البحث السابع

علم الأديان فى العصر الحديث

ليس هنـــاك أدنـــى شك فى أن علم الأديان المقارن بدأ منذ أكثر من قرن ، وكان رائده العالم الألمانى " ماكس موللر Max Müller " ؛ فقد كتب فى عام ١٨٥٦م"Comparative Mythologie " ، ونشر فى عـــام ١٨٧٠م "Introduction to the Science of Religion " ، ثم فى عـــام ١٨٧٨م " Origin and Growth of Religion as Illus trated by the Religion of India " فكان لهـــذه الأبحـــاث صـــدى فى الأوساط العلمية ، إذ قوبلت بالاهتمام الشديد ، والرغبة الصادقة فى محاولة فهم أديان الشعوب الأخـــرى ، وتضافرت جهود العلماء فى المجالات الفكرية المختلفة لخدمة هذا الفرع من البحوث ، والاستفادة من نتائجه فى فهم المشاكل المتنوعة فى الفروع التى لها صلة بالدين .

احتلت الأساطير المركز الأول لدى الباحثين ، لأنها نقطة البدء فى رحلة الكشف عما يحتويه هذا العالم الواسع ، عالم الأديان ، واشترك علم اللغات ، والفلسفة ، وعلم النفس فى تقديم مايلقى الضوء على مـــا فى هذه الأساطير من غموض وإبهام . أما علم اللاهوت فقد ظل بعيداً عن هذا المجال مـــؤثراً الوحـــدة علـــى الاشتراك الذى قد يهز بعض التقاليد المسلم بها لديه .

تناول العلماء مفهوم علم الأديان شرحاً وتحليلاً ، فوضحوا مسائله وحدود المشاكل التى يعالجهـــا ، بغية استقلاله عن علم الفلسفة الدينى وعلم اللاهوت ، وتميزه بقواعد ، وطرق للبحـــث تخـــالف – كمـــا شرحنا ذلك سابقاً – قواعد كل منهما .[160] غير أن مؤرخى الأديان لم يجدوا أدنى غضاضة فى الظهور بمظهر المكتشفين لطرق بحث جديدة ، وتمثلت فى جريهم وراء إظهار " التوازنـــات " فى الأديـــان المختلفـــة ، ودفعهـــم هذا الشعور إلى بحث مصادر النصوص المقدسة بحثاً مفصلاً ، ودراسة كل مايتعلق بالقبائل – كلٌ على حدة – والأمم ، والشعوب التى دونت هذه النصوص بلغتها .

وضحت محاضرات " جيفورد " التى ألقاها العالم الهولندى " تيلى Tiele " فى الفتـــرة مـــن عـــام ١٨٩٦ – ١٨٩٨م ، ونشرت تحت عنوان : " Element of the S'cience of Religion " نقطة تحـــول فى

---

[160]) Über die Emanzipation der allgemeinen Religionsforschung von der Theologie S.Wach: Religionswissenschaft S. 35 ff.

أبحاث علم الأديان المقارن من مرحلتها الأولى إلى المرحلة الثانية ؛ إذ على الرغم من أن الاستنتاجات العقلية، تخضع فى معظم الأحيان لما تعرضه الأبحاث التاريخية ، فقد تحررت فى محاضرات تيلى من هـذا الارتبـاط ، ويتبين المرء هذا التغير فى تقسيمه لمعالم التطور الذى لايوضحه تاريخ الأديان فقط ، بل تراه أيضاً فى الفنون الشعبية ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس . ثلاث مجالات ينبغى أن يستعين بها اباحث فى علـم الأديـان المقارن . كذلك توضح بحوث كل من " تايلور Taylor " فى كتابه: " Primitive Culture " وبحوث " إميل دوركايم Emil Durkheim " (١٨٥٨ – ١٩١٧م – فى كتابـه: " élémentaires de la religieuse " الـذى نـشره فى عـام ١٩١٢م ، وبحـوث " فيلـهيلم بونـد Wilhelm Wund " فى كتابـه : " Völkerpsychologie " الذى نشره فى عام ١٩٠٦ ، تطبيق نظرية التطور فى بحوث علم الأديان .

كان التفكير الواقعى التجريبى ، والاستفادة من نتائج البحث اللغوى والتاريخى طابع تلك المرحلة ؛ فالوصف التحليلى عنصر أساسى فى تقييم الظواهر الدينية ، وشرح العادات ، والتقاليد تاريخيـاً ، ونفـسياً واجتماعياً مبدأ التزم فى البحوث العديدة التى تناولت الأديان فى الماضى والحاضر . كذلك برزت ظـاهرة التخصص ، وتطورت ، وكان " الحياد " والحكم من أهم صفات المتخصصين ، فشمل البحث إعادة النظـر فيما توصل إليه العلماء السابقون ، فحيثما كان إهمال الجزئيات لديهم سبباً فى الخطأ ، بدأ فى المرحلة الثانية الاهتمام بهذه الجزئيات ؛ فقد كان علماء المرحلة الأولى مولعين فى بحوثهم بالكشف عن " المتوازيـات " فى الأديان المختلفة ، فأدى بهم هذا الولع إلى أن يتصوروا خطأً أن كثيراً من الظواهر الدينية فى الأديان المختلفة متشابهة ، لأنهم لم يدركوا الفروق الدقيقة بينها ، وهو ما اعتنى به علماء المرحلة الثانية . ومن أهم علمـاء هذه المرحلة : "إرنست رينان Ernest Renan " ، و "ألبريشت ديتريش Albrech Ditrich " ، و " رايتس شتاين Reitz Stein " . ويعد هؤلاء الأربعة من باحثى أديان العصر الكلاسيكى فى اليونان ، والرومـان ، والشرق الأدنى . [161] كذلك كان لجهود مايسمى بـ " مدرسة علم الأديان التاريخى " أثر بالغ فيما ظهر من أبحاث ، ومن رواد هذه المدرسة :

Gunkel, Bousset, Bertholet, Grissmann, Cumont, A. Reville, M. Dibelius und Eissfeldt. [162]

---

[161]) Wach: Vergleichende Religionsforschung S. 36

[162]) المصدر السابق نقلا عن :

Lebmann: Der Lebenslauf der Religionsgeschichte S. 44 ff.

حدث تغيير آخر بعد الحرب العالمية الأولى ؛ إذ انتهى عهد القصص التاريخى ، ورغم وجود بعض الدراسات النقدية التى اعتمدت على التاريخ واللغويات ، ورغم استمرار المنهج التجريبى فى مجالات عديدة، صاغ " إرنست ترولتش Ernst troltsch " – الذى يعتبر أحد قادة المفكرين ، وصاحب النظريات فى مدرسة علم التاريخ الدينى – مشكلة العلاقة بين التاريخ والدين فى كتابه " التاريخية Der Historismus " صياغة واضحة ، حيث يقول : " إن تيار التاريخ الذى تدخل فيه كل ظاهرة ، لايمكن أن يعطينا درجات الإيمان والعمل ، ومما لاشك فيه أن الحياة تبدو بدون هذه الدرجات عديمة الجدوى ".[163]

بدأ علم الفلسفة ، وعلم اللاهوت – وكانا قد تحللا إلى نظريات وبحوث تاريخية – فى مقتبل القرن العشرين ، فى استرجاع ملامحهما الخاصة بهما ثانية ، فكانت بداية المرحلة الثالثة على يد من حملوا لواء الاتجاه الفلسفى الذى ظهر فى القرن التاسع عشر والمسمى بـ "Neukantismus " (الكانتية الحديثة) ، كذلك كان " برجسون Bergson " (١٨٥٩ – ١٩٤١م) ممن أسهموا فى إرساء وتوضيح ملامح المرحلة الثالثة فى مجالات الفلسفة ، أما فى علم اللاهوت فقد حمل لواء هذه المرحلة فى الفكر المسيحى الكاثوليكى "هوجيل Hügel " ، و "شيلر Scheler " ، وفى البروتستانتى " زودربلوم Söderblom " و " بارت Barth " و " أوتو Otto " .

تحددت معالم الأبحاث فى هذه المرحلة فى النقاط التالية :

١. الرغبة فى تجنب النتائج السلبية ، التى تنجم عن التخصص المحصور ، والنظرة التى يحددها الانحصار فى مادة واحدة ، وذلك بمحاولة اكتساب خبرة واسعة عن طريق الاستعراض الكلى للجزئيات فى مجالات مختلفة .

٢. محاولة الدخول إلى منطقة أكثر عمقا لسبر غور جوهر المعرفة الدينية .

٣. بحث مشاكل نظرية المعرفة ، ذات الطابع الميتافيزيقى .

اعترف كثير من العلماء بأبحاث الجيل السابق ، على الرغم من وجود هجوم عنيف فى بعض المجالات ضد سيطرة التفكير الواقعى ، فأسس الأبحاث المعترف بها فى علم الأديان المقارن يجب أن تكون دائماً تاريخية، ولغوية ، وبتعبير آخر : يجب أن تحمل طابع النقد إيجاباً وسلباً . يحمل كتاب "أتو Otto " : " المقدس Das Heilige " طابع المرحلة الثالثة فى بحوث علم الأديان المقارن ؛ إذ يهتم فيه بالجانب المستقبل

---

[163]) المصر السابق نقلا عن :

Schweitzter : Die Bedeutung des Historismus Für die theologie , Studium Generale VII (Nr. 8,1945) S. 501 FF.

– أى الذى لايتصف بالفاعلية ، بل بالمفعولية – للحقيقة الحتمية ، ويرفض نظريت التأثير الخارجى، كما يرفض كل التصورات الدينية المغرقة فى الخيال ، ونهج بهجاً مماثلاً له كل من : " هوجل Hügel " فى كتابه : "Essys and Adresson the Philosophy of Religion" ، وكذلك " فيب Webb " فى كتابه : " Religionse Experienc ".[١٦٤]

خرج علم الكلام ، وكل تيار فكرى لايعترف بالعاطفة عن دائرة بحثنا ، لأن فى الدين ظواهر لاتخضع لدراسة العقل المنطقية ، ولايستطيع الإنسان أن يدركها بواسطة عقله وفكره ، بل بشعوره وروحه . فإذا كان هذا يقوض بعض المقاييس العقلية – وهو أمر مؤكد – فيجب التسليم بالتمييز بين الأفراد ، وبالخصائص الفريدة التى يملكها بعض الناس ، وبالحالات التى لا تتكرر ، وهى أمور تحفظ مؤرخ الأديان من الوقوع فى تطابق خاطئ بين الظواهر الدينية فى الأديان المختلفة ، أو فى بيان متوازيات رغم مابينها من فروق.

تعاون العلماء فى أوربا وأمريكا وآسيا فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث ، فأدرك الباحثون الغربيون أنهم محتاجون إلى المساعدة ممن نشأوا فى جو دينى آخر ، وتربوا فى محيط تقاليد دينية غير أوربية ، كى يفهموا مغزى الظواهر الدينية المراد بحثها ، ويدركوا معناها [١٦٥] ، إذ لم يكن من النادر فى عصر الوضعية أن يستخف المواطنون فى تلك البلاد غير الأوربية بالتقارير والشروح التى يكتبها العلماء الأوربيون ، ويشكوا فيها ، بل كانوا يتهمون الباحثين بالبعد عن الحقيقة . لم يقبل من الغرب – دون معارضة – إلا بحوث التكنولوجيا ، أما فى مجال العلوم الفلسفية – وخاصة مايتعلق منها بالمسائل الدينية – فلم ينفرد الاتجاه الأوربى بالتأثير على بحوثها ، بل شاركه – أو قاومه – الاتجاه التقليدى الوطنى ، غير أنه مما لاشك فيه أن العلماء الوطنيين الذين تثقفوا فى الغرب وفقهوا طرق البحث الحديثة كتبوا بحوثاً فى علم الأديان المقارن تضارع ما أنتجه العلماء الأوربيون فى هذا المجال .[١٦٦]

ازداد الاتصال بين العلماء فى هذا المجال عن طريق المؤتمرات العلمية العالمية التى انعقدت فى القرن العشرين ، غير أن الأوضاع السياسية وما خلفته من أحداث حربين عالميتين كان سبباً فى خلق مصاعب جمة على طريق تنفيذ مبدأ العالمية فى البحوث ، أو المحافظة على الوضع التى وصلت إليه فى المؤتمرات العلمية .

---

[164]) Wach S. 37

[165]) عكف العلماء الأوربيون على دراسة ماكتبه البوذيون فى اليابان والصين ، ومانشره الباحثون فى بورما ، وسيام ، والغلبين ، وباكستان، وأندونيسيا ، والدول العربية .

[166]) Wach S. 37

وبالإضافة إلى ذلك فمنذ أن تجاوز الاتصال بين العلماء – مختلفى الأجناس والملل – مرحلة البداية والأمـر يزداد وضوحاً فى أنه لايمكن أن يحقق المزج غير الطبيعى – الذى ظهر فى اجتماعات العلماء مختلفى الأديـان فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – مايحتاج إليه – بل يطلبه – الوعى الـدينى الجديـد الذى يزداد نمواً ، إذ لايستطيع مثل هذا المزج أن يصمد أمام الاختيار الدينى الدقيق للفكر الفلسفى الصارم، كذلك سوف تتعرض الأبحاث للخطر ، إذا أصر علماء الأديان على الاكتفاء بما عندهم – سواء كان رأيـاً لاهوتياً ، أو تقليداً دخيلاً – دون النظر فيما عند الآخرين ، إذ يصبح من الصعب المحافظة علـى النتـائج الإيجابية التى يتوصل إليها علماء الأديان فى البحوث المقارنة .

* * *

تحدثنا فيما سبق عن مشاكل أساسية ، بعضها يتعلق بالمنهج ، والآخر يرتبط بنظرية المعرفة ، ويجـب أن تطرح هذه المشاكل للبحث المقارن ، وتوضح وضوحاً كاملاً ؛ فقد كان ينظر إلى بعض هذه المسائل – فى المرحلة السابقة – على أنها لاإجابة لها . و لايجوز الخوض فيها لأنها كانت تثير آنذاك نقاشاً حاداً ، ونزاعـاً مريراً بمجرد ظهورها على مائدة البحث ، ولكن لايمكن فى عصرنا الحاضر الهروب من المقاومة التى تصورها مضاعفة الاتصال الدينى ، وعلاقته بمشكلة الحق بالنسبة للفرد ، والمجتمع ، والحكومة . فكلما كـان عـدم الانحياز هو المثل الأعلى ، وجردت الآراء والتقاليد من قداستها المقيدة لحرية فكر الإنسان ، قلـت فـرص الاختلاف ، أو كادت تنعدم ، فلن توجد أقليات يجب حمايتها ، ولن يكون التسامح من المشاكل المتنـازع فيها، لأن عدم التفاضل يجعل مثل هذا " التسامح " ممكناً . وليس معنى هذا تنكر العالم لعقيدته ، كما فعـل بعض مؤرخى الأديان فى العصر الحديث ، حيث حاولوا أن يقنعونا بأنهم لايتشيعون لعقيدة ما ، وإنما ينحصر اهتمامهم فى وصف ودراسة ما هو أثر ، وواجبهم لايتعدى الاشتغال بالبحث العقلى الخالص ، فهم محايدون فيما يتعلق بالدين !!!! انتقد نيتشه Nietsche " هذا الموقف انتقاداً عنيفاً فى كتابه " Nutzen und Nachteil der Historie Für das Leben ". ويقول " إرنست ترولتش Ernst Tröltsch " : "أصبح التاريخ بالنسبة للفطرة الضعيفة مطابقاً للتنكر للتقاليد الخاصة ، والجرى وراء كل ما هو أجنبى ، ومحاولة تقليد كل ما هـو غريب ، فهو لايخرج عن كونه شك ، وارتياب فى العقائد الخاصة ، أو التلاعب بها ، أو هو التجرد كليـة منها – أى الإلحاد [١٦٧] وهنا يتساءل المرء عما إذا كانت العداوة السافرة للدين ليست أحسن حالا من هذا

[167]) Tröltsch : Die Absolutheit der Christentum und die Religionsgeschicgte S. 44

الموقف " المتميع " الذى لايلتزم فيه المرء بعمل أى واجب تمليه عليه عقيدته ، فهو لايعترف بعقيدة ، وبالتالى لايُكَلِّف بشيء !!!!!

لاينبغى أن يفهم من هذا أن من يشتغل بالبحث المقارن يجب عليه أن يتجرد من مبدأ التزام الحياد فيه، بل الصواب أن الحياد "النسبى" ضرورى ، بذا أريد التثبت من كليات وجزئيات موضوع البحث. لذ يجب أن تلتزم الأبحاث اللغوية ، والتاريخية – التى تخدم بحوث الأديان – هذا الموقف ، وتسير داخل إطاره .

لم يوجد فى الشرق – حتى قبل زمن قصير – أحد اهتم ببحث الدين على نحو ماحاول المفكرون الغربيون دراسة دينهم . أما الآن فقد غزت الأفكار العلمية الشرق الأدنى ، كما انتشرت فى الهند : والصين، واليابان . ومن أهمها ماتعلمه الأوربى من " كيركيجارد Kierkegard " من أن الدين يحرم كل أنواع الحياد ، فنداء الشعور – وكذلك ثورة الانفعالات الشديدة – مصدر خطر على الأبحاث ، غير أن مما لاشك فيه أن المشاعر والانفعالات فى الأديان تلعب دوراً " شرعياً قانونياً " . إن من الضلال أن يقبل المرء حكماً ، يرى أن الأبحاث المقارنة تؤدى إلى اللامبالاة بالمعتقدات كلها ، فالأمر ليس كذلك ، إذ هى تساعد على الوصول إلى تصور دقيق ، وحكم سديد ، وعلاقة وطيدة بالدين .

فإذا كان واجب علم اللاهوت تفسير العقيدة الدينية ، والدفاع عنها ، وتعليمها للناس ، ثم محاولة تنمية – وإشعال – الحماس الدينى لدى المؤمنين ليدافعوا عن عقيدتهم ، فإن مسئولية الأبحاث المقارنة بيان هذه العقيدة وتوضيحها .

كيف يمكن تمهيد السبيل إلى ذلك ؟

هذا مايجب على الباحث أن يسمو به فوق كل شيء ، ويتفانى فى خدمته . ويحافظ على قيمته ، وهو مايريد الباحث أن يبحث عنه أنى وُجِد ؛ فمن يحب الحق يجب أن يكره الباطل ، ولكنه لايجوز له إطلاقاً أن يرفع عقيدته الخاصة ، ويكره العقائد الأخرى ويفترى عليها ، أو يلعنها ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام : ١٠٨]

يوضح لنا البحث الدينى المقارن – بصورته التى تطور إليها فى المرحلة الجديدة – أكثر من ذى قبل :

مامعنى الغريزة الدينية؟

وفى أى صيغة تعبر عن نفسها وتفصح عن كيانها ؟

وماذا تحققه للإنسان ؟

من الاعتراضات التى وجهت إلى البحث المقارن :

هل يستطيع أحد أن يفهم ديناً آخر فهماً صحيحاً مثل فهمه لدينه ؟

تبدو الإجابة على هذا السؤال سلبية فى بعض الحالات ، ولكن توجد إشارات تدل على أنها قد تكون إيجابية فى حالات أخرى ؛ فمما لاشك فيه أن فى الإمكان معرفة الحقائق ، بمعنى أن يجمع الباحث كل المعلومات التى يمكن الحصول عليها ، وينظمها تنظيماً علمياً ، وهذا هو الجانب الأصلى فى البحوث العلمية كما يقول علماء المذهب الواقعى التجريبى .

ولكن :

هل يكفى هذا ؟

ألا يجب أن يكون الباحث عضواً منتسباً للجماعة الدينية ، كى يفهم شرائعها ، وأخلاقها ، وعاداتها؟

ولكن :

ما معنى أن يكون عضواً ؟

هل يمكن لأحد أن يثبت أن عالماً كبيراً ينتمى إلى المجموعة " أ " كُفْءٌ وله قدرة – ولو بنسبة ضئيلة – تمكنه من فهم دين المجموعة " ب " مثل إنسان بسيط جاهل ينتمى إلى المجموعة الثانية ؟

فمما لايخفى أن العضوية الرسمية – الإسمية – ليست مقياساً يمكن به فهم الظواهر الدينية ، إذ ليس من المعقول أن يشترك إنسان فى تأدية عبادات أى دين ، دون أن يتجاوب شعوره ، وتحس نفسه داخلياً بما يقال ، ومايؤدى ، !!!

ألا يدل هذا على أن الاتصال الظاهرى لايكفى وحده ، لأن وجوده مفروض أيضاً لدى العضو البسيط الجاهل ؟

كيف يكون حال المتشكك الذى يمكن أن يكون أقرب إلى الهداية مما يتصوره هو نفسه ؟

إن توضيح التبعية – أو بيان كيفيتها وحقيقتها – يكون سهلاً نسبياً ، إذ تعلق بمعتقدات القبائل ، حيث يصاحب وجودها ولادة الطفل ، إذ هو – بمجرد ولادته – عضو منتسب إلى هذه الطائفة الدينية ، أو تلك تبعاً لقبيلته ، ويمكن أن يضاف إلى هذا العامل أمور أخرى تساعد على ربط الفرد بعقيدته ، مثل تأدية الفرائض ، وتأثره بما يدور حوله من التزامات دينية .....الخ . أما التبعية – أو الارتباط الديني – في عقائد المجتمعات المتقدمة ، فبيانها أصعب ، لأن وسائل الاختيار لدى المتدين هي التي تحدد درجة ارتباطه بالدين . فدرجة الإيمان – قلبياً، وروحياً، ونفسياً – هي التي تحدد مقدار ارتباط المتدين بدينه أكثر من الانتساب الرسمي. ومن الواضح وضوحاً لالبس فيه أن بيانها في الحالة الثانية ، أعقد ، وأكثر صعوبة ، وأبعد منالاً منها في الحالة الأولى، لأن تأدية العبادات في الثانية آلياً – لدى كثير من المنتسبين – أكثر منه روحياً.

الشروط التي يجب توافرها لفهم الظواهر الدينية

فهم الظواهر الدينية درجات ؛ فبعضها يمكن أن يفهم تفصيلاً ، والآخر لايدرك إلا كلياً ، ومن هنا يكون من المقبول عقلاً أننا نستطيع أن ندرك أفكاراً – أو أعمالاً – دينية خاصة ، دون أن نفهم سر الأخرى – أو ندرك المقصود منها – التي تكون ملابسة للأولى – زماناً ، أو مكاناً ، أو موضوعاً – ، أو غير مرتبطة بها . فالمجتمعات الدينية تعترف بهذا ، وخاصة في ترتيب طبقات طوائفها الدينية ، ويسري هذا بأسلوب أكثر وضوحاً لدى المذاهب الباطنية ، إذ يوجد في مجموعاتها السرية درجات مختلفة لفهم الأسرار الباطنية ، فإيمان صاحب الدرجة الأدنى لايخفى على من هو أعلى درجة منه دون العكس .

ويدفعنا هذا إلى بيان الشروط التي لايجوز إغفالها عند محاولة فهم الظواهر الدينية :

لنتجه أولاً إلى تناول الضروري منها ، فبعضها يعود إلى الدراسة والتحصيل ؛ إذ ليس من الممكن فهم دين ، أو ظاهرة دينية ، دون أن يكون لدى الباحث معلومات واسعة وشاملة ، فنحن ندين بالشكر للعمل المضني للباحثين الذين قدموا لنا في فترة المائتي سنة الماضية معلومات قيمة عن الأديان في العالم ، تلك المعلومات التي عمقت فهمنا لتلك الأديان ، ووسعت دائرة معارفنا عن شرائعها ، وطقوسها ، ومذاهبها ...و...و...الخ

اللغة (الثقافة اللغوية)

لا يمكن لعالم الأديان أن يتعمق فى علـــم اللغـــات المتعددة بدرجة تكفى لأن يدرس كل دين بلغته ، أى ليس فى مقدوره أن يكون قاموس لغات، غير أنه مـــن المستحسن فـــى العصـــر الحديث أن يتقن أكثر من لغة، وأن يعرف أصول لغات ولهجات كانت مجهولة قبل مائة سنة ، أو لم يكن يـــسمع عنـــها ...حـــتى اسمـــها، فمن ذا الذى كان يعرف لهجات وسط إفريقيا ، أو أمريكا الجنوبية !!؟ ولكن معرفة اللغة معرفـــة تامة – أى إتقانها – ليست شرطاً لابد منه لدراسة أى دين أو اعتناقه ، يقول " ويب Webb " : " أرى أن معرفة لغة أى دين ليس ضرورياً لتصور عالمه الفكرى ، إذ يمكن أن يكون المرء مسيحياً ورعاً دون أن يتقن اللغة اليونانية أو العبرية ، وبالتالى يمكن أن يكون سيئاً فى حين أنه يتقن كلتا اللغتين ، فالمعرفة اللغوية ليست شرطاً لابد منه ، ولكن الإلمام بها – ولو بدرجة بسيطة – أحسن – بل أولى – لو احتاج الباحث إلى شـــرح نص – وعلى الأخص الاصطلاحات الدينية – أو تحقيقه ، أو إلى مراجعة ترجمته ، فإذا كانـــت معلوماتـــه اللغوية تساعده على ذلك ، كانت أعماله العلمية أكثر دقة وضبطاً ، مما لو كان جاهلاً باللغات الأجنبية .

غير أن هذا وحده لايضمن نتائج إيجابية فى بحوث علم الأديان المقارن ، فلا بد من وجود :

الجانب النفسى

فإذا أراد الباحث أن يقتحم أديان البشر ، ويحقق نجاحاً فى عمله ، فإن الإطار النفسى المناســـب لازم وضرورى له ؛ إذ لايطلب من الباحث أن يتصف باللامبالاه ، كما ظن ذلك أنصار المـــذهب الـــواقعى فى عصره الذهبى . انتقد نيتشه هذا الاتجاه ، فقد اشتهر عنه قوله : لايدرك الأعشى ، ولا عديم الإحـــساس ، قيمة الأشياء ، بل باستخدام قدرته فى فهم الظواهر .[١٦٨]

لا ينبغى أن يفهم هذا على أنه موافقة للقول المشهور : ما الدين إلا شعور عاطفى . (من أنصار هذا الرأى Schleiermacher und Otto) ، فالدين يحيط بالإنسان إحاطة تامة ، فهو يتصل بالعقل ، كما يتصل بالشعور والإرادة . كثيراً ما ينفذ إلى الكيان الإنسانى ، والتقييم البشرى والاتجاه العلمى ، الذى يستند إلى طريقة واحدة ، ويتجسد فى أسلوب واحد من البحث ، ويكرر طابعاً واحداً من الاستدلال . ومن الأدلـــة الهامة التى تعارض هذا الاتجاه ، إقامة البرهان على أن كل بحث يقتصر فيه على عرض جانب واحد ، يعوق الوصول إلى هدف باحث الأديان الذى يريد تصور طبيعة الأديان تصوراً حقيقياً .

---

[168]) Wach S. 42

يجب على من يعقد العزم على الاشتغال بأديان معاصريه أن يستخدم قدراته استخداماً صحيحاً – وذلك هو الشرط الرابع الذى يجب أن يتحقق لدى عالم الأديان المقارن – إذا أراد اتباع الأسلوب العلمى المعتدل ؛ فينبغى أن توجه الإرادة إلى هدف مرسوم وموضح ، فلا يكون باعثه الوحيد لهذه المهمة ، ولع مجرد، ولا انفعالات تنشط لمحو كل مايخالف رأيه ، أو يحيد عنه . إذ أن أعداء هذا العمل الفكرى : الجهل ، والانفعال الطائش ، وعدم تحديد الهدف . فإذا أراد لباحث تحقيق نجاح فى عمله ، فعليه أن يؤمِّن نفسه ضد هذا الثالوث . وليس من الصعب عليه أن ينمى لديه الصفات – عن طريق اهتمامه البالغ بأديان الآخرين ، وتعاطفه معهم – التى تمكنه من فهم أنواع الظواهر الدينية المختلفة ، ونماذج التفكير الدينى المتباينة – أو أسلوب الصالحين فى عبادتهم – الذى تختلف اختلافاً كبيراً عما يقابله فى دينه الذى يعتنقه .

إن من أهم الشروط التى يجب أن تكون لدى عالم الأديان هى :

الغريزة المكتسبة

عن طريق التجارب ، والخبرات ، سواء كانت خبرات نظرية أم عملية . وسوف نستعمل هذا التعبير بمعناه العام ، دون تحليل جوهر الغريزة الدينية ، لأننا نريد أن نحدد – أو نعرف – هذه الغريزة بمعناها العام الشامل ، كى نحمى أنفسنا من الانزلاق إلى استعمال التعبيرات الخاصة التى تقوقعت فى مجال ضيق ، انعزلت فيه ، لايتصل بها إلا المتخصصون فقط . فكما يبدو فى كل مشاهد الحياة ، لايوجد اتصال بأى مظهر من مظاهرها ، لايهتم بمشكلة فهم ودراسة أديان الآخرين ، فطبقاً لما أظهره علم النفس الدينى ، وعلم الاجتماع الدينى ، لايوجد فقط طباع – سجايا وأمزجة – دينية مختلفة ، بل نماذج متفاوتة للمؤسسات الدينية ، ومن جمع خبرات كثيرة ، وتجارب فى مجال الطبيعة الإنسانية ، واحتكاك بالثقافات الأخرى ، كل ذلك ينمى فى الإنسان ملكة لها قدرة كبيرة على فهم الأديان الأجنبية عن عقيدته ودينه ، لأنه يملك بواسطة هذا الاتصال خاصية الإحساس بالنزعة الدينية ، وفهم آراء الناس ، وإن تعددت طبقاً لسلوكهم وشعورهم .

يجب أن يستقر فى الأذهان أن هناك طرقاً كثيرة ، توصل المرء إلى أن يكون متديناً ، ووسائل عديدة للاعتراف بوجود الله ، وأساليب شتى لعبادته ، والتقرب إليه ، ففى داخل مجال قدرة الإنسان على التعبير – كلاماً أو عملاً – توجد اختلافات فى أضيق المواقف الدينية ، فالطوائف ، وكذلك الأفراد يتقربون إلى الله كلٌّ على حسب طريقته وفهمه لأسلوب التقرب إليه . لانتكلم هنا عن انحراف إلحادى ، بل عن تدرج طبيعى ، وهو تفاضل نفسى ، واجتماعى لايخلو منه أى مجتمع بشرى ، وليس هذا موافقاً على التعميم

أو التشبيه ، ولكن من يعتقد اعتقاداً راسخاً أنه لايوجد سوى حق واحد ، فيمكنه أن يوافق أيضاً على أن فى خلق الله طرقاً شتى للوصول إلى هذا الحق . [169]

طريقـــة البحـــث

بعد ما بينا جوهر ، وموضوع علم الأديان المقارن ، نستطيع الآن أن نشرح الطريقة التى يجـــب أن تُتَّبع فى هذا العلم . اشتد جدل – قبل أكثر من خمسين عاماً – بين مدرستن فكريتين :

ترى إحداهما : أن طريقة البحث فى علم الأديان يجب أن تكون مستقلة عن غيرها ، ولايكون بينـــها وبين أساليب البحث فى مجالات العلوم الأخرى أى وجه شبه .

أما المدرسة الثانية : فتدعى – دون اعتبار لطبيعة مايبحث وخصائصه – أن الأســـلوب الـــسائد فى العلوم الآخرى يجب أن يكون الطريقة الوحيدة للبحث فى علم الأديان المقارن ، أى ينبغى أن يكون البحث علمياً.

يستعمل الاصطلاح " علمياً " فى معنيين : عام ، وخاص . فالاستعمال الخاص يحدد الطريقـــة الـــتى تستخدم فيما يسمى بالعلوم الطبيعية ، أما الاستعمال العام ، فيحدد كل مسألة يستعمل فيها طرق الـــتفكير العقلى للوصول إلى نتيجة مقبولة عقلاً ، وقد ثبت أن كلاً منهما ليس كافياً فى بحثنا ، لذا اتحـــدا فى علـــم الأديان فى العصر الحديث .

إذا لاحظنا اتجاه المدرسة الثانية ، فإننا نرى أنه فى الإمكان – بحجج قوية – معارضة التعمـــيم غـــير المطابق ، أو حتى الثنائية فى وقائع الأقيسة ونتائج العلم .

لايوجد سوى حق واحد ، وكون واحد ؛ إذن يجب أيضاً أن يكون العلم كُلاً لايتجزأ ، هـــذا رأى مهم للغاية ، فعلى الرغم من أننا لانريد أن نوافق على التفسير الواقعى التجريبى لهذا المبدأ ، إلا أنه يجب أن نستعمله فى منهجنا الذى يستند على دعامتين :

الأولى : توحيد الطريقة ، وهو ماطالب به أرسطو [170] ؛ إذ يتعلق قيام وسقوط كل مثالية وكل طبيعة – بما فى ذلك المادية – على وحدة الطريقة ، ولكن تصور الحق ، والتفكير فيه شيء آخـــر مغاير لما نملكه عيناً ، أو نفهمه فهماً تفصيلياً . ينبغى أن نكون واقعيين بدرجة تكفى لفهـــم

---

[169]) المصدر السابق ٤٣

[170]) وافقه فى ذلك : Whitehead und Leibniz

حكمة ماجاء على لسان الرسل من أن علمنا ضئيل جداً ، فكيف نستطيع الإحاطة بـذات الحق سبحانه وتعالى

الثانية : أن تتناسب الطريقة مع المسألة المراد بحثها ، وبهذا يصبح المبـدأ الأول – وهـو توحيـد الطريقة – أكثر وضوحاً .

وضع كثير من علماء اللاهوت والفلاسفة فى النصف الأول من القرن العـشرين تـصور الطريقـة العلمية المحددة جداً فى بحوث علم الأديان ، وتشكك كثير من العلماء المعتد بهم فى استخدام طريقـة وفـن البحث التجريبى فى عالم الفكر . [171]

فلكى تكون الطريقة مناسبة لموضوع البحث يجب أن يسلم بظاهرة الفردية ، وأن يعين جوهر القيمة، ومعنى الحرية ؛ فقد أكد الباحثون أكثر من مرة – وهم على حق – أن مجال الشخصية كله الـذى يـرتبط ارتباطاً لافكاك منه ببحث علم الأديان ، يجب أن يظل مغلقاً أمام الباحث الذى لايهيئ لأسلوبه فى البحـث الظروف التى يتطلبها موضوع البحث .

استطاع العصر التجريبى الواقعى أن يحفظ أسلوب البحث الفنى وينميها ، وأوجب أن يدرس الدين كأى ظاهرة عضوية فى هذا العالم . كان من الشروط التى ذكرناها سابقاً أن الطريقة يجب أن تكون متناسبة مع الموضوع المراد بحثه ، وترتب على هذا فى العصر الحديث احتياج متزايد إلى التدبير الميتـافيزيقى الـذى يتناسب مع جوهر ظواهر العالم الروحى ، كما يتناسب أيضاً مع العالم الطبيعى .

وفق الفيلسوف " ألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whithead " فى توضيح هذه النقطـة ، إذ يدرك القارئ من شرحه أنه توصل إلى نسق مترابط لفهم الطبيعة ، والنفس ، والروح ، وكان هذا نتيجـة حتمية لاشتغاله زمناً طويلا بالمشكلات الفنية التى يتعلق معظمها بنظرية المعرفة ، وأحياناً تتعلق أيضاً بالطبائع الباطنية .

وعندما ظهر هذا النظام دفعت مدرسة التطور الحتمى " Die Schule der Emergentesevolution " كلا الاتجاهين الكبيرين فى تفسير العالم – الاتجاه الماركسى والاتجاه الكاثوليكى الرومانى – إلى الجانب الذى أعقب الواقعية التجريبية فى الغرب ، فدعم زعماؤها موقفهم ، ودافعوا عن أنفسهم ضد كثير من الاتجاهات

---

[171]) ممن تعصب لحرية العقل فلسفياً كل من :

Pergson, Baltour, Von Hügel, Troeltsch, Hessler, Scheler, Otto, Temle, Jung Beillieund Bendjojoi.

الميتافيزيقية . ولانستطيع هنا أن نتتبع تطور ومصير هذه المدرسة ، ولذا سنشير إلى بعض النصوص التى يفهم منها هدفها واستنتاجاتها :

" يحدد اصطلاح " التطور " بمعناه العام القانون العام للدرجات المتعاقبة فى كل الأحداث الطبيعية ، ولكن يبدو أن التتابع المسلسل ينتج من وقت لآخر شيئاً جديداً مخالفاً لما كان عليه الأصل ..... والأمثلة الصارخة التى تدل على هذا هى طبيعة تكوين الحياة ، وتيقظ الوعى والفكر ؛ فلو ظهر شيء جديد ، أى لو اقتصرت الأحداث على تغيير الهيئة والشكل دون أحداث جديدة ، لما وجد هذا التطور ذات الخطوط الواسعة ". [١٧٢]

ويدل هذا من الناحية المنهجية على أن العنصر الذى ظهر حديثاً لايمكن أن يشرح بلغة المرحلة السابقة فى سلم التطور ، وعليه فقد أخذ فى الاعتبار إمكانية ظهور خصائص جديدة لم تكن معروفة ، ولا مشاهدة من قبل ". يقتضى التطور الزاحف إلى الأمام " أكثرية "خصائص مرحلة التطور الحالية – أو الغالبية العظمى منها – تحتفظ بـ " الأقل " من خصائص المراحل التى سبقتها، ونعيش كلها جنباً إلى جنب ". [١٧٣]

كذلك أظهر " وايتهيد Wheitehead " الاستنتاجات المسكوت عنها فى هذه الفلسفة بالنسبة للدين ، غير أن بحث هذا الموضوع لم يتنه بعد ، إذ لم تظهر الكتابات الكافية عن دور الدين فى فكر " Whitehead " ، غير أن محاضرات " Gifford " التى ألقاها " Temple " كانت أحسن نقد عبر عن وجهة النظر المسيحية . [١٧٤]

رغم أن " Temple " لم يتعرض للأديان غير المسيحية ، والبحوث التى كتبت فيها إلا نادراً ، فقد رسم موضوع دلائل ونتائج التقدير الفلسفى للتطور السريع الخطى لمفهوم الكيان الشخصى (الفردية) ، والقيمة ، والحرية – وبتعبير مختصر : مجال الشخصية –. وعلى هذا النحو تصير المطالبة بتوحيد المنهج وتلاؤمه مع الموضوع المراد بحثه أمراً مؤكداً . وبناءً عليه فليس من الأمور المفاجئة فى عالم البحث أن تؤثر أفكاره على بعض الباحثين الكبار الذين اشتغلوا ببحث هذه المشكلة فى العصر الحاضر .

اقتفى " ريتشار فون سان فيكتور Richard von St. Victor " فى دفاعه عن المسيحية مذهب " Temple " فى المنهج . وعلى نفس الطريق سار التحليل الدقيق لمفهوم الحرية الدينية عند " Hoses " حيث يبين أن الحق المطلق واحد ، ويرى أن المظاهر المختلفة له تكشف عن جوهره بمقدار ماتستعمل المناهج

---

[172]) Vgl. Morgan : Emergent evolution .

[173]) المصدر السابق ٢٧٢

[174]) Temple : Natur and God

المختلفة – وكذلك كيفية استخدامها – فى البحث ، فهو يدعى أن الحق هو الوحدة التى تظهر فى مجالات مختلفة على أنماط متفاوتة ؛ فالمادة والحياة ، والشعور والذاكرة ، والعقل ، والوعى ، يمثلون مستويات – أوأشكالاً – مختلفة للحق . ويؤيده " Wach " تأييداً كلياً فى هذه النقطة رغم معارضته فى تحديد مقياس الحقيقة الدينية .[١٧٥]

يشير " Temple " فى أحد تعبيراته الدقيقة جداً إلى أن العقل يظهر بنفسه فى وسط القضية التى يدركها . ومعنى هذا أنه لايكون للوعى – كقدرة تتعهد بتنظيم المعلومات المتاحة طبقاً لنظم التفكير العامة – سيادة . وبالأحرى يجب أن ندرك أن العقل يظهر من خلف عالمه ، ويواصل تأويل وتفسير إدراكاته الخاصة ، طبقاً للملابسات التى يجدها ، أو يأمل أن يجدها ، فهو يحاول التعبير عن هذه الصلة بأشكال رمزية . وهذا يوضح لنا القول القديم – يرجع ظهوره إلى عهد أفلاطون – : "يوجد – حتماً – تشابه بين المُدْرِك والمُدْرَك " وهنا نتذكر جملة أفلاطون : " لابد أن يكون فى الأشياء عقلاً مماثلاً لعقلنا ، لو كانت المعرفة العقلية ممكنة حقاً ".[١٧٦] وقد أثبتت هذه النظرية أنها صالحة لفهم الدين ، إذ يبدو خطاب الحب الذى يرسل لمن لايحب عبثاً لافائدة من ورائه على الرغم من أنه يمكن أن يعتبر قطعة فنية رائعة ، لو كانت صياغته – عن طريق المصادفة – آية من آيات التعبير اللغوى ، قال " ريتشارد فون سانت فيكتور Richard von St. Victor " :

كيف يستطيع إنسان أن يتحدث عن الحب وهو لايشعر به ؟

إن من يعبر فى كلامه عما يمليه قلبه هو وحده فقط ، الذى يجد الكلمات المناسبة ، وهو الذى يستطيع أن يتحدث عن الحب " ومماثل لهذا بالضبط : سوف تحير التعبيرات الدينية كل من لم يتطور لديه الشعور الدينى ، وتخيب آماله ، وتنفره من الدين .

يذكر " Otto " بالإضافة إلى هذا : أن الكلمة المجردة إذا خرجت من صوت حى تكون ضعيفة ، إذا لم يتلقاها السامع بقلب واعٍ متجاوب معها ، إذ القلب هو الذى يصور قوتها للسامع ، ويبرز سرها الغامض له . لم يخص " Otto " كتابه الأول لهذا الموضوع اعتباطاً ، فقد بدا لـ " Wach " أن الجملة المذكورة تعبير أنسب من تخمين – أو افتراض – أى نوع من أنواع مقدمات الفهم والإدراك ، له صلة بالتفسيرات الذاتية

---

[175]) Wach S. 46
[176]) Wach S. 45

التى تمثل نموذجاً معيناً للوجود فى مراحله المتقدمة ، وبناءً عليه تثبت صحة الرأى القائل : أنه لايمكن فهم ، ولاتفسير المصادر دون الاشتراك الباطنى للعالم ، فيجب عليه أن يدخل فى حوار مع الماضى ، لأنه جزء من تاريخه الذاتى . كذلك أكد " Schleiermacher " أن مجال ما يمكن فهمه يمتد إلى أقصى حد لما هو غير معروف ، إلى كل الخصوصيات . من الطريف أن تفكير فلسفة التطور موازٍ لنظرية طبقات الوجود عند " Nicolai Hartmann " ؛ فإدراكه للحق كخصائص مركبة – المقصود هنا من كلمة خصائص مركبة : الصفات الذاتية للوجود ، أو صفات الحق الذى يحيط إدراكه بكل شيء : من المادة حتى العقل – يتضمن أربع طبقات مختلفة ، فهو يفرق بين المادى ، والعضوى ، والنفسى ، والعقلى ، دون أن يكون بعضها انبثق من الآخر ، أو أنها تطورت من الأعلى إلى الأسفل أو العكس ، فلكل واحدة من هذه الطبقات فصيلتها الخاصة بها . وعلى كل حال تعود الفصائل الخاصة التى هى مبينة للطبقة الدنيا إلى من يليها ، فالفصائل الأساسية المحددة كالكلية ، والزمنية ... إلخ ، هى التى تحدد الطبقات ، أما الفصائل الجديدة التى تظهر فى المجالات النفسية والروحية ، فهى امتداد للطبقات ، وعليه فهى تحتاج إلى منهج خاص لبحثها ". ويثبت قانون الفصائل تعلق طبقات الوجود العليا بالدنيا ؛ فوجود الأولى ومصيرها لايكون إلا عن طريق الثانية " وبما أن الأولى متعلقة بالثانية ، فهى – أى الثانية – صاحبة القوة ، فالثقل الحقيقى لدى الطبقة العليا متعلق بما يحدث مستقبلاً ومرتبط بمسألة الحرية ، ويتضمن "مايستجد" لدى الطبقة العليا – على سبيل المثال : ميلها إلى استرضاء الطبقة الدنيا – نصراً للحرية . " فلدى عالم الأنثروبولوجيا اتحاد طبقات الوجود العضوى فى التكوين البشرى معها " ولذا يميل " Hartmann " مثل " Marx " و " Scheler " إلى أن السلطة العليا ستكون للطبقة الدنيا .

يستمر "Hartmann " فى شرحه فيقول : فالإنسان مثل العالم ؛ إذ هو جهاز مكون من مادة ، وروح، وعقل ، وهذا الجهاز ليس قابلاً لأن يتحول إلى مادة مجردة ، أو روح خالصة ، غير أنه لايخلط فيه العقل والمادة دائماً ، ولا يتحدا اتحاداً كليا ، إذ لم يمتد بينهما رباط متكامل ، فللعقل قدرته الخاصة ، ولكنها قدرة محدودة بكل ما يقابلها من القوى الأخرى المختلفة ، إلا أنها تتقدم كل طبقات القوى السفلى التى لها اتصال بها ، وتعتمد فى الوقت نفسه عليها ، أما فى الفصيلة الثالثة التى تسمى الوجود النفسى فيتساوى العقل والمادة . " لا يمكن فهم حقيقة الإنسان ، إلا إذا نظر إليه كمجموعة من الفصائل اتحدت فيه ، وبالمثل إذا أريد إدراك كلية التركيب الطبقى المماثل الذى يتكون منه العالم المادى". [١٧٧]

---

[177]) Neue Wege der Otnologie Kap. VI S. 95

ذكرنا التشابه بين المدرِك والمدرَك ، ومما يترتب عليه فى بحوث علم الأديان ، ويرى "Wach " أن الغرب يجب أن يتعلم كثيراً من الشرق فى هذه النقطة بالذات ، أعنى فيما يتعلق بالدين .

لم يقبل الشرق — حتى قبل زمن قصير — أن يسلم بأن الإدراك والاستنتاج هما الطريق الشرعى الوحيد للمعرفة ، إذ تمسك حكماء الشرق دائماً بأن الشعور غير المباشر بالحق ، والخضوع غير المباشر له ممكن ، حتى ولو فُسِّر مصدر الدين فى المجتمعات الدينية المختلفة بتفسيرات متفاوتة . بَيَّنَ "Datta " كيف تدرك المعرفة "Prama " والمصدر الصحيح لها "Pramena " فى مدارس الفيدا المختلفة ، إذ تحدد المعرفة الصحيحة على أنها معرفة شيء لايحتوى على ما يناقضها ، وليس مألوفاً إنكارها . وفى الهندوسية يستند المنهج الصحيح للمعرفة على النصوص المقدسة ؛ فهذا العلم يعتبر مرادفاً للتحرير ، أى تخليص الروح من المادة ، فما وراء الطبيعة متقدم على المعرفة . ويتهم إليه آخرون الاستدلال والمقارنة والمداولة وعدم الإدراك ".[178] ويعترف معظم المفكرين — باستثناء " Carvaces " ، والبوذيين ، و "Vaisesika " — بـ " التأليف و " الإقرار " كمصدر أخير مستقل للمعرفة . وكون التأليف لايتفق دائماً ، فلا ينقص من قيمته كمصدر للمعرفة ، لأنه غالباً مايكون هذا حال مصادر المعرفة الأخرى .[179] يتصور الغربى العلم والمعرفة فى الإدراك الذى يمكنه بواسطته أن يوصل المعلومات المطلوبة إلى المجالات المختلفة للأبحاث العلمية — يراد بالعلمية هنا المعنى العام لكلمة علمى — ، فهو يربط العلم المثمر بالحياة ، ولا يسوى فى هذا الصدد إطلاقاً بين علم نافع وآخر عقيم ، بل الأولى والأجرى عنده محاولة التغلب على السلبية فى كل مالايؤثر بطريق مباشر فى سعادة الإنسان ، وبالإضافة إلى ذلك فهو يسعى لتجنب كثرة الاتجاهات فى تحصيل المعرفة ، حتى يقيم علاقة بين المجالات المختلفة للبحث.[180] وربما يستطيع الشرق أن يستفيد من هذا ، إذا حاول الربط بين المجالات العلمية المختلفة ، فمما لاشك فيه أن ذلك أولى وأحسن له من أن يقلد الواقعية الغربية ؛ فالتقاليد القديمة النبيلة التى عاش — ولا زال !!! — الشرق فيها ، وبها ، تجعل تحقيق الحق هو الهدف الأعلى للإنسان .

يرى " Wach " أن المسيحية لاتقر — فى توحيد الغرب بين العلم والحياة — وجهة نظر من يقول : " إن الدين " شعور بالوساوس " التى تمنع الانطلاق الحر لقدرتنا ، فاتصال العالم بالحياة لايقف عقبة ضد التعاليم المسيحية الإنجيلية التى ترى أن الحق هو الله ، ولذا فالحق واحد ، ومعرفته والإقرار به معناه أن

---

[178]) Datta, The six ways of Knowledge S. 20 u 27

[179]) المصدر السابق ٣٢٨

[180]) Wach 49

يصبح المعترف – أو المقر – حراً ، غير أننا نستطيع أن ندركه جزئياً فقط ، فالواقع أن علم الإنسان خاضع – كالكون سواء بسواء – لنظام مرسوم .[181]

مما لاشك فيه أن هناك طرقاً كثيرة لبحث العقيدة الخاصة ، أو أديان وعقائد الآخرين ، منها المنهج التاريخى : فهو يتتبع منشأ الدين ونموه ، وظهور مؤسساته ، ومذاهبه المختلفة ، وتطورها التاريخى ، كما يُقَيِّم دور القوى التى قاومها الدين ، وقد بدأ هذا الاتجاه فى البحث فى زمن متقدم جداً فى سجل التاريخ البشرى كما ذكر ذلك " Yawes " فى كتابه : " The Beginnings of Religion " .

نمت الأبحاث فى القرن العشرين ، فكتب العلماء عن الحضارة القديمة فى الشرق الأدنى ، والهند ، وشرق إفريقيا ، وأوربا . والحديث عن الحضارة القديمة يستلزم الكتابة عن أديانها ، فلا يوجد دين الآن ، لم يُعْرَف تطوره التاريخى فى كتابات كثير من المؤرخين ، وفى أبحاث المشتغلين بعلوم الأديان التاريخية . ولم تقتصر الأبحاث على الناحية الوصفية فقط ، بل بين العلماء القوى الذاتية ، وأوجه التطور التاريخى وأهدافه .

إقترح "Troeltsch " أن يُفَرَّق بين فلسفة التاريخ المسيحية ، والجوهرية : فالأولى تهتم بمنطق المعرفة التاريخية ، أما الأخرى فتتركز مهمتها فى بيان القوى المؤثرة فى التاريخ نفسه ، ومن الغريب أن الأبحاث القيمة فى نظرية التاريخ المنهجى – التى كتبها " Simmel, Droce u. Bernheim " الذين ركزوا على المشكلة الحاسمة للعقل – لاقت فى البلاد الأنجلوسكسونية اهتماماً أقل من كتابات " Reihold, Niebur, Spengler und Gowith " التى عالجت فلسفة التاريخ الجوهرية .[182]

يستند عمل المؤرخ غالباً على الأبحاث اللغوية ، وما توصل إليه علم الآثار ، إذ تقدم الدراسة الدقيقة للآثار ، والوثائق التاريخية المادة اللازمة لرسم صورة كاملة عن الماضى ، إلا أن دراسة الوثائق غير المسيحية لم تصل – كما يقول " Wach " – مستوى أبحاث العهد القديم والعهد الجديد إلا فى حالات قليلة .

سوف يظل تمحيص المصادر – وكذلك التاريخ المنهجى – أساس كل دراسة فى المستقبل . ففى القرن التاسع عشر قدم علم التفسير اللغوى للحفريات منهجاً للإدراك – درس هذا المنهج دراسة دقيقة – كان المقصود به فى بادئ الأمر فهم النصوص الكلاسيكية ، ولكن سرعان ما استعمل فى فهم الحضارة الشرقية ، وتفسير مصدر الحضارة الأوربية . فلو طورت الأبحاث الأنثروبولوجية منهجها لكان تقييمها لتاريخ الإنسان جزء من رسالتها .

---

[181] المصدر السابق ٤٩

[182] wach S. 51

لو لم يبذل اللغويون ، وعلماء الآثار هذه الجهود المضنية فى تفسير مادتهم ، لأصبح معظم تاريخ الأديان القديمة مجهولاً لنا ، أو لحيل بيننا وبين إمكان الوصول إلى معرفته ولهذا سيظل التفسير اللغوى – والتاريخى – من الأسس التى لا يستغنى عنها فى بحوث علم الأديان المقارن ، كلما وليت وجهك شطر الماضى ، غير أنه لن يكون الوسيلة الوحيدة لهذه البحوث .

من الوسائل الأخرى المعترف بها محاولة توضيح أعمال الغريزة الدينية الباطنية ، إذ يجب أن يوضح الباحث قوة الشعور ، والإحساس الباطنى لدى الفرد والجماعة ، وهو أمر يختص به التحليل النفسى . فعلى الرغم من الهدوء النسبى فى مجال علم النفس الدينى فى العقد الخامس والسادس من القرن العشرين – إذا قيس بما كان عليه الحال فى بداية القرن – فقد نشطت فيما بعد كثير من مدارس علم النفس ، وعلم التحليل النفسى فى توضيح إمكانية فهم الوعى وتأثيره .

ظهرت وسائل أخرى جديدة بجانب الوسائل القديمة التى سبق الحديث عنها ، فقد انتشر فى فرنسا وألمانيا ما يسمى بعلم الدين الاجتماعى ، فاستعمل هذا الاتجاه فى بادئ الأمر منهج علم الاجتماع العام ، كما رسم خطوطه العريضة " Spencer " و " Comte " ، ثم ارتبط فيما بعد بالتفسير الاقتصادى على النحو الذى ذهب إليه " Lessalle " و " Marx " ، غير أنه نقح فيما بعد على يد مؤسسى علم الاجتماع الدينى الحديث.[١٨٣]

تطور فى القرن العشرين منهج آخر ، فتح طريقاً جديداً لبحث الظواهر الدينية ، وأطلق عليه "Phänomologie " – دراسة الظواهر دراسة علمية – ، ويعتبره مؤسسه "Edmund Husserl " نظاماً فلسفياً صارماً يهدف إلى تعيين التفسير النفسى الأصيل لقضية العقل ويكمله .

استعملت هذه الطريقة بسهولة فى مجال الإبداع الفنى ، وفى مجال الأديان : وطورت فى مجال الدين على يد " Rudolf Otto, Max Scheler, Jean Hering und Gerardus von der Louw " ، وكان هدفهم تفسير المبادئ الدينية ، وتقييم العبادات ، ودراسة المؤسسات والمذاهب العقدية فى إطار الاهتمام المناسب بدوافعها وبواعثها ، دون أن يقعوا فى الخطأ عن طريق استعمال طريقة من الطرق الفلسفية ، واللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والنفسية ،

---

[183] Fustel de Coulanges, Wmile Durkeim, Max Weber, Ernst Troetlsch, Werner Stombert und Max Scheler.

وبهذا تكون المناهج المستعملة فى بحث الأديان :

منهج تاريخى ، منهج نفسى ، منهج اجتماعى ، منهج تحليل الظواهر . [١٨٤]

لم تلق محاولة استعمال نظرية قانون الظواهر فى أبحاث علم الأديان اهتماماً كبيراً فى أمريكا ، ولـذا نرى أن من الأهم تلخيص أفكار " Scheler " حول الأهداف التى يجب أن تتحقق من وراء استعمالها ؛ إذ يقوم قانون ظواهر الأديان بثلاثة أمور :

١. يجب أن يبحث الوجود الجوهرى للظواهر الإلهية .

٢. أن يهتم بنظرية الوحى .

٣. أن يستكشف الأعمال الدينية . [١٨٥]

وصف " Blecker " فى محاضرات تحت عنوان : " La Struckture de la Religieure " مناقشة ذات اتجاهين ، بينت منهج قانون الظواهر :

" يدخل الزمن أو العلاقة الزمنية فى كل اختبار لمشكلة الحق ، و " الحالة المشاهدة " – التى يمكن أن توصف بأنها البحث عن الحق – تضع كل ما يشاهد هدفاً للبحث للوصول إلى المحتوى الأساسى للظاهرة الدينية ، وعندما يفرق بين القول والبحث عن مضمونه فإنه يتبع " ran der Louw " بدل تفسير "Husserl" لنظرية الظاهر ، إذ يرى "Blecker" أن المضمون مركب من أجزاء . فهذا التعبير يؤكد من جديد صحة الدعوى القائلة : إن الدين لم يشكل فى أعماق النفس الذى لايؤثر على الفرد ، وهو غير خاضع للرقابة ، فهو جوهر فى النفس قابل للتأثير ، خاضع لقانون روحى صارم ، مع تأثير كامل للعقل ، أى أن الدين مركب من العقل ، والظواهر المشاهدة . [١٨٦]

---

[184]) Husserl, Logische Untersuchungen

[185]) Scheler : Vom Ewigen S. 391

[186]) Revue d 'historie et philosophie réligiuse XXI (1951) S. 407