، وما سواها باطل وكَذِبٌ أو مُقْتَبَسٌ من نصوص دينيّة سابقة، أو هو كلام مُحَرّفٌ، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إنّ علم اللاهوت علمٌ معياريّ يكون تمشّيه مشروطاً دائماً بالإيمان بحقائقه الخاصّة به، فيكون بذلك مُقْصِياً غيرَه بطبيعته، وهو لئن اتَّسَمَ بنزعة عقليّة حِجَاجِيّة في معالجة مواضيعه، فإنّه يدور دائماً في فلك الوثوقيّة والدفاع والتبرير والتمجيد؛ لأنّ الذّات الباحثة وموضوع البحث مُنْدَغِمٌ أَحَدُهُما في الآخر دون فاصل ولا حياد. إنّ هذا العلم لا يطرح من الأسئلة إلا ما يدعم الإيمان واليقين

5- Ibid, p. 653.

6- Ibid, p. 654.

ويُقَوِّيهما؛ وهو يتعالى بالمعبود وبالرموز الدينيّة إلى حدّ التّقديس. وهو، علاوة على ذلك، لا يُعوّل في استنباط أفكاره إلّا على النّصوص المقدّسة والتقليد الدّينيّ أو السّنة الدّينيّة، لذلك يمكننا القول: إنّ الموضوعيّة في البحث لا تمثّل مشغلاً فكريّاً لدى عالم اللاهوت؛ لأنّه يرى أنّ ما يتوصّل إليه هو الحقّ المطلق واليقين الذي لا يقبل الشكّ.

لقد كانت المسائل الرئيسة لعلم اللاهوت خطاب الإنسان حول الله تفسيراً وتبييناً ودفاعاً استناداً إلى النصوص المقدّسة والسنّة (tradition)، وكانت العلاقة بين الإيمان والعقل من صميم الإشكالات المطروحة لدى اللاهوتيين الذين كانوا يجتهدون في شرح ملفوظات الإيمان التراثيّة وفي تبريرها والدفاع عنها.

ويرى جفري أنّ من الإشكالات التي تُطرح على علم اللاهوت اليوم ما يتعلّق ليس بالحوار مع العقل الفلسفي فحسب، وإنّما مع علوم الإنسان التي يجب أن يأخذ في الحسبان إجراءاتها ونتائجها ليوضح وضعه النقدي الخاص. وقد أشار جفري إلى التفاوت القائم بين العقائد المسيحيّة من جهة والممارسات الملموسة للمذهب المسيحي من جهة ثانية، ومن شأن هذا الوضع أن يطرح سؤالاً خطيراً على علم اللاهوت يتّصل بالعلاقة بين وظيفة عالم اللاهوت العلميّة ووظيفته النبويّة.[7]

ويذكر جفري أنّ وظيفة علم اللاهوت يمكن أن تُحدَّد في كلّ عصر من تاريخ الكنيسة على أنّها المجهود الذي يُبذَل من أجل جعل لغة الوحي، التي كانت قد تكوّنت، أكثر معقوليّة ونُطقاً، فهذه اللغة مُمَيَّزة ومعياريّة بالنسبة إلى الكنيسة، لكن يجب أن تكون مُدْمَجَة بكيفيّة حيّة وَفْقاً للوضعيّة التاريخيّة الجديدة، وبحسب المقولات الثقافيّة المختلفة. فعلم اللاهوت يؤدّي، إذاً، وظيفة تأويليّة تُقاس بالوفاء للشهادة الكتابيّة، وبضرورة جعل الكلام الإلهي ناطقاً اليوم في آنٍ واحد. فالكلام الذي تمَّ تحيينه الأوّلُ كتابةً، وذو المعنى الأكثر شمولاً، والذي كانت قد وضّحته السنّة الحيّة للكنيسة، يجب تحيينه اليوم وفقاً لنمط فهم الإنسان الحديث. وبهذا التصوّر تكون مهمّة علم اللاهوت غير منتهية، وهي ضروريّة بين علم التفسير ووظيفة التبشير، فيؤدّي علم اللاهوت بهذا المعنى وظيفة كنسيّة دائمة.

ويرى جفري أنّ علم اللاهوت ينزع اليوم إلى أن يكون تأويليّاً أكثر من أن يكون عقديّاً. وهذا لا يتعلّق فقط بالغنى الراهن للكلمة؛ التي لم تعد تعني فقط علم قواعد تأويل النصوص الكتابيّة، وإنّما يتعلق بوعي مضاعف، فهو يتعلّق، من جهةٍ، بكون الكلام الإلهي الموحى في يسوع المسيح لا يتطابق مع حرفيّة الكتاب المقدّس (la lettre d’écriture) ولا مع حرفيّة الملفوظات العقديّة، وهو يتعلّق، من جهة أخرى، بضرورة

7- Ibid, p. 653.

تجاوز المسافة الثقافيّة التي تفصل نصوص الكتاب المقدّس عن الوضع الراهن إذا أردنا أن نضمن التحيين ذا الدلالة على الرسالة المسيحيّة.

ويرى جفري أنّ أفضل علماء اللاهوت يسعون إلى إبراز دلالة الكلام الإلهي في علاقته بالزمن الراهن، وذلك بتعاطي عمل كامل في تأويل النصوص الكتابيّة والملفوظات العقديّة واللاهوتيّة وتفكيكها؛ ويقول: إنّ هذا التوجّه الجديد في القراءة يؤدّي ضرورة إلى مراجعة منهج علم اللاهوت التقليدي والتقسيم الثلاثي لهذا العلم العقدي سليل الإصلاح المضاد (Contre-Réforme): عرض مذهب الكنيسة، البيان أو الشرح بالكتاب والتقليد (Tradition)، التعميق التأمّلي.[8]

وفي الجملة، إنّ علم اللاهوت يدور دائماً حول موضوع الإله/ الآلهة، متسلّحاً بالإيمان، معتمداً على النصوص المقدّسة والتراث الكنسي، يُفسّر، ويُوضّح، ويؤوّل، ويدافع بكلّ ثقة واطمئنان. ولعلّ هذه الخصائص، التي توافرت في هذا العلم، كانت من الحوافز الرئيسة المساعدة على نشأة علم الأديان، وهو علم حديث يختلف غاية ومنهجاً عن علم اللاهوت.

أمّا مصطلح علم الأديان، فيرجع الاستعمال الأوّل له إلى المفكّر الألماني ماكس ملر (Max Müller) سنة (1867م). وفي الفترة نفسها التي ظهر فيها هذا المصطلح في ألمانيا، نادى أ. بورنوف (E. Burnouf) في فرنسا بتأسيس علم الأديان، وقد ألّف بورنوف كتاباً وَسَمَهُ بـ (**علم الأديان**) (La science des religions). والملاحظ أنّ المفكّرين الباحثين في فرنسا كانوا يميلون إلى استعمال عبارة «تاريخ الأديان» (Histoire des religions)، ثمّ عبارة «التاريخ المقارن للأديان» (Histoire comparée des religions) مسجّلين بذلك تقدّماً جليّاً في اتّجاه تحليل أكثر اكتمالاً للوقائع الدينيّة، وكانت المباحث الجامعيّة في فرنسا في تلك المرحلة مصبوغة بالنظريّات الوضعيّة.

إنّ هذا المصطلح «علم الأديان» لئن بدا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر بالغ التدقيق، فإنّ من الضروري تأكيد مدى تبعيّة علم الأديان لتاريخ الأديان؛ أي للمعرفة التجريبيّة للمقدّس المعيش التي تحقّقت انطلاقاً من الدراسات العلميّة الصارمة حول جميع الأشكال الدّينيّة المعروفة في واقع الإنسان الرّاهن كما في مراحل ماضيه المختلفة التي تُمَكِّنُنا منها الوثائق. إنّ علم الأديان/ تاريخ الأديان يسعى إلى رسم تطوّر

8- Ibid, p. 656.

المعتقدات والطقوس والمؤسّسات الدينيّة في تسلسلها، لكنّه يظلّ، على الرغم من ذلك، بعيداً عن الإلمام بجميع مجالات سلوك الإنسان المتديّن.[9]

إنّ علم الأديان لا يكتفي بوصف مختلف الخبرات الدينيّة لدى الإنسانيّة، وهو لا يتوقّف عند حدود المقارنة على صعيد التطوّر التاريخي، فتلك الوقائع الدّينيّة المجرودة والمصنّفة والمقارَنَة والمُنزَّلَة في الزّمان والمكان غير منفصلة عن الإنسان، الذي يستعمل بُنَاهُ الطّبيعيّة أو الفيزيائيّة والذّهنيّة الذاتيّة للتعبير عمّا يتصوّره دقيقاً عن الوصف في الغالب.[10]

إنّ كلّ ما يُعبّر عن المقدّس ليس سوى تأويل بشري، والتحليل الذي يمكن أن نقوم به في موضوع التعابير الرمزيّة يُبيّن بوضوح هذا الرابط الأساسيّ، فكلّ تَجَلٍّ إلهي وكلّ أشكال القداسة تنتمي إلى التاريخ، ومهما تكن قوّة التقاليد القاهرة، التي تنقل تجربةً دينيّة، فإنّ مضمون هذه التجربة محكوم عليه بأن يتأثّر بفعل التعاقب الزمني.

إنّ ما يمكن أن نُشير إليه أنّ موضوع علم الدين/ تاريخ الأديان/ التاريخ المقارن للأديان لا يتعلّق بإبداء الرّأي في مدى تقدّم الفكر البشري نحو اكتساب حقيقة ما ورائيّة أو لاهوتيّة، وإنّما يسعى (على النقيض من ذلك) إلى تجاوز المعطى التجريبي للوقائع الدينيّة ليُدرك الفهم الداخلي للمقدّس المعيش، لذلك كان ينطلق من دراسة مختلف الأنظمة الدّينيّة المعروفة؛ لكي يَدرُسَ بُناها الأساسيّة من طقوس وأساطير وعقائد ورموز؛ ليُدْرِك في النهاية تحليل المضامين التي يعيشها الإنسان الدّيني ذاتيّاً؛ أي: ما يُكوِّنُ في هذه البُنى وفي هذه الأنظمة الدينيّة ما هو كائن أو ما كان يُمثِّلُ قسمَهَا الأكثر نبْضاً بالحياة، فهو يهتمّ بجميع ما آمن به الإنسان في مجال المقدّسات.

إنّ علم الأديان لا يهدف إلى بلوغ حقائق دينيّة مسلّم بها نهائيّاً عندما يحلّل القيم الدينيّة، ويَصْهَرُها بإعادتها كلَّها إلى مستوى تمثّلات، لذلك تكون النتائج التي يخلص إليها نسبيّةً. وهذا العلم ينهض على الشرح والتحليل والمقارنة، مُلازماً في كلّ ذلك الموضوعيّة والحياد وعَدَمَ إصدار الأحكام المعياريّة؛ لأنّه ينهض على منهج صارم في التحليل وعلى احترام مجالات الخلق والشعور الديني لدى الناس. ولمّا كان علم الأديان يشترك مع الكثير من علوم الإنسان الأخرى في الكثير من النقاط؛ مثل: التاريخ والفينومينولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا، فإنّه كان يتوسَّل بمناهج هذه العلوم في مباحثه، مستفيداً منها ومن

9- انظر:

- Michel Meslin, pour une science des religions, E. du seuil, 1973, p. 10. - Emile Burnouf, la science des religions, 4è édition, Paris, 1885.

10- انظر: المرجع نفسه، ص 10.

مقالاتها دون التّحوّل إلى واحد منها. ومن هذا المنطلق اختلفت مقاربة علم الأديان للظاهرة الدينيّة باختلاف الدارسين، فأغنت هذا العلم، فظهر علم الاجتماع الدّيني وعلم النّفس الدّيني والأنثروبولوجيا الدّينيّة.

المبحث الثاني: الدين من علم الدين إلى علم الأديان المقارن:

ليس من السهل، وقد يكون أحياناً من باب المستحيل، أن يكون الإنسان الفرد مؤرّخاً للأديان؛ ذلك أنّ مجال البحث في هذا الحقل المعرفي شاسع إلى درجة أنّه يَفْلِتُ من قبضة الباحث الفرد. إنّ الدّين بصفة عامّة، والمقدّس بصفة خاصّة، يمثّل بُعْداً أساسيّاً في كيان الإنسان، والبحث في المقدّس يُمثّل معالجةً لجانب من هذه الأبعاد المتعدّدة. ولمّا كان التأريخ للأديان شِبْهَ مستحيل بالنسبة إلى الباحث الفرد، فإنّ ما يُطرح أمام الباحثين في هذا الشأن هو اختيار ضروري بين توجّهين اثنين:

أ- أن ينهض بالتأريخ للأديان مجموعة من الباحثين أو فِرَقُ بحثٍ تتقاسم في ما بينها مواضيع البحث ومراحله الأساسيّة. ولا بدّ من أن يتوافر في هذه الطريقة من المعالجة الجماعيّة التنسيقُ المحكمُ والصارم بين المجموعات للمزيد من ترتيب مادّة البحث وتجنّب التكرار.

ب- أن يهتمّ المؤرّخ الفرد في تأريخه للأديان بظاهرة دينيّة مفردة، ويبحث في بنيتها ووظائفها وتحوّلاتها؛ في التوجّه الأوّل يُمكن أن توزّع الديانات التوحيديّة، على سبيل المثال، على ثلاثة فرقاء بحث يهتمّ الفريق الأوّل باليهوديّة، والثاني بالمسيحيّة، والثالث بالإسلام. وفي التوجّه الثاني يمكن للباحث الفرد أن يتخيّر مسألة دينيّة أو أكثر، ويَدْرُسَها في ماهيتها وبنيتها ووظائفها وتحوّلاتها في الدّيانات التوحيديّة؛ مثل: الوحي، النبوّة، الألوهيّة، الصوم، الحجّ، الصلاة، الإيمان، الإحسان... والملاحَظ في ما أُنْجز في هذا الغرض في بعض الكُتب والموسوعات والمعاجم أنّ الباحثين توخّوا المنهج الثاني في التأليف.[11] والملاحظ كذلك، في هذا المجال؛ أي: مجال التأريخ للأديان/ التاريخ المقارن للأديان، أنّ المنهج المعتمد هو المنهج المقارني (Le comparatisme) سواء أكانت المقارنة ضمنيّة، كما هو الشأن في التّمشّي التاريخي الأوّل؛ إذ يُدرس الدين أو الظاهرة الدينيّة بحسب المسار الزمني، وقد لا يتدخّل الباحث في هذه الحال ليبرز القطيعة والتواصل بين الموضوعات المقارَنَة، تاركاً هذه المهمّة إلى استنتاجات القارئ،[12] أم كانت المقارَنَة ظاهرة،

11- انظر على سبيل المثال:

- Paul Poupard, Dictionnaire des religions- M. Eliade:- Dictionnaire des religions. - traité d'histoire des religions.- D. Masson, Le Coran et la Révélation Judéo- Chrétienne (Etudes comparées, 2 tomes).

12- انظر على سبيل المثال:

- Felicien Chollay, Petite histoire des grandes religions.

كما هو الشأن في التمشّي الثاني، ويكون الباحث في هذا التوجّه أكثر حرصاً على بيان مواطن الائتلاف والاختلاف بين الأديان.

غير أنّ المهمّ في التوجّه المقارني الثاني ليس السّعيَ الجادَّ إلى حصر هذه المواطن بنوْعيها وتصنيفها في جداول خاصّة بها، فهذه المهمّة ليس بالعزيز إدراكُها أو تبيّنُها، وإنّما المهمّ هنا، في مثل هذا الدرس، الانتباه إلى ما يُمكن أن يُظَنَّ منذ الوهلة الأولى أنّه من باب الائتلاف والتواصل والانسجام وغياب الفوارق من جهة، والاكتفاء بالوقوف على المتشابه والمتضادّ من جهة ثانية. إنّ البحث المتفحّص والمدقّق يمكن أن يتبيّن، في ما يتبدّى على أنّه ائتلاف، تنافراً كبيراً؛ ذلك أنّ الائتلاف الظاهر كثيراً ما حَجَبَ تضادّاً خفيّاً وجوهريّاً.

ثمّ إنّ الغاية من المقارنة لا تتمثّل في تبيّن نقاط الائتلاف ومواطن الاختلاف، وإنّما هي أعمق غَوْراً من هذا السّعي... وقد يكون من باب الخطل، ومن باب البحث غير العلمي وغير الموضوعي، أن يتساهل الباحث في حشد نقاط الوئام والانسجام بين ديانتين أو أكثر مدفوعاً في ذلك بالفضاء التّحرّري الدّيني المنفتح على حريّة المعتقد والإيمان بالحريّة الدينيّة لدى الأقليّات، وعلى الفضاء الثقافي المنادي بحوار الأديان والحضارات وبحقوق الإنسان وحقوق الأقليّات، وقد انتشرت هذه الثقافة في النصف الثاني من القرن العشرين، محمَّلةً بإيديولوجيا التبشير بالحياة أو بالعيش في عالم يجب أن يكون مسكوناً بالسلم والرّخاء والسعادة لكلّ سكّان المعمورة.

لكنّ هذه الدعوة إلى عالم جميل ورديّ مُبَشَّر به ينبغي ألّا تحجب عنّا الإيديولوجيا الكامنة فيه، وإلّا بِمَ نُفسِّرُ ما يُعانيه الكثير من الشعوب المستضعفة من تقتيل وإبادة وحرمان من حريّات وتقرير المصير (فلسطين، العراق، أفغانستان...). بيد أنّ ما يمكن أن نشدّد عليه هنا أنّ المبالغة في ترصيف نقاط الوئام والانسجام بين الأديان قد تؤدّي إلى مغالطة علميّة خطيرة بسبب ما يمكن أن ينجرّ عنها من مواقف من ناحية، ومن إذابة بعض العناصر في عناصر أخرى قد تكون متقاربة لكنّها غير متماثلة تمام التماثل، ولا هي قابلة لأن تكون كذلك، لأنّ الفضاء الجغرافي والثّقافي والسياسي والاجتماعي والديني، الذي نشأت فيه هذه الظاهرة الدينيّة اللاحقة، يختلف تماماً عن الفضاء الذي سبق أن نشأت فيه الظاهرة نفسها من جهة أخرى. يذكر ميشال مسلان (Michel Meslin) أنّ جورج دوميزيل (Georges Dumézil) نَبَّهَ إلى خَطَر مثل هذا التمشّي في منهج المقارنة بقوله: «يجب ألّا ننخدع البتّة، فهذا اللجوء الضروري إلى التحليل المقارني لا يخلو من خطر؛ ذلك أنّ منهجاً من هذا النوع يؤدّي بالفعل وبطريقة ضمنيّة إلى إبراز التماثلات وحجب الاختلاف. وفي الصورة التي تُحلَّلُ فيها الفوارق، فإنّ القصد من ذلك يكون في الأغلب بيانَ أنّ التماثلات أهمُّ من الاختلاف. إنّني أعتقد بأنّه يجب ألّا نميّز بطريقة مفرطة انسجام المجموعة المحلَّلَة إلى درجة إتمام

البنية الأوّليّة بجلب أكبر عدد من العناصر الممكنة إليها؛ لأنّنا نخشى بهذه الطريقة أن نكوّن نوعاً من النظام المجمَّع يقتضي فيه كلُّ عنصر مُدْمَجٍ ضمَّ عناصر أخرى متقاربة، لكنّها قد تكون غير متجانسة، ولا هي قابلة للمقارنة. إنّنا نتصوّر أنّه بمعرفة الاختلافات وبعلم ما هو خصوصيّ يمكن أن ننجو من هذا الخطر».[13]

إنّ ما ينبغي أن نُنبّه إليه هنا هو الانسياق وراء ما يبدو في الظاهر انسجاماً وتماثلاً منذ الوهلة الأولى بين ظاهرتين أو مفهومين، ولاسيّما إذا ما كان العنصران المعنيان بالمقارنة ينتميان إلى دينين تجمع بينهما أواصرُ قرابةٍ كثيرة مثل الدين اليهودي والدين المسيحي، أو مثل اليهوديّة والإسلام، أو المسيحيّة والإسلام، فإذا ذهبنا، على سبيل المثال، إلى القول: إنّ مسألة البنوّة تشترك فيها المسيحيّة واليهوديّة، وأنّ الديانة الأولى نشأت في رحم الديانة الثانية، وأنّ صاحب الدّيانة المسيحيّة عاش في وسط دينيّ يهودي، ومارس الكثير من الطقوس الدينيّة اليهوديّة، وأنّ المنظّر الأوّل للمسيحيّة (الرسول بولس) كان مؤمناً يهوديّاً متعصّباً لدينه جادّاً في اضطهاد أتباع المسيح، وأنّه لم يعتنق المسيحيّة إلّا بعد نهاية المسيح على وجه الأرض وصعوده إلى السماء؛ إذا ما ذهبنا إلى كلّ هذا، فإنّ جميع الأدلّة لا تسوّغ لنا القول بالتماثل في الدلالة بين البنوّة في اليهوديّة والبنوّة في المسيحيّة، فعبارة «أبناء الله» في اليهوديّة لا يُمكن أن تضمّ إلّا من كان ينتمي إلى بني إسرائيل الذين يذكر (**الكتاب المقدّس**) (قسم العهد القديم) أنّ الله اصطفاهم دون سواهم من شعوب الأرض ليكونوا شعبه المصطفى والمقدّس؛ أمّا في المسيحيّة، فتدلّ العبارة على كلّ من آمن بالمسيح وبرسالته، وسار في السبيل الذي سار فيه ابن الله[14]، وتدلّ العبارة الأخيرة (أي: ابن الله) قبل كلّ شيء على يسوع.

إنّ على دارس الأديان المتوسّل بالمنهج المقارني أن يتنبّه إلى ما يمكن أن يكون كامناً في الكثير من أوجه الائتلاف من تنافر؛ لأنّ الكثير من عناصر التماثل الظاهر تحمل دلالات تباين داخليّ؛ ذلك أنّ الدّين اللاحق إذا ما اكتفى بتكرار الدين السابق جزئيّاً أو كليّاً انصهر فيه، وفقد شروط بقائه جزئيّاً أو كليّاً، وأنّ كلّ دين نشأ في ظروف اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة وجغرافيّة مخصوصة تأثّر بها، وفعلت فيه، فولد مُحمَّلاً بأماراتها، معبّراً عن أحلام الناس وآمالهم ورؤاهم الموصولة بالوجود وبوضع الإنسان في الكون وبعلاقته بالمعبود، فلئن قالت الديانات التوحيديّة الكبرى (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) بالإله الواحد، فإنّ تصوّرها لهذا المعبود الواحد كانت مختلفة فيه اختلافها في طريقة عبادته حتّى أنّ الكثير من الجدل وسوء التفاهم والخلاف نشأ عن هذا التّصوّر. تقول تيراز آن دروار (Thérèse-Anne Druart): «إنّ المسلمين والمسيحيين يعبدون، إذاً، إلهاً واحداً. لا شكّ في أنّ كلّ المسيحيّين والمسلمين المخلصين والجدّيين يتوجّهون نحو الإله الأوحد، ويقصدون عبادته عبادة حقيقيّة. غير أنّ طريقة كلّ منهم في فهم هذه العبادة وإدراكها

13- Michel Meslin, pour une science des religions, p. 160.

14- انظر معجم اللاهوت الكتابي، مادّة: ابن الله.

تختلف كثيراً. ولئن كانوا يؤدّون فروض العبادة لإله واحد فهم لا يعبدون في الواقع الإله نفسه. وعلى الرغم من النقاط المشتركة العديدة التي يلتقي حولها فهمهم لتلك العبادة، فإنّ الاختلافات في ما بينهم عميقة».[15] إنّ نقاط التشابه التي تُخفي اختلافاً مُهمّاً في النصوص المقدّسة كثيرة، ويمكن أن نتبيّن ذلك بكلٍّ يُسر بمعالجة قصص الخلق والطوفان والأنبياء التي نقرؤها في أسفار (**الكتاب المقدّس**) وفي سور (**القرآن**).

يجب على المقارن بين الأديان ألّا يكون هدفُه من المقارنة التوفيق بين عناصر لا يمكن التوفيق بينها، ولا طمس نقاط الاختلاف؛ ذلك أنّ من خصائص كلّ دين أن يكون له ما به يتميّز، وإلّا لما استمرّ، ولانصهر في الدين السابق؛ لأنّ الأديان لا تنهض إذا لم تأتِ بالجديد ولم تُسهم بعناصر تُضاف إلى الرصيد الدّيني السابق؛ لأنّ الدين ينشأ مُحمَّلاً بقضايا الناس الذين وُلد بينهم وبمشاغلهم. وهذه القضايا والمشاغل تختلف باختلاف الزمان والمكان والمجتمع والثقافة. لذلك جاء كلّ دين معبّراً عن رؤية مخصوصة للعالم والكون، وعن حقيقة نسبيّة تختلف عن حقائق الأديان الأخرى. وعلى مقارن الأديان أن يعترف بهذه الاختلافات، وألّا يقلّل من أهمّيتها، لكن ينبغي ألّا يتحوّل هذا الاعتراف بالخصوصيّة إلى تفضيل دين على دين آخر، بما أنّ الدين اللاحق أتى بما لم يأتِ به السّابق. يقول حسين أحمد أمين: «لو كانت الأديان جميعاً على اتفاق فيما بينها لما كانت ثمّة حاجة إلى أكثر من دين... وإنّما هي رؤى متباينة، يعكس كلّ واحد منها مفهوماً مخالفاً عن الكون والحياة والسلوك البشري. وما الإله في هذا الدين أو ذاك غير حصيلة مكوّنة لهذه الرؤية المباينة للرؤى الأخرى».[16] ويضيف حسين أحمد أمين: «والاعتراف بهذه الحقيقة، التي يدركها في قرارة نفسه كلّ ذي دين يؤبه له، خطوة إيجابيّة ولا غنى عنها في سبيل التعايش الديني والاحترام المتبادل بين أفراد الطوائف الدينيّة المختلفة، شريطة أن يستقرّ في النفوس مبدأ أساسي: هو أنّ كلّ رؤية تحمل جانباً من الحقيقة لم تركّز عليه سائر الرؤى، وأنّ ثراء الروح البشريّة والفكر الإنساني هو في الاطلاع على كنه تلك الرؤى المباينة ومحاولة الغوص إلى أعماقها للاستفادة من الجديد الفريد الإبداعي المتميّز فيها، وأنّ معيار رقيّ الفرد وعظمته الروحيّة هو مدى فهمه وتوفيره لكافة ضرورات الفكر التي أسهمت في تشكّل البشريّة».[17] إنّ من الضرورة، إذاً، الاعتراف بالدين الآخر كما هو دون أن يُطلب منه التغيير أو إدخال تعديلات عليه، وأن يُقرأ هذا الدين في سياقه التاريخي والثقافي والحضاري دون إسقاط قيم أو أفكار أو خلفيّة إيديولوجيّة خارجة عنه، ومتى توافرت هذه الشروط، استطاع العالم أن يعيش في سلم وأمان.

15- درووار، تيريز آن، إله المسيحيين وإله المسلمين: هل هما فعلاً إله واحد؟ مجلة مواقف، العدد 1992/68م، ص 56 -57.

16- مجموعة من الباحثين، الواقع الديني اليوم، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 2000م، ص 50.

17- المرجع نفسه، ص 50.

لكنّ الاختلاف بين الأديان لا نتبيّنُه فقط عندما نقارن ديناً بدين آخر؛ بل يمكن أن يتجلّى لنا عند مقارنة فرقة بأخرى، أو مذهب بمذهب آخر، وفي هذه الحال يكون الاختلاف كامناً في الدين الواحد، وهو اختلاف يرجع إلى اختلاف الرؤى والخلفيّات في قراءة النصوص المؤسّسة، كما قد يرجع، بالنسبة إلى الكثير من الفرق الإسلاميّة، إلى تسييس الدّين، أو إلى توظيف الديني في السياسي، ويُعدُّ هذا من أخطر التوجّهات التي يمكن أن ينزلق فيها الفكر الديني، وتنشأ عنها حروب دامية؛ بل نشأت حروب دينيّة عديدة بسبب تعصّب أتباع كلّ فرقة أو مذهب لفرقتهم أو مذهبهم، والصراع بين السنّة والشيعة معروف في ماضي المسلمين وفي حاضرهم، وهو صراع دامٍ في الكثير من الأحيان ناتج عن تشبّث كلّ طرفٍ بفهمه الخاصّ وبعدم احترام المخالف له في الرؤية وباحتكار الحقيقة. والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت معروف أيضاً في تاريخ الكنيسة.

إنّنا نؤكّد، من جهة أخرى، أنّ البحث المقارني ينبغي على دارسه؛ لكي يكون بحثاً موضوعيّاً، أن يلتزم **بالحياد الديني** أثناء إجراء المقارنة بين دين ودين آخر، أو بين ظاهرة وظاهرة دينيّة أخرى تنتمي إلى دين مخالف، وهذا يقتضي من الباحث المقارِن أن يتخلّى عن نزعة المفاضلة بين الأديان، فلا يمجّد ديناً ويُهجّن ديناً آخر، ولا يقول بأصالة الأوّل وصحّته واقتباس الثاني من الديانات السابقة وتحريفه، فالقول بالاقتباس أو الأخذ مقولة في حاجة إلى المراجعة؛ لأنّ التشابه بين الأديان لا يدلّ دائماً على الائتلاف التام في الدلالة والرؤى والأبعاد. أمّا القول بالتّحريف، فيدلّ على رؤية بسيطة وسطحيّة إذا ما انتبهنا إلى أنّ جميع الأديان مرّت بمرحلة التداول الشفوي قبل التدوين، بصرف النظر عن طول مدّة النقل الشفوي أو قصرها؛ يُضاف إلى ذلك أنّ بعض الديانات مرّت بمراحل عديدة من التدوين، واختلف مدوّنوها من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وطالت مدّة تداولها الشفوي. وقد أشار سبينوزا إلى أنّ الديانة اليهوديّة دُوّنت في أزمنة مختلفة، ودوّنها كتّاب مختلفون، لذلك جاء كلّ سفر من أسفار (**الكتاب المقدّس**) معبّراً عن روح العصر الذي دُوّن فيه، وعن بعض ملامح الشخص الذي كتبه. يقول سبينوزا: «لم تدوّن أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاصّ في عصر واحد يسري على كلّ الأزمان؛ بل جاء تدوينها مصادفة، وقُصِد بها أناس معيّنون، ودُوّنت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدلّ عليه رسالات الأنبياء (الذين أرسلوا نذيراً لكفّار عصرهم) وكذلك رسائل الحواريين».[18]

وممّا ينبغي التنبّه إليه، بالنسبة إلى الدارسين المقارنيين، أنّ النصوص المقدّسة لا تقرأ أحياناً في لغاتها الأصليّة، وبعض هذه اللغات اندثرت تماماً، وصارت النصوص تقرأ مترجمة، وهو ما يُعمّق المسافة بين الباحث والنصّ، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الدارسين الغربيين، الذين لا يقرؤون هذه النصوص إلّا في غير لغاتها الأصليّة، أو الدارسين العرب الذين لا يقرؤون الكتاب المقدّس إلّا في اللغة العربيّة، أو الدارسين

18- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، القاهرة، 1971 م، ص 343.

المسلمين الذين يجهلون اللسان العربي، وهم كثر وموزّعون في بقاع عديدة من العالم (الهند، باكستان، إندونيسيا، ماليزيا، بعض بلدان أفريقيا...). وتتمّ القراءة في لغة ثانية، وأحياناً ثالثة عن طريق الترجمة. ويمكن للمرء أن يتساءل: إلى أيّ حدّ يمكن للترجمة أن تكون نقلاً أميناً لروح النصّ الأصل؟ وكيف يمكن للترجمة أن تحافظ على النصّ باعتباره معجزة لغويّة إبداعيّة في الأصل، بالنسبة إلى النصّ المقدّس الإسلامي، وقد أبطل شيوخ الأزهر التعبّد بالقرآن في غير لغته الأصليّة (أداء الصلاة مثلاً)، وأبطلوا، كذلك، إسلام من يأخذ القرآن في اللغة الفرنسيّة أو الإنجليزيّة؟ فالقرآن بالنسبة إلى هؤلاء الشيوخ لا تجوز ترجمته، أو هو غير قابل للترجمة؛ لأنّ كلّ ترجمة هي تأويل يُضيف فيها المترجم تفكيره البشري إلى الكلام الإلهي، علاوة على تدخّله في صياغة الألفاظ، فَيَبْطُلُ بذلك القول السائد لدى الكثرة المطلقة من المسلمين بأنّ القرآن كلام إلهيّ لفظاً ومعنى؛ لأنّ كلّ ترجمة تمثّل في الحقيقة فهماً مخصوصاً مقيّداً بثقافة صاحبها وخصائص عصره الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، لذلك كان للنصّ المقدّس الواحد العديد من الترجمات المختلفة.

ولم يُدوَّن نصّ الكتاب المقدّس (هو الآخر) باللغات التي يُتداول بها اليوم، وحتى اللغة التي يقرأ بها تختلف عن لغة التواصل اليومي. إنّ جميع هذه العوامل من شأنها ألا تُيسّر عمليّة القراءة المباشرة للنصّ، وأن تدعونا إلى إعادة النظر في مقولة التحريف الواردة في القرآن وفي التراث العربي الإسلامي.

لقد وقع أصحاب مصنّفات الفرق في التراث العربي الإسلامي في مزالق إيديولوجيّة وعقديّة عندما تكلّموا في كُتبهم عن أديان الآخر المخالف في الملّة، فحصروا الصحّة والحقيقة والشمول في الإسلام، ونعتوا الأديان الأخرى بالتحريف والباطل والمحدوديّة، متخذين من دين الذات معياراً به تُقاس سلامة الديانات الأخرى وجدواها وإيمان أتباعها، غير عابئين بمختلف الظروف التي نشأت فيها تلك الأديان، ولا بالمراحل التاريخيّة التي مرّت بها، فسقطوا في الآراء الانطباعيّة المتسرّعة، على الرغم من أنّهم كانوا يؤمنون بأنّ الأديان التوحيديّة الكبرى لها مصدر واحد، وأنّ الوحي، الذي ابتدأ مع أنبياء بني إسرائيل واختتمه نبيّ الإسلام، هو الوحي عينه.[19] ويمكن أن نتبيّن هذا الأسلوب المشحون بالتوتّر والتشنّج من ردّ أبي الفداء الحافظ بن كثير على مقولة البنوّة في عقيدة النصارى، يقول ابن كثير: «ولمّا كانت النّصارى، عليهم لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة، من أشهر من قال بهذه المقالة ذُكروا في القرآن كثيراً للردّ عليهم وبيان تناقضهم وقلّة علمهم وكثرة جهلهم، وقد تنوّعت أقوالهم في كفرهم، وذلك أنّ الباطل كثير التشعّب والاختلاف والتناقض».[20]

19- انظر المصنفات الآتية: - الشهرستاني: الملل والنحل. - البغدادي: الفرق بين الفرق. - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

20- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ت)، ج 2، ص 72. ونجد أمثلة عديدة لهذه المواقف الانفعاليّة في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم وفي «الفرق بين الفرق» للبغدادي.

وقد نشأ علم الكلام مبكّراً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وامتدّت مرحلة «الكلام العلمي أو الميتافيزيقي» من منتصف القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الخامس بحسب التحديد الذي ذكره محمّد بوهلال في كتابه (**العقدي والمعرفي في علم الكلام**).[21]

وقد حصر عبد المجيد الشرفي مباحث علم الكلام في مشغلين رئيسين هما:

- جليل الكلام، وهو يتعلّق بالله صفاتٍ وأفعالاً في صلتها بأفعال الإنسان، ويعالج جليل الكلام، كذلك، مسائل النبوّة والوحي والقيامة والآخرة والإيمان والعمل والإمامة.[22]

- دقيق الكلام/ لطيف الكلام/ اللطائف، وهو موصول بمباحث فلسفيّة مثل: الجوهر والعرض والذرّة والخلاء والحركة والسكون والزمان والمكان وطبيعة الروح.[23]

أمّا وظائف علم الكلام، فقد ضبطها الشرفي في ثلاث هي:

- الاستدلال على العقائد الإسلاميّة بالسمعيّات والعقليّات معاً.

- إبعاد ما يمكن أن يعرض لأذهان المؤمنين من شكوك.

- الردّ على اعتراضات المخالفين من الإسلاميين ومن أصحاب المذاهب والأديان الأخرى.[24]

وقد رأى الكثير من الباحثين العرب المسلمين والمستشرقين شَبَهاً كبيراً بين علم اللّاهوت الغربي وعلم الكلام الإسلامي[25]، فكلا العلمين ينهض على الإيمان وإبعاد الشكّ وعلى التفسير والاستدلال والتمجيد والدفاع واعتماد النصوص المقدّسة وسنّة القدماء مصادر لمباحثهم وردودهم.

لكنّ مصنفات علم الكلام ومصنّفات الملل والنحل لم ترقَ بالبحث في الأديان إلى تأسيس علم خاص بهذا المجال المعرفي، على الرغم من أنّ أصحابها عالجوا بإسهابٍ الأديان الكتابيّة وغير الكتابيّة، ولم ينشأ، إلى يومنا هذا، علمٌ للأديان ولا للأديان المقارنة في العالم العربي والإسلامي، على الرغم من حاجة مجتمعات

21- انظر: بوهلال، محمّد، العقدي والمعرفي في علم الكلام، المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة، 2008 م، ص 32.

22- انظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسيّة للنشر، 1990 م، ص 40.

23- انظر: المرجع نفسه، ص 41.

24- انظر: المرجع نفسه، ص 41.

25- يُستثنى من الباحثين المستشرقين يوسف فان إس (Joseph Van Ess)، الذي أثبت أنّ علم الكلام لا يمثّل ظاهرة صميمة في الإسلام، خلافاً لما هو الحال في المسيحيّة، «وشدّد على ما بين مصطلحيْ الكلام الإسلامي والثيولوجيا المسيحيّة من اختلاف». انظر: بوهلال، محمّد، العقدي والمعرفي... ص 23).

هذه البلدان المؤكَّدة لهذا العلم، وعلى الرغم من التقدّم المهمّ الذي حصل لدى علماء الغرب في هذا المجال. صحيح أنّ الاهتمام بالديانات غير الإسلاميّة، ولاسيّما اليهوديّة والمسيحيّة، كان «أمراً مألوفاً لدى العلماء المسلمين إبّان ازدهار الحضارة والثقافة الإسلاميتين. وكان ما يدفع المتكلّمين بالدرجة الأولى إلى معرفة العقائد الأخرى هو الدفاع عن الإسلام و'الإعلام بمناقبه' أو 'بمحاسنه'، وردّ 'شُبه' المخالفين والطاعنين عليه. لكنّ حبّ الاطلاع والتوق إلى المعرفة، في حدّ ذاتها، لم يكونا غائبين عن أفق هؤلاء العلماء، ولذلك لم نعدم العروض الموضوعيّة التي تنأى عن الجدل والمماحكة، وتقدّم للقارئ المسلم بكلّ نزاهة مادّة دسمة للتدبّر والمقارنة الإيجابيّة».[26] لكن ما حظّ هذا النوع من الدراسات في النصوص العربيّة التراثيّة؟

إنّ هذا النوع من الكتابات قليل جدّاً؛ لأنّ أغلب ما صُنّف في هذا الغرض كان يهدف إلى الدفاع والتمجيد والرّدّ والسّجال. ولعلّ أبرز مثال نأى عن هذا التمشّي في التأليف، وسعى صاحبه إلى الالتزام بالحياد والموضوعيّة، هو كتاب (**الملل والنحل**) لأبي الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ)، وقد ذكر منذ المقدّمة أنّه اشترط على نفسه التزام الحياد والموضوعيّة في التأليف. يقول: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدتُه في كتبهم من غير تعصّب لهم، ولا كَسْرٍ عليهم [=تحامل عليهم]، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، ولا أعيّن حقّه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكيّة في مدارج الدلائل العقليّة لمحاتُ الحقّ ونفحات الباطل».[27] وقد حاول المؤلّف تطبيق هذا المنهج العلمي الملازم للحياد والموضوعيّة في قسميْ كتابه، فقدّم في القسم الأوّل أصحاب الديانات والملل، وفي القسم الثاني أهل الأهواء والنحل، نائياً بنفسه عن أسلوبي التمجيد والتهجين؛ وهو في نهجه هذا يختلف عن كلّ من عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ) في كتاب (**الفرق بين الفرق**)، وعن ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) في كتاب (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**)، الذي قال عنه أحمد شمس الدين مقدّم كتابه: «ولا يفوتنا أن نشير إلى حدّة ابن حزم وانفعاله عند عرض آراء خصومه ومناقشتها، حتى ليدفعه هذا إلى استعمال تعابير أقلّ ما يُقال فيها إنّها جارحة في الكثير من المواضع، كقوله: «فعليهم ما يخرج من أسافلهم»، وقوله: «ولو لم يكن في توراتهم إلّا هذه الكذبة وحدها لكفت في أنّها موضوعة مبدّلة من حمار في جهله».[28]

إنّ المؤسّسة الدينيّة في العالم العربي والإسلامي مؤسّسة متخلّفة، فهي ما زالت تروّج خطاباً دينيّاً متخلّفاً متكرّراً موجّهاً إلى الكثرة المطلقة من العوامّ عبر المساجد والجوامع والقنوات التلفزيّة المنتشرة في الكثير من البلدان الإسلاميّة. وجميع هذه المؤسّسات تنشر خطاباً مَسْمُوماً لا يعترف أصحابه بحقّ الاختلاف

26- في الشأن الديني، ص 5.

27- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصريّة، بيروت، ط 2، 2001 م، ص 11. وقد أكّد حياده في أكثر من موضع في كتابه، انظر: ج 2، ص 59، 61، 231، 249.

28- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2 ، 1999 م، المقدّمة، ص 4.

والتنوّع وحريّة المعتقد؛ يُضاف إلى ذلك أنّ علم الأديان بمختلف تفريعاته[29] لا يحظى باهتمام كبير في مؤسّسات التعليم.

لقد صار من غير المنطقي أن يفسّر دارس الأديان مقاطع الائتلاف ومواطن التشابه في النصوص المقدّسة بواحديّة المصدر (مصدر الوحي)، وأن يُعلّل وجوه التنافر بالتحريف الذي لحق بهذه النصوص، وكأنّ هذه النصوص نشأت دُفعة واحدة، وكانت نشأتها معزولة عن جميع الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، التي كانت حافّة بحياة الأفراد والجماعات ومؤثرة فيها زمن إنتاج هذه النصوص. ومن اللافت أنّ علماء الإسلام القدامى قالوا بالتنجيم في (**القرآن**)، وبالجدليّة التي كانت قائمة بين الوحي والواقع زمن تخلّق الخطاب القرآني. يقول بدر الدين الزركشي (ت 794هـ) في (**البرهان في علوم القرآن**): فإن قلتَ: كان في القدرة إذا نزل جُملة أن يحفظه النبيّ صلى الله عليه وسلم دُفعة. قلتُ: ليس كلّ ممكن لازم الوقوع، وأيضاً في القرآن أجوبة عن أسئلة، فهو سبب من أسباب تفرّق النزول، ولأنّ بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتّى ذلك إلّا في ما أُنزل مفرّقاً»[30]. وقد صنّف علماء الإسلام كُتب أسباب النزول ليصلوا الوحي (أو الكثير من الآيات) بالواقع المعيش الذي نشأ فيه (**القرآن**).

وينبغي على مقارن الأديان أن يتخلّى عن الأحكام المسبقة والأفكار الجاهزة، وأن يُنصت بانتباه شديد إلى ما ينطق به النصّ من الدّاخل، وألّا تكون الغاية من المقارنة إبراز المفاضلة بين الأديان ولا إثبات صحّة هذه الملّة وفساد تلك، أو صواب هذه الفرقة وضلال تلك، أو تقدّم هذا الدين وتأخّر ذاك... ولْتكن الغاية فهم النصوص فهماً عميقاً يُنزّلها في سياقها التاريخي والثقافي والحضاري الذي نشأت فيه؛ لكي يتجنّب الإسقاط والتعسّف الناتجين عن القراءة التي لا تراعي مختلف الظروف التي نشأت فيها تلك النصوص، ومتى تحقّق له ذلك ابتعد عن القراءة الإيديولوجيّة المتسرّعة التي كثيراً ما كانت وبالاً على البشريّة، وتسبّبت في إزهاق أرواح بريئة كثيرة.

ولم تنجُ الدراسات الاستشراقيّة الحديثة والمعاصرة من مثل هذه المزالق عندما اعتقد أصحابها أنّ الدّين، الذي ينتمون إليه، هو الدين الأصيل، وأنّ الإسلام هو دين تنعدم فيه الأصالة، وهو عالة على الديانتين السابقتين، منهما استمدّ مادّته، لكنّه حرّفهما، فأساء فهمهما، وحمَّلَهما أبعاداً جديدة غير صائبة. وتجلّى هذا التمشّي لدى المستشرقين في المقارنات التي عقدوها بين النصّ القرآني من جهة، ونصّي (**العهد القديم**)

29- نقصد بذلك: علم الأديان المقارنة (تاريخ الأديان)، علم الاجتماع الديني، علم النفس الديني، الأنثروبولوجيا الدينيّة.

30- الزركشي، بدر الدين محمّد بن عبد الكريم، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988 م، ج 1، ص 231.

و(**العهد الجديد**) من جهة ثانية لإبراز مقاطع الائتلاف، وإثبات أخذ النصّ الأخير من النصّين السابقين.[31] لقد ذكر إجناس جولدتسيهر العناصر المكوّنة **للقرآن**، فقال: إنّ ركن الحجّ «احتفظ به محمّد عن الوثنيّة، لكنّه جعله متّفقاً والتوحيد، وعدّل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيميّة. وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحيّة نعرف أنّها وصلت إلى محمّد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرّفة، وعن ابتداعات المسيحيّة الشرقيّة القديمة، كما ينضمّ إلى هذا وذاك شيء من الغنوصيّة الشرقيّة، ذلك لأنّ محمداً قد أخذ بجميع ما وجده في اتصاله السطحي الناشئ عن رحلاته التجاريّة، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجده، ثمّ أفاد من هذا دون أيّ تنظيم».[32]

لقد اتّخذ الكثير من المستشرقين نصوص (**الكتاب المقدّس**) وتراث الآباء والقدّيسين قِسْطَاساً به يزِنون مدى أصالة الإسلام وطرافته ليثبتوا للقارئ في النهاية أنّ النصّ المقدّس الإسلامي لا يعدو أن يكون نَسْخاً من التراث الديني اليهودي والمسيحي حيناً، ونقلاً مشوّهاً لهما حيناً آخر.

إنّ النظرة الصائبة تقتضي من مقارن الأديان أن يتعامل مع النصوص الدينيّة باعتبارها نصوصاً سواسية، يحمل كلٌّ منها دلالة مخصوصة محكومة بظروف نشأتها والناس الذين تقبّلوها، لذلك يجب ألّا ننعت هذا الدين بالوضيع وذاك بالرفيع، وهذا بالأصالة والآخر بالتقليد، وهذا بالصحيح وذاك بالمحرّف، وهذا بالتقدّم وذاك بالتخلّف، فالأديان في منظور علم الاجتماع متساوية، وليس فيها الصحيح والخاطئ؛ لأنّها جميعاً تحمل حقائق، وتُحيل على واقع اجتماعي عاشه الإنسان في مجتمعه وعلى حاجاته اليوميّة التي تقتضيها حياتُه بين أفراد المجتمع، فيكون الدين بذلك إنتاجاً اجتماعيّاً جماعيّاً. يقول إميل دوركايم (Emile Durkheim): «لا توجد في الحقيقة أديان خاطئة، فجميع الأديان صحيحة، كلّ منها حسب طريقته الخاصّة، وكلّ واحد منها يستجيب لشروط معيّنة من شروط الوجود البشري وإن بطرق مختلفة».[33] ويضيف دوركايم مؤكّداً العلاقة المتينة بين الدين والفعل الجمعي الاجتماعي: «إنّ الخلاصة العامّة للكتاب[34] الذي سنقرأ هي أنّ الدّين كيان اجتماعيّ تماماً، وأنّ التمثّلات الدينيّة هي تمثّلات جماعيّة تعبّر عن واقع

31- انظر المؤلفات الآتية:

- D. Masson, Le Coran et la révélation Judéo -Chrétienne, études comparées.- D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes.- Tor Andrae, Les origines de l'Islam et le Christianisme.- A. Geiger, was hat Mohammed aus dem Judenhume aufgenommen?

32- جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، عرّبه وعلّق عليه محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، (د. ت)، ص 18.

33- «Il n'y a pas donc, au fond de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon: toutes- répondent, quoique de manières différentes à des conditions données de l'existence humaine». - (Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 3).

34- Les formes élémentaires de la vie religieuse.

جماعيّ، وأنّ الطقوس هي طُرُقٌ للفعل لا تنشأ إلّا وسط فرق مجمّعة، وهي [أي الطقوس] موجّهة نحو إبراز حالات ذهنيّة لدى هذه الجماعات أو المحافظة عليها أو إعادة تشكيلها».[35] ويقول محمّد حسين فنطر: «لا يوجد دين أرقى من دين».[36]

يقرّ مرسيا إلياد في كتابه (**صور ورموز**) بوجود طرق عديدة في ممارسة مهنة المؤرّخ بدءاً من تاريخ التقنيات، ووصولاً إلى تاريخ الفكر البشري، لكن لا توجد إلّا طريقة واحدة لمباشرة الدين هي أن يتعلّق مؤرّخ الأديان بالوقائع الدينيّة، ويذكّر إلياد هنا بالأهميّة التي اكتسبتها أعمال فان دار ليئو (Van der Leeuw)، الذي خدم كثيراً علم الظواهر الدينيّة (La phénomenologie de la religion)، والذي أثارت منشوراته العديدة والقيّمة فائدة متجدّدة لدى الجمهور المثقّف في ما يخصّ تاريخ الأديان بصفة عامّة.

وكان لاكتشاف التحليل النفسي وعلم نفس الأعماق في مرحلة أولى الفائدة نفسها بفضل أعمال كارل يونغ. لذلك لوحظ أنّ الحقل المتّسع لتاريخ الأديان كان يمثّل منجماً لا ينفد من عناصر المقارنة بسلوك النفس الفرديّة أو الجماعيّة، وهو سلوك درسه علماء النفس والمحللون، لكن لا أحد يُنكر أنّ استعمال وثائق اجتماعيّة دينيّة من هذا النوع من قبل علماء نفس لم يحظَ دائماً بموافقة مؤرّخي الأديان.[37]

ويذكر إلياد أنّ كلّ العالم مُجمِع على أنّ الحدث الذهني، بما هو حدث إنساني، يكون ضرورة مشروطاً بكلّ ما يُسهم في صُنع الإنسان بدءاً من التركيب الدّاخلي في الجسم الحي ومن الفزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) إلى اللغة. إنّ الحدث الفكري يفترض، بعبارة أخرى، الكائن البشري الكامل؛ أي: الذّات الفزيولوجيّة، والإنسان الاجتماعي، والإنسان الاقتصادي، وغير ذلك.[38]

ويرى إلياد أنّ ما يميّز مؤرّخ الأديان من أيّ مؤرّخ آخر أنّ الأوّل يشتغل بوقائع لئن اتّسمت بالتاريخيّة فإنّها تكشف عن سلوك يتجاوز كثيراً السلوك التاريخي للكائن البشري. وإذا كان الإنسان يوجد دائماً في وضع، فإنّ هذا الوضع ليس دائماً، على الرغم من ذلك، تاريخيّاً؛ أي مكيّفاً باللحظة التاريخيّة المعيشة فقط. إنّ الإنسان الكامل يعرف وضعيّات أخرى علاوة على وضعيته التاريخيّة، فهو يعرف مثلاً حالة الحُلْم، أو حالة حلم اليقظة، أو حالة الحزن، أو حالة الشرود الذهني... إلخ. وجميع هذه الحالات ليست حالات تاريخيّة، على الرغم من كونها أصيلة ومهمّة بالنسبة إلى الوجود البشري كأهمّية الوضعيّة التاريخيّة. إنّ

35- Ibid, p. 13.

36- M'hamed Hassine Fantar, Le fait religieux à Carthage, in le fait religieux aujourd'hui Beit al-Hikma, 2000 p. 100 «Il n'ya pas de religion supérieure à une autre».

37- انظر: M. Eliade, Images et symboles, Ed. Gallimard, 1992, p. 36.

38- Ibid p. 40.

الإنسان يعرف إيقاعات زمنيّة إضافة إلى الزمن التاريخي؛ أي الزمن الخاص به، ويكفيه أن يستمع إلى الموسيقى الرائعة، أو يعشق أو يصلّي لكي يخرج من الحاضر التاريخي، ويندمج من جديد في الحاضر الأبدي للعشق والدين.[39]

إنّ الإنسان الديني يمثل الإنسان في كلّيته، وتبعاً لذلك يجب على علم الأديان أن تكون مادّته شاملة؛ أي يجب أن يستعمل النتائج المتوصّل إليها في مختلف مناهج مقاربة الظاهرة الدينيّة، وأن يُدمجها. إنّ الأمر في علم الأديان لا يكتفي بالإمساك بدلالة الظاهرة الدينيّة في ثقافة معيّنة وبتفكيك «رسالتها» بعد ذلك، بما أنّ كلّ ظاهرة دينيّة تتكوّن من «شفرة»؛ بل ينبغي، كذلك، أن ندرس تاريخها ونفهمه؛ أي أن نتبيّن شبكة التغيّرات والتحويرات، ونتبيّن في النهاية إسهامها في الثقافة عامّة.[40]

إنّ مؤرخ الأديان يسعى إلى أن يبيّن كيف تمّ الشعور مرّة ثانية بهذه الدلالات، وكيف عيشت في الثقافات المختلفة وفي مراحل تاريخيّة متنوّعة، وكيف تحوّلت وأُغنيت أو افتقرت عبر التاريخ. إنّ تاريخ الأديان يمكن أن يفتح الطريق على أنثروبولوجيا فلسفيّة؛ لأنّ المقدّس يمثّل بُعداً كونيّاً، ولأنّ بدايات الثقافة ذات أصل ثاوٍ في التجارب والمعتقدات الدينيّة.[41]

إنّ الإنسان القديم لم يكن لديه من وسائل المعرفة والاطلاع على الآخر ما به يوسّع آفاقه العلميّة والمعرفيّة، ويجعله قريباً من الآخرين عارفاً بأحوالهم إلّا الكتاب والتّرحال، وهما وسيلتان لم تكونا متوافرتين لدى جميع الناس. أمّا الإنسان الحديث والمعاصر، فقد توافر لديه من الآلات والتقنيات الحديثة ما يجعل كلّ شيء قريباً منه وفي متناوله، تأتيه المعلومة من كلّ حدب وصوب في دقائق قليلات، وأحياناً في ثوانٍ وهو لم يبرح مكانه، يكفي أن يضغط على أزرار معلومة في الحاسوب حتى تنثال عليه المعارف انثيالاً خفيفاً، أو يمتطي إحدى وسائل النقل السريعة حتى تنزل به في المكان المقصود بعد سفر مريح لا يدوم إلّا ساعات قليلات حتى لو كان المكان المقصود قصيّاً.

وقد سنّت البشريّة في القرن العشرين خاصّة مجموعة من القوانين المدافعة عن الإنسان والساهرة على حمايته: حرية التعبير، وحرية المعتقد، وحرية الأقليّات...وقد وسّعت جميع هذه الإمكانات الأفق المعرفي لدى الإنسان، وأسهمت في تغيير رؤيته للآخر وللعالم. يقول عبد المجيد الشرفي: «لقد كان التسليم بأفضليّة كتاب ما من أبرز ما يتميّز به موقف المؤمن في المجتمعات التقليديّة نظراً إلى عدّة عوامل أهمّها الجهل بالكتب

39- Ibid p. 40, 41.

40- M. Eliade, La nostalgie des origines, Ed. Gallimard, 1971 p. 28.

41- Ibid p. 29.

المقدّسة الأخرى، ووطأة الضغط الاجتماعي الذي يعسر معه الخروج عن التفكير السائد في المجتمع، وعدم مزاحمة أديان أخرى لدين الدولة الرسمي المهيمن على كلّ نواحي الحياة. أمّا المجتمعات الحديثة المتميّزة بالخصوص بالتعدّديّة المذهبيّة الفعليّة -الإيديولوجيّة عموماً والدينيّة بصفة أخصّ- فقد أفرزت وضعاً لا مثيل له في القديم يفرض على الإنسان الاختيار الواعي بين مختلف ما تبلّغه إيّاه الكتب المطبوعة بملايين النسخ ووسائل الإعلام والتثقيف الحديثة المقروءة والمسموعة والمرئيّة. ويعسر على المؤمن في هذا الوضع الجديد أن يهمل التحدّيات التي تمثّلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث».[42]

إنّ القول بقَصْر الحقيقة المطلقة على دين من الأديان، مهما يكن هذا الدين، قول مشحون بالتعصّب، ودالّ على ضيق الأفق المعرفي؛ لأنّ الوحي الإلهي بُلّغ في مختلف مراحله التاريخيّة في لغات بشريّة، وإنّ أيّ كلام بشري (بما في ذلك الكلام المعبّر عن الوحي الإلهي؛ أي: النصوص المقدّسة) لا يقدر على أن يشتمل على كامل الكلام الإلهي، ولا يستطيع أن يعبّر عنه في شموليّته. لذلك لا يمكن للكتب المقدّسة، عهداً قديماً وعهداً جديداً وقرآناً وغيرها من النصوص المقدّسة الأخرى، أن تحاصر الكلام الإلهي في كلّيته؛ لأنّه يفيض عليها، وهو غير متناهٍ، وما حوته هذه الأسفار لا يمثّل في الحقيقة سوى جزء قد يكون ضئيلاً مقارنة بالكمّ غير المتناهي من الكلام الإلهي. والكتب من هذه الناحية قاصرة متناهية مظروفة. أمّا الكلام الإلهي فغير مظروف ولا هو مُتناهٍ. وبما أنّ كلّ كتاب غير قادر على استيعاب فيض الكلام الإلهي، فإنّه لا يمكن للمرء أن ينفي عن كتاب المؤمن من ديانة أخرى أن يكون معبّراً عن جزء من الكلام الإلهي.

إنّ هذه الفكرة من شأنها أن تفتح الأمل في النّظر إلى عقيدة الآخر باعتبارها جزءاً من الكلام الإلهي. ثمّ إنّ هذه الفكرة ذاتها تجد ما يُسوّغها في النّصوص المقدّسة ذاتها، فقد عبّر (**العهد الجديد**) و(**القرآن**) عن أنّ الكلام الإلهي يتجاوز في الحقيقة الكمّ المحدود المضمّن في الكتب: يقول الإنجيلي يوحنّا في نهاية إنجيله: «وهناك أُمورٌ أخرى كثيرةٌ عَمِلَهَا يَسُوعُ، لا أظنّ أنّها لو دُوِّنَتْ واحدةً فَوَاحِدَةً لما كَانَ العَالَمُ كُلُّهُ يَسَعُ مَا دُوِّنَ من كُتُبٍ». (يوحنّا، 21: 25). ونقرأ في سورة الكهف: {قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً} [الكهف: 109].

إنّ الشّاهدين السابقيْن يُؤكّدان أنّ ما يُزعم أنّه اكتمال الوحي أو بلوغ الوحي اكتماله لا يمثّل في الحقيقة سوى نزر قليل من الكلام الإلهي، ومن شأن هذا التصوّر للكلام الإلهي أن يجعل جميع الديانات منفتحاً بعضها على بعض؛ لأنّ أصحاب كلّ دين لن يعتقدوا أنّ في دينهم وحده يتجلّى كلّ الكلام الإلهي، وأنّ هذا الدين ليس سوى جزء من هذا الكلام، وأنّ في دين الآخر جزءاً منه. إنّ من شأن هذا التصوّر للكلام الإلهي

42- الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994 م، ص 101.

أن يحثّ على احترام النصّ الدينيّ لدى جميع الأطراف المنتمية إلى ديانات مختلفة، وأن يمثّل سبيلاً من سُبُل تيسير التفاهم بين الناس ومن الحوار الرّصين الهادئ بين أطراف لا تنتمي إلى الديانة الواحدة بما أنّ كلّ كتاب أو دين صار لا يحتوي إلّا على جزء من الكلام الإلهي.

ومن المطلوب في علم الأديان المقارن أن تكون قراءة النصوص المقدّسة منفتحة على تعدّد المعاني وعلى المناهج الجديدة تفسيراً وتأويلاً. وقد أثبت التاريخ أنّ كلّ قراءة لهذه النصوص كانت، في الماضي، متأثّرة بتجربة العصر الذي تمّت فيه القراءة، فثبات النصّ مادّة؛ أي على ورق، لا يحيل على ثبوتيّة المعاني وتكلّسها، وإنّما يُحيل على معانٍ ودلالات متحرّكة متبدّلة متجدّدة بتبدّل القارئ وزمن القراءة وآليّاتها. ومن هذا المنطلق تكون كلّ قراءة للنصّ متجدّدة متأثّرة بطبيعة مقتضيات العصر. وإذا ما كانت أغلب القراءات السابقة مطبوعة بمقتضيات عصرها، فسادها الانغلاق والتعصّب والعداوة وعدم الاعتراف بالمخالف دينياً، فإنّ من شأن القراءة، التي نشأت في عصر سادت فيه حريّة المعتقد والمناداة باحترام دين الآخر والدعوة إلى التسامح والحوار وإلى الحقّ في الوجود والحياة، أن تُنشئ إنتاجاً مطبوعاً بطابع العصر. إنّ كلّ قراءة منفتحة على الآخر من شأنها أن تفتح آفاقاً جديدة من التفاهم والتعارف والتقارب والحوار القائم على الاحترام المتبادل للآخر ولدينه. فإذا فهمنا أنّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد لم يصلنا في لغته الأصليّة؛ بل وصلنا بعد أن مرّ بالعديد من الترجمات، وإذا فهمنا كذلك أنّ هذا الكتاب مرّ بمراحل شفويّة دامت قروناً قبل تدوين أسفاره، وأنّ المدوّنين كانوا كثراً، وهم ينتمون إلى عصور مختلفة، وقد جاء التدوين متأثّراً بالعصر الذي تمّ فيه، وإذا فهمنا أنّ علماء اللاهوت في اليهوديّة والمسيحيّة يقولون: إنّ الأسفار المقدّسة كُتبت بلغة البشر، وأنّ علماء الإسلام يقولون إنّ القرآن دُوّن بلغة قريش، وهو يُقرأ ويُتعبّد به في الكثير من البلدان الإسلاميّة وغير الإسلاميّة بغير اللسان العربي عن طريق الترجمة، إذا فهمنا كلّ هذا، وجب أن نكفّ عن القول بتحريف نصوص (**الكتاب المقدّس**)، وأنّه لا ضير في اعتراف المسلمين بأنّ **القرآن** يحتوي على نصوص وافدة من اليهوديّة والمسيحيّة ومن غيرها؛ إذ لا يوجد في الحقيقة نصّ دون أن يكون خليطاً من النصوص بما في ذلك أسفار (**الكتاب المقدّس**)، فالنصوص بصفة عامّة، والنّصوص المقدّسة بصفة خاصّة، هي جماع نصوص، وهي في عداد النصوص الكونيّة المتعالية؛ لأنّها ضاربة بجذورها في الماضي البعيد وفي الثقافات الكونيّة المتنوّعة.

المبحث الثالث: بعض أعلام الدراسات الدينيّة المقارنة:

أ- ماكس ملّر: (Max Müller): تؤكّد بعض المباحث المعاصرة أنّ التأويل القديم يونانيّاً أو رومانيّاً كان شاهداً على وجود رؤية مقارنيّة للظواهر الدينيّة. وكانت تلك الرؤية المقارنيّة تُعبّر عن نزعة ترى في الأشكال الاثنيّة (ethnique) المختلفة للألوهيّة في حال التأنيث والتذكير أُلُوهَةً واحدةً، وإن اختلفت أسماء الآلهة باختلاف الأقوام والشعوب، فالاختلاف في الأسماء التي تُطلق على الآلهة لا يعني البتّة الاختلاف في الدلالة، فالمصطلحات؛ مثل: زيوس (Zeus)، وجوبتير، (Jupiter)، وآمُّون (Ammon)، وهُبَل، ألفاظ مختلفة في الحروف والأصوات، وهي ترجع إلى شعوب وأقوام مختلفين، لكنّها تدلّ جميعاً على الألوهة أو الله.

وتذهب المبَاحث الحديثة والمعاصرة إلى القول: إنّ نشأة تاريخ الأديان كانت أثناء القرن التاسع عشر، وقد تمّت هذه النشأة في رحم المقارنيّة (le comparatisme) وبتأثير منها. لكنّ المنهج المقارني أُدْرج في تاريخ الأديان في مستهلّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالتحديد سنة (1856م)، وهو تاريخ ظهور كتاب ماكس ملّر (Max Müller) الموسوم بـــ (**علم الأسطورة المقارن**) (La mythologie comparée).

وتذهب المباحث الحديثة والمعاصرة، كذلك، إلى أنّ تأثير الاكتشافات اللسانيّة حول القرابة الموحِّدة للّغات الهنديّة الأوربيّة، وحول الأصل المشترك للّغة السنسكريتيّة واللغة اليونانيّة، كان كبير الأهمّيّة في ظهور المنهج المقارني في تاريخ الأديان. لقد ذهب ماكس ملّر إلى القول: إنّ الأساطير لم تكن سوى تبديل أو تغيير للّغة، ولهذا السبب يمكن أن تُقَارَنَ بنوع من اللّهجات البدائيّة. وقد طبّق ماكس ملّر نتائج هذه الاكتشافات اللسانيّة أو اللغويّة على علم الأسطورة (la mythologie)، فرأى أنّ ما آلت إليه اللغة السنسكريتيّة، بالنسبة إلى النحو المقارن، هو ما كان ينبغي أن تؤول إليه الميثولوجيا الفيديّة (Lamythologie védique) بالنسبة إلى علم الأسطورة المقارن.

كان انطلاق ماكس ملّر من المطابقة الأوّليّة التي تُشَبِّهُ الأسطورة بمرضٍ في اللغة، وكان يرى أنّ المقارنة بين الأساطير غير قابلة للتطبيق إلّا في الحالة التي كانت عليها المقارنة اللسانيّة.[43] وقد تمّ التوصّل من خلال هذه الرؤية إلى تصوّر فكرة مُفَادُهَا وجودُ دينٍ مشتركٍ لجميع الشعوب الآريّة، وذلك بممارسة اختزال للظواهر الدينيّة الملاحظة لدى هذه الشعوب في مقولة واحدة نُعِتت بالبدائيّة بسبب وجود أثرٍ

43- انظر: Pour une science des religions, pp. 153, 154.

لها في أقدم أشكال اللغة.[44] لقد كانت الوحدة الدينيّة نتيجة طبيعيّة لوحدة اللغات الهنديّة الأوربيّة، فتأكّد وجود إله أكبر (Dieu Suprême) مشترك بين جميع الأسرة الآريّة يُسمّى زيوس (Zeus) لدى اليونان وجوبيتر (Jupiter) لدى الرومان، وفارونا لدى الهنود، وأهورامزد في إيران، وطور (Thor) لدى سكان إسكندنافيا[45]، فمن ديوس بِتر (Dyaus Peter) السنسكريتي إلى زيوس باتر (Zeus Pater)، وإلى جوبيتر (Jupiter) كانت الألوهة الأساسيّة تبرز نفسها للسماء (الأب (Ciel-père)) وهي الألوهة ذاتُها في جميع العالم الهندي الأوربّي.

وقد كان على الدراسات اللاحقة في اللسانيّات المقارنة أن تُبيّن أنّ القرابة في المصطلحات التعبيريّة، التي تنتمي إليها الألفاظ المطبّقة على الآلهة، هي التي تُظهر المشترك المفهومي. وقد أبانت ألفاظ من نوع (devah) و(deevo) و(Dios) و(deus) عن معنى اللمعان (le brillant)، والنهار (le jour)، والسماء ذات النور (ciel lumineux)، فهذه الألفاظ تفضي إلى متصوَّر دينيّ مهمٍّ ومشترك لدى الشعوب الهنديّة الأوربيّة. لكن من نقائص هذا المنهج المقارنيّ أنّه شديد الفصل، لأنّه لا يسمح إلّا بالمقارنة بين الأساطير في ما بينها، وهذه الأساطير تنتمي إلى الثقافة اللغويّة نفسها.[46]

ب- جيمس جورج فريزر (1854) (J.G. Frazer-1941م): نشأ مع بداية القرن العشرين منهج مقارنيّ تاريخيّ، وكان للنظريّات التطوّريّة (Théorie évolutionniste) وللنمو الدينيّ لدى البشريّة تأثيرهما المهمّ في ظهور هذا المنهج. ولم يكن هذا المنهج المقارني التاريخي منفصلاً عن التحاليل الأنثروبولوجيّة في المدرسة الإحيائيّة (L'animisme)، وقد كَوَّنَ قطاعاً مهمّاً في التاريخ المقارن، وكان من بين أعلام هذا المنهج ج. ج. فريزر (Frazer) في كتابه (**بَلْدَرْ الرائع: دراسة مقارَنَة في تاريخ الأديان**) (Balder le magnifique, étude comparée d'histoire des religions)، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسيّة سنة (1931م). ويُعَدُّ جيمس جورج فريزر (Sir James Georges Frazer) من بين العلماء الكلاسيكيين والأنثروبولوجيين البريطانيين. كان متأثّراً بكتاب (**الثقافة البدائيّة**) (la culture primitive) الذي ألّفه إدوارد تايلر (Edward Tylor) سنة (1871م). وكان كتاب (**الغصن الذهبي**) (Le rameau d'or/Golden Bough) أهمّ مؤلّفات فريزر (Frazer). نُشر الكتاب سنة (1900م)، وكان عبارة عن

44- انظر: المرجع نفسه، ص 154.

45- انظر: المرجع نفسه، ص 154.

46- انظر:

Pour une science des religions, p. 154. وانظر: Emile Burnouf, La science des religions, p. 22: «Le nom de dieu tire son origine du latin deus qui est le sanscrit dêva. Ce dernier vient de la racine div, qui veut dire briller et qui s'applique soit à l'éclat des objets éclairés, soit à celui de la lumière et du ciel resplendissant, de telle sorte que les hommes pourraient bien n'avoir en réalité que l'idée de lumière pendant qu'ils croient posséder la notion de Dieu».

محاولة في إعادة بناء نظريّة التطوّر التدريجيّ للفكر البشري والعادات من خلال دراسة المراحل الآتية: السحر والعلم والدين. ذهب فريزر إلى القول: إنّ العلم شبيه بالسحر في إنجازه أغراضاً مخصوصة للإنسان، لكنّه يختلف عن السحر في الفرضيّات والتقنيات الخاصّة التي تُوظّف في تسخير الطبيعة والسيطرة عليها. أمّا الدين، فيمثّل عنده استرضاء واستعطافاً للقوى المتفوّقة على الإنسان.[47]

سعى هذا المنهج المقارني التاريخي إلى تقريب الظواهر الدينيّة وتصنيفها طبقاً لتعقيداتها الكبيرة نسبيّاً، [48] وكان يُفسّر ظهور أنماط عالية بوساطة نوع من الحيويّة الداخليّة أو الحركيّة الداخليّة. وفي سنة (1908م) عرَّفَ غُبْلاي دافيلا (Goblet d'Aviella) المقارنيّة (le comparatisme) في المؤتمر الثالث المنعقد في أكسفورد على النحو الآتي: «هو منهج يُتَلَافَى فيه النقص في المعلومات حول التاريخ المتواصل لعقيدة أو لمؤسّسة في عِرْقٍ (race) أو مجتمع بوساطة وقائع مُستعارة من أوساط وأزمنة أخرى».[49] ونتبيّن من هذا التعريف أنّه يسعى بطريقة ضمنيّة إلى القول بالاعتقاد بتطوّر مُشابه لجميع الأنظمة الدينيّة لدى البشريّة، هذه الأنظمة التي تتطوّر طبقاً لسيرورة مماثلة من العبادة الأكثر بدائيّة إلى الدين المكين، ومن الإحيائيّة إلى التوحيد مروراً بتعدّد الآلهة بقطع النظر عن المراحل الوسيطة، فيكون مسار الأنظمة الدينيّة على النحو الآتي:

لقد كان المنهج المقارني أمراً ضروريّاً في المبحث الدّيني في تلك المرحلة التاريخيّة، وكان الأمر يتعلّق، قبل كلّ شيء، بإدراك عالم دينيّ ذي وجوه متعدّدة في ثقافات تاريخيّة متنوّعة وبالمقارنة بينها، وكان مطلوباً من كلّ تاريخ للأديان أن يكون مقارنيّاً، وكان مطلوباً أيضاً الاحتراسُ ممّا يتبدّى، منذ الوهلة الأولى، من تماثلات سطحيّة من جهة، ومن السعي إلى صَهْرٍ أو تذويب خصوصيّة التجارب الدينيّة المعيشة أثناء المقارنة من جهة أخرى. إنّ الرأي الصّائب في هذه الحال هو الذي يرى صاحبُه أنّ المقارنة المُطعَّمَةَ بالتاريخ والمحترِمَة للأصول (أي: أصول الظاهرة) هي وحدها التي تسمح بفهم علل هذا النوع من الإبداع، وهذا النوع من الممارسات الدينيّة، بإرجاعها إلى الثقافة التي تجلّت فيها؛ ذلك أنّ المقارنيّة التاريخيّة لا تُعْنَى بإقامة تماثلات بين الظواهر المدروسة بقدر ما تسعى إلى اكتشاف الفوارق أو الاختلافات بين الظواهر التي تبدو في الظاهر متماثلة.[50]

47- انظر: ميشيل، دينكن، معجم علم الاجتماع، تعريب إحسان محمّد الحَسَن، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م، ص 145-146.

48- انظر: Pour une science des religions, pp. 154, 155.

49- انظر: المرجع نفسه، ص 155.

50- انظر: المرجع نفسه، ص 155.

يذكر مسلان في كتابه (**من أجل علم للأديان**) أنّ طقس الرّش بالماء المقدّس (l'aspersion) منتشر انتشاراً واسعاً في بلدان حوض البحر المتوسط القديمة وعند الهنود البُويبْلُو (Les indiens Pueblos). لكنّ هذا الطقس الواسع الانتشار لا يحمل، في حدّ ذاته، أيّ دلالة خاصّة، غير أنّ بإمكان هذه الطقوس (طقوس رشّ الماء) أن تحمل دلالة مخصوصة بالمقدار الذي تُوجد فيه أنماطٌ من الاحتفالات تندرج ضمنها هذه الطقوس باعتبارها جزءاً مُكَوِّناً؛ مثل: طقس الزواج، وطقس الحماية من الأرواح الشرّيرة والسحر المُنْزِلِ للمطر... إلخ.

إنّه من غير المفيد، إذاً، مقارنة التماثلات المادّية المتنوّعة لطقوس رشّ الماء المقدّس هذه، فهذه الطقوس تكشف عن دلالتها في علاقتها بمجموع محدّد ومنزّل في إطار ثقافة مخصوصة، وليس في الواقع الذي تكون فيه هذه الطقوس منتشرة عامّةً ومتماثلة مادّيّاً في عدد من الثقافات. فمقارنة طقوس الرّش بالماء لا ينبغي أن تتمّ بين هذه الطقوس معزولةً عن سياقها بطريقة اعتباطيّة؛ بل ينبغي أن تقع المقارنة في مستوى وظيفتها في شعائريّة الزواج والخصوبة والإدماج (Agrégation) والمُسَارَّة (Initiation)... إلخ. لذلك يتبيّن لنا أنّ معنى ظاهرة دينيّة ما لا يمكن تحديده إلّا في إطار علاقة هذه الظاهرة بجميع العناصر الأخرى المكَوِّنَة للمجموعة التي أُدْرِجَتْ ضمنها، فينشأ عن ذلك أنّ كلّ منهج مقارني يكون منفتحاً بالضرورة على بحث في البُنى. إنّ هذا التمشّي الذي ينطلق من علم الأسطورة المقارَن في اتّجاه تاريخ بُنى الفكر هو ما تَحَقَّقَ في أعمال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) في القرن العشرين.[51]

ج- إسهام جورج دوميزيل في المقارنيّة: جورج دوميزيل لغوي ينحدر من آفاق فريزر (Frazer) في علم الأسطورة المقارن، نهض بعمل جبّار أفضى به إلى النظر إلى الإنسان في أبعاده العميقة. وقد أظهرت مقارنة الأساطير والشعائر والملاحم الهنديّة الأوربيّة بُنًى فكريّة متماثلة تُدرك من خلال خطابات الإنسان حول العالم والآلهة.[52]

تُعَدُّ فكرةُ الإرث الهندي الأوربّي، الذي ترك إيديولوجيا وظائفيّة وترتيبيّة الجزءَ الأساسيَّ في عمل دوميزيل، الذي أعدَّ تقنيةً جديدة في الدراسات المقارنة للمجتمعات الهنديّة الأوربيّة منذ سنة (1938م) بفضل تمكّنه اللساني وعمله الدّؤوب، فهو لم ينفكّ يُعمّقُ تصوّره الأصلي لإيديولوجيا قائمةٍ على اللّعب المنسجم أو المتناقض لثلاث وظائف كبيرة وترتيبيّة، ولم ينفكّ كذلك عن إعادة طرح هذا التصوّر وإكماله، وهذه الوظائف الثلاث هي:

51- انظر: Pour une science des religions, pp. 155, 156.

52- انظر: المرجع نفسه، ص 156.

- السلطة السحريّة والقانونيّة.

- القوّة الطبيعيّة/ الفيزيائيّة المنطبقة على الحرب.

- الخصوبة، وهي خاضعة للوظيفتين الأخريين وضروريّة لازدهارهما.[53]

غير أنّ هذه الوظائف ليست مقصورة على الهنود الأوربيين دون سواهم، وإنّما يُمكن أن نجدها مشكَّلَةً بوضوح نسبيّ في عدد من المجتمعات القديمة. لكنّ هذه المقارنة، التي تُسلَك في مستوى الأساطير والطقوس وعلم اللّاهوت، تُمَكِّنُ من تأكيد أنّ الهنود الأوربّيين كانوا قد نظّموا، قبل تفرّقهم، هذا الواقع حول هذا الرسم ثلاثي الوظائف الذي يبدو باعتباره البنية الجوهريّة للروح الهنديّة الأوربيّة.[54]

إنّنا إذا اعتمدنا مجالاً من مجالات التحليل المفضّل عند جورج دوميزيل، وهو المجال الذي تجلّى فيه هذا الإرث بوضوح أكثر، وهو مجال روما، فإنّنا سنفهم بكيفيّة أفضل أهميّة الثورة التي تفترضها هذه الأطروحة بالنسبة إلى التاريخ التقليدي. إنّ الأحداث الملاحظة للأصول الرومانيّة لا تظهر إلى حدّ الساعة إلّا باعتبارها بدايات لتاريخ نسبة فَهْمِهِ ضعيفة، ونحن لا نقدر على مطابقته للشهادات المادّيّة المختلفة إلّا بصعوبات كبيرة، أمّا التحليل الدوميزيلي، فيُبيّن أنّ هذه الوقائع نفسها لا تجد تفسيراً مَرْضيّاً إلّا إذا اعتبرناها نتائج إرث هندي أوربّي نَمَا وتَبدَّلَ في وسط عرقيّ/ اثْني لدى اللاتين (les Latins)، ويرى دوميزيل أنّ ما نُدْرِكُهُ في رُوما هو علم لاهوت مجرّد يُرتّبُ الآلهة التي ليس لها مغامرات من جهة، وتاريخٌ للأصول يروي مغامرات نموذجيّة للبشر الذين يتطابقون مع الآلهة بوساطة طابَعِهِمْ ووظائفهم الاجتماعيّة من جهة أخرى.

إنّ هذا التأريخ للأساطير وهذا الخلق لأنماط بشريّة مثاليّة (Paradigmatique) يُمكن أن نجدهما في الملاحم السكندنافيّة، لذلك يبدو من العاديّ أن نرى أنّ التحليل المقارَنَ يعود القهقرى في الزّمن أكثر قدر ممكن في سبيل البحث عن نموذج أصليّ (prototype) لكي نفهم الصيغ المختلفة للتّمثّلات الإيديولوجيّة والدينيّة المتعلقة بأسس المدنيّة. وبعبارة أخرى، يجب أن نقوم، في مختلف القطاعات الاثنيّة/ العرقيّة والثقافيّة أنّى نما إرثُها المشترك، بتأويل اللغة المخصوصة التي عبّر بوساطتها الهنود الأوربيّون بكيفيّة ضمنيّة، في أغلب الأحيان، عن البنية ذات الأقسام الثلاثة التي تمثّل علامة عبقريتهم الخاصّة.

إنّ التمشّي الذي توخّاه دوميزيل يندرج في إطار التوجّه اللّساني، فاللغوي، عندما يدرس اللغاتِ المتقاربَةَ وراثيّاً، يُمكنه أن يستنتج من المقارنة بينها عدداً من المعطيات حول أصلها المشترك، ومثل هذا

53- انظر: Georges Dumézil, Mythes et Dieux des Indo-Européens, Flammarion, 1992, pp. 81-115.

54- انظر: Pour une science des religions, p. 157.

التمشّي يختلف عن تمشّي المؤرّخ. إنّ البحث في البنية ذات الوظيفة الثلاثيّة الأساسيّة تُنَزِّلُ بالضرورة تحليل الدّلائل وتشرحها في مستوى أعمق من مستوى الأحداث وفي تُربة أقدَمَ من التربة التي يتطوّر فيها تسلسل الأحداث ونتائجها، وهي (أي: التربة) تُكوِّنُ المُعطى التجريبي للتاريخ. ومن الواضح أنّ هذا التاريخ يظهر على أنّه المسؤول الأكبر عن تغيير البنية الأساسيّة. لكن يمكن أن نتساءل هنا عن معنى البنية عند دوميزيل؟

إنّ ما يعنيه دوميزيل بكلمة «بنية» (structure) هو التمثّل المترابط والمنطقي الذي يكوّنه الهنود الأوربيّون عن الواقع الذي يعيشون فيه. إنّ معنى نظامهم التمثّلي يُقَدَّمُ في شكل التقسيم الثلاثي الذي يعْمَل باعتباره عنصراً مُحَدِّداً لمجموعة لا يُمكن تفسير كلّ قسمٍ فيها إلّا بنوع العلاقات التي تربطه بجميع الأقسام الأخرى.

وقد بيّنَ دوميزيل بطريقة واضحة في كتابه (**الأسطورة والملحمة**) (Mythe et épopée) كيف تُصَوَّرُ كلّ وظيفة من الوظائف الثلاث في السياق الهندي، وفي السياق الروماني، وعند النّارطيين (Les Nartes) بوساطة شخصيّة أو مجموعة من الشخصيّات تكون لها مع الآخرين علاقاتُ مواقع وأفعالٌ مطابقةٌ للعلاقات المطابقة لها لدى أصحاب المسؤوليّات الأسطوريّة أو الاجتماعيّة التي يضطلعون بها في المدينة.[55]

إنّ التمفصلات (Les articulations) المختلفة لمستويات البنية الأساسيّة الثلاثة تُبينُ عن سلسلة كاملة من طرق التفكير الأصيلة ومن المفاهيم يُحَدِّدُ تركِيبُها مجموعةً بشريّةً طقسيّةً ومؤسّساتيّةً خاصّة. إنّ البنية ثلاثيّة الوظائف ليست، إذاً، شكلاً ثابتاً البتّة، وإنّما هي نظام ذو تنويعات كثيرة، وهي مجموعة من الموضوعات أو المحاور الثقافيّة المرتبطة بإحدى الوظائف الثلاث وبمختلف وجوهها بالنسبة إلى كلّ واحدة منها.

لقد ميّزنا في هذا المبحث علم الأديان من علم اللّاهوت؛ فلئن نهض العلم الأوّل على الموضوعيّة والحياد الإيماني، فإنّ الثاني كان ينهض على المفاضلة بين المذاهب والأديان وعلى الدّفاع عن معتقدات الذات بالحجج، وينتهي إلى التمجيد وتبنّي الأطروحات التي انطلق منها. وهو شبيه في تمشّيه هذا بعلم الكلام في الفكر العربي الإسلامي. أمّا الدراسات العلميّة في الأديان المقارنة، فلم تظهر إلّا في القرن التاسع عشر في الغرب. أمّا ما ظهر من مصنّفات في الأديان لدى العرب القدامى، فلم يَرْقَ إلى مرتبة العلم بسبب طغيان روح المفاضلة، واتّخاذ دين الذات معياراً به تُقاس صحّة الأديان الأخرى وسلامتها من التحريف. وقد زلّت

55- انظر: Pour une science des religions, p. 158.

أقدام الكثير من الباحثين المستشرقين عندما حكّموا اليهوديّة والمسيحيّة في نظرتهم إلى الأديان الأخرى. لذلك دُعي علماء الأديان المقارنة إلى الالتزام بالحياد الديني وعدم السقوط في المزالق التي تبتعد بالدراسات في الأديان عن صفة العلميّة. يقول إميل بورنوف: «إنّ أيّ علم (وعلم الأديان أكثرها) يتطلّب فكراً حرّاً ومجرّداً من الأفكار المسبقة. ومثلما يتوجّه هذا العلم إلى البراهمي في الهند، وإلى البوذي في سِيَام أو في الصين، تَوَجُّهَه إلى المسيحي في أوربّا، فإنّه من الضروري أن يحتفظ كلّ واحد بإيمانه في قلبه، وأن يسمح لفكره باتباع المسالك التي يفتحها أمامه عقلُهُ، وهي مسالك ليست أقلّ وثوقاً ولا أقلّ وجوباً من تلك التي يفتحها أمامه الإيمان. إنّ علم الأديان لا يملك نقاط اشتراك مع السّجال الديني، فالناس الذين يُعدّون، منذ ما يزيد على نصف قرن، عناصره [عناصر هذا العلم] ليسوا أعداء لأيّ دين مخصوص، ولا هم يهاجمون أيّ تعبّد، ولهم الحقّ في التسامح نفسه».[56]

56- E. Burnouf, La science des religions, p. 3.

قائمة المصادر والمراجع:

- المراجع:

أ- الكتب العربيّة:

- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2، 1999م.

- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ت).

- بوهلال، محمّد، العقدي والمعرفي في علم الكلام، المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة، 2008م.

- جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، عرّبه وعلّق عليه محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسين عبد القادر، دار الرائد العربي، (د. ت).

- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988م.

- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي وتقديمه، دار النافذة، القاهرة، 1971م.

- الشرفي، عبد المجيد:

- الإسلام والحداثة، الدار التونسيّة للنشر، 1990م.

- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.

- الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصريّة، صيدا -بيروت، ط 2، 2001م.

- مجموعة من الباحثين، في الشأن الديني، إشراف عبد المجيد الشرفي، دار سحر، تونس، 2005م.

- معجم اللاهوت الكتابي.

- ميشيل، دينكن، معجم علم الاجتماع، تعريب إحسان محمّد الحَسَن، دار الرشيد، بغداد، 1980م.

ب- المراجع الأجنبيّة:

- Emile Burnouf, science des religions, 4 e Edition, Paris, 1885.

- Georges Dumézil, Mythes et dieux des Indo-Européens, Flammarion, 1992.

- Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse 2 e E, Paris, 1925.

- M.Eliade:

- La nostalgie des origines, Ed.Gallimard, 1971.

- Images et symboles, Ed. Gallimard, 1992.

- Claude Geffré, article théologie, in E.U. Corpus 23.

- D.Masson, Le Coran et la révélation Judéo-chrétienne, études comparées, librairie d'Amérique et d'Orient, Andrien- Maisonneuve, Paris, 1958.

- Michel Meslin, Pour une science des religions E.Seuil, 1973.

- Paul Poupard, Dictionnaire des religions, P.U.F., 1984.

- Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, traduit de l'Allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, E. Seuil, 1970.

- D.Sidersky, les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes, librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1933.