

المنهج الفيثوميسولوجي في دراستنا للدين

وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي

عَامر مَحْمُود سِتْيُور

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المنهج الفيثومسيولوجي في دراسة الدين

وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي

المنهج الفيضونيولوجي في دراسة الدين

وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي

عنا من محمد دشتي نور



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٢م

المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي
تأليف: عامر محمود شنيور

موضوع الكتاب: ١- المنهج الفينومينولوجي
٢- مقارنة الأديان
٣- إسماعيل الفاروقي
٤- حوار الأديان
٥- مناهج دراسة الأديان
٦- النظريات الفينومينولوجية

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٣٢-٦

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٩/٧/٣٥٢٠)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

Website: www.iiit.org, Email: iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٦ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠

www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى فلسطين وطني الذي لم أره،
وإلى الفاروقي الذي مات بعيداً عن ثراه،
وإلى والديّ اللذين كانا وطني،
وإلى عائلتي التي أضحت سكني،
أهدي هذا الكتاب.

شكر وتقدير

الحمد لله حمداً يليق بجلاله وعظمته، حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، أحمدك ربي وأثني عليك الثناء كله، سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، اللهم لك الحمد والشكر حتى ترضى، ولك الشكر والحمد بعد الرضى، اللهم لك الشكر أولاً وآخراً على حسن توفيقك، وكريم عونك، وعلى ما تفضّلت به عليّ من جودك في هذه الدراسة، فيسّرت عسيرها، وذلّلت صعبتها.

وبعد، فقد روى الإمام أحمد في مسنده والترمذي في جامعه: "مَنْ لم يشكر الناس لم يشكر الله"، ولا أحقّ بالشكر مَن أمر الله بشكرهما، وربط شكره بشكرهما، فقال تعالى في سورة لقمان: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَايَكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [لقمان: ١٤]. فكل الشكر والتقدير إلى أعلى الناس؛ إلى مَنْ كان عطاؤهما المصحوب بدعائهما سنداً لي في حياتي عامة، وفي دراستي بوجه خاص.

وأتوجّه بالشكر أيضاً إلى زوجتي وأولادي الذين أشعلوا فيّ من جديد ما ظننت أنّه انطفأ من حُبّ المعرفة، وتحمل مشقات العلم.

وأ تقدّم بجزيل الشكر والتقدير إلى رئيس قسم مقارنة الأديان في كلية الدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن الذي شرفت بإشرافه على رسالتي بعد أن شرفت خلال مدّة دراستي بالتلمذ على يديه، وهو العالم الجليل، وتلميذ إسماعيل الفاروقي موضوع أطروحتنا. فما كانت هذه الأطروحة لترى النور، وتخرج بالصورة التي هي عليها الآن لولا منحه إيّاي الكثير من وقته الثمين، وجهده، وتوجيهاته، وإرشاداته، وآرائه القيّمة.

والشكر موصول لجميع أعضاء هيئة التدريس في قسم مقارنة الأديان الذين أمطروني -طوال مدّة دراستي لهذا التخصص المهم- بسيل من المعرفة والعلم والفكر

الرزين، ولم يبخلوا عليّ وعلى طلابهم بوقتهم وجهدهم.

وختاماً، أتقدّم بوافر الشكر والعرفان إلى زملائي في قسم مقارنة الأديان على مزاملتهم، وصحبتهم الطيبة، وحفزهم إيتاي إلى إنجاز هذه الأطروحة التي أفخر أن تكون باكورة أطروحات قسم مقارنة الأديان، آملاً أن أرى أطروحاتهم قريباً.

وأتقدّم أيضاً بالشكر والتقدير والعرفان إلى كل من لم تسعفني الذاكرة بذكرهم بالشكر، ممن مدّ لي يد عون، أو أكرمني بنصح، أو وافقني برأي أو خالفني، أو تفضّل عليّ بدعوة دعالي فيها بظهر الغيب.

أسأل الله العليّ القدير أن تكون هذه الأطروحة خالصة لوجهه الكريم، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علّمنا، إنّه المولى، وهو على كل شيء قدير.

المحتويات

٩	شكر وتقدير
١٣	المقدمة
٢٧	الباب الأول
	إسماعيل الفاروقي العالم: حياته وفكره
٢٩	الفصل الأول: حياة إسماعيل راجي الفاروقي
٢٩	أهم المراحل في حياة الفاروقي
٤٣	الفصل الثاني: إسهامات الفاروقي الفكرية والعلمية والتجديدية
٤٤	أولاً: دراسة الإسلام وحضارته
٤٧	ثانياً: مقارنة الأديان
٥١	ثالثاً: حوار الأديان
٥٤	رابعاً: أسلمة العلوم والمعارف
٥٧	خامساً: دراسة الظاهرة الصهيونية
٦١	سادساً: الفن الإسلامي
٦٥	الباب الثاني
	منهجية الفاروقي في دراسة الأديان وصولاً إلى
	المنهج الفينومينولوجي
٦٧	الفصل الأول: منهجية الفاروقي في دراسة الأديان
٦٧	أولاً: النظرة إلى الأديان الأخرى وجوهر التجربة الدينية
٧٦	ثانياً: الفاروقي ومناهج دراسة الأديان
١٠٥	ثالثاً: خلاصة نظرة الفاروقي إلى مناهج دراسة الأديان
١١١	الفصل الثاني: الفينومينولوجيا الفلسفية وفينومينولوجيا الدين
١١١	أولاً: الفينومينولوجيا في علم الفلسفة وفي علم الأديان
١٢٥	ثانياً: أهم أعلام وكتابات الفينومينولوجيا التي استوعبها الفاروقي

١٤٧	الباب الثالث
	تطبيق الفاروقي المنهج الفيونومينولوجي في دراسة الدين
١٤٩	الفصل الأول: الأسس المنهجية والفيونومينولوجيا الإسلامية
١٤٩	أولاً: الأسس المنهجية الفيونومينولوجية التي تبناها الفاروقي
١٥٧	ثانياً: تطبيق الفاروقي فيونومينولوجيا إسلامية
١٧٥	الفصل الثاني: تطبيق الفاروقي المنهج الفيونومينولوجي في "أطلس الحضارة الإسلامية"
١٧٥	أولاً: أهم نظريات فيونومينولوجيا الدين التي طبّقها الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية".
١٩٨	ثانياً: أهم أوجه التشابه والاختلاف بين التطبيق الفيونومينولوجي للفاروقي في "الأطلس" وتطبيقات علماء فيونومينولوجيا الدين
٢١٣	الخاتمة
٢١٩	الملاحق
	مؤلّفات الفاروقي، وترجماته، وما كُتِبَ عنه
٢٢٢	الملحق (١): كتابات إسماعيل الفاروقي بلغات غير العربية
٢٣٧	الملحق (٢): الأعمال المنشورة للفاروقي باللغة العربية
٢٤١	الملحق (٣): كتابات عن الفاروقي
٢٤٥	المراجع
٢٦٥	الكشاف

المقدمة

تتناول هذه الدراسة علماً إسلامياً أصيلاً أهمله المسلمون في العصر الحديث، هو علم مقارنة الأديان.^(١) ولهذا جاءت هذه الدراسة لتردّ بعض الفضل إلى أهله؛ بإرجاع علم مقارنة الأديان إلى أصوله الإسلامية، وذلك بدراسة شخصية عالم مفكر يؤمن بأصالة هذا العلم إسلامياً، ولكنّه لم يحظَ بالاهتمام والدراسة الكافيين من الباحثين والأكاديميين الغربيين والعرب والمسلمين بالرغم من غزارة إنتاجه في هذا المجال، ولم تُبدَل جهود ملموسة لترجمة أعماله القيّمة إلى العربية واللغات الإسلامية.

تتناول هذه الدراسة العالم الموسوعي الكبير الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م)؛ العالم الموسوعي العربي المسلم الذي شكّل نموذجاً منفرداً في

(١) علم مقارنة الأديان: هو علم يهتم بدراسة دين، أو دينين، أو أكثر، أو دراسة أحد عناصر دين أو أكثر؛ بغية الوقوف على حقيقته كما هو عند معتنقيه بمنهج موسوم واضح. وقد ظهر مصطلح "مقارنة الأديان" أو "الدين المقارن" Comparative Religion في الغرب نهاية القرن التاسع عشر للدلالة على الدراسة العلمية للأديان، وتمييزها من الدراسات اللاهوتية التي عرفت المسيحية منذ نشأتها حتى اليوم. وقد اتسع نطاق علم مقارنة الأديان في القرن العشرين ليشمل: تاريخ الأديان، وفلسفة الدين، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وفينومينولوجيا الدين، وهذه كلها ليست علوماً مساعدة، ولكنّها أقسام أو حقول لعلم مقارنة الأديان. وإذا كان هذا العلم يدور حول وصف الأديان وصفاً علمياً موضوعياً، ويهتم بمسيرة الأديان تاريخياً، ومقارنة ظواهرها الأساسية، والاهتمام بكل العناصر المكوّنة للظاهرة الدينية، والعوامل المكوّنة للتجربة الدينية عند الإنسان؛ فإنّ هذا العلم يتخذ الأديان عامة (كتابية، ووضعية)، والعقائد الدينية، أو الملل والنحل موضوعاً للدراسة العلمية بمناهج موضوعية، لها أصولها، وخصائصها، وضوابطها التي اصطلح عليها أهل هذا الحقل. وواضح من التراث الضخم الذي تركه المسلمون في دراسة الأديان أنّ الفكر الإسلامي - منذ القرن الثاني الهجري - قد انفتح على أديان العالم، وجعلها موضوعاً مستقلاً للدراسة والبحث؛ إذ وصف المسلمون أديان العالم، وحلّلوها، وقارنوا بينها، وأرّخوا لها، وانتقدوا بعضها، وكانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأولى. انظر:

- الشرفاوي، محمد عبد الله. "مناهج دراسة الأديان في الفكر الإسلامي"، المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية، ٢٠-٢٢ أبريل ١٩٩٦م، دار العلوم، القاهرة، ص ٢.

دراسة الآخر، ليس في مجال الفكر النظري فحسب، بل في التحوار المباشر معه، وفي صياغة المفاهيم عنه، فكان طوال عقدي الستينيات والسبعينيات حتى استشهاده في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، أحد أبرز المتحدثين عن الإسلام في الغرب، وأشهر الممثلين المسلمين في الحوار مع الفاتيكان، ومجلس الكنائس العالمي، وغيرهما من المؤسسات المسيحية، حتى إنه كان القوة المحركة لهيئة الكثير من الحوارات مع المسيحيين واليهود.^(١)

لقد برز الفاروقي في مجالات معرفية متعددة اشتملت على علوم إنسانية، واجتماعية، وأدبية، وكتب بمنهجية علمية دقيقة ذات لغة أدبية راقية جداً، وعقلية نقدية تحليلية نافذة. وتبقى الدراسات الدينية المقارنة أهم الحقول المعرفية التي برع بها الفاروقي، وقدّم فيها الكثير من الدراسات القيّمة. فقد كانت معرفته بالعلوم الإسلامية، واحتكاكه المباشر بأصحاب الديانات الأخرى وعلمائها ورجال الدين فيها، ودراسته الفلسفة الغربية؛ أهم العوامل التي جعلته أحد أهم علماء مقارنة الأديان في العصر الحديث إسلامياً وعالمياً.

١ - موضوع الدراسة:

تتناول هذه الدراسة منهج الفاروقي المتمثل في تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الأديان، وتوضّح استفادته من المناهج المعرفية القديمة والحديثة في دراسته الأديان، وإضافته إلى هذا المنهج، وبنائه عليه في دراسة الديانات ونقدها.

وتتناول الدراسة أيضاً تعريف المنهج الفينومينولوجي، والأسس المنهجية الفينومينولوجية التي تبنّاها إسماعيل الفاروقي في دراسته الدين، وتطبيق ذلك على كتبه ومؤلفاته، وما أضافه إلى هذا المنهج، وانتقاداته إيّاه، وصولاً إلى تطبيقه - ما

(١) الملا جاسم، ناصر عبد الرزاق. "إسماعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي ورائد عكاشة وعبد الرحمن أبو صعيك، هرنند وعمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ط١، (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ص١١٦.

أسميناه- الفينومينولوجيا الإسلامية. وتُرَكِّز الدراسة بوجه خاص على تطبيقه أهم نظريات فينومينولوجيا الدين الحديثة في كتابه القيّم "أطلس الحضارة الإسلامية"، مع بيان بعض أوجه التشابه والاختلاف بين الفاروقي وعلماء الفينومينولوجيا الفلسفية وفينومينولوجيا الدين.

٢- تحرير المصطلحات والمفاهيم:

باستعراض عنوان الدراسة "المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي"، فإنه يمكننا فهم موضوعها عن طريق التحليل والتعريف بالمفاهيم التي ورد ذكرها في العنوان، والتي يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

أ- التعريف بالمنهج عامة، وبمناهج دراسة الأديان بوجه خاص:

المنهج بمعناه المجرد هو الطريقة التي يتبّعها الباحث في دراسته المشكلة أو الظاهرة لاكتشاف الحقيقة، والإجابة عن الأسئلة والاستفسارات التي يثيرها البحث، وهو البرنامج الذي يُحدّد لنا سبيل الوصول إلى تلك الحقائق، وطرق اكتشافها.^(١) أمّا دراسة الأديان فتشتمل على مناهج عدّة، منها: مناهج العلوم الاجتماعية، مثل: منهج الاجتماع الديني، وعلم أنثروبولوجيا الدين، وعلم النفس الديني، وعلم فينومينولوجيا الدين؛ ومناهج الدراسات الإنسانية، مثل: علم اللاهوت، وفلسفة الدين، وتاريخ الدين، وغير ذلك.

وقد استخدم الفاروقي منهجاً علمياً في دراسة الديانات التوحيدية للتحليل، ونقد مختلف القضايا والأفكار التي تتعلّق بالديانات التوحيدية، مثل: استخدام المنهج الفينومينولوجي الذي طبّقه على دراسة الإسلام في "أطلس الحضارة الإسلامية"، واستخدام المنهج التاريخي المقارن، ومنهج فلسفة الدين، وعلم اللاهوت في دراسته المسيحية واليهودية.

(١) شفيق، محمد. البحث العلمي، القاهرة: الكتاب الجامعي الحديث، ٢٠٠٣م، ص ٨٥.

ب- التعريف بالمنهج الفينومينولوجي Phenomenology:

الفينومينولوجيا^(١) (ترجم في الكتابات العربية إلى الظاهراتية، أو الظواهرية) مصطلح مشتق من كلمتين؛ الأولى: كلمة Phenomenon التي تعني الظاهرة، والثانية: كلمة Logy المشتقة من الكلمة الإغريقية "اللوجوس"، وهو الكلام الذي يسمح بانجلاء ما يتحدث عنه، وإظهار المتكلم عنه؛ أي الشيء الذي يبين عن نفسه، وإن كانت الترجمة السائدة لهذه الكلمة هي العلم. أمّا اصطلاحاً فيعني الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي في الزمان والمكان، وشعارها: "صِفْ ما ترى فقط".^(٢)

إذن، فالفينومينولوجيا منهج فلسفي يعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر من خلال وصف العالم المعيش المادي الذي تمثُرُّ به من دون الرجوع إلى كل الافتراضات السابقة.^(٣) وهذا هو تعريف مؤسسها إدموند هوسرل.^(٤) ثم ننتقل من هذه

(١) تبيننا في هذه الدراسة وجهة نظر الدكتور مجدي عرفة في استعمال لفظ "الفينومينولوجي" Phenomenology بدل استعمال الترجمة السائدة في العربية: "علم الظواهر"، أو "الظاهراتية"؛ وذلك لتجنُّب خلطها بلفظة "الفينوميناليزم" Phenomenalism التي تُترجم عادة إلى "الظاهراتية"، وهي فلسفة مختلفة عن الفينومينولوجيا، ولأنَّ الترجمات المحتملة (مثل: علم الظواهر، والفلسفة الظاهرية...) تحمل في العربية معنى ظاهر الشيء في مقابل باطنه، وهو ما لا يتفق مع مفهوم هذه الفلسفة. انظر: - عرفة، مجدي. "الفينومينولوجيا والبحث عن الإنسان"، مجلة الإنسان والتطور، السنة (١)، العدد (٢)، (أبريل، مايو، يونيه) ١٩٨٠م. انظر:

- www.mokattampsy.com

(٢) بو عافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، (أطروحة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة، الجزائر، ٢٠١٠م)، ص ٤٥. عن: - الحاج، كميل. الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٥٢٦.

(٣) الكومي، محمد شبل. المذاهب النقدية: مدخل فلسفي، تقديم: محمد عناني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م، ص ١١٨.

(٤) فيلسوف ألماني وُلِد في تشيكوسلوفاكيا عام ١٨٥٩م، وهو مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية، عمل أستاذاً بجامعة جوتنجن، ثم جامعة فريبورج في ألمانيا، وبدأ مسيرته العلمية فيلسوفاً رياضياً منطقياً، وكتب بحوثاً في الرياضيات، ثم تحوّل منها إلى الفلسفة. من مؤلفاته في الفينومينولوجيا: كتاب =

الخبرة لتحليل الظاهرة، وأساس معرفتنا بها؛ شريطة التحرُّر من كل ما سبق من افتراضات، ومفاهيم، ونظريات مفسّرة.

ت- التعريف بفينومينولوجيا الدين **Phenomenology of Religion**:

تُعرّف فينومينولوجيا الدين بأنّها تطبيق المنهج وطرقه الفينومينولوجية الوصفية على دراسة تاريخ الأديان، عن طريق التحليل الوصفي للذات، والتجربة الدينية، والموضوع الديني الذي يقابلها؛ أي القصد الديني، وكذا التحليل الوصفي للنظم الدينية بجميع مقوماتها العقائدية، والعبادية، والأخلاقية، والمؤسّسية.^(١)

ففي المنهج الفينومينولوجي الوصفي يجب مراعاة ما قاله علماء النفس والاجتماع والمؤرّخون. أمّا في فينومينولوجيا الدين فلا بُدّ من اتّباع منهجية تقوم على التجرّد من الاعتقادات الدينية والفلسفية السابقة التي نؤمن بها؛ لأنّ وظيفة عالم الأديان ليست الحكم على الأديان أو الظواهر الدينية، وإنّما شرحها وتفهمها. وعلى هذا، فإنّ فهم الظاهرة الدينية يتطلّب التعاطف معها، ومع موادها الدينية المدروسة، والاستعداد للتأثّر بها، فهي ليست مواد ميتة، وإنّما مواد حية تؤثر في الباحث، وتتأثّر به.^(٢)

ولتحقيق هذه المنهجية، يعمل الفينومينولوجيون على تصنيف الظواهر الدينية تصنيفاً ترتيبياً للوصول إلى نتائج منطقية وعقلانية.^(٣)

٣- صعوبات الدراسة:

يمكن القول إنّ أهم عقبة تواجه أيّ باحث في موضوع العالم الكبير إسماعيل الفاروقي تكمن في لغة الفاروقي الأدبية الكلاسيكية الجزلة المعقّدة. ولّمّا كان جُلّ مؤلّفات

= "الظواهرات المتعالية"، وكتاب "أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة" الذي ألفه عام ١٩١٣ م. انظر:

- صفحة (١٢٩) من هذا الكتاب.

(١) السواح، فراس. دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دمشق: دار علاء الدين للنشر والترجمة، ط٤، ٢٠٠٢م، ص١٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

الفاروقي لم تترجم إلى العربية، فإنَّ فهم كتاباته يتطلَّب جهداً كبيراً، ولا سيما أنَّ الفاروقي بعلمه الموسوعي كان يستخدم كلمات ومصطلحات يصعب على غير المتخصِّصين فهمها، إضافةً إلى استخدامه مصطلحات من لغات مختلفة. وممَّا زاد الأمر تعقيداً وجود نقص وتناقض واضحين في المصادر التي تتحدث عن حياة الفاروقي الشخصية.

٤ - مشكلة الدراسة والأسئلة البحثية:

إنَّ الإشكالية الرئيسة التي تتناولها الدراسة تتمثَّل في موضوع الدين في المناهج الفلسفية عامة، وفي المنهج الفينومينولوجي بوجه خاص، وما يمكن أن يضيفه إلى مجموع الدراسات الفلسفية للدين، خلافاً للدراسات الفلسفية التي خرجت بالدين عن جوهره، ومظهره، وضرورته المعرفية، والمنهجية، والقيمية، والحضارية للإنسانية جمعاء. وبناءً على هذه الإشكالية، تتوارد إلى الذهن تساؤلات ثانوية متفرِّعة منها، بحيث لا يمكن الإجابة عنها إلا من خلالها:

- ما الأسس المنهجية الفينومينولوجية التي تبناها إسماعيل الفاروقي في دراسته الدين؟
- كيف طبَّق الفاروقي ذلك في دراسته الإسلام والأديان الأخرى؟
- ما أهم أوجه التشابه والاختلاف بين الفاروقي وعلماء فينومينولوجيا الدين؟
- كيف نقد الفاروقي هذا المنهج؟ ماذا أضاف إليه؟

٥ - أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في تناولها أحد أهم الموضوعات المهمَّشة في الدراسات الدينية والفلسفية المعاصرة، وهو استخدام المنهجية العلمية في دراسة الأديان السماوية الحية. فعلماء الدين الغربيين لم يستطيعوا تطبيق منهجية علمية - المنهج الفينومينولوجي مثلاً - على الديانات التوحيدية الحية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، وركَّزوا فقط على تطبيق هذه المنهجية على الديانات البدائية والتقليدية، في حين طبَّق إسماعيل الفاروقي منهجية علمية محكمة في دراسته الأديان التوحيدية، وطبَّق المنهج الفينومينولوجي على دراسته الدين الإسلامي في كتابه القيم "أطلس الحضارة الإسلامية" الذي يُعدُّ العمل

الوحيد الذي طُبِّق فيه المنهج الفيومينولوجي على أحد الأديان العالمية الحية.

ولم تتوقف جهود الفاروقي عند تطبيق المناهج العلمية في دراسة الأديان، أو عند حدود المتابعة لتطوُّر هذه المنهجية في الغرب، ولكنه أضاف إلى هذا التطوُّر البُعد الإسلامي الذي كان غائباً عن علماء الدين الغربيين.

وتُعَدُّ الدراسة محاولة لإثارة اهتمام مفكرينا وفلاسفتنا المسلمين المعاصرين؛ بغية حفزهم إلى الإسهام في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره عن طريق دراسة الأديان دراسة علمية منهجية، تتيح لهم فهم الآخر وحضارته في هذه القرية الصغيرة التي نعيش فيها اليوم، وعن طريق التعرُّض لأحد أهم رموز هذا التجديد والتطوُّر الفكري الإسلامي المعاصر.

٦- الهدف من الدراسة:

تهدف الدراسة إلى البيان والتحليل لما أسَّسه الفاروقي من فينومينولوجيا إسلامية مستوحاة من مبادئ الإسلام وروحه، عبر تطبيقه مبادئ للفهم الأمثل للدين سمّاها مبادئ الفهم، وصولاً إلى مرحلة النقد والتقييم التي سمّاها ما وراء الدين.

وتهدف الدراسة أيضاً إلى تسليط الضوء على قامة علمية عربية وإسلامية متميِّزة في دراسة الآخر والتحاوُّر معه، وصياغة المفاهيم عنه؛ إنَّه الفاروقي العالمُ المجدِّد في الفكر الإسلامي والعالمي والإنساني، وواحد من خيرة العقول التي أنجبتها أُمَّة الإسلام في القرن العشرين. غير أنَّه لم يحظَ بالدراسة الأكاديمية التي تليق بما قدَّمه في مجال الدراسات الدينية المقارنة (تخصُّصه الأصلي) الذي طغت عليه موسوعية الفاروقي في مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية.

٧- الدراسات السابقة:

في بحثنا عن الدراسات السابقة وجدنا عدداً قليلاً منها تناول موضوعات قريبة من موضوع دراستنا. صحيح أنَّ مؤلِّفات الفاروقي زادت على خمسة وعشرين كتاباً، والعشرات من البحوث والمقالات المتخصصة بالإنجليزية والعربية، غير أنَّ الدراسات

التي تناولته محدودة، وكذا الدراسات التي عرضت له بوصفه عالماً في مجال مقارنة الأديان؛ فهي قليلة جداً، أمّا تلك التي تتناول منهجيته في دراسة الأديان -موضوع دراستنا- فتكاد تكون نادرة.

وفيما يأتي الدراسات السابقة التي تناولت إسماعيل الفاروقي، والتي اعتمد بعضها مراجع في هذه الدراسة:

- رسالة لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان، من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عنوانها: "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي"، إعداد الطالبة الجزائرية زينة محمد باخة، ١٩٩٩م.

موضوع الرسالة كما هو مُبيّن من العنوان يتقاطع في جزئية منه مع الموضوع الذي اخترناه، في حين أنّ المحتوى العام لكلا الدراستين مختلف؛ فدراستنا تُركّز على المنهجية التي استخدمها الفاروقي في دراسة الأديان (المناهج المرتبطة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، ولا سيما المنهج الفينومينولوجي)، وتتناول تطبيقات الفاروقي لهذا المنهج في دراسته الأديان، في حين أنّ الدراسة السابقة تتناول منهجية الفاروقي العامة (وصفية، ومقارنة، وتحليلية) في دراسة المسيحية خاصة، ومقارنتها بمنهج ابن حزم في دراسته المسيحية.

- رسالة ماجستير عنوانها: "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، إعداد الطالبة ليندة بو عافية، جامعة الحاج لخضر / باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، فرع مقارنة الأديان، ٢٠٠٩م.

تتناول هذه الرسالة منهجية الفاروقي في دراسة اليهودية، وذلك عن طريق كتابيه: "أصول الصهيونية في الدين اليهودي"، و"الملل المعاصرة في الدين اليهودي". وكلا الكتابين هو في الأصل محاضرات ألقاها الفاروقي على تلاميذه، في حين تتناول دراستنا المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته على مختلف مؤلّفات الفاروقي، وبخاصة "أطلس الحضارة الإسلامية". وقد استخدمنا هذه الدراسة مرجعاً في دراستنا عند

الحديث عن إسهامات الفاروقي التجديدية ودراسته الظاهرة الصهيونية.

- رسالة دكتوراه تحمل عنوان: "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر: الفاروقي أنموذجاً"، إعداد الطالب عبد العزيز بو الشعير، جامعة منتوري- قسنطينة، كلية الفلسفة، ٢٠٠٨م.

تتناول هذه الرسالة الفاروقي الفيلسوف؛ ما يعني أن موضوعها هو علم الفلسفة، في حين تبحث رسالتنا في علم مقارنة الأديان بوساطة الفاروقي عالم الأديان. وتشارك كلتا الدراستين في ارتباطهما بشخص إسماعيل راجي الفاروقي الفيلسوف وعالم الأديان. وقد استخدمنا هذه الدراسة مرجعاً في دراستنا عند الحديث عن حياة إسماعيل الفاروقي.

- الأوراق التي قُدمت في مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري المعاصر". عمان- الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، ٢٠١١م.

طُرح في هذا المؤتمر سبع عشرة ورقة بحثية تتعلق بإسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري، وقد وردت بعض هذه الأوراق في العدد ٧٤ من مجلة "إسلامية المعرفة"؛ مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد الخاص بالمرحوم إسماعيل الفاروقي، خريف (١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م). وقد استخدمنا عدداً من أوراق هذا المؤتمر مراجع في هذه الدراسة، مثل:

- "إسماعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي- المسيحي"، ناصر عبد الرزاق الملا جاسم.

- "جهود الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين"، محمد خليفة حسن.

- كتاب "الأخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي"، عامر الخافي.

- "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، بلال التليدي.
- "الإسلام والفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي: الأسس والمظاهر"، أسامة عدنان العُثميين.
- "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، إدهام محمد حنش.
- وتوجد أيضاً بعض الدراسات عن الفاروقي باللغة الإنجليزية، منها:
- Fletcher, Charles D. "Isma'il al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: The man, The scholar, The participant", (Ph.D. Thesis, McGill University, Montreal, Canada, 2008, 366 pages).
- تتناول هذه الدراسة المبادئ التأسيسية الضرورية التي وضعها الفاروقي لحوار الأديان في العالم، وتعرض للمبادئ التقييمية التأسيسية التي ينطلق منها الفاروقي في هذا الحوار الديني والإنساني. وقد استخدمنا هذه الدراسة مرجعاً في دراستنا في سياق البحث عن إسهامات الفاروقي التجديدية في مجال المقارنة والحوار بين الأديان.
- Md Aris, Mohd Murat. "al-Faruqi's Approach to Comparative Religion: A Critical Study of His Book Christian Ethics", (Master's Thesis for Islamic Revealed Knowledge and Heritage, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, September 2002, 190 Pages).

تتناول هذه الدراسة منهج الفاروقي في الدراسة المقارنة للأديان، عن طريق دراسة نقدية لكتابه النقدي "الأخلاق المسيحية". وإذا كنا سنُعرِّج في دراستنا منهجية الفاروقي على هذا الكتاب ضمن عرضنا منهجيته في دراسة الأديان من خلال مؤلفاته، فإنَّ الدراسة التحليلية والنقدية للكتاب ليست هي موضوع دراستنا التي تُركِّز على تطبيق الفاروقي المنهج الفيونينولوجي في كتاباته، والتي تُعدُّ كتابه "أطلس

الحضارة الإسلامية" –(شارك الفاروقي زوجته الدكتور هلماء في تأليفه) أفضل تطبيق لهذا المنهج في أعمال الفاروقي ومؤلفاته.

- Stenberg, Leif Erik. "The Islamisation of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity", (Ph. D. Thesis, Lunds Universitet, Sweden, 1996, 362 Pages).

تمثل هذه الدراسة أطروحة دكتوراه في الفلسفة، تعرض لموضوع "إسلامية المعرفة" (المشروع الذي أطلقه إسماعيل الفاروقي). وقد تناولنا في دراستنا بعض الملامح الموجزة لأسلمة المعارف عند الفاروقي في سياق الحديث عن إسهامات الفاروقي التجديدية، ولكن يبقى فضاء دراستنا هو علم تاريخ الأديان، وفضاء هذا هو علم الفلسفة.

- Shafiq, Muhammad. *Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismail Raji al Faruqi*, Brentwood, MD: Amana Publications, 1994.

تناول هذه الدراسة موضوع تطوّر الفكر الإسلامي في أمريكا الشمالية، بوصف إسماعيل الفاروقي أنموذجاً لهذا التطوّر. والمشارك الوحيد بين دراستنا وهذه الدراسة هو العرض الشخصي لإسماعيل الفاروقي المفكر والفيلسوف من جهة، وعالم الأديان من جهة أخرى.

الخلاصة:

يتّضح لنا من مراجعة هذه الأعمال أنّ بعضها قد عالج جزئيات من منهج الفاروقي في دراسة الأديان، من دون تناول منهجيته العلمية المستوحاة من مناهج دراسة الأديان (الاجتماعية، والإنسانية)، ومن دون تناول المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي تناولاً منفصلاً.

٨- منهجية الدراسة:

فرضت طبيعة الدراسة استخدام منهجية علمية محدّدة، طُبِّقت على هذه الدراسة لتحديد إطارها المنهجي. وفيما يأتي المناهج المُطبَّقة في الدراسة:

أ- المنهج الوصفي:

لَمَّا كانت الدراسة تتناول منهجاً معيَّناً مُطبَّقاً من شخصية محدّدة، هي إسماعيل الفاروقي، في كتاب محدّد، فقد استُخدم هذا المنهج في تتبُّع المراحل التي أغنت شخصية الفاروقي الموسوعية، وفي وصف منهجيته والمنهج الفينومينولوجي، وفي وصف "أطلس الحضارة الإسلامية".

ب- المنهج التحليلي:

إنَّ طبيعة موضوع الدراسة تفرض على الباحث اتِّباع المنهج التحليلي عن طريق تحليل ما كتبه إسماعيل الفاروقي عن الإسلام والديانات التوحيدية في "أطلس الحضارة الإسلامية" من خلال تطبيق المنهج الفينومينولوجي عليه، ومناقشته قصد الوقوف على مكوّناته، وعناصره، وبنيته، وتحليله، فضلاً عن تحليل منهجية علماء الدين الغربيين عن الموضوع نفسه.

ت- المنهج النقدي المقارن:

نظراً إلى تعلق الدراسة بشخصية متعمّقة في الدراسات النقدية المقارنة، وفي تحليل الفكر الغربي؛ فقد كان لزاماً استخدام المنهج النقدي المقارن بعرض التطبيقات المنهجية الغربية في دراسة الأديان، وبخاصة الفينومينولوجية، ومناقشتها، وبيان موضع القصور والانحراف فيها، ثم عرض التصور الصحيح باعتقاد الفاروقي.

٩- تقسيم الدراسة:

قُسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة أبواب، يتألّف كلُّ منها من فصلين يندرج تحتها مباحث عدّة:

- الباب الأول: يتناول إسماعيل الفاروقي العالم: حياته وفكره، وذلك في فصلين: الأول يتحدث عن حياة الفاروقي بالتعرض لأهم المراحل في حياته، والثاني يتناول أفكاره وإسهاماته التجديدية في دراسة الحضارة الإسلامية ومقارنة الأديان، وإسلامية المعرفة، وفي دراسة الظاهرة الصهيونية، والفن الإسلامي.

- الباب الثاني: يتناول منهجية الفاروقي في دراسة الأديان، ودراسته مناهج دراسة الأديان المختلفة، وصولاً إلى المنهج الفينومينولوجي، وذلك في فصلين: الأول يعرض لمنهجية الفاروقي في دراسة الأديان بتعرف نظرتة إلى الأديان الأخرى، وجوهر التجربة الدينية، ودراسته مناهج دراسة الأديان المختلفة. أمّا الفصل الثاني فيتناول الفينومينولوجيا الفلسفية، وفينومينولوجيا الدين، واستيعاب الفاروقي لها ولأهم أعلامها وكتّابها.

- الباب الثالث: يتناول تطبيقات الفاروقي للمنهج الفينومينولوجي، وذلك في فصلين: الأول يعرض لتطبيق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي في كتاباته ومؤلفاته، وذلك باستعراض أهم الأسس المنهجية الفينومينولوجية التي تبنّاها في كتاباته، ويتناول تطبيق الفاروقي لما سمّيناه الفينومينولوجيا الإسلامية في كتاباته. أمّا الفصل الثاني فيعرض لتطبيق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي في "أطلس الحضارة الإسلامية"، من خلال تطبيقه أهم نظريات فينومينولوجيا الدين: نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو، و"نظرية الفكر والفعل والتعبير" ليواكيم فاخ"، مع الإشارة إلى أهم وجوه التشابه والاختلاف المنهجي والشخصي بين الفاروقي وعلماء فينومينولوجيا الدين.

الباب الأول

إسماعيل الفاروقي العالم: حياته وفكره

الفصل الأول: حياة إسماعيل راجي الفاروقي

الفصل الثاني: إسهامات الفاروقي الفكرية والعلمية والتجديدية

الفصل الأول:

حياة إسماعيل راجي الفاروقي

أهم المراحل في حياة الفاروقي

إن حياة إسماعيل الفاروقي غنية جداً بالأحداث المتتابعة والترحال المتكرر؛ فقد تحصّل على الثانوية العامة وهو في سنّ الخامسة عشرة، وأنهى دراسته الجامعية وهو لم يتجاوز العشرين من عمره، وعيّن محافظاً لمنطقة الجليل الفلسطينية العريقة وهو في سنّ الرابعة والعشرين، وما إن بلغ الثلاثين من عمره حتى تحصّل على شهادتي ماجستير ودكتوراه.

تنقّل الفاروقي في رحاب المعمورة؛ من فلسطين، فيروت، فالقاهرة، فمونتريال، فكراتشي، فشيكاغو، فسيراكيوز، ففيلادلفيا التي دُفن بها، وقد وصفه الدكتور ستانلي برايس (عميد كلية اللاهوت في جامعة ماكجل بمونتريال) بأنه رجل العالمين: الشرقي، والغربي.^(١)

١ - النشأة والتكوين في فلسطين (١٩٢١-١٩٤٨م):

وُلد إسماعيل الفاروقي في شهر يناير من عام ١٩٢١م في مدينة يافا؛ عروس البحر الأبيض المتوسط، والمدينة الساحلية الساحرة بفلسطين، التي تُعدّ من أجمل مدن الدنيا. فكل الأسماء التي أُطلقت عليها، بأيّ لغةٍ كانت، تدل على معنى الجمال؛ وهو ما زرع فيه فطرياً حسّ التذوق الجمالي. يعود تأسيس هذه المدينة إلى أكثر من أربعة آلاف عام عندما اختار الكنعانيون ربوة جميلة تطل على البحر المتوسط، أطلقوا عليها اسم المدينة الجميلة، وقد كانت عاصمة فلسطين الفنية والثقافية قبل الاحتلال. وعائلة الفاروقي في يافا هي من العائلات العريقة؛ اجتماعياً، وثقافياً، ومالياً، وذات منزلة علمية وفكرية مرموقة.^(٢)

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لمياء لوس. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، هرنند والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ص ١٤.

(2) [http://en.wikipedia.org/wiki/Ismail_al-Faruqi,\(13-03-2008\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Ismail_al-Faruqi,(13-03-2008)).

وقد تلقى الفاروقي علومه الأولى في أحد مساجد يافا، حيث حفظ القرآن الكريم في تلك المرحلة، وتلقى علوم الشريعة على يدي والده الذي كان قاضياً شرعياً. ولأنه كان من عائلة ميسورة الحال؛ فقد بدأ تعليمه الابتدائي في سنّ الخامسة بمدرسة للقساوسة الفرنسيين عام ١٩٢٦م، ثم حصل على شهادة الدراسة الثانوية عام ١٩٣٦م من المدرسة نفسها؛ ما مكّنه من تعرّف المسيحية الكاثوليكية عن قرب، وإجادة اللغة الفرنسية التي كتب بها - فيما بعد - إلى جانب كتاباته بالإنجليزية والعربية.^(١)

سافر الفاروقي إلى لبنان لإكمال دراسته، حيث نال درجة البكالوريوس في الفلسفة عام ١٩٤١م من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية في بيروت^(٢) وهو في العشرين من عمره فقط، ثم عاد إلى فلسطين التي كانت تترزح وقتئذٍ تحت وطأة الانتداب البريطاني، وتبوأ مناصب حكومية مرموقة، فعُيّن عام ١٩٤٢م مشرفاً على قطاع الجمعيات التعاونية في مدينة القدس، ثم رئيساً لبلدية الناصرة، ثم محافظاً لمنطقة الجليل في حكومة فلسطين عام ١٩٤٥م ولم يكن قد جاوز سنّ الرابعة والعشرين.

وفي أثناء نكبة فلسطين عام ١٩٤٨م التحق الفاروقي بالمقاومة تحت قيادة جيش الإنقاذ الفلسطيني، وشارك في بعض العمليات الجهادية بنفسه، ومع انتهاء الحرب وسقوط فلسطين بيد الصهاينة هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية.^(٣)

٢- الاغتراب والدراسات العليا:

غادر الفاروقي فلسطين إلى غير رجعة، ولكنّها لم تغادر عقله وقلبه، فهاجر مع عائلته إلى لبنان، ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث بدأ رحلته في العالم الغربي، فحصل على درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة إنديانا عام ١٩٤٩م،

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(3) Fletcher, Charles D. "Ismail Al-Faruqi (1921-1986) and Inter-faith Dialogue: the Man, the Scholar, the Participant", (PhD Thesis, University of McGill, Canada, 2008), p.17.

وعمل في هذه الأثناء في مجال المقاولات والبناء والتصميم لتمويل دراسته،^(١) وكانت له لمسات فنية في تصميم البيوت وتجميلها؛ فقد كان متذوقاً للفن الذي أَلَّف فيه وكتب لاحقاً. وفي عام ١٩٥١م توجَّه الفاروقي إلى هارفرد لنيل درجة ماجستير أُخرى في الفلسفة، وترجم خلال ذلك عدداً من أمهات الكتب العربية بطلب من المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية لتمويل دراسته.^(٢)

وفي عام ١٩٥٢م حصل الفاروقي (كان في بداية الثلاثينات من عمره) على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة إنديانا، وكان عنوان رسالته: "تبرير الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإستمولوجية للقيم" On Justifying The Good.^(٣) ومن الجدير بالذكر أنَّ الفاروقي سلك -باتجاهه إلى دراسة الفلسفة الغربية والأخلاق المسيحية- طريقاً يندر أن يسلكه الباحثون العرب والمسلمون، ولم يسلك طريق الأغلبية التي كانت تتخصَّص في الدراسات العربية والإسلامية، أو العلمية البحتة.^(٤)

وهذا يدل على بُعد نظر ونضج مبكَّرين لهذا العالم الفدِّ، الذي استطاع -بالرغم من الصعوبات المادية والمعنوية، وخلال أربع سنوات فقط- أن يحصل على شهادتي ماجستير وشهادة دكتوراه من أرقى الجامعات الأمريكية، في تخصُّص صعب حسَّاس لشخص ينتمي إلى دين وفلسفة مغايرة.^(٥) بعد ذلك، وفي أثناء تدريسه الجامعي ومناظراته في الولايات المتحدة، استشعر الفاروقي -كما يقول- النقص الشديد في معرفته بعلوم الشريعة، بالرغم من تمرُّسه الكبير في كل ما يتصل بالفلسفة الغربية

(1) www.ibrahimragab.com/ismail-15k

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(3) Al-Farugi, Ismail Raji, "On Justifying the Good", (PhD Thesis, Indiana University, USA, 1952).

(٤) الملا جاسم، "إسمايل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٥) المرجع السابق، ص ١١٠.

والمدراس الفكرية الغربية، فرحل إلى القاهرة لتلقي دراسات ما بعد الدكتوراه Post-Doctoral Studies في الأزهر الشريف مدّة أربع سنوات (١٩٥٤-١٩٥٨م)، حيث درس علوم الشريعة بصورة مكثفة.^(١)

وفي أثناء وجوده في مصر أيام حكم جمال عبد الناصر كان الفكر الناصري والقومي العربي يجتاح العالم العربي كله، وقد تأثر به السواد الأكبر من المفكرين العرب ردحاً من الدهر، ومن بين هؤلاء الفاروقي الذي تبني مفهوم "العروبة" Arabism، والذي رأى أنّ جذوره إسلامية، وأصل لرأيه هذا بأنّه يجب الإقرار بفضل العرب لقيامهم بالدور الأكبر في تبليغ الإسلام للبشرية كافة. وقد فرّق الفاروقي بين هذا المفهوم ومفهوم "القومية" الذي عدّه نتاج تجربة حضارية غربية لا يمكن تعميمها عالمياً، وعرض أفكاره هذه في سلسلة من المحاضرات في معهد الدراسات العربية التابع للجامعة العربية قبل أن يضمّنّها في كتابه الذي ألفه باللغة الإنجليزية بعنوان: "العروبة والدين" Urubah and Religion^(٢)، والذي بيّن فيه أنّ مفهوم "العروبة" الذي يتبنّاه يُمثّل رؤية متميّزة للوجود، ومنطقاً وإطاراً للمعرفة والأخلاق والقيم، وأنّ هذا المفهوم ليس مرادفاً لمفهوم "القومية العربية"؛ لأنّ "القومية" -بحسب رأيه- مفهوم غربي يؤدي إلى التجزئة والتقسيم، خلافاً لمفهوم "العروبة" الذي له وجوده وتميّزه واستمراره التاريخي، والذي تجسّد -في نهاية المطاف- في دين الإسلام؛ إذ رأى في العروبة الحاضنة التي تستطيع أن تصنع أرضية مشتركة للتفاهم مع أبناء الأديان التوحيدية الأخرى.^(٣) وقد ظهر جلياً أنّ الفاروقي في هذه الأثناء كان معجباً بالفكر الناصري، الذي ظنّه يتناغم مع مفهوم "العروبة" الذي تبناه، غير أنّه طرأ تحوّل فكري ملموس عنده منذ بداية الستينات حتى

(1) Fletcher. p. 17.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. "Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousness", vol. 1 of On Arabism, Amsterdam: Djambatan, 1962.

(3) Fletcher. p. 17.

نكسة عام ١٩٦٧م، بحيث انصرف اهتمامه إلى مفهوم أوسع هو "الإسلام" بدلاً من "العروبة"؛^(١) فألّف كتاباً بالإنجليزية يحمل عنوان: "الإسلام ومشكلة إسرائيل" Islam and The Problem of Israel،^(٢) وانطلق بمشروعه الضخم والطموح لإعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام، الذي سمّاه إسلامية المعرفة.^(٣)

وفي عام ١٩٥٨م اقترح مدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل في مونتريال بكندا المستشرق المعروف المتخصّص في الحوار الإسلامي المسيحي ويلفريد كانتول سميث^(٤) على الفاروقي أن يقضي سنتين في كلية اللاهوت ليزداد اتصالاً بالجو المسيحي من خلال التعامل مع القساوسة وأساتذة اللاهوت. وتوصية منه حصل الفاروقي على منحة الزمالة المقدّمة من مؤسّسة روكفلر لينضم إلى كلية اللاهوت Divinity School بجامعة ماكجيل باحثاً مشاركاً في كتابة بحوث عن النصرانية واليهودية.^(٥)

(1) www.ibrahimragab.com/ismail -15k

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. *Islam and The Problem of Israel*, Kuala Lumpur: The Other Press, 2003, pp. 112-114.

(٣) أسلمة المعرفة: هي الفكرة التي تأسّس حولها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨١م؛ إذ وضع الفاروقي الأسس النظرية لإعادة صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة صياغة إسلامية، بحيث تصبح هذه العلوم رافداً إيجابياً لثقافة المسلمين، لا سيلاً جارفاً يسلبهم هويتهم ودينهم وثقتهم في الذات، وذلك بتأليف كتب دراسية جامعية بعد إعادة النظر في نحو عشرين فرعاً منها بما ينسجم والرؤية الإسلامية. انظر:

- الفاروقي، "أسلمة المعرفة"، ترجمة: فؤاد حمودة وعبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٣٢)، ١٩٨٢م، الكويت، ص ٩.

(٤) عالم أديان كندي وُلِد عام ١٩١٦م، متحصّل على إجازة في اللغات الشرقية من جامعة تورنتو، ودرجتي الماجستير والدكتوراه في مجال دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون، تخصّص في دراسة الإسلام وأوضاع العالم الإسلامي المعاصرة، وعمل أستاذاً في جامعة هارفرد، وفي معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل في كندا، وأستاذاً زائراً في العديد من الجامعات. له مؤلّفات عدّة، منها: "الإسلام في العصر الحديث"، و"نماذج الإيمان حول العالم"، و"الإيمان نظرة تاريخية"، و"الإيمان والاعتقاد والفرق بينها". انظر: - صفحة (١٤٣) من هذا الكتاب.

(٥) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

وفي ماكجيل، وبعد التحاقه بمعهد الدراسات الإسلامية (من المؤسسات الغربية المرموقة)، وضمن إدارة سميث، بدأ التحدي الجديد للфарوقي؛ لأنَّ المركز يتبع كلية الأديان، وتعيَّن على الفاروقي أن يتعمَّق في فهم اليهودية والمسيحية، وأنَّ يختبر قدرته على الجدل الديني مع علماء هاتين الديانتين،^(١) وهو ما حدث فعلاً؛ فقد عمل في هذه الأثناء دراسة بحثية نقدية متعمَّقة للمسيحية وتأثير الأخلاق اليهودية فيها، حملت عنوان: "الأخلاق المسيحية" Christian Ethics.^(٢) بيد أنَّ نشر هذه الدراسة تأخَّر سنوات عدَّة؛ لأنَّ القساوسة تردَّدوا في نشرها بعد الانتهاء منها، لزعيمهم أنَّها تُزعزع الإيمان المسيحي من جذوره، لكلِّ مَنْ يقرأها.^(٣)

وكان نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن آنذاك قد أورد في مقدِّمة "أطلس الحضارة الإسلامية" ما نصه: "إنَّ المسيحي مهما غزر علمه، لا بدُّ أن يشعر عندما يقرأ هذا الكتاب بأنَّ الأسس الدينية للعقيدة المسيحية توضع موضع الاختبار في أعماق نفسه، ويمسي التحدي طاغياً داخل فكره، وقلماً ينجو أحد من هذه الهزَّة التي تقتلع الجذور، وتطيح الكيان."^(٤) ولكن كان لزاماً - في نهاية المطاف - نشر الدراسة؛ ما اضطر عميد كلية الإلهيات التي نشرت الدراسة أن يكتب مقدِّمة مطوَّلة يُبرِّر فيها تبني الكلية لنشره، وما إنَّ نُشرت حتى كان لها صدئ كبير؛ لعمقها، وقوة التوثيق لكلِّ ما تبناه من آراء نقدية.^(٥)

(١) الملا جاسم، "إساعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١١١.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*. Montreal & Amsterdam: McGill University Press & Djambatan, 1968.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤.

وفي عام ١٩٦١م أنشأ الفاروقي مع فضل الرحمن^(١) معهد البحوث الإسلامية في كراتشي بباكستان، وعيّن فضل الرحمن مديراً للمعهد بتوصية من الرئيس الباكستاني آنذاك الجنرال أيوب خان؛ لإيجاد توجه جديد في كيفية التعليم والبحث الإسلاميين. وكان الفاروقي وفضل الرحمن قد تزاملا في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل في مونتريال بكندا، وحدث بينهما اختلاف في التوجه الفكري العام، وبخاصة حول مفهوم "العروبة" عند الفاروقي. وقد بدا للفاروقي أنّ فضل الرحمن حاول خلال إدارته للمعهد أن يُثبِّط مفهوم "العروبة" لديه؛ بغية إطلاعه على جهود المسلمين من غير العرب.^(٢) ثم استفحل الخلاف بين الرجلين عام ١٩٦٣م، بعد تهميش فضل الرحمن الخطة الدراسية التي قدّمها الفاروقي، والتي تتضمّن دمج مجموعة من المقررات الشرعية ومقررات العلوم الاجتماعية، وهو ما مثلّ النواة الأولى لما عُرف فيما بعدُ بأسلمة المعرفة؛^(٣) ما أدّى إلى استقالة الفاروقي، وعودته إلى الولايات المتحدة الأمريكية،^(٤) حيث درّس تاريخ الأديان في كلية الإلهيات بجامعة شيكاغو مدّة عام، ثم عُيّن بعدها أستاذاً مشاركاً للإسلاميات وتاريخ الأديان في قسم الديانات بجامعة سيراكيوز في المدّة بين عامي (١٩٦٤ - ١٩٦٨م). واللافت أنّ المقرر الخاص بالدراسات الإسلامية الذي أسّسه الفاروقي في الجامعة ارتبط بشخص الفاروقي؛ إذ توقف تدريسه بعد مغادرته

(١) فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م): مفكّر إسلامي أمريكي الجنسية، باكستاني الأصل، حاصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد، وقد درّس الفلسفة الإسلامية في جامعة درهام بإنجلترا، ثم تقلّد منصب أستاذ مشارك في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل في كندا. من مؤلفاته: "الإسلام"، و"الإسلام والحداثة"، و"أكبر مواضيع القرآن"، و"الإحياء والتجديد في الإسلام". انظر:

فضل_الرحمن/wikipedia.org/wiki - https://ar.

(٢) الملا جاسم، "إسمايل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١١٢.

(3) Fletcher. p. 21.

(٤) التعليقات والتوجيهات التي قدّمها فضل الرحمن بعد ذلك، والتي صادفت صدور كتابه "الإسلام"، أثارت غضب الأوساط المحافظة التي ردّت عليه بشدّة؛ ما اضطره إلى مغادرة باكستان عام ١٩٦٨م، مهاجراً إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عُيّن أستاذاً محاضراً في جامعة شيكاغو.

الجامعة. ^(١) وفي عام ١٩٦٨ م عُيِّنَ الفاروقي أستاذاً في قسم الديانات بجامعة تمبل التي درّس فيها ثماني عشرة سنة متواصلة، حتى استشهاده عام ١٩٨٦ م. ^(٢)

لقد كان للنكسة الفلسطينية عام ١٩٦٧ م، والتخاذل العربي والإسلامي، الأثر الملموس في تفكير الفاروقي؛ ففي أثناء عمله أستاذاً في جامعة تمبل عام ١٩٦٨ م التقى بعض الشباب الفاعلين من اتحاد الطلاب المسلمين (تأسَّس في جامعة إلينوي عام ١٩٦٣ م ^(٣)) الذين كانوا يدرسون مرحلة الدكتوراه في الولايات المتحدة وكندا، ونشأت بينهم وبين الفاروقي علاقة تعاون مثمرة فكرياً وعملياً، وقد أثارت الفاروقي فكرة تمكين الإسلام في سلوك منتسبيه. ^(٤) وكان من بين هؤلاء الشباب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ^(٥) الذي نشأت بينه وبين الفاروقي علاقة تعاون عملية وفكرية فاعلة استمرت حتى استشهاده الفاروقي. ^(٦)

(1) Fletcher. p. 22.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 26.

(4) Ibid.

(٥) عبد الحميد أبو سليمان: مفكّر سعودي (١٩٣٦-٢٠٢١م)، حاصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا بفيلا دلفيا في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣ م، وهو من مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، والأمين العام المؤسس للأمانة العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض في المملكة العربية السعودية، وقد تناوب مع الفاروقي على رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان أحد مؤسسيه، إضافةً إلى جمعية علماء الاجتماعات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، وتولّى أيضاً رئاسة تحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، وإدارة الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا في الأعوام (١٩٨٨-١٩٩٩ م). انظر الموقع الإلكتروني:

عبد_الحميد_أبو_سليمان - https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الحميد_أبو_سليمان

(٦) بو الشعير، عبد العزيز. "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إساعيل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، (رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة منتوري "قسنطينة"، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٨م)، ص ٢٠.

وكان الفاروقي خلال إقامته في الولايات المتحدة سفيراً لتوطين الإسلام فيها، واستقطب النخب الغربية والعقليات الكبيرة من أمثال توم إرفنج^(١) Tom Irving الأستاذ الجامعي الشهير الذي ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية الحديثة، والذي أكمل تلك المهمة في واحد وعشرين عاماً.^(٢) ويُعزى إلى الفاروقي الفضل في زيجة المفكر الفرنسي روجيه جارودي^(٣) من إحدى قريباته^(٤) التي تُدعى

(١) توم إرفنج (١٩١٤-٢٠٠٢م): اعتنق الإسلام أوائل عام ١٩٥٠م، واتخذ له اسم الحاج تعليم علي أبو نصر. نال إرفنج درجة الدكتوراه في دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون عام ١٩٤٠م، وكان مسؤولاً عن أول ترجمة إنجليزية لمعاني القرآن، نُشرت عام ١٩٨٥م، ودرّس في عدد من الجامعات الرائدة في الولايات المتحدة وكندا، بما في ذلك: ماكجيل، وبرنستون، ومينيسوتا، وجامعة ولاية تينيسي. ألّف إرفنج العديد من الكتب عن الإسلام، منها: "لو كنت قد ولدت مسلماً"، و"الإسلام وجوهرة"، و"الإسلام المنبعث من جديد"، و"ينشأون في الإسلام"، وله أيضاً عدد قليل من الكتب باللغة الإسبانية. عُيّن إرفنج عميداً للكلية الإسلامية الأمريكية في شيكاغو من عام ١٩٨١م إلى عام ١٩٨٦م. واعترافاً بجهوده في خدمة الإسلام؛ فقد كرّمته حكومة باكستان عام ١٩٨٣، وحصل على نجمة التمييز. انظر:

- ألفا، روني إيلي. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م. النسخة الإلكترونية على موقع:

- <https://www.academia.edu>

(٢) الكرنكي، عبد الحمود. "اغتيال النخبة"، صحيفة الانتباهة، ٠٥ / ٠٨ / ٢٠١٣م، ص ١. الموقع الإلكتروني:

- <http://www.alintibaha.net/portal>

(٣) روجيه جارودي (١٩١٣-٢٠١٢م): فيلسوف وكاتب فرنسي شهير. حصل على درجة الدكتوراه الأولى عام ١٩٥٣م من جامعة السوربون عن النظرية المادية في المعرفة، ثم حصل على الثانية عن الحرية عام ١٩٥٤م من جامعة موسكو. وفي عام ١٩٤٥م انتُخب نائباً في البرلمان، وصدر أول مؤلّف من مؤلّفاته عام ١٩٤٦م، وقد طُرد من الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٧٠م؛ لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفيتي، وفي السنة نفسها أسّس مركز الدراسات والبحوث الماركسية، وظلّ مديراً له مدّة عشر سنوات. وفي عام ١٩٨٢م أشهر جارودي إسلامه في المركز الإسلامي في جنيف، وكتب بهذه المناسبة كتابه: "وعود الإسلام"، و"الإسلام يسكن مستقبلنا". انظر الموقع الإلكتروني:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/روجيه_غارودي

(٤) الكرنكي، "اغتيال النخبة"، مرجع سابق، ص ١.

سلمى تاج الفاروقي. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الفاروقي كان على تواصل دائم مع قضايا العالم الإسلامي، وبخاصة المعرفية منها، وبرهن على أنَّ اغتراب الجسد عن الوطن لا يعني انفصلاً وانقطاعاً عن متابعة قضاياها والعمل لأجلها. وقد كان الفاروقي من أكثر المفكرين إيماناً بضرورة التكامل بين مصادر الشريعة والعلوم الحديثة، من خلال إعادة النظر في العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي، ونقد تلك العلوم نقداً منهجياً في ضوء التصور الإسلامي.^(١)

فأنشأ جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، بالتعاون مع مجموعة من قدامى أعضاء اتحاد الطلاب المسلمين، وتولَّى رئاسة الجمعية في المدة بين عامي (١٩٧٢ - ١٩٧٨م). وعن طريق الجمعية ونقاشاتها تبلورت لديه رؤية محدَّدة عن "إسلامية المعرفة"، وهي الفكرة الأم التي تأسَّس عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة عام ١٩٨١م.^(٢) فالفاروقي رأى ضرورة أن يُعرَّض الإسلام على مستوى الطرح الغربي، وأنَّ ينتقل من حالة المساجد والمراكز الإسلامية التي لا تخدم غرضاً استراتيجياً بعيداً، وأنَّ تُستلهم صيغة المهاجرين والأنصار في تجربة معاصرة جديدة.^(٣) ولهذا، فقد أسهم إسهاماً فاعلاً في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨١م، حيث سُجِّل المعهد تسجيلاً رمزياً تبعاً لعنوان سكن الفاروقي. غير أنَّ المعهد لم يبدأ ممارسة أنشطته فعلياً إلا عام ١٩٨٢م، وتعاقب على موقع المدير والرئيس فيه كلُّ من الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان.^(٤) وقد استمر محرِّك العمل عند الفاروقي من غير توقف أو راحة، حتى بلغ عدد طلبة الدكتوراه

(١) الشنقيطي، محمد المختار. خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٤٧-٤٨.

(٢) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسماعيل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) الكرنكي، "اغتيال النخبة"، مرجع سابق، ص ٢.

(٤) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسماعيل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص ٢٠.

وحدها الذين يُعدّون بحوثهم بإشرافه عام ١٩٨٤م أكثر من خمسين طالباً وطالبةً، وكان ينظر إليهم بوصفهم طلائع تيار التجديد القادم إلى دول العالم الإسلامي.^(١)

٣- العائلة، الاستشهاد:

في أثناء دراسة الفاروقي الماجستير بجامعة إنديانا عام ١٩٤٩م التقى بلويس إبسن (١٩٢٦ - ١٩٨٦م) الأمريكية المسيحية المثقفة المحبة للفنون الجميلة، التي كانت متخصصة في الموسيقى الكنسية. تحصّلت لويس على درجتي البكالوريوس والماجستير في الموسيقى الدينية المسيحية من جامعة إنديانا عام ١٩٤٩م،^(٢) وهو العام نفسه الذي نال فيه الفاروقي شهادة الماجستير في الفلسفة. لقد جمع حُبُّ المعرفة والفنون والانفتاح على الآخر بين الفاروقي ولويس التي تزوجها الفاروقي بعد أن اعتنقت الإسلام، وصارت فيما بعد من كبار العلماء المتخصّصين في الفن الإسلامي.

وكان عنوان رسالة الدكتوراه للمياء الفاروقي (اسمها بعد الإسلام) هو: "طبيعة الفن الموسيقي في الثقافة الإسلامية: دراسة نظرية وتطبيقية في الموسيقى العربية"، وقد نالت بها شهادة الدكتوراه من جامعة سيراكيوز عام ١٩٧٤م، حيث ترجمت إلى الإنجليزية مقاطع من كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابي.^(٣)

لقد ألّفت الدكتورة لمياء العديد من الكتب في مجال الإسلام، والفن، والعمارة، والمرأة، والقرآن، مثل كتاب "التجربة الجمالية والفنون الإسلامية"،^(٤) وشاركت زوجها في تأليف "أطلس الحضارة الإسلامية" الذي صدر بعد استشهادهما، وكتبت

(١) الكرنكي، "اغتيال النخبة"، مرجع سابق، ص ٣.

(2) http://en.wikipedia.org/wiki/Lois_Lamya_al-Faruqi

(3) Ibid.

(4) Al-Faruqi, Lois. *Aesthetic experience and the Islamic arts*, New York: The Pakistan American Foundation, 1985.

أيضاً مقالات عدّة، منها: "حركة المساواة بين الجنسين"،^(١) و"الحفاظ على التقاليد الإسلامية"،^(٢) و"التقاليد الإسلامية والحركات النسوية"،^(٣) و"المرأة في القرآن".^(٤)

أطلق الفاروقي على أبنائه وبناته أسماءً تضرب جذورها في عمق التاريخ العربي (تيماء، هوازن، صخر، يعرب، أنمار الزين)،^(٥) وحرص على أن يحتفظ أبنائه بهويتهم وثقافتهم العربية الإسلامية بالرغم من نشأتهم في الغرب، فكان يرسلهم إلى أقاربه في لبنان لدراسة العربية، والمحافظة على هويتهم، ويشركهم في دراساته وبحوثه التي يجريها، فنجده يتقدّم بالشكر في مقدّمة كتابه "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة" لابنته تيماء على جهودها وإسهامها في صدور هذا الكتاب. والحقيقة أنني تلمّست -من خلال قراءاتي أعمال الفاروقي- هذا الجانب الأخلاقي والإنساني الرفيع فيه؛ إذ اعتاد -في أغلب كتاباته- أن يتقدّم بالشكر والعرفان لزوجته، وأولاده، وتلاميذه، وأصدقائه، وكل من أسهم ولو إسهاماً بسيطاً أو معنوياً في أعماله وكتاباته.^(٦) ومن

(1) Al-Faruqi, Lois. "Movement gender equity", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.

(2) Al-Faruqi, Lois. "Islamic Traditions", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.

(3) Al-Faruqi, Lois. "The Feminist Movement: Confrontation or Co-operation?", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volume 7.

(4) Al-Faruqi, Lois. "Women In a Quranic Society", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.

(٥) كما علمنا من تلميذه الدكتور محمد خليفة حسن.

(٦) مثال ذلك ما ذكره في مقدّمة كتاب "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة" ترجمة: السيد عمر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ إذ أعرب المؤلّف عن بالغ العرفان والشكر ليد العون والتشجيع التي مدّتها إليه الرابطة الدولية الإسلامية للمنظمات الطلابية، والجهد المستمر الذي بذلته رابطة انخاتان بيليا إسلام ماليزيا في إنجاز هذه الدراسة. وأعرب أيضاً عن امتنانه وشكره للأخ وائل شوكت؛ لما كان له من فضل كبير في تحفيزه المستمر إلى التنقيب في القضايا المرتبطة بموضوع الدراسة، وما قدّمه من نقد ملهم للأفكار الواردة فيها، وكذا امتنانه للدكتورة لويس لمياء على جهدها العظيم، وابن اخته ميسم جواد، وابنته تيماء؛ لما بذلاه من جهد في إعداد مخطوطة هذا الكتاب.

المعروف أن منزل الفاروقي كان مفتوحاً للجميع، بحيث تجري فيه الحوارات، ويُعرَض فيه الفن الإسلامي، ويقصده طلابه المسلمون وغير المسلمين، ولا سيما في شهر رمضان الذي استشهد فيه الفاروقي، فقد كان منزله مقصداً للجميع من مختلف الأديان والأفكار، الساعين إلى الاطلاع على الأجواء الرمضانية والفنون الإسلامية. وهذا ما ذكره تلميذه السابق والبروفيسور الحلي جون إسبوزيتو مدير مركز الوليد بن طلال لحوار الأديان من أن الفاروقي وزوجه كانا أشبه بالأب والأم لكثير من الطلبة، وربما كانا أحياناً أشبه بمبعوث الربانية البديل،^(١) وأشار إلى أنهما كانا يدعوانه وزوجه إلى جلسات الإفطار في رمضان، ويعاملانه بمودة وسخاء شديدين، حتى إنَّ الفاروقي رَحِمَهُ اللهُ خاطب والد إسبوزيتو قائلاً: إن كنت أنت والده الرسمي فأنا والده الروحي.^(٢)

وقد استشهد الفاروقي وزوجته رحمهما الله في بيتهما بفيلاذلفيا في ظروف غامضة، وذلك في السابع والعشرين من شهر مايو عام ١٩٨٦م، الموافق للثامن عشر من شهر رمضان عام ١٤٠٦هـ.

(١) الملا جاسم، "إسمايل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ١٢٣.

الفصل الثاني:

إسهامات الفاروقي الفكرية والعلمية والتجديدية

كان الفاروقي عالماً موسوعياً متمرساً في علم الفلسفة، والأديان، والتاريخ، ومختلف العلوم الإنسانية الأخرى، وأديباً متقناً للغات العربية والفرنسية والإنجليزية، وكاتباً بها، وكان كلاً منها هي لغته الأم. وعلى هذا، فقد خلف وراءه إرثاً فكرياً غنياً، بلغ نحو خمسة وعشرين كتاباً، وأكثر من مئة بحث ومقال أكاديمي سنستعرض أهمها في صفحات هذه الدراسة بمشيئة الله. ولا تزال جُلُّ كتبه وبحوثه - بالرغم من نفاستها وأهميتها في تجديد الفكر الإسلامي وتحرير العقل المسلم - غير مترجمة من أصلها الإنجليزي والفرنسي والأوردي إلى العربية، باستثناء عدد قليل منها، مثل: "أطلس الحضارة الإسلامية" الذي سنتناوله في دراستنا هذه بإذن الله. وكان للفاروقي أيضاً اليد الطولى في تأسيس برامج تدريس الإسلام في الجامعات الأمريكية خاصة، وبرامج البحوث الإسلامية في الجمعيات المهنية المتخصصة في الأديان، فضلاً عن إسهامه في إنشاء عدد من المؤسسات العلمية والفكرية، مثل: جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.^(١)

وقد تخرّج على يديه عدد وافر من العلماء المتخصصين في الأديان من المسلمين وغير المسلمين. ومن أبرز طلابه غير المسلمين الأستاذ الدكتور جون إسبوزيتو، والدكتور جيمس زغبى. وفيما يخص طلابه المسلمين فقد أسس الفاروقي من خلالهم مدرسة إسلامية جديدة في تاريخ الأديان، أحيا بها العلم الإسلامي القديم في هذا المجال، ومن أبرز هؤلاء الدكتور محمد خليفة حسن الذي يكاد يكون الوحيد الذي طبّق الجانب المنهجي في دراسة الإسلام اقتداءً بأستاذه الفاروقي، عن طريق تطبيق المنهج الفينومينولوجي على درس الإسلام في كتابه "تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة".

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مؤتمر "إساعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص ١٣-١٥.

ويمكن إجمال إسهامات الفاروقي التجديدية^(١) في ستة محاور، هي:

أولاً: دراسة الإسلام وحضارته

شدّد الفاروقي على أنّ التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية، وأساس نظامها المعرفي، والمؤثر الأبرز في تمييز الشخصية الإسلامية، وفي إنجازات الحضارة الإسلامية على مرّ العصور. وقد عرض في العديد من مؤلفاته لتجليات التوحيد في النظام المعرفي الإسلامي، فكتب عام ١٩٨٢م كتاباً بالإنجليزية يحمل عنوان: "Tawhid; Its Implications for Thought and Life"^(٢)، وترجمه الدكتور السيد عمر إلى العربية، فجاء بعنوان: "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة". وقد أوضح الفاروقي في طيّات هذا الكتاب أنّه يعرض رؤية الإسلام التوحيدية لبيان علاقة الإسلام بمختلف ميادين الفكر البشري.^(٣) والملاحظ أنّ الكتاب يتناول واقع الحضارة الإسلامية ومستقبلها، ويبيّن أنّ التوحيد هو النواة الوحيدة الصالحة لمسؤولية خلافة الإنسان على الأرض. وعن طريق التحليل المعرفي والموسوعي المقارن، بيّن الفاروقي -من ثلاث عشرة زاويةً مختلفةً- تفرّد التوحيد الإسلامي، وسموّ المبادئ النابعة منه على مختلف الرؤى الأخرى.^(٤)

لقد كتب الفاروقي العديد من المقالات عن الإسلام وحضارته، وبخاصة في نهاية السبعينيات، واستمر في الكتابة حتى استشهاده عام ١٩٨٦م، وكان النصيب

(١) فيما يتعلّق بإسهامات الفاروقي التجديدية، فقد اعتمدنا في دراستنا هذه على التقسيم الرباعي الذي وضعه الدكتور محمد مختار الشنقيطي في كتابه: "خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين"، مع إضافة المحور الثالث المتعلّق بحوار الأديان، والمحور السادس المتعلّق بالفن الإسلامي من جانبنا.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. *Tawhid: Its Implications For Thought And Life*. Kuala Lumpur: IIIT, 1985, (Beltsville, MD: Amana Publications, 1982).

(٣) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسمايل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢.

الأكبر من هذه المقالات لمجلة "المسلم المعاصر"، مثل: "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، و"أبعاد العبادات في الإسلام"، و"إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية"، و"التوحيد والفن"، و"حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"، و"جوهر الحضارة الإسلامية"، و"النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر"، و"الحضارة قبل أن تولد"، و"الإسلام والمدنية: قضية العلم"، و"نحن والغرب"، وغير ذلك من المقالات.^(١)

غير أن أنفس ما كتبه الفاروقي في مجال الحضارة الإسلامية هو السفر الضخم القيم جداً الذي يقع في أكثر من سبعمئة وأربعين صفحة، والذي شاركته في تأليفه زوجته الدكتورة لمياء "أطلس الحضارة الإسلامية"، وهو الكتاب الذي "وُلِدَ يتيماً الأبوين" كما ذكرنا سابقاً. والحقيقة أنه لا يمكن اعتبار "أطلس الحضارة الإسلامية" تأريخاً للأحداث فقط، وإنما هو عرض مبتكر لجوهر الحضارة الإسلامية في مختلف أطوارها؛ من: شعائر يومية، وتراث علمي، وفلسفي، وسياسي، وفني.

يمتاز هذا الكتاب برحابة النظرة وامتدادها في الزمان والمكان، وهي نظرة ممزوجة بالمعرفة الواسعة التي بناها الفاروقي في تاريخ الأدبان، ولا سيما اليهودية والمسيحية، وبالخبرة العميقة التي اكتسبتها الدكتورة لمياء في الفن والعمارة الإسلامية، وهو ما جعلها يضعان الحضارة الإسلامية في إطار رحب لا مثيل له في الكتابات الشائعة في هذا المضمار.^(٢) وقد تبني المؤلفان منهجاً مبتكراً، بيّن فيه "السياق" الذي وُلِدَ فيه هذه الحضارة، و"الجوهر" التوحيدي الذي تمحورت حوله، و"الشكل" الذي عبّرت به عن نفسها، و"التجليات" التي ظهرت بها (محاور الكتاب الأربعة).^(٣)

(١) انظر صفحة (٢٢٧) من هذا الكتاب، الملحق (٢).

(٢) الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، مرجع سابق.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧-٨، فهرس الكتاب.

بدأ المؤلفان الغوص في أعماق الجذور الأولى للحضارة الإسلامية بما أسماها المهاد العتيق الذي ظهر فيه الإسلام، مُحلِّلين التأثيرات المختلفة في أصول هذه الحضارة (عربية، ورافدينية، وكنعانية، وعبرية) قبل الإسلام، ثم استعرضا كيف استوعب الإسلام ينابيع التراث المختلفة هذه، وصنع منها كياناً مستقلاً؛ فكرياً، وعقائدياً، وتطبيقياً، في حين أفردا القسم الثاني كله من "الأطلس" للمفهوم الأهم في الحضارة الإسلامية، وهو التوحيد الذي يُمثّل جوهر هذه الحضارة ولبائها. أمّا القسم الثالث فقد خصّه المؤلفان لبيان كيفية تجلّي هذا الجوهر في لغة الكتاب المنزل، وفي مؤسّسات الإسلام الاجتماعية وفنونه، ثم عرضا في القسم الرابع لتجليات الإسلام في مختلف مجالات الحياة الفكرية، والاجتماعية، والعلمية، والفنية، والسياسية.^(١) وإلى جانب نفاسة المعلومات والأفكار وعمقها، والتوثيق المحكم في الكتاب، فإنّه يُعدُّ التطبيق الوحيد الفريد للمنهج الفينومينولوجي على إحدى الديانات الحية الكبرى (الإسلام)، مع عدم إغفال تناوله في السياق الذي وُلدت فيه الحضارة الإسلامية. وقد طُبّق هذا المنهج أيضاً على اليهودية والمسيحية، ومن قبلها ديانة الشرق الأدنى القديم، وهو ما سنتناوله بمشيئة الله في الباب الثالث من صفحات هذه الدراسة.

إنّ دراسة الفاروقي تاريخ الحضارة الإسلامية في جميع مظاهرها العلمية، والأدبية، والفنية، والمعمارية، وتناوله الدقيق العميق الشامل للتراث الحضاري الإسلامي؛ كل ذلك كان مصحوباً بدراسة النهضة الإسلامية في واقعنا المعاصر، وتحليل أهم مكُوناتها؛ فقد درس الحركة الوهابية، والسنوسية، والمهدية، والإخوان المسلمين، وجماعة المحمدية، واتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا، وكتب عن كلّ منها، فضلاً عن دراسة مدى اهتمامها بترقية العقل، ومشاركتها في العمل، وقدرتها على مواكبة التحديات التي يواجهها العالم.^(٢)

(١) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسمايل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) قسوم، عبد الرزاق. مجلة الأمة، الرابط الإلكتروني: (www.oulama.dz/?p=6172).

ثانياً: مقارنة الأديان

تعرض هذه الدراسة لمراحل حياة الفاروقي، بدءاً بمرحلة دراسته الأولى في مسجد الحي بيافا، ثم دراسته في مدرسة الفرير الدومنيكان الفرنسية (سان جوزيف) التي جعلته على اتصال مبكراً مباشر بالمسيحية، ثم رحيله إلى الولايات المتحدة وتخصّصه في الفلسفة الغربية وارتباطاتها بالمسيحية، ثم سنوات عمله في ماكجيل بكلية الإلهيات التي رسّخت معرفته بالمسيحية واليهودية، وغير ذلك من مراحل حياته، وصولاً إلى استشهاده. وستتناول الدراسة هذه المراحل بإذن الله لمعرفة كيف تبوّأ الفاروقي هذه المكانة المرموقة؛ إذ إنّ ذلك يتطلّب رحلة حياتية غنية بالتجارب الإنسانية والعلمية والعملية.

لقد وصل الفاروقي إلى درجة من التمكن في اليهودية والمسيحية جعلته ينتزع اعترافاً بذلك من رجال الدين المتخصّصين في كلتا الديانتين. فقد ذكر الدكتور جمال البرزنجي أنّه دعا الفاروقي إلى عشاء في بيته عام ١٩٧٢م، وتحدّث الضيف أمام جمع من أتباع ديانات مختلفة مدّة ساعة. وفي ختام الحديث رفع قسيس يده طالباً التعقيب، فقال: "لقد تعلّمتُ عن المسيحية هذه الليلة وحدها أكثر ممّا تعلّمتُ في دراستي لها خلال الثلاثين سنة الماضية."^(١)

حرّر الفاروقي الكتاب الموسوعي الضخم "الأطلس التاريخي لأديان العالم" *Historical Atlas of the Religions of the World*^(٢)، وكتب فيه الفصل الخاص بالإسلام، حيث وضح في هذا الفصل السموّ الأخلاقي والتشريعي والعقدي للرسالة الإسلامية، وتفوّقها، وريادتها على بقية الأديان، عن طريق هدمها الخرافات والأساطير، واعتمادها العقل والمنطق، واحتوائها على جميع الفضائل التي جاءت بها

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York: Macmillan, 1975.

الرسالات السماوية السابقة.^(١)

ويبدو أن هذا الفصل الخاص بالإسلام قد ألهم الفاروقي فكرة تأليف أطلس خاص بالحضارة الإسلامية، يُقدّم من خلاله إلى العالم وأتباع الديانات جميعاً نظرة شمولية إلى الإسلام (معتقدات، وشعائر، ومؤسّسات، وتقاليد)، متعمّقاً في جذوره في الحضارات السابقة واللاحقة. وقد درس الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" الأديان السابقة للإسلام عن طريق ما سمّاه المهاد العتيق الذي ظهر فيه الإسلام، والتأثيرات المختلفة؛ من: عربية، ورافدينية، وكنعانية، وعبرية.^(٢)

وألف الفاروقي أيضاً كتاب "الأخلاق المسيحية" Christian Ethics^(٣) الذي نقض فيه الأساس النظري والتاريخي للمسيحية من خلال مصادرها الأولى. فلتعرّف الأخلاق المسيحية؛ عاد الفاروقي إلى الأخلاق اليهودية التي تمثّل مقدّمة تاريخية للواقع الأخلاقي الذي ساد إبان ظهور المسيح؛ إذ كانت العنصرية العبرية ونصوصها المقدّسة هي المظهر الأوضح لتلك الأخلاق.^(٤) ولتوضيح مدى التطوّر الذي حدث في الفكر الأخلاقي المسيحي؛ تعرّض الفاروقي لطبيعة الإنسان، ومكانته الدينية بوصفه صورة للإله في الفكر المسيحي، وتعرّض أيضاً لأصول عقيدة الخطيئة الأصلية في اليهودية وتطوّرها في المسيحية، ومدى التأثير الذي أحدثه الفكر الهليني، والغنوصي، والزرادشتي، والمناوي في مفهوم "الخطيئة"، وكشف عن صورة الإنسان في الفكر المسيحي.^(٥) وللفاروقي

(1) Ibid.

(2) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(3) Al Faruqi, Ismail Raji. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal & Amsterdam: McGill University Press & Djambatan, 1968.

(4) الحافي، عامر عدنان. "كتاب الأخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي"، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص ٣٧.

(5) المرجع السابق.

كتب أُخرى في الأديان، منها: "الإسلام والديانات الأخرى" Islam and Other Faiths،^(١) وقد شارك في تأليف كتاب "الديانات الآسيوية الكبرى".^(٢)

وكتب الفاروقي عدّة بحوث علمية في تاريخ الأديان، نُشرت في العديد من الدوريات العلمية والعالمية، فكتب -مثلاً- بحثاً في طبيعة تاريخ الأديان، نُشر في دورية كنسية، وقد انتقد فيه مناهج الغرب في دراسة الأديان وعدم موضوعيتها؛ ما أثار حفيظة الكثير من الكتّاب الغربيين، وعلى رأسهم البروفيسور برنارد ميلاند^(٣) من جامعة شيكاغو^(٤) الذي دارت بينه وبين الفاروقي سلسلة من النقاشات والحوارات، كان مسرحها صفحات الدورية نفسها.

ويُعدُّ إسماعيل الفاروقي المؤسس لعلم تاريخ الأديان المعاصر عند المسلمين، وأبرز الشخصيات في مجال إحياء هذا العلم منهجياً وموضوعياً، وكذا أبرز العلماء المساهمين في التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان علمياً وعالمياً.^(٥)

ويمكن إجمال أهم جهود الفاروقي في دراسة الأديان في ما يأتي:

(1) Al Faruqi, Ismail Raji. Islam and Other Faiths, Edited by: Ataulloh Siddiqui, Markfield & Herndon: Islamic Foundation and the International Institute for Islamic Thought, 1998.

(2) Chan, Wing-tist. & Al Faruqi, Ismail Raji. & Kitagawa, Joseph M. & Raju, P.T.. *The Great Asian Religions*, New York: The Macmillan Company, 1971.

(٣) برنارد ميلاند (١٨٩٩-١٩٩٣م): فيلسوف وعالم لاهوت أمريكي، من أهم مؤسسي كلية اللاهوت في جامعة شيكاغو، حاول وضع إطار فكري لدمج الفلسفة والدين، وكتب العديد من الكتب، بما في ذلك: "علمنة الثقافات الحديثة"، و"التعليم العالي والروح البشرية"، و"الإيمان والثقافة"، وكتب أيضاً أكثر من ٧٠ مقالة. انظر:

- https://drmfarhan.wordpress.com/2020/06/13/رجال_اللاهوت_ورجال_الويتهيديون_واللاهوت

(4) Fletcher. p. 15.

(٥) حسن، محمد خليفة. "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣م، ص ٩٣.

- توي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو التي كان يرأسها مرسيا إلياد،^(١) ورئاسة المحور الخاص بالإسلام في أكاديمية الدراسة العلمية للدين.

- الإسهام خلال عمله بجامعة تمبل في تنمية علم تاريخ الأديان، وإرساء قواعد الحوار بين الأديان، فضلاً عن تتلمذ عدد من العلماء المسلمين وغير المسلمين على يديه، ممن كانت لهم إسهامات واضحة في التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان.

مشاركة عدد من أهم علماء تاريخ الأديان في القرن العشرين في التأليف المشترك، والمؤتمرات، والندوات، والمناظرات، والعضوية المشتركة في الجمعيات العلمية، أمثال: مرسيا إلياد، وويلفرد كانتول سميث، ويواكيم فاخ،^(٢) وجوزيف كيتاجاوا،^(٣)

(١) مرسيا إلياد (١٩٠٧-١٩٨٦م): عالم روماني الأصل، فرنسي الجنسية، من أكبر علماء الدين المعاصرين، عاش مدة من الزمن في الهند دارساً طرق اليوجا عن كثب، ثم انتقل إلى العيش في فرنسا التي منحتها جنسيتها، والتي طوّر فيها نظرياته، وتمكّن من منهجيته البحثية، ثم استقر به المقام في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية؛ باحثاً وأستاذاً في جامعة شيكاغو، حيث قدّم إسهاماته الحاسمة في تطوّر علوم الأديان وتاريخها. انظر:

- صفحة (١٣٩) من هذا الكتاب.

(٢) يواكيم فاخ (١٨٩٨-١٩٥٥م): عالم أديان ولاهوت ألماني الأصل، أمريكي الجنسية، درس في ألمانيا، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٢م من جامعة لايبزيغ التي درّس فيها ثماني سنوات، وقد هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعمل أستاذاً زائراً لأدب الكتاب المقدّس في جامعة براون، ثم أستاذاً مساعداً في الجامعة نفسها، ثم مُنح الجنسية الأمريكية بعد ذلك، وعمل في كلية اللاهوت في جامعة شيكاغو حتى وفاته عام ١٩٥٥م. انظر:

- صفحة (١٤٤) من هذا الكتاب.

(٣) جوزيف كيتاجاوا (١٩١٥-١٩٩٢م): عالم أديان ولاهوت أمريكي من أصل ياباني، درّس في كلية اللاهوت في جامعة شيكاغو، وأصبح عميد الكلية فيها بعد، عُرِف باهتمامه بدراسة الأديان، ولا سيما الشرقية منها، له مؤلّفات كثيرة، منها: "الأديان في الشرق"، و"الدين في التاريخ الياباني"، و"الأساطير والرموز"، و"تاريخ الأديان"، و"في فهم الدين الياباني"، و"البوذية والتاريخ الآسيوي (الدين، والتاريخ، والثقافة)"، و"السعي لوحدة الإنسان"، و"التحرّر الروحي وحرية الإنسان المعاصر في آسيا"، و"التقليد المسيحي". انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Kitagawa

وليونارد سودلر،^(١) وتشارلز آدمز،^(٢) وتشارلز لونج،^(٣) وغيرهم.^(٤)

ثالثاً: حوار الأديان

وضع الفاروقي قواعد وأدبيات لحوار الأديان إسلامياً وعالمياً، وأسهم في وضع الإسلام على خريطة الحوار في القرن العشرين، وأسهم بفاعلية في التأسيس لحوار الأديان الإسلامي المسيحي، والإسلامي اليهودي؛ إذ مثل الدين الإسلامي في الحوارات الدينية، وبخاصة الحوار مع الفاتيكان، وغيره من المؤسسات الدينية.^(٥)

(١) ليونارد سودلر (١٩٢٩-الوقت الحالي): أستاذ الفكر الكاثوليكي والحوار بين الأديان في جامعة تمبل التي درّس فيها منذ عام ١٩٦٦م، رئيس تحرير مجلة الدراسات المسكونية (ربع سنوية). وهو أيضاً مؤسس ورئيس معهد الحوار بين الأديان والثقافات الدولية الذي تأسس عام ١٩٧٨م، ورئيس جمعية حقوق الكاثوليك في الكنيسة ومؤسسها عام ١٩٨٠م. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Leonard_Swidler

(٢) تشارلز آدمز (١٨٨٣-١٩٤٨م): مستشرق أمريكي، وُلد في مقاطعة بنسلفانيا، وتلقّى دراسته الجامعية في كلية وستمنستر، ونال درجة الدكتوراه لترجمته كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم". له كتاب بالإنجليزية ترجمه إلى العربية عباس محمود، وحمل عنوان: "الإسلام والتجديد في مصر"، وله أيضاً دراسات عدّة نُشرت في مجلة "عالم الإسلام" بين عامي (١٩٢٩-١٩٤٦م)، منها: "محمد عبده مصلحاً"، و"اتجاه التفكير في مصر اليوم"، و"الدين المقارن في جامعة الأزهر"، و"أبو حنيفة رائد التحرّر والسباحة في الإسلام". انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/تشارلز_آدمز

(٣) تشارلز لونج (١٩٢٦-٢٠٢٠م): أستاذ الدراسات الدينية المتخصص في تاريخ الأديان الإفريقية والإفروأمريكية، من أبرز علماء الدين الأمريكيين من أصل إفريقي، تأثر به المئات - إن لم يكن الآلاف - من العلماء في مجال الدراسات الدينية، والدراسات الأمريكية الإفريقية، وعلم الاجتماع، والتخصصات ذات الصلة في مجال تاريخ الأديان. نال درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو التي درّس فيها لاحقاً حيث زامل يواكيم فاخ، وتعاون مع إلياد وكتاجاوا في تأسيس المجلة الدولية لتاريخ الأديان عام ١٩٦١م، إضافةً إلى تأسيس ورئاسة تحرير دورية "دراسات في الدين" في جامعة نورث كارولينا، له العديد من المؤلفات، منها: "أساطير الخلق"، و"تاريخ الأديان: مقالات في مشكلة التفاهم"، و"المغزى: العلامات، الرموز والصور في تفسير الدين". انظر:

- <https://divinity.uchicago.edu/news/charles-h-long-1926-2020>

(٤) حسن، "جهود إسمايل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٥) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

وقد حرّر الفاروقي كتاب "الحوار الثلاثي بين الأديان الإبراهيمية" Trialogue of the Abrahamic Faiths،^(١) وكتب العديد من المقالات والدراسات التي سعى من خلالها إلى تذليل العقبات التي تعترض الحوار الديني بين الديانات جميعاً، والتوحيدية منها خاصة، وذلك بتقديم تجارب الحوار في إطار واقعي؛ سعياً لبناء جسور التفاهم، وتعزيز التعايش السلمي بين أتباع الديانات المختلفة في المجتمع الواحد، حيث ميّز الفاروقي بين الأدبيات التي قدّمها التراث الإسلامي من جدل ديني ومذهبي بين الأديان أو بين المذاهب الدينية المختلفة، ومفهوم "حوار الأديان".^(٢)

ووضع الفاروقي شروطاً للحوار بين أصحاب الديانات، هي:

- التكافؤ؛ فلا أحد من أطراف الحوار يملك مرجعية لا يطالها النقد.^(٣)
- الوصول إلى نتيجة نهائية من هذا الحوار، بحيث لا يمضي أحد في طريق لا نهاية له.^(٤)
- استقلالية الحوار وتحرّره من التبعية لأيّ دين من الأديان.^(٥)
- تحديد الأولويات في الحوار وفقاً لظروف كل دين وأوضاعه.^(٦)
- قيام الحوار على البحث التاريخي النقدي الحقيقي، استناداً إلى الأدلة التاريخية.^(٧)

(1) Al Faruqi, Ismail Raji. *Triologue of the Abrahamic Faiths*, Herndon: IIIT, 1982.

(٢) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) الملا جاسم، "إسماعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) حسن، محمد خليفة. الحوار؛ منهجاً وثقافةً، الدوحة: مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٣٢.

(٦) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٧) الملا جاسم، "إسماعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١١٨.

- إدارة الحوار بحيث يهدف إلى تعزيز قناعتنا أو تنفيذها عن طريق اكتشاف الحقيقة.^(١)

- عدم إعاقة الثوابت الدينية المطلقة للحوار، بحيث يمكن تفسير هذه الثوابت، والبناء عليها.^(٢)

وفيا يخلص موضوعات الحوار الديني، يرى الفاروقي وجوب تأسيسها على أرضية مشتركة، بحيث تتمثل في المسائل الأخلاقية التي حددها بثلاثة منطلقات، هي:

- اعتبار المتحاورين المعاصرين أنفسهم أبرياء مما اشتمل عليه الماضي من مواقف وأفكار. فالإنسان ينظر إلى وجوده على الأرض بوصفه خيراً؛ سواء بالنسبة إلى ذاته، أو مجتمعه، أو الكون، وعليه تعتمد إرادة الله على الأرض؛ لتحقيق إرادته فيها، وفي هذا رفض صريح لمفهوم "الخطيئة الأصلية".^(٣)

- وجوب إدراك المتحاورين المعاصرين أهمية الإقرار بمشيئة الله وطاعة أوامره؛ فهذا الإقرار هو جوهر الوجود.^(٤)

- وجوب إدراك المتحاورين المعاصرين أن مهمة الإنسان الأخلاقية على الأرض لم تكتمل، وأن تحقيقها هو واجبه الأخلاقي الأول، وأن كل إنسان ملزم فقط بما يقوم به شخصياً من أفعال، وأن الناس جميعاً هم على قدم المساواة أمام الله.^(٥)

وتمثل وحدة الدين عند الفاروقي نقطة انطلاق الإسلام نحو غير المسلم. والمقصود بوحدة الدين استسلام الإرادة الإنسانية لإرادة الإله الواحد؛ فالخبرة الدينية

(١) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٥) المرجع السابق، ١٢٠.

العامة تقوم على أساس من استسلام إرادة الإنسان لإرادة قوة عليا مهيمنة حدّدها الإسلام في إرادة الإله الواحد.^(١)

ولهذا سعى الفاروقي إلى بلورة موقف إسلامي متفرد من موضوع الحوار، ولا سيما بين الديانات التوحيدية، فتبنّى منهجاً قرآنياً استمدّه من رحابة هذا الدين وسلامة منطقهِ، بوصفه دين الفطرة كما اعتاد أن يُطلق عليه.^(٢) وقد دعا الفاروقي أبناء الديانات السماوية التوحيدية من مسيحيين ويهود، إلى العودة إلى المنبع الأصلي للدين السماوي، وهو التوحيد الخالص، وهذا ما شغله وتناوله في كتاباته المختلفة عن التوحيد، ثم تطوّر لاحقاً في نظريته الماورائية عن دين الفطرة، أو ما أطلق عليه بالإنجليزية اسم Meta-Religion لينقلها من بُعدها الفلسفي إلى بُعد قرآني سماوي.^(٣)

والحقيقة أنّ وحدة الإنسانية تُمثّل مقوِّماً أساسياً من مقوِّمات الحوار في الإسلام عند الفاروقي؛ وذلك أنّ وحدة الإنسانية تُحتمُّ الحوار من أجل القضاء على الاختلافات الظاهرة، والعودة إلى وحدة الأصل.^(٤)

رابعاً: أسلمة العلوم والمعارف

في أثناء وجود الفاروقي في معهد البحوث الإسلامية في كراتشي بباكستان، تقدّم بعدد من المقترحات والأفكار التي لم تُوافق قناعات مدير المعهد فضل الرحمن نتيجةً للاختلافات العميقة في مناهج الإصلاح الفكري بينهما؛ إذ أعدّ الفاروقي خطة دراسية تضمّنت دمجاً بين مجموعة من المقررات الشرعية ومقررات العلوم الاجتماعية، وهو ما تبلور لاحقاً في فكرة "أسلمة المعرفة"، وبناءً عليه قدّم استقالته حسماً للأمر؛ إذ لم تُؤخذ

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) الملا جاسم، "إسمايل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) حسن، الحوار؛ منهجاً وثقافةً، مرجع سابق، ص ٢٤.

الأمر بالجدية الواجبة، وقد استقال الفاروقي حقاً في شهر أغسطس من عام ١٩٦٣ م.^(١)

لقد وضع الفاروقي الأسس النظرية لإعادة صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة صياغة إسلامية، بحيث تصبح هذه العلوم رافداً إيجابياً لثقافة المسلمين، لا سيلاً جارفاً يسلبهم هويتهم ودينهم وثقتهم في الذات،^(٢) وذلك من خلال عاملين، هما:

- الاهتمام بدراسة الدين الإسلامي، وحضارته، وتراثه.

- الاستيعاب النقدي للفكر الغربي، وبخاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي يراها الفاروقي أهم العلوم وأخطرها.^(٣)

ورأى الفاروقي أن أزمة المسلمين في هذا العصر تكمن في نظامهم الفكري والتعليمي السائد، وانتقد ازدواجية التعليم المتمثلة في التعليم الديني التقليدي والتعليم المدني المعاصر؛ ما أنتج ذاتاً منشطرة مهزوزة، لا تُحسن غير التقليد؛ إمّا تقليد الأجداد الذين رحلوا، وإمّا تقليد الغربيين المختلفين دينياً وثقافياً.^(٤) ولهذا نادى الفاروقي بضرورة وجود تعليم واحد يجمع بين الروح الإسلامية ومعرفة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، وتدرّس مادة "الحضارة الإسلامية" في الجامعات والأقسام بغض النظر عن التخصص، وتضلّع المتخصّصين في الدراسات الإسلامية من العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة؛ لإثراء ذواتهم، وبناء قدراتهم النظرية، بحيث تكون على مستوى الثقافة العقلية المعاصرة.^(٥)

وتحقيقاً لذلك؛ أنشأ الفاروقي مع مجموعة من قدامى أعضاء اتحاد الطلاب المسلمين جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وتولّى رئاسة الجمعية في المدّة بين عامي

(1) Fletcher, p. 21.

(٢) الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، مرجع سابق.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٠)، ١٩٧٩ م، ص ٢٨-٢٩.

(٤) الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، مرجع سابق.

(٥) المرجع السابق.

(١٩٧٢-١٩٧٨م). وفي خطابه الرئاسي الأول عام ١٩٧٢م طالب الفاروقي بضرورة إعادة النظر في العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي فيما يمكن اعتباره أول إشارة منهجية محدّدة في اتجاه التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة، بعد نقد تلك العلوم نقداً صارماً في ضوء التصور الإسلامي.^(١)

ثم شارك في الإعداد للمؤتمر الدولي الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، حيث قدّم بحثاً بعنوان: "إعادة صياغة العلوم الاجتماعية في ضوء الإسلام"^(٢) وأسهم في الإعداد لندوة لوجانو بسويسرا في العام نفسه، التي أصدرت توصيات بإنشاء مؤسّسة عالمية تتولّى تنسيق الجهود لتحقيق الإصلاح الفكري المنشود، الذي تجسّد فيما بعد في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي.^(٣)

وقد تبنّى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بقوة مشروع الصياغة الإسلامية للعلوم الإنسانية، فعقد عام ١٩٨٢م مؤتمراً في إسلام آباد عن "إسلامية المعرفة"، بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية، قدّم فيه الفاروقي ورقة بالإنجليزية عنوانها: Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan، وقد أصبحت هذه الورقة لاحقاً هي خطة عمل المعهد، وأشبه بالدستور الفكري لحركة "أسلمة المعرفة" في جميع أرجاء العالم الإسلامي منذ ذلك الوقت.^(٤)

إنّ أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية -كما يراها الفاروقي- تُعدُّ جانباً أساسياً من جوانب متعدّدة في بناء نهضة الأُمَّة الإسلامية في الفكر والتصوير، وهي لا تسعى إلى إلغاء الإنجازات المعرفية والعلمية والحضارية للعلوم المختلفة، وإنّما تسعى للمحافظة عليها، وتمحيصها، ووزنها بميزان الإسلام؛ حتى تسهم في تكوين عقلية

(1) www.ibrahimragab.com/ismail-15k

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

علمية منهجية، وتقديم معارف وأهداف واستنتاجات جديدة.^(١)

خامساً: دراسة الظاهرة الصهيونية

حاول الفاروقي التعريف بالظاهرة الصهيونية من خلال مؤلفاته التي تشمل ثلاثة كتب متخصصة، والعشرات من المقالات والندوات والمحاضرات والمناظرات، وكان طرحة فيها للصهيونية متميّزاً بالعمق وبعُد النظر، وقد ساعده على ذلك تطلُّعه بتاريخ الديانة اليهودية والفلسفة الغربية المصاحبة لتطوُّر الحضارة الغربية.

فقد تعمَّق في دراسة أصول الصهيونية في الدين اليهودي، بالغوص في أعماق الديانة اليهودية وتحليل جذورها، وتناول نظرية "المصادر الأربعة"^(٢) لفيلهاوزن^(٣) بالعرض

(١) الشريفين، عماد عبد الله محمد. "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد (٢١)، العدد (١)، يناير ٢٠١٣م، ص ٤٤٥-٤٨٤.

(٢) تُسمَّى أيضاً الفرضية الوثائقية، ومفادها أن الكتب الخمسة الأولى للعهد القديم (تُدعى التوراة) تُمثِّل مجموعة وثائق من أربعة مصادر كانت مستقلة. وبحسب النظرية، فإنَّ هذه المصادر وتاريخ تأليفها التقريبي هو على النحو الآتي:

- المصدر J أو اليهودي: كُتِب في سنة ٩٥٠ ق.م في المملكة الجنوبية (اليهودية). (اسم يهوه يبدأ بحرف J بالألمانية).
- المصدر E الإلوهيمي: كُتِب في سنة ٨٥٠ ق.م في مملكة إسرائيل الشمالية.
- المصدر D التثنوي: كُتِب في سنة ٦٢١ ق.م في القدس زمن الإصلاح الديني.
- المصدر P الكهنوتي: كتبه الكهنة الهارونيون سنة ٤٥٠ ق.م.

أما المحرَّر الذي جمع هذه المصادر في نسخة التوراة النهائية فيُسمَّى R (من كلمة Redactor) بمعنى جامع التوراة، وربِّما كان عزرا. انظر:

- حسن، محمد خليفة. تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٢-٢١٨.

(٣) يوليوس فيلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨م): باحث توراتي ومستشرق ألماني، وُلِد في هاملن، ودَرَس اللاهوت في جامعة كوتنكن بألمانيا، وفي عام ١٨٧٠م أصبح خبيراً في تاريخ التوراة. نقد اليهود أساليبه في البحث والدراسة، ورأوا أنَّ فيها عنصراً معادياً للسامية والكاثوليكية. وكان فيلهاوزن قد أعرب صراحة عن عدائه للأجزاء الكهنوتية (حاحامات اليهود، والرهبان الكاثوليكين) في التوراة. من كتبه: "تاريخ الدولة العربية وسقوطها"، وهو مترجم إلى العربية، وكتب أيضاً عن الدولة الأموية وتأثير ثورة الحسين. انظر:

يوليوس_فيلهاوزن/wikipedia.org/wiki - https://ar.

والتحليل والنقد، وتبيّن له -في نهاية المطاف- أنّ هذه المصادر تحوي نظرتين متناقضتين، هما: الحنيفية، والعنصرية، وأنّ العنصرية -التي هي أساس الصهيونية- لم تلبث أنّ طغت على مفاهيم الديانة اليهودية المحرّفة، مثل: اصطفاء الرب إياهم، وجعلهم شعب الله المختار على أساس قومي وعرقي، لا أساس قيمي أو ديني، وهنا تبرز عنصرية الإله نحو شعبه المختار في أكثر من موقف في التوراة المحرّفة، وتبرز العنصرية في مفهوم "الأرض المقدّسة"، وأرض الميعاد، والأحقية فيها، بغضّ النظر عن الوسيلة أو الطريقة، وبغضّ النظر عمّن يسكن فيها. وكانت العنصرية حاضرة أيضاً في عقيدة الخلاص، والمسيح اليهودي المخلّص، وهو ما جعل الفاروقي يخلص في كتاباته عن الصهيونية إلى أنّ الصهيونية ما هي إلا محاولة للعودة إلى أصول الدين اليهودي المحرّف، وإحياء المفاهيم العنصرية المتغلغلة فيه.

ومنذ بداية الستينيات، وصولاً إلى نكسة عام ١٩٦٧م، تحوّل الفاروقي فكرياً إلى مفهوم "الإسلام" بدلاً من مفهوم "العروبة"؛ فألّف كتاباً باللغة الإنجليزية حمل عنوان: "الإسلام ومشكلة إسرائيل"، وبيّن فيه أنّ الدولة الصهيونية تُشكّل -من خلال تتبع سياقها التاريخي- الخطر الأكبر على المسلمين؛ فهي ليست مجرد تكرار للحملات الصليبية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى، أو إعادة للاستعمار الأوروبي الحديث، وإنّما هي تضارعها معاً، أو أكثر من ذلك بكثير. ولهذا، فقد شدّد على ضرورة عدم قبول العرب والمسلمين الدولة الصهيونية بوصفها جزءاً لا يتجزأ من دول العالم في آسيا وإفريقيا، وحرّض العلماء المسلمين على التحقيق المستفيض في هذه القضية، مُبيّناً أنّ ميلاد إسرائيل يُمثّل معضلة مسيحية غربية أراد الغرب حلّها على حساب الأمة الإسلامية عامة، والفلسطينيين بوجه خاص، وقد أشار إلى وجود ثلاث أفكار غربية مسيحية مهّدت لاقتلاع اليهودي من جذوره في أوروبا لزرعها في فلسطين: (١)

(١) الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، مرجع سابق.

- عقيدة "الانتقال الوجودي للخطيئة" Ontological Passage of Guilt في المسيحية.

- تراجع وعود عصر الأنوار الأوروبية عن تحقيق المساواة لليهود.

- المركزية العرقية في الديانة اليهودية.^(١)

أمّا كتاب "أصول الصهيونية في الدين اليهودي"^(٢) فيُمثّل مجموعة من المحاضرات التي ألقاها الفاروقي على طلبة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية في عامي ١٩٦٣م، و١٩٦٤م، والتي جُمعت لاحقاً في كتاب، صدر منه نسختان: عربية، وإنجليزية.

وقد ميّز الفاروقي في هذا الكتاب بين الصهيونية بوصفها حركة دينية فكرية، والصهيونية السياسية التي نشأت على يد تيودور هرتزل^(٣) في القرن التاسع عشر؛ إذ أوضح أنّ دراسته هذه هي للصهيونية الدينية، وأنّه عمّد فيها إلى تتبّع أصول

(١) المرجع السابق.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. *Usul al Sahyuniyah fi al Din al Yahudi (An Analytical Study of the Growth of Particularism in Hebrew Scripture)*. Cairo: Institute of Higher Arabic Studies, 1964.

(٣) تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤م): صحفي يهودي نمساوي مجري، مؤسس الصهيونية السياسية المعاصرة. وُلِد في بودابست، وتوفي في إدلاخ بالنمسا. تلقى تعليماً يوائم روح التنوير الألماني اليهودي الذي ساد في تلك الحقبة، وغلب عليه في صُلبه الطابع الغربي المسيحي حتى عام ١٨٧٨م. التحق هرتزل بكلية القانون حيث حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٨٨٤م، ثم عمل في محاكم فيينا وسالتسبورغ، ثم توجه إلى مجال الأدب والتأليف. بعد ذلك عمل في باريس مراسلاً للصحيفة الفيينيه المهمة آنذاك "نويه فرايه برس" من عام ١٨٩١م إلى عام ١٨٩٦م، حيث بدأت تتشكّل أفكار هرتزل الصهيونية في هذه الفترة التي زادت فيها معاداة السامية في أوروبا، فأخذ يفكّر في المشكل اليهودي، وفي ضرورة إيجاد حلّ غير الاندماج والانصهار في مجتمعات أوروبا الشرقية والغربية؛ وذلك أنّ التيار المعادي للسامية، ورغبة اليهود في إثبات وجودهم بوصفهم شعباً - من وجهة نظر هرتزل - مُجتّبان البحث عن بديل. أُلّف هرتزل عام ١٨٩٥م كتيباً حمل عنوان: "الدولة اليهودية"، ونُشر عام ١٨٩٦م، ولم يجد الكتيب أيّ صدئ بداية الأمر، إلا أنّه وضع حجر الأساس لظهور الصهيونية السياسية، وتأسيس الحركة الصهيونية بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل السويسرية عام ١٨٩٧، حيث انتخب هرتزل رئيساً للمنظمة الصهيونية العالمية. انظر الموقع الإلكتروني:

تيودور_هرتزل/wikipedia.org/wiki - https://ar.

الصهيونية في الدين العبري بوصفها عقيدة عنصرية، بدءاً بعصر الآباء الأوائل (البطاركة) قبل وجودهم في مصر، وفي أثناء وجودهم فيها، ثم بعد خروجهم منها مع موسى في التيه، ثم نشوء المملكة الداودية وانقسامها قبل المنفى، ثم تتبُّع أصول الصهيونية في الديانة العبرية بعد المنفى، وصولاً إلى الديانة اليهودية المعاصرة.

لقد اكتشف الفاروقي التطوُّر الدلالي للمفاهيم العنصرية في اليهودية المحرّفة، وتتبع تاريخ اليهودية الزمني؛ لكشف العلاقة بينها وبين الصهيونية الحديثة، بدءاً بالقول بالاختيار، وانتهاءً بمفهوم "الأرض المقدّسة"، وغير ذلك من العقائد اليهودية المحرّفة، كاشفاً عن علاقتها بالصهيونية ومستجدات العصر، والتحديات التي تواجه العالم الإسلامي في العصر الحديث لإيجاد حلٍّ لمعضلاتها.^(١)

وخلص الفاروقي من تحليله إلى أنّ الصهيونية المعاصرة وما تحمله من نزعة عنصرية حاكمة ليست سوى بعث لهذا الدين المحرّف وهذا الفكر، وأنّ هذه النزعة لم تأتِ بشيء جديد في عالم الإيديولوجيا التي ورثتها عن السلف اليهودي عبر العصور.^(٢)

وقد قام بالأمر نفسه في أثناء تتبُّع أصول الملل المعاصرة وأصولها الأولى، وذلك في كتاب "الملل المعاصرة في الدين اليهودي"،^(٣) الذي يُمثّل مجموعة من المحاضرات التي ألقاها الفاروقي على طلبة قسم البحوث والدراسات الفلسطينية في معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية عام ١٩٦٨م، والتي جُمعت في كتاب، صدر منه نسختان: عربية، وإنجليزية.

(١) بو عافية، "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٢) الفاروقي، إساعيل راجي. أصول الصهيونية في الدين اليهودي، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ص ٩٩.

(3) Al Faruqi, Ismail Raji. *Al Milal al Mu'asirah fi al Din al Yahudi (Contemporary Sects in Judaism)*, Cairo: Institute of Higher Arabic Studies, 1968.

وعرض الفاروقي في هذا الكتاب لكيفية تبلور الدين اليهودي في المنفى، ثم في القرون الوسطى، ثم في عصر التنوير والتحرُّر، وعرض أيضاً لكلِّ من الملة الإصلاحية، والملة الأرثوذكسية، والملة المحافظة، ثم الصهيونية، فالانتقال من القومية الدينية إلى الدين القومي.^(١)

لقد تناول الفاروقي هذه الملل، ونشأتها، وأهم أعلامها، وعقائدها، وربط نشأتها أساساً بأزمة اليهود في الغرب المسيحي، وبالتأثر بالفكر الغربي الأوروبي العلماني، وظهور حركة التحرير والتنوير بين صفوف اليهود الذين عاشوا حياة عزلة مأساوية في أوروبا، فنشأت هذه الفرق استجابةً لتلك التطوُّرات سلباً أو إيجاباً،^(٢) حيث ظهر اتجاهان رئيسان وثالث يتوسَّطهما؛ الأول يقبل الاندماج، والثاني يرفضه، والثالث يحاول الجمع بينهما، حتى جاءت الصهيونية، وسيطرت على اليهود، وغلبت السمة العنصرية، وبخاصة ما يتعلَّق بالعودة وإقامة الدولة.^(٣)

وقد ميَّز الفاروقي الفكرة الصهيونية العنصرية من التيارات اليهودية الأصلية التي احتفظت بترائثها الروحي اليهودي، والتي سمَّاها الحنيفية، المقابلة للعنصرية الصهيونية، التي حاولت أن تجعل اليهودية المحرَّفة العنصرية ديناً مثل جميع الأديان.^(٤)

سادساً: الفن الإسلامي

أسهم الفاروقي بفاعلية في التأصيل التاريخي والفلسفي والديني لنظرية "الفن الإسلامي"، وأضاف إليها إضافة معرفية كبيرة.^(٥) فقد حاول في معظم كتاباته إبراز

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. الملل المعاصرة في الدين اليهودي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨ م. انظر أيضاً النسخة الإنجليزية من الكتاب.

(٢) بو عافية، "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، مرجع سابق، المقدمة، ص ٢٩ - ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٤) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسماعيل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٥) حنش، إدهام محمد. "نظرية الفن الإسلامي عند المفكّر إسماعيل الفاروقي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣ م، ص ١٢١.

الجدوى الفكرية والعلمية من معرفة التوحيد الذي هو جوهر الحضارة الإسلامية. فالتوحيد عنده -إضافةً إلى أنه تجربة دينية يُشكّل فيها الله وضعاً مركزياً- يستحوذ على مختلف مناحي الإنسان وأفكاره؛ فهو تصور عام للحقيقة، بما في ذلك الدنيا والحياة.^(١) ففي كتاب "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة" يذكر الفاروقي أن الفن هو عملية استكشاف داخل الطبيعة للجوهر الغيبي، وتمثُّله بشكل منظور.^(٢)

ولذلك أبرز الفاروقي في كتاباته التي تناولت الفن الإسلامي العلاقة الوطيدة بين الجمال والتوحيد،^(٣) فكتب مؤلَّفات عدَّة، منها: كتاب "الإسلام والفن"، فضلاً عن تناول هذا الموضوع في كتبه المختلفة، مثل: "أطلس الحضارة الإسلامية"، و"التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة"، وكذا العديد من المقالات المنشورة بالعربية والإنجليزية، إلى جانب تدريسه مادة "الفن الإسلامي" خلال رحلته الأكاديمية الطويلة.

لقد أفرد الفاروقي وزوجه لمياء الفصل الثامن من القسم الثالث، الموسوم بـ"الشكل"، في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" للفنون؛ وذلك لبيان أهمية الفن ووظيفته، وما يمثُّله من تأمُّل ومنتعة يسهان في تعزيز فكر المجتمع الأساس وبنيته، والتذكير الدائم بمبادئه.^(٤) وفي القسم الرابع الموسوم بـ"التجليات" تناول المؤلفان من الفصل التاسع عشر إلى الفصل الثالث والعشرين موضوعات الفنون: فنون الأدب، وفنون الخط، والزخرفة في الفنون الإسلامية، وفنون المكان، وهندسة الصوت، أو "فن الصوت"، وهو المصطلح الذي أطلقه الفاروقي ولمياء بديلاً عن

(١) بو الشعير، "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسماعيل الفاروقي نموذجاً" دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، (١٤٣٦هـ/٢٠١٦م)، ص ٣٩٥.

(٣) حنش، إدهام محمد. "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، في: مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص ٣٠.

(٤) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢٧.

مصطلح "موسيقى" الذي هو مشتق -بحسبها- من الحقبة الوثنية الإغريقية، حيث كان اسم إله الموسيقى عند الإغريق هو ميوسي Muse.^(١)

أمّا كتاب "الإسلام والفن"^(٢) فعرض على نحوٍ تحليلي راقٍ لإشكالية تدل على قوة الملاحظة والمعرفة الفنية الغنية، حين أوضح الفاروقي أنّ معابد الديانات الأخرى في بلاد الإسلام زاخرة بمظاهر التطور الإسلامي في الفن، ولكنها تحلو في بلادها الأصلية من الفن الروحي السامي.^(٣)

وقد أبرز الفاروقي ملاحظة جوهرية في كتاباته المتعلقة بالفن الإسلامي، تتمثل في تأكيد أنّ أهم مظاهر الفن الإسلامي يتمثل في القرآن الكريم (التحفة الخالدة، وأول تحفة إسلامية فنية رائعة) شكلاً ومضموناً؛ إذ قدّم الفاروقي القرآن الكريم بوصفه المأثرة الفنية الأولى من حيث المصدر، ذات القيمة الجمالية العليا في نظرية "الفن الإسلامي".^(٤)

حتى إنّه يرى أنّ الفن الإسلامي بكل أشكاله وصوره وأماطه قد تأثر بالدرجة الأولى بألفاظ القرآن الكريم، والحديث الشريف، البالغة التأثير في الوجدان، وبدرجة أقل بالشعر العربي والشعر الفارسي، وأدب الحكمة الإسلامي، وأنه استخدمها في صياغة فن الخط العربي والفنون البصرية من رسوم وتصويرات مرئية، مثل: فن المنمنمات، والأرابيسك.^(٥)

(١) غانم، نزار. "العائلة الأمريكية لويس أبسن ونظريتها في موسيقى المسلمين"، مجلة ١٤ أكتوبر، العدد (١٤١٢٥)، الموافق ٢٦ مايو ٢٠٠٨م.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. الإسلام والفن، القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٤) العُثميين، أسامة عدنان. "الإسلام والفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي: الأسس والمظاهر"، في: مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص ٣١.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

لقد كانت مقارنة الفاروقي في الفن الإسلامي محاولة جريئة في صياغة مفهوم "الفن الاسلامي" صياغة علم جمالية، تنطلق من الجمالي إلى الديني في دراسة هذا الفن وحدوده المعرفية التي تمتد عبر الفنون السمعية والبصرية معاً.^(١)

(١) حنش، "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٣٠.

الباب الثاني

منهجية الفاروقي في دراسة الأديان وصولاً إلى المنهج الفينومينولوجي

الفصل الأول: منهجية الفاروقي في دراسة الأديان

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا الفلسفية وفينومينولوجيا الدين

الفصل الأول:

منهجية الفاروقي في دراسة الأديان

أولاً: النظرة إلى الأديان الأخرى وجوهر التجربة الدينية

١ - علاقة الإسلام بالأديان الأخرى وبالإنسانية جمعاء وفق رؤية الفاروقي:

اهتم الفاروقي على نحوٍ خاص بدراسة وتحليل ونقد الديانات التوحيدية التي تدعو إلى الإيمان بموجدٍ وخالقٍ ومتصرّفٍ واحد للكون، وتشمل هذه الديانات: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. وتقابلها الديانات الشركية التي تدعو إلى عدّة آلهة خالقة متصرّفة في الكون. ومن الملاحظ أنّ الفاروقي يُقسّم معالجته لعلاقة الإسلام بالأديان الأخرى إلى ثلاث مراحل:

- مرحلة تخص العلاقة بالديانات التوحيدية (اليهودية، والمسيحية).

- مرحلة تخص العلاقة بالأديان الأخرى.

- مرحلة تخص العلاقة بالبشرية كلها بغضّ النظر عن الدين.

فقد بيّن الفاروقي أنّ اليهودية والمسيحية هما ديانتان إلهيتان، وأنّ من كُلفَ بنشرهما هم أنبياء موحى إليهم من الله تعالى، وهذا جزء من الحقيقة الدينية في الإسلام التي يجب أن يؤمن بها المسلمون. وهو يرى أنّ اليهودية والمسيحية والإسلام أشبه ببلورة لنفس الشعور الديني ذي الجوهر والقلب الواحد، حيث إنّ وحدة الشعور الديني واضحة عبر أديبات هذه الأديان، ومن خلال الجغرافيا واللغة.

لقد اتسمت علاقة النبي الكريم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ باليهود والنصارى بالرحمة والرفق، وتجلّى ذلك في حادثة نصارى نجران المعروفة في التاريخ الإسلامي، وفي حزنه عَلَيْهِ السَّلَامُ وحزن المسلمين حين انهزم الروم المسيحيون أمام الإمبراطورية الفارسية، وفي سنّه أول دستور مكتوب في تاريخ البشرية (الوثيقة) بعد الهجرة إلى المدينة؛ لكي يعيش

المسلمون واليهود وقبائل المدينة في أمن وسلام. وفي هذا السياق يشير الفاروقي في كتابه "الإسلام ومشكلة إسرائيل" إلى أن الوثيقة عدت اليهود أمة مع المؤمنين، وهو نفس ما حدث للمسيحيين ثم للهندوس والبوذيين بعد الفتوحات الإسلامية؛ إذ كفل لهم الإسلام حقوقهم وحررياتهم الدينية.^(١)

وبحسب الفاروقي، فإن من أهم خصائص الشعور الديني الواحد بين الديانات التوحيدية فصل الخالق عن الخلق بوصفه خالقاً للخلق، وإن هدف خلق الإنسان هو عبادة الله، وطاعة الخالق لتحقيق السعادة، والمعصية تؤدي إلى الشقاء.^(٢)

لقد استفاد الفاروقي من تبخره في فلسفة الأديان في تقديم إسهام متميز يزيل الغيب عن موقف الإسلام من الأديان الأخرى، فانطلق من إقرار الإسلام بأن ظاهرة "النبوة" هي ظاهرة شاملة متكررة، وأنها حدثت على امتداد الزمان والمكان، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَنْ يُجَاسِبَ الْبَشَرَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِمْ أَنْبِيَاءَ. فجوهر دعوة الأنبياء جميعاً هو التوجه إلى الله وحده بالعبادة، وفعل الخيرات، واجتناب المنكرات.^(٣) وعلى هذا، فنظرة الإسلام إلى اليهودية والمسيحية يُغلفها الاشتراك في جوهر توحيدي واحد. "فالإسلام لا يرى في اليهودية والمسيحية آراءً أخرى لا بُدَّ من التسامح إزاءها، بل ديانتين قائمتين شرعاً، نزلتا بوحي من الله، ثم إن وضعها المشروع هذا ليس بالاجتماعي السياسي، ولا الثقافي، ولا الحضاري، بل هو وضع ديني. والإسلام دين فريد في هذا المجال؛ إذ لا توجد ديانة في العالم تجعل من الإيثار بحقيقة أديان أخرى شرطاً لازماً في إيمانها الخاص وشهادتها على الناس."^(٤)

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٦)، ١٩٨١م، ص ١٩-٤٠.

(٢) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٤) المرجع السابق.

غير أنَّ ما سبق من النظرة إلى الديانات التوحيدية لا يعني بأيِّ حال من الأحوال أنَّ الإسلام يسقط من تقديراته الديانات الوضعية، ومَن لا يؤمنون بأيِّ دين؛ فالإسلام يرى أنَّ للبشر جميعاً كامل الحقوق، على افتراض أنَّهم يؤمنون- بحسب الفاروقي- بالدين الفطري الذي منحه الله البشر كافة، وأنَّهم قد يكونون مؤمنين بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بِمَا استودعه الله فيهم من عقل قادر على التمييز بين الهدى والضلال.^(١) وتأسيساً على ذلك، فإنَّ نظرة الإسلام إلى البشر- كما استنبطها الفاروقي- تأتي على ثلاثة مستويات منفصلة، هي:

- الاشتراك في دين الفطرة؛ فالله تعالى قد منح البشر جميعاً عند ميلادهم ديناً صحيحاً صادقاً فطرياً لا يتبدل بمرور الأزمان.

- إرسال الوحي الإلهي إلى البشر كافة على اختلافهم؛ كلُّ بأسلوب يتلاءم مع تاريخه ولغته.

- التماثل بين الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) بوصفها ديانات مُنزَّلة من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.^(٢)

ويمكن تلخيص الرؤية المنهجية العامة التي وضعها الفاروقي فيما يتعلَّق بالنظرة إلى الأديان الأخرى (يمكن استنباطها من كتاباته في دراسة الأديان)^(٣) فيما يأتي:

- الأصل الواحد للأديان كلها، استناداً إلى حقيقة أنَّه ما من قوم إلا أُرسِل إليهم رسول يُبلِّغهم الدين، ويتلخص ذلك- بحسب الفاروقي- في التوحيد والأخلاق.^(٤)

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ولا سيما كتابه "الأخلاق المسيحية"؛ إذ أشار في مقدِّمته إلى الشكل العام الذي يبني عليه نموذج المعرفي. انظر:

- Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*.

(٤) التليدي، بلال. "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣م، ص ٧٤-٧٥.

- افتراض صحة كل دين ينتسب إلى الدين الأصلي الواحد، حتى يُتأكد تاريخياً أنه قد لابسته إضافات من صنع البشر، أو أنه صنّعة بشرية أصلاً.^(١)

- عدم التعرّض للأديان بالإدانة والالتهام ما لم يُتأكد بالنقد أنّها محرّفة، أو بشرية الصنع.^(٢)

- للعقل مكانة تجعله مساوياً للوحي ما دام لا يتعارض معه، وهو ما يفسح المجال لسماع الدليل وقبول النقد.^(٣)

إنّ نظرة الفاروقي تنطلق من مفهوم "عالمية" الإسلام وصلاحيته للبشر كافة في كل زمان ومكان، وهذه العالمية تقضي بتوصيل الدين إلى البشر جميعاً، وتحبيهم فيه من دون إكراه.^(٤) ويرى الفاروقي أنّ هذه العالمية للإسلام تتجسّد في بُعدين؛ الأول: وحدة الدين ممثّلة في عالمية التوحيد الذي هو عقيدة البشر منذ بداية الخليقة، وهو المراد بمصطلح "الفطرة" الذي تبناه الفاروقي. والبُعد الثاني: وحدة الإنسانية التي تعود إلى أصل واحد.^(٥) فالإنسانية واحدة منذ آدم عَلَيْهِ السَّلَام، وهي تعود إلى أصل واحد، وتعبّد إلهاً واحداً، وتدين بدين واحد.^(٦)

٢- جوهر التجربة الدينية:

تعمّق الفاروقي في فلسفة الأديان وعلم النفس الديني؛ لبيان ماهية الدين، والعناصر الجوهرية والعرضية فيه، فبحث في أصل نزعة التدين عند البشر من حيث جذورها الوجدانية والعقلية، وجوانب الفطرة والاكتساب فيها، وشدّد على حضور

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) حسن، الحوار؛ منهجاً وثقافة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

فكرة الألوهية والخلود والموت في الثقافة الإنسانية، إلى جانب قضايا الحرية والمسؤولية والجزاء، مُبَيَّنًا أنَّ دراسة التجارب والخبرات الدينية للأديان (الروحية، والفكرية، والعملية)، هي سعي للإجابة عن الأسئلة الوجودية وسر الوجود، والبحث عمّا أطلق عليه الفاروقي اسم دين الفطرة، أو الحنيفية.

وقد اهتمَّ الفاروقي اهتماماً ملحوظاً بدراسة التجارب والخبرات الدينية المختلفة؛ لكي يصل إلى تحديد دقيق لطبيعة التجربة الدينية في الإسلام، وعلاقتها بالتجارب الأخرى. واللافت للنظر أنَّه استفاد من المناهج التي طوَّرها الغرب في فهم الدين ودراسته، وطبَّق هذه المنهجية على فهم الإسلام وتجربته الدينية، وبخاصة في "أطلس الحضارة الإسلامية"؛ إذ ربط بمنهجية دقيقة التراث الإسلامي في تاريخ الأديان بالجهود العلمية الغربية الحديثة.

فاهتمام علماء تاريخ الأديان المعاصرين بموضوع التجربة الدينية واتخاذها قاعدة في فهم الدين، بتعرُّف التجارب الدينية المتعددة للأديان المختلفة، وتحديد المشترك في هذه التجارب بين الأديان، ثم تعرُّف ما يخص كل دين وحده من هذه التجربة، واعتبار المشترك منها مُحدِّداً لطبيعة الدين عامة، والخاص منها مُحدِّداً لطبيعة التجربة في الأديان؛^(١) كل ذلك برز عند:

- فان درليو^(٢) في كتابه: Religion in Essence and Manifestation.^(٣)

(١) حسن، "جهود إساعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢) فان درليو (١٨٩٠-١٩٥٠م): عالم أديان ومؤرِّخ وفيلسوف هولندي كبير، من أهم مؤسسي علم فينومينولوجيا الدين، والمنظر لمفهومي "الجوهر" و"المظهر" في الدين والأديان، بوصفهما مفهومين أساسيين لفهم الدين في علم تاريخ الأديان المستند فلسفياً إلى علم الفينومينولوجيا، الذي أنتج - في نهاية المطاف - فينومينولوجيا الدين. عُيِّن فان درليو وزيراً للتربية والتعليم في هولندا عن حزب العمال في المدَّة بين عامي (١٩٤٥-١٩٤٦م). انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Gerard_van_der_Leeuw

(3) Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen and Unwin, 1938.

- يواكيم فاخ في كتابه: The comparative study of Religions. (١)

- وليم جيمس (٢) في كتابه: The Varieties of Religious Experience. (٣)

وقد اطلع الفاروقي على هذه الكتب، وطورها من خلال اهتمامه بموضوع التجربة الدينية على مستوى المنهج في علم تاريخ الأديان، ومستوى التطبيق على الإسلام.

وأقرَّ الفاروقي بوجود جوهر للتجربة الدينية قابل للمعرفة، وطرح افتراضات منهجية عن الأديان، ومن ضمنها الإسلام، متسائلاً: هل يوجد جوهر للتجربة الدينية في كل دين؟ هل يمكن معرفته نقدياً؟ هل يتعارض هذا التأسيس النقدي مع أيِّ عنصر مكوّن لهذه التجربة؟

وقد أجاب الفاروقي بالإيجاب عمّا يتعلّق بالإسلام؛ لأنَّ له جوهرًا، ولأنَّه دين بامتياز، بل هو الدين نفسه. (٤) وبإقرار الفاروقي بوجود جوهر للتجربة الدينية، وأنَّ هذا الجوهر قابل للمعرفة، فإنَّه يؤكِّد أنَّ الجهد المبذول في تعرُّف هذا الجوهر وفهمه هو جهد مجدِّ، وذو أهمية كبيرة، وليس جهداً ضائعاً بلا فائدة، (٥) وقد طبَّق ذلك بنفسه على الإسلام في "أطلس الحضارة الإسلامية". ولكن، هل اتفق الفاروقي بنظرته هذه عن الإسلام وجوهره مع علماء الدين الغربيين والمستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام؟

(1) Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Chicago: University of Chicago press, 1951.

(٢) وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠م): فيلسوف وطبيب أمريكي، من رواد علم النفس الحديث، والأب الروحي لعلم النفس والفلسفة البراغماتية. ألَّف كتباً مؤثِّرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والتصوف، والفلسفة البراغماتية. من مؤلِّفاته: "الإرادة"، و"الاعتقاد"، و"مبادئ علم النفس"، و"البراغماتية"، و"أنماط التجربة الدينية". انظر الموقع الإلكتروني:

- https://en.wikipedia.org/wiki/William_James

(3) James, William. *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, 1929.

(٤) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٧٢.

(٥) المرجع السابق.

إنَّ اهتمام الفاروقي بموضوع التجربة أو الخبرة الدينية، وتحديد جوهر الأديان وما يُميِّز كل دين عن الآخر من حيث طبيعته وجوهره، كان في الوقت الذي قطع فيه علم تاريخ الأديان في الغرب شوطاً كبيراً ناجحاً في هذا المجال مقارنةً بمعظم أديان العالم، في حين فشل -حتى الآن- في الوصول إلى رؤية متعمِّقة موضوعية لطبيعة الخبرة الدينية في الإسلام، وفي تحديد جوهر الإسلام تحديداً دقيقاً، بالرغم من أنَّ الإسلام أقرب أديان العالم إلى العقلية الدينية الغربية؛ يهودية كانت، أو مسيحية. ^(١) فقد كانت -وما تزال- نظرة علماء الدين الغربيين والمستشرقين إلى الإسلام تقوم على كونه ديناً غير مستقل، بل تُعدُّه امتداداً لليهودية والمسيحية، أو مجرد انحراف أو خروج عن التجربة الدينية اليهودية المسيحية؛ ما يعني عدم اعترافها بوجود جوهر ديني يخصه، أو تجربة دينية تخصه. ^(٢) حتى إنَّ المستشرق المعروف المتخصِّص في الدراسات الإسلامية ويلفريد كانتول سميث - الذي تربطه بالفاروقي علاقة صداقة وزمالة علمية طويلة تمتد إلى ما قبل ذلك في جامعة ماكجيل بكندا- أقرَّ في كتابه "معنى الدين وغايته" أنَّ الإسلام دين، لكنَّه من دون جوهر، وأنَّه يوجد فقط مسلمون تتغيَّر إسلاميتهم كل صباح. ^(٣) وكان ردُّ الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية": "أنَّ علماء المسلمين أجمعوا على أنَّ الله تعالى هو مركز هذا النظام، وسمَّوا معرفته بالتوحيد، والبقية من الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات والحسنات والتي في مجموعها تحمل اسم شريعة، كما أنَّ المسلمين سمَّوا معرفته الفقه. ^(٤)

وبهذا يؤكِّد الفاروقي أنَّ الإسلام دين مستقل كامل الأركان، وأنَّ له جوهرًا يمكن معرفته بتطبيق الافتراضات المنهجية عليه، وإجابته عن التساؤلات المنهجية لجوهر التجربة الدينية المرتبطة بعلم تاريخ الأديان الحديث. وقد سأل الفاروقي عن

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٧-٢٧٢.

(٢) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣١.

السبب الذي يمنع المستشرقين ومؤرّخي الأديان الغربيين المتخصّصين في الإسلام من المعالجة الموضوعية والتناول العلمي للإسلام، بالرغم من قرب الإسلام من اليهودية والمسيحية، وانتمائه إلى نفس المجموعة الدينية؛^(١) إذ يوجد تقارب في اللغة الدينية بين الإسلام واليهودية والمسيحية، تتجسّد في وحدة اللغة الدينية القائمة على أساس التوحيد؛ ما يعني القدرة على فهم الدين، خلافاً لديانات الشرق الأقصى التي تنماز بصعوبة اللغة الدينية وغرابتها مقارنةً بأديان التوحيد.^(٢)

وقد عبّر الفاروقي عن وضع الإسلام الغريب في دراسات تاريخ الأديان، في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، قائلاً: "لا عجب أنّ الإسلام هو الدين الذي له أكبر عدد من الأعداء، وبالتالي فهو أكثر الأديان بُعداً عن الفهم. فلمدّة أربعة عشر قرناً انشغل غير المسلمين بدراسة الإسلام فقط من أجل محاربهته."^(٣) ويعتقد الباحث أنّ ذلك غير دقيق؛ لأنّه يتنافى مع وجود العديد من غير المسلمين المنصفين، فضلاً عن أولئك الذين اعتنقوا الإسلام منهم. لقد رأى الفاروقي أنّ الدراسة الغربية للإسلام ظلت - بسبب غياب الدافع - علمية وعملية إلى حدّ فقدان معاني الورع والأخلاق والإحساس بالجمال التي تُكوّن التدين الإسلامي.^(٤) ولم يكن الإسلام قطّ - في نظر الفاروقي - هدفاً للدراسة الموضوعية غير المتعصبة لتاريخ هذا العلم الديني، الذي يهدف عادة إلى فهم التدين في لحظات الفعل والحركة والتعبير، ولحظات النمو والاكتمال.^(٥) ولم يقتصر عدم اهتمام مؤرّخي الأديان على تجاهل ذلك فحسب، بل إنّ علمهم لم يُطوّر بعدُ الأدوات المنهجية الضرورية لهذا العمل.^(٦) ويضيف الفاروقي

(١) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٧٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٣١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٣١.

(٦) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٣١.

قائلاً: "ولا يمكن القول إنَّ تعليق العالم لمقولاته الدينية والثقافية وتوظيف كل إمكاناته لكي تتجدد بواسطة المادة الدينية تحت الفحص والبحث والذي يُعدُّ نقطة انطلاق المدرسة الظاهرانية في الدراسة المقارنة... لا يمكن القول إنَّ هذه الأمور قد تحققت في أيِّ من الأعمال ذات الأهمية الدائمة في حقل الإسلاميات."^(١)

وإذا كان جوهر الدين في كل الأديان التوحيدية وغير التوحيدية، هو تسليم الإنسان بوجود إرادة عليا خارجة عن إرادته وخضوعه لها (مثل: قوة الوجود، أو الكون، أو الطبيعة، أو الطريقة، أو غير ذلك من المسميات التي استخدمتها هذه الأديان للتعبير عن علاقة الإنسان بها)، فإنَّ جوهر الإسلام ومعناه يُؤخَذان من اسمه.^(٢) وهذه سمة ليست موجودة في مسميات الأديان الأخرى؛ إذ لا يوجد دين يشير اسمه إلى جوهره ومعناه سوى الإسلام.^(٣) فالأديان الأخرى استمدت مسمياتها من عوامل شخصية، أو عرقية، أو جغرافية.^(٤) ويعتقد الباحث هنا أنَّ الفاروقي لم يطرح بجدية تسمية البوذية التي تعني الاستنارة والعرفان، والتي تُمثِّل نتاجاً لتجربة روحية تُذكِّرنا بما حدث مع إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتسميته بالمسلم. فالبوذية ليست مجرد اسم لمؤسس الديانة المسمَّى سدهارتا، وإنَّما هي خلاصة التجربة الروحية التي يتعيَّن على البوذي أن يبلغها.

إنَّ ما عبَّر عنه الإسلام في مسماه من معنى ديني هو جوهر الدين، ليس في الإسلام فقط، وإنَّما في كل الأديان التوحيدية وغير التوحيدية؛ فكلمة "الإسلام" يُبحث عنها في المعجم في مادة "سلم"، وهي مصدر لفعل رباعي هو "أسلم". ويُعرَّف الإسلام لُغويًا بأنَّه الاستسلام؛ أي الاستسلام لأمر الله ونهيه من غير اعتراض، وقيل هو الإذعان والانقياد

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٣١.

(٢) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٧٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

وترك التمرد والإباء والعناد؛ أي إعلان الإرادة الإنسانية واستسلامها وخضوعها لإرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. (١) وقد أراد الإسلام أن يكون هذا الاسم علماً على التجربة أو الخبرة الدينية للإنسان منذ بداية البشرية، بإعلان الإنسان خضوعه لله تعالى. أمّا الخضوع والاستسلام للإرادات والمشئآت الأخرى الطبيعية والبشرية فتحريف لموضع العبادة، وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والإبقاء على عملية الخضوع. (٢)

وانطلاقاً من إقرار الإسلام بأن ظاهرة "النبوة" هي ظاهرة شاملة متكررة، وأنها حدثت على امتداد الزمان والمكان، يرى الفاروقي أن تاريخ الوحي هو حقيقة تاريخ محاولات العودة بالإنسان من إعلان الخضوع للقوى الأخرى، وإعلان الخضوع والعبادة لله الخالق فقط. (٣) ولأن الله تعالى لن يُحاسب البشر حتى يبعث فيهم أنبياء، ولأن جوهر دعوة الأنبياء جميعاً هو التوجه إلى الله وحده بالعبادة وفعل الخيرات واجتناب المنكرات؛ فإن الجوهر أو المعنى الديني الذي عبّر عنه الإسلام في مسماه صالح لتجربة الإنسان الدينية عامة. (٤)

ثانياً: الفاروقي ومناهج دراسة الأديان

افتتح الدكتور محمد عبد الله دراز (٥) الإسهام الإسلامي الحديث في علم تاريخ

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م، ص٢٣٦.

(٢) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص٢٦٧-٢٧٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) محمد عبد الله دراز (١٨٩٤-١٩٥٨م): وُلِدَ في إحدى قرى دلتا مصر لأسرة علمية عريقة؛ فوالده الشيخ عبد الله دراز الفقيه اللغوي المعروف الذي قدّم شروحاً لكتاب "الموافقات" للشاطبي، والذي عهد إليه الإمام محمد عبده بمهمة الإشراف على المعهد الأزهرى الجديد في الإسكندرية؛ اطمئناناً إلى علمه وكفاءته. انتسب دراز إلى معهد الإسكندرية الديني، ثم حصل على الشهادة الثانوية الأزهرية عام ١٩١٢م، وكان أول الناجحين فيها، وحاز بعدها شهادة العالمية، وكان ترتيبه الأول. اختير للتدريب في القسم العالي بالأزهر، ثم اختير للسفر إلى فرنسا في بعثة علمية عام ١٩٤٦م. نال شهادة الدكتوراه برتبة =

الأديان بكتابه الشهير "الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان"، وقد عرّف دراز مناهج دراسة الأديان بأنّها اتخاذ الأديان عامة (كتابية، ووضعية)، والعقائد الدينية، أو الملل والنحل موضوعاً للدراسة بمناهج موضوعية، لها أصولها، وخصائصها، وضوابطها التي اصطلح عليها أهل هذا الحقل.^(١)

ولا يظهر تأثر الفاروقي بالمنهج في علم تاريخ الأديان الحديث باعتماده في دراسته الأديان على هذه المناهج فحسب، بل في دراسة هذه المناهج نفسها، والتعريف بإيجابياتها وسلبياتها، ونقدها نقداً علمياً.

لقد كان جلياً أنّ الفاروقي انتهى إلى تفضيل المنهج الفينومينولوجي الذي يجيد عن العيوب المنهجية في المناهج الأخرى، وقد برز اهتمامه بهذا المنهج من خلال تطبيقه على العديد من الدراسات، ولكنّ دراسة الإسلام تظل أهم تطبيق له في "أطلس الحضارة الإسلامية"، الذي طبّق فيه أهم نظريتين في علم تاريخ الأديان الحديث: نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو، ونظرية "الفكر والفعل والتعبير" ليواكيم فاخ، وهو ما سنناقشه مفصلاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب.^(٢) وسيتولّى الباحث في

= الشرف العليا من السوربون عام ١٩٤٧م، ثم اشتغل بالتدريس في جامعة القاهرة، وفي دار العلوم، وفي كلية اللغة العربية بعد عودته. وقد نال عضوية كبار العلماء عام ١٩٤٩م، وشارك في العديد من الأعمال؛ إذ كان عضواً في اللجنة العليا لسياسة التعليم، وفي المجلس الأعلى للإذاعة، وفي اللجنة الاستشارية الثقافية في الأزهر. له أربعة عشر مؤلفاً تراوحت بين الكتب والبحوث، وأهم كتبه: "النبأ العظيم"، و"الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان". أمّا بحوثه فأبرزها: "الربا في نظر القانون الإسلامي"، و"مبادئ القانون الدولي العام في الإسلام"، و"حول المؤتمرات العالمية للأديان". وبالرغم من ندرة بحوثه، فقد شكّلت إضافات معرفية سدّت فراغاً في حقول الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، وتاريخ الأديان. انظر الموقع الإلكتروني:

- محمد_عبد_الله_دراز/https://ar.wikipedia.org/wiki/دراز_محمد_عبد_الله

(١) دراز، محمد عبد الله. الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت)، ص ١٤.

(٢) صفحة (١٧٦-١٩٤) من هذا الكتاب.

هذا المبحث دراسة نظرة الفاروقي العلمية إلى أهم مناهج دراسة الأديان، وبخاصة مناهج العلوم الاجتماعية التي ركّز عليها الفاروقي في دراسته الأديان، مثل: المنهج الأنثروبولوجي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج السيكولوجي، والمنهج التاريخي، والمنهج اللاهوتي، والمنهج الفلسفي... أما تفصيل المنهج الفينومينولوجي (موضوع الدراسة) وتطبيق الفاروقي له، ولأسسه المنهجية التي تبناها، ونقده هذا المنهج وتطبيقه على تاريخ الأديان، فمكانه في الفصل الثاني من هذا الباب، والباب الثالث من هذه الدراسة بمشيئة الله.

لم يغفل الفاروقي عن حقيقة أنّ علماء الغرب ليسوا أصحاب السبق في تطبيق المنهجية على دراسة الأديان، وإنّما أوضح أنّ الغرب لم يستخدم أصلاً مصطلح "مقارنة الأديان" Comparative Religion إلا متأخراً في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي؛ وذلك بغرض التفريق بين الدراسات العلمية للأديان والدراسات اللاهوتية التي صبغت المسيحية منذ نشأتها، في حين أنّ الفكر الإسلامي - منذ القرن الثامن الميلادي، وبحكم طبيعته وخصائصه - انفتح على الدراسة المقارنة لأديان العالم، واختصها بدراسات وبحوث مستقلة، فوضع العلماء لذلك مناهج محكمة، وصفوا بها أديان العالم، وحلّلوها، وقارنوا بينها، وأرّخوا بعضها وانتقدوها، وكانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأولى. وهكذا، فإنّهم بعد أن اختطوا علماً مستقلاً، اتخذوا له منهجاً علمياً سليماً.^(١)

لقد كان جلياً التأثير المباشر الكبير للقرآن الكريم في المسلمين لحثهم على دراسة أديان الأمم الأخرى وعقائدها وطقوسها؛ فقد استمد العلماء المسلمون منهجيتهم من القرآن الكريم الذي فصلّ في كثير من المواضع الديانة اليهودية والديانة المسيحية، وعرض لعقائد كلّ منهما، وادّعاءاتها، وحلّلها، ويّين قصورها ومواضع

(١) دراز، الدين: بحوث مهيّدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص ١٤.

الزيف والتحريف والخطأ فيها، مُقارناً بينها وبين الإسلام الدين الحق. وقد ساعدت علوم الحديث على تطوير منهجية العلماء المسلمين في دراستهم الأديان؛ إذ أبانت لهم الطريق لتعرّف الخبر الديني، وإن لم يقفوا عند حدّ الرواية، بحيث أضافوا إليها النقد والتفسير. (١)

وعلى هذا، فإنّ الفاروقي الفيلسوف، المتعمّق في الفلسفة الغربية، المتشيع بالفكر الإسلامي، يرى أنّ الفلسفة الإسلامية هي التي أنجبت علم مقارنة الأديان، ووضعت منهجيته، وأنّ الفلسفة الغربية في القرن العشرين هي التي وسّعت من نطاق هذا العلم، فأصبح يشمل: علم الاجتماع الديني، وأنثروبولوجيا الدين، وفلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وأصبحت هذه العلوم مناهج في دراسة الدين، وصارت أقساماً لعلم مقارنة الأديان. غير أنّ هذه العلوم والمناهج -على اختلاف مسيّاتها- تدرس الأديان وتصفها وصفاً علمياً موضوعياً، ولكن من جانب واحد؛ فالمنهج التاريخي اهتمّ بالعنصر التاريخي في الظاهرة الدينية، والمنهج النفسي اهتمّ بالجانب النفسي فيها، والمنهج الاجتماعي اهتمّ بالجانب الاجتماعي، وهكذا الحال في بقية المناهج العلمية. ولهذا رأى الفاروقي أنّ التعصب العلمي لأحد جوانب الظاهرة الدينية يجعل المعالجة العلمية للظاهرة الدينية ناقصة منهجاً ومضموناً، فانتقد ما تعرّض له الظاهرة الدينية والتجربة الدينية عند الإنسان من تفتيت لوحدة كلّ منها، مُقرّاً بالنجاح الذي تصيبه هذه الاتجاهات في مجال اهتمامها، ومُنوِّهاً بفشلها جميعاً في إعطاء صورة متكاملة للدين بوصفه ظاهرة. (٢)

(١) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.

(٢) المرجع السابق.

١ - المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الأديان (أنثروبولوجيا الدين):

كلمة "أنثروبولوجيا" مشتقة من الكلمة الإغريقية Anthroपो التي تعني الإنسان، وقد أشرنا فيما مضى إلى أنه من المتعارف عليه استخدام كلمة Logy بمعنى العلم؛ فالكلمة لغة تعني علم الإنسان.^(١) وعلى هذا، فإنَّ المنهج الأنثروبولوجي يدرس الإنسان من مختلف الجوانب باستخدام منهج المعيشة الميدانية. فالباحث في الأنثروبولوجيا لا يمكنه أن يدرس مجتمعاً ما إلا إذا كان محدوداً، بحيث يعيشه، ويندمج فيه ليعرف قيمه، وعاداته، وتقاليده، ورموزه، وثقافته، فتصبح فكرته عن هذا المجتمع متكاملة شاملة.^(٢)

فالأنثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، وكذا أشكال الثقافة وبنى المجتمعات، مع التركيز على دراسة أشكال المجتمعات الأولية، ومعالجة ما يُسمَّى أنماط الثقافة البدائية Patterns of Primitive Culture. فالمجتمعات البدائية تُمثِّل أحد الموضوعات الرئيسة التي تضطلع بدراسته الأنثروبولوجيا؛ إذ إنَّ مختلف فروع الأنثروبولوجيا العامة تدرس طريقة تكيف الإنسان البدائي مع مختلف البيئات الطبيعية، والجغرافية، والاجتماعية، والثقافية.^(٣)

أ- أهم علماء منهج أنثروبولوجيا الدين وكتبهم:

- السير إدوارد بيرنت تايلور،^(٤) كتابه: "الثقافة البدائية" Primitive

(1) <http://www.aranthropos.com/anthropologie>

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(٤) إدوارد بيرنت تايلور (١٨٣٢-١٩١٧م): عالم أنثروبولوجيا إنجليزي، من أهم مؤسسي علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وهو ممثِّل مذهب التطوُّر الثقافي؛ إذ اعتقد بوجود أساس وظيفي لتنمية المجتمع والدين، يمكن استخدامه أساساً لإصلاح المجتمع البريطاني، وقد ساعدت أعماله العلمية على بناء الانضباط الأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Burnett_Tylor

(١). Culture

- جيمس فريزر،^(٢) كتابه: "الغصن الذهبي" The Golden Bough.^(٣)
- إميل دوركايم،^(٤) كتابه: "الأشكال الأولية للحياة الدينية" Elementary Forms of the Religious.^(٥)
- كليفور د غريتز،^(٦) كتابه: "تفسير الثقافات" The Interpretation of

(1) Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: John Murray, 1871, vol. 1.

(٢) جيمس فريزر (١٨٥٤-١٩٤١م): عالم أنثروبولوجيا اسكتلندي كبير، وُلِد في جلاسجو، ونال لقب سير، وقد أَلَّف كتابه المشهور الضخم "الغصن الذهبي" The Golden Bough، الذي مثَّل دراسة في السحر والدين (١٨٩٠م)، الذي أوضح فيه أنَّ الكثير من الأساطير الدينية والشعائر الدينية تعود في أصلها إلى أيام ظهور الزراعة في عصر ما قبل التاريخ، وأنَّ التطوُّر العقلي البشري مرَّ بثلاث مراحل، هي: السحر البدائي، والدين، والعلم. من كتبه أيضاً: "الطوطمية"، و"الزواج بغير ذوي القربى". وقد كان لمؤلفاته أثر كبير في تطوير علم الأنثروبولوجيا، وتأثير في العالم النفسي فرويد الذي أَلَّف كتابي: "طوطم"، و"تابو". انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer

(3) Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, New York, London: Macmillan and Co., 1890, vol. 2.

(٤) إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع هذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آنٍ معاً. من أبرز آثاره: "في تقسيم العمل الاجتماعي" (١٨٩٣م)، و"قواعد المنهج السوسيولوجي" (١٨٩٥م). انظر:

- يتيم، عبد الله عبد الرحمن. "إميل دوركايم: ملامح إلى حياته وفكره"، مجلة إضافات، العدد (٢٥)، ٢٠١٤م.

(5) Durkheim, Emile. & Swain, Joseph Ward. *Elementary Forms Of The Religious Life*, Translated by: Joseph Ward Swain, New York: Free Press, 1965.

(٦) كليفور د غريتز (١٩٢٦-٢٠٠٦م): عالم أنثروبولوجيا أمريكي، أسهم بفاعلية في تطبيق الأنثروبولوجيا الرمزية؛ فقد عبَّد -أكثر من ثلاثة عقود- أحد أكثر الأنثروبولوجيين تأثيراً في الأنثروبولوجيا الثقافية في الولايات المتحدة. شغل حتى وفاته منصب الأستاذية الفخرية في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برينستون. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Clifford_Geertz

(١). Cultures

أمّا أبرز مَنْ طَبَّقَ هذا المنهج من علماء المسلمين فهو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني،^(٢) وذلك في كتابيه عن الهند وأهلها: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"،^(٣) و"راشيكات الهند".^(٤)

ب- رأي الفاروقي في المنهج الأنثروبولوجي وتطبيقه على دراسة الأديان:
انتقد الفاروقي المنهج الأنثروبولوجي، ورأى أنه لا يصلح لدراسة الأديان،
للأسباب الآتية:

- اعتماد المنهج على نظرية "التطور" المفروضة دينياً، التي صبغت الدراسات الغربية الحديثة بصبغتها عموماً، بالرغم من عدم إثباتها علمياً.

- اعتماد المنهج على نظام معرفي يعترف فقط بالمعلومات، عن طريق التركيز على دراسة الديانات البدائية، والملاحظة المباشرة للممارسات الدينية لأهل هذه الديانات، أو عن طريق معلومات وأوصاف يتم الحصول عليها منهم.

- اعتماد المنهج - كما يراه الفاروقي - على المادة السلوكية (شفوية، أو فعلية)، واعتبارها هي فقط المادة الصحيحة.

(1) Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*, London : Fontana Press, 1993.

(٢) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ): وُلِدَ في غزنة (كابل اليوم)، وكان رحّالاً، فيلسوفاً، فلكياً، جغرافياً، جيولوجياً، رياضياً، صيدلياً، مؤرخاً، ومترجماً لثقافات الهند. وُصِفَ بأنّه من أعظم العقول التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، وهو أول مَنْ قال بدوران الأرض حول محورها، وقد صنّف كتباً تربو على ١٢٠ كتاباً، تُرجمت أغلبها إلى اللغات العالمية. انظر:

- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسين قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م، ص٢٢٧-٢٢٨.

(٣) البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٣هـ.

(٤) البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. "مقالة في راشيكات الهند"، في: رسائل البيروني، حيدرآباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٩٤٨م.

- مغالاة المنهج في الكيان الإثني أو العرقي، وعدّه المكوّن للإنسان.^(١)

ولذلك عدّ الفاروقي هذا المنهج وتطبيقه على تاريخ الأديان ضرباً من اللاواقعية، بل عدّ تطبيقه ترسيخاً للعنصرية؛ إذ قال: "إنّ علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) يُعدُّ أجراً هذه العلوم جميعاً. فالإنسانية في نظره تعني العنصرية، وأتمّها منطقياً متكافئتان وقابلتان لتحل إحدهما محل الأخرى. وفي القرنين الأخيرين كان تأثير هذا العلم يسوق البشرية إلى سعار من الوعي بالعنصرية، وذلك من خلال فرز مجموعات ثانوية واحدة بعد الأخرى، وإقامة نظام من المبادئ والقيم لكل مستقى من الخصائص الذاتية لها، أو ممّا لفقّه دعاة هذا العلم وأعلنوا أنّه ذاتي ومختص بتلك المجموعة العرقية. فبدلاً من إدراك الخصائص العالمية في الإنسان وتأكيدّها، إذ بهذا العلم يُنمّي ويُضخّم بشكل كبير الجوانب الخصوصية."^(٢)

٢- المنهج الاجتماعي في دراسة الأديان (منهج الاجتماع الديني):

يهتمّ المنهج الاجتماعي بالتحليل الاجتماعي للتجربة الدينية، ودور الدين في المجتمع وفي التغيّر الاجتماعي، وذلك تناغماً مع ما ذهب إليه عدد من علماء الاجتماع من أنّ الدين هو ظاهرة اجتماعية في المقام الأول. فالمجتمع -من وجهة نظرهم- يحاول جاهداً الخروج من الأزمات التي يتعرّض لها، وابتكر لذلك الكثير من الحلول. وما إنّ تنجح طريقة معيّنة في الخروج من الأزمة حتى يُقدّس المجتمع هذه الطريقة، وتُقدّسها الأجيال المتعاقبة بعد ذلك.^(٣)

(١) يتفق الفاروقي في هذه النظرة مع يواكيم فاخ. انظر:

- Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Edited by: Joseh M. Kitagawa, New York: Columbia University Press, 1958, pp. 414-415.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص ٦٨.

(٣) بيومي، محمد أحمد. علم الاجتماع الديني، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م، ص ٥٠-٥١.

ويرى علماء الاجتماع أنَّ الظواهر الاجتماعية داخل إحدى الجماعات، أو داخل المجتمع عامة تتفاعل باستمرار مع بعضها بعضاً، وأنَّ الدين يتفاعل بطريقة دينامية مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية. ومن جهة أُخرى، فإنَّ الدين يؤثر في هذه الظواهر والعمليات الاجتماعية، ويتأثر بها، وهذا التأثير المتبادل بينهما يُمثل أحد الاهتمامات الرئيسة لعلم الاجتماع الديني الذي يؤكد حقيقة أنَّ دراسة الاعتقادات والأنشطة الدينية لا يمكن أن تنفصل عن السياق النظري لدراسة المجتمع.^(١) وتجدر الإشارة إلى أنَّ المنهج الاجتماعي وثيق الصلة بالمنهج الأثروبولوجي؛ فكلاهما ينظر إلى الدين بوصفه عاملاً أوجده المجتمع، بيد أنَّ تطوُّر الدين من البدائية إلى التقدُّم ليس شرطاً واجباً في المنهج الاجتماعي.

وإذا كان علم الاجتماع يهدف إلى معرفة حياة المجتمعات، فإنَّه يتعلَّق بدراسة بناها الداخلية وعلاقتها الجدلية،^(٢) ويسعى إلى تحليل الأسس الاجتماعية للمبادئ التي تحكم الجماعات البشرية، محاولاً تحديد الأسباب والقوانين العامة لتطوُّرها عن طريق مقارنة مختلف أنماط المجتمعات البشرية.^(٣) وحتى وقت قريب، لم يكن علم اجتماع الدين يُمثل بموضوعه الخاص سوى فرع خاص من علم الاجتماع العام.^(٤) وكانت المدرسة الفرنسية قد تبنت في الربع الأول من هذا القرن فكرة أنَّ أسس أيِّ دين تكمن أولاً في الحياة الجماعية، ولهذا ربط علم الاجتماع بشدَّة الوقائع الدينية بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، حاصراً علم الاجتماع الديني في حدود الاختبار النقدي لعلاقات الخضوع بين الدين والتناقضات الاجتماعية.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.

(٢) مسلان، ميشال. علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م، ص ١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٧٤.

أ- أهم علماء المنهج الاجتماعي وكتبهم:

- كارل ماركس،^(١) كتابه: "رأس المال" Capital.^(٢)

- ماكس فيبر،^(٣) كتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" The Protestant
Ethics And The Spirit Of Capitalism.^(٤)

- إميل دوركايم، كتابه: "تقسيم العمل الاجتماعي" The Division of Labour
in Society^(٥) وكتابه: "قواعد المنهج السوسيولوجي" The Rules of

(١) كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م): فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي، واشتراكي ثوري، أسهمت أفكاره إسهاماً فاعلاً في تأسيس علم الاجتماع، وفي تطوير الحركات الاشتراكية. وقد عدَّ ماركس أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ، وأحد مؤسسي العلوم الاجتماعية الحديثة، إلى جانب إميل دوركايم، وماكس فيبر. أُلّف كتاباً عدَّةً خلال حياته، أهمها: "بيان الحزب الشيوعي" (١٨٤٨م)، و"رأس المال" (١٨٦٧-١٨٩٤م). انظر:

- Mehring, Franz, *Karl Marx: The Story of His Life*, New York: Routledge, 2013, p. 75.

(2) Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume One, Translated by: Ben Fowkes, Introduced by: Ernest Mandel, Penguin Classics, London: Penguin Books Limited, , 2004.

(٣) ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م): عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ودراسة الإدارة العامة في مؤسّسات الدولة، وهو من أتى بتعريف "البيروقراطية". أمّا عمله الأكثر شهرة فهو كتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" الذي يُعدُّ أحد الأعمال المؤسّسة لعلم الاجتماع الديني. درس فيبر الأديان، ورأى أنَّ الأخلاق البروتستانتية هي أخلاق مثالية، ومنها استقى نموذج البيروقراطية المثالي الذي يميّز بالعقلانية والرشاد، ولكنَّ تطبيقه على أرض الواقع صعب، ولو طُبِّق في التنظيم لوصل أعلى درجات الرشاد. وقد أشار فيبر إلى أنَّ الدين هو عامل غير حصري في تطوُّر الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية. انظر:

- فلوري، لوران. ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨م.

(4) Weber, Max. *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*, Translated by: Talcott Parsons, Introduced by: Anthony Giddens, London & New York: Routledge, The Taylor & Francis e-Library, 2001.

(5) Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*, Edited by :Steven Lukes, 2nd Ed., London, Palgrave Macmillan, 2013.

(١). Sociological Method

- يواكيم فاخ، كتابه: "علم الاجتماع الديني" Sociology of Religion (٢).

ويعُدُّ يواكيم فاخ الأقرب في مقارباته إلى الفاروقي، فيما يخص معرفة إذا كان علم الاجتماع الديني يُشكّل مبحثاً مستقلاً، أو يجب إدراجه ضمن تشكيل مجمع أكثر اتساعاً، مخصّص للظاهرة الدينية في مجملها. (٣) ففاخ كان يرمي إلى إرساء علم للأديان، بحيث تنبني الفروع الأساسية على تأويل التجربة الدينية في مختلف تعبيراتها، فينتج علم اجتماع الدين. (٤) ويرفض فاخ - كما الفاروقي - التأويل القائل بأنّ الخصيصة المميّزة للموقف الديني ترتبط على نحوٍ سهل بخصوصية الطرف الاجتماعي للوسط المعبر عنه، فالوضع الديني لا يمكن أن ينزل به إلى حدود الظاهرة العارضة لبنية اجتماعية. أمّا الفكرة الماركسية التي مفادها أنّ الموقف ليس سوى تعبيرة إيديولوجية لطبقة اجتماعية، وأنّه انعكاس مباشر لمصالحها المادية؛ فقد بدت لها أمراً غير مقبول، ومما يلزم رفضه بوصفه مسخاً لواقعة مركّبة جداً. (٥) واتفق الفاروقي مع فاخ أيضاً على رفض تمييز علم الاجتماع الديني من الرؤية الكلية للظاهرة الدينية. (٦)

ولا يمكن الحديث عن علم الاجتماع الديني، أو علم الاجتماع عامة من دون ذكر مؤسّس هذا العلم - باعتراف الكثير من الباحثين - عبد الرحمن بن خلدون، (٧) ومؤلفه

(1) Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, Translated by: W. D. Halls, Edited with an Introduction by: Steven Lukes, New York & London & Toronto & Sydney: the Free Press, Simon & Scbuster Inc., 1982.

(2) Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Chicago: Uuniversity of Chicago press, 1951.

(3) Ibid., p. 434.

(4) Ibid., p. 351

(5) Ibid., p. 51.

(6) Ibid., p. 51.

(٧) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (٧٣٢-٨٠٨هـ): مؤرّخ من شمال إفريقيا، تونسي المولد، أندلسي الأصل، عاش بعد تخرّجه في جامعة الزيتونة في مختلف مدن شمال

الضخم كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"^(١) الذي يُعدُّ موسوعةً تاريخيةً تقع في سبعة مجلدات يتصدرها كتاب "المقدمة" التي عُدَّت لاحقاً مؤلفاً منفصلاً تناول فيها ابن خلدون جميع ميادين المعرفة (الشريعة، والتاريخ، والجغرافيا، والاقتصاد، والعمران، والاجتماع، والسياسة، والطب، وأحوال البشر واختلافات طبائعهم، والبيئة وأثرها في الإنسان). ثم عرَّج على دراسة تطوُّر الأمم والشعوب، ونشوء الدولة وأسباب انهارها، مُركِّزاً في تفسير ذلك على مفهوم "العصبية"^(٢).

وعلى هذا، فإنَّ ابن خلدون هو الذي أسَّس المنهج الأنثروبولوجي ومنهج الاجتماع الديني، وطبَّقها منذ القرن الرابع عشر الميلادي، ومثلما سبقت آراؤه ونظرياته في علم الاجتماع ما توصل إليه لاحقاً بعدة قرون عدد من مشاهير علماء الاجتماع، مثل الفرنسي أوجست كونت،^(٣) فقد سبقت تطبيقاته المنهج الأنثروبولوجي

= إفريقيا، حيث رحل إلى بسكرة وغرناطة وبجاية وتلمسان، ثم توجَّه إلى مصر، حيث أكرمه سلطانها الظاهر برفوق، وولِّي فيها قضاء المالكية، وظلَّ فيها نحو ربع قرن، حيث توفي عام ١٤٠٦م عن ستة وسبعين عاماً، وقد دُفِن قرب باب النصر في شمال القاهرة، تاركاً تراثاً ما يزال تأثيره ممتداً حتى اليوم. يُعدُّ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الحديث، أو علم العمران البشري، وأباً للتاريخ والاقتصاد. انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تدقيق: خليل شحاتة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٥.

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م): عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أعطى علم الاجتماع الاسم الذي يُعرَف به الآن، وأكَّد ضرورة بناء النظريات العلمية على الملاحظة، غير أنَّ كتاباته كانت على جانب عظيم من التأمل الفلسفي، وهو يُعدُّ نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية، وقد كان تلميذاً للفيلسوف الفرنسي سان سيمون. وُلِد كونت في مدينة مونبلييه، وتخرَّج في مدرسة البوليتكنيك، ثم عمل سكرتيراً عند الفيلسوف سان سيمون الذي أثَّرت أفكاره كثيراً في نظرياته التي عرضها فيما بعد في أهم مؤلفاته: "محاضرات في الفلسفة الوضعية"، و"نظام في السياسة الوضعية". انظر:

- مجموعة مؤلفين. موسوعة السياسة، رئيس التحرير: عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٣، ١٩٩٠م، ج ٥، ص ٢٧٣.

ومنهج الاجتماع الديني جميع تطبيقات علماء الغرب لهذين المنهجين.^(١)

وقبل ذلك، ومنذ القرن التاسع الميلادي، كانت للفيلسوف المسلم أبي نصر محمد الفارابي^(٢) بعض التطبيقات الأنثروبولوجية والاجتماعية في دراسة الدين، ونجد أبرزها في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"^(٣) وبدرجة أقل في كتابي: "السياسات المدنية"^(٤) و"جوامع السياسة"^(٥).

ب- رأي الفاروقي في المنهج الاجتماعي وتطبيقه على دراسة الأديان:

لم يسلم المنهج الاجتماعي في دراسة الأديان من نقد الفاروقي الضليع في العلوم الاجتماعية؛ فقد عدَّ هذا المنهج قاصراً عن دراسة الأديان بصورة منهجية وعلمية للأسباب الآتية:

- تركيز المنهج على الجماعة الاجتماعية، والنظر إلى الدين بوصفه عامل بناء أو هدم، وموحّداً أو مفرّقا، بحيث يؤدي إلى التكامل أو عدمه.

- تصنيف المنهج البشر، أو التمييز بينهم على أساس من انتمائهم الاجتماعي.

(١) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مرجع سابق، ج١، ص٥.

(٢) أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ): فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكومية، وكانت له قوة في صناعة الطب. وُلِدَ في فاراب بإقليم تركستان، ولهذا اشتهر باسمه. يُعزى إليه الفضل في إدخال مفهوم "الفراغ" إلى علم الفيزياء، وقد تأثر به ابن سينا وابن رشد، وسُمِّيَ المعلّم الثاني نسبةً إلى المعلّم الأول أرسطو بسبب اهتمامه بالمنطق؛ فهو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية. انظر:

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٣م، (المقدّمة)، ص٩.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق.

(٤) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. السياسات المدنية، تحقيق: علي بو ملحّم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.

(٥) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. جوامع السياسة، دمشق: دار التكوين للنشر، ٢٠٠٦م.

- عدم اعتراف المنهج الاجتماعي إلا بالمعلومات أو المواد السلوكية والعملية، شأنه في ذلك شأن المنهج الأنثروبولوجي.^(١)

- المنهج المتَّبَع في دراسة العلوم الاجتماعية ليس منتجاً نهائياً لا يحتمل التعديل، ولا يخضع له، وإنما هو إسهام بشري.^(٢)

- إهمال العناصر الروحية والأخلاقية ودورها في فهم الإنسان هو خطأ منهجي؛ لذا ينبغي التوصل إلى صيغة ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي ومعطيات الحس والعقل، بحيث تعطى الجوانب الروحية والأخلاقية في الظاهرة الإنسانية مكانها.^(٣)

ويؤكد الفاروقي أنه يتعيَّن على جميع الدراسات التي تتصل بالفرد أو الجماعة، وبالدين أو العلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت مبدأ التوحيد؛ لأنَّ الله هو مُسبَّب الأسباب، ولأنَّ المعرفة هي معرفة لإرادته وتدبيره؛ لذا يتعيَّن عليها أن تلتزم بالنمط الإلهي. فعلم الإنسان التي تدرس الإنسان وعلاقاته يجب أن تُقرَّ أن الإنسان يحيا في ملكوت الله وحكمه؛ سواء تعلَّق ذلك بالأمر القيمية، أو الأمور الغيبية.^(٤)

وعلى هذا يرى الفاروقي أنَّ إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة -موضع الدراسة- بذلك الوجه أو تلك الناحية المتصلة من النمط الإلهي. ولما كان النمط الإلهي هو المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإنَّ تحليل الأمر الواقع لا ينبغي أن يُغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء. وفوق ذلك، فإنَّ النمط الإلهي ليس فقط شيئاً معيارياً يتمتع

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ١٤-٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤.

(٤) الشريفيين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

بشكلية مقدّسة للوجود لا تتصل بالحقيقة الواقعة، وإنّما يُعدُّ حقيقياً بمقتضى أن الله قد جعل الحقيقة تميل إلى تجسيده. (١)

٣- المنهج السيكولوجي في دراسة الأديان (سيكولوجيا الدين):

مصطلح Psychology الإنجليزي مشتق من الكلمة الإغريقية Psycho التي تعني النفس، وكلمة Logy التي تعني العلم، فيصبح معنى المصطلح لغوياً علم النفس. (٢) فالسيكولوجيا هو العلم الذي يدرس الوظائف العقلية والسلوكية. وقديماً اهتم علم النفس بدراسة العقل والظواهر العقلية، إلا أنه اليوم يتبع المنهج العلمي القائم على الملاحظة، والقياس، والتقريب، ويُعنى بدراسة السلوك، والخبرات المبكّرة، والغرائز، والدوافع، والتعلّم البسيط، والسلوك الاجتماعي، بالتركيز على الشخصية، والعاطفة، والسلوك، والإدراك، والعلاقات بين الأشخاص، وغير ذلك. (٣)

وفيما يخص علم النفس الديني، فإنّ الباحث يهتم بالمضامين الخاصة بالدين؛ لأنّ ما يهّمه هو الموقف الإنساني الذي يُعبّر عنه الدين، والخبرة العميقة المتضمّنة فيه، ومدى تأثيره في الإنسان، وما إذا انعكس هذا التأثير سلباً أم إيجاباً على تنمية قواه؛ فاهتمامه يتركّز على تحليل الجذور النفسية للأديان المختلفة وقيمتها. (٤) ويرى المهتمون بهذا المنهج أنّ اهتمام العقيدة الدينية والعلوم النفسية بالإنسان وسلوكه هو اهتمام متبادل قديم، وأنّ علم النفس يشترك مع الدين والعقيدة الدينية في فهم السلوك وتفسيره وتوجيهه - وربّما يختلفان في الوسائل والأساليب لبلوغ ذلك - فضلاً عن محاولتها خدمة الأفراد والمجتمعات، وتحسين مستوى الحياة. (٥)

(١) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٤-٢٢.

(٢) الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٧٦.

(٣) الكبيسي، عبد الكريم. علم النفس الديني، (الرابط الإلكتروني: <http://alkubasiy.blogspot.com/>).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

أ- أهم علماء علم النفس الديني وكتبهم:

- سيجموند فرويد،^(١) كتابه: "الطوطم والمحرّم" Totem and Taboo،^(٢)

وكتابه: "مستقبل الوهم" The Future of an Illusion.^(٣)

- وليم جيمس، كتابه: "أصناف الخبرة الدينية" Varieties Of Religious Experience.^(٤)

وفيما يخص علماء المسلمين، فإننا نجد المنهج النفسي عامة حاضراً في كتابات ابن سينا،^(٥)

(١) سيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩م): طبيب أعصاب نمساوي من أصل يهودي، تخصص في دراسة الطب العصبي، وهو مؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاواعي، وآلية الدفاع عن القمع، وإيجاد الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي، واشتهر أيضاً بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلاً عن التقنيات العلاجية، بما في ذلك: استخدام طريقة تكوين الجمعات، وحلقات العلاج النفسي، ونظريته من التحوّل في العلاقة العلاجية، وتفسير الأحلام بوصفها مصادر للنظرة الثابتة عن رغبات اللاوعي. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud

(2) Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, Translated by: A. A. Brill, New York: Moffat, Yard & Co., 1918, New York: Bartleby.com, 2010.

(3) Freud, Sigmund. *The Future of An Illusion*, Translated: W.D. Robson-Scott, London: Hogarth Press, 1927, Published in English 1989.

(4) James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2002.

(٥) أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٣٧٠-٤٢٧هـ): عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة، واشتغل بها. وُلِدَ قرب بخارى (أوزبكستان اليوم) من أب من مدينة بلخ (أفغانستان اليوم)، وتوفي في مدينة همدان (إيران اليوم). عُرف باسم الشيخ الرئيس، وسماه الغربيون أمير الأطباء، وأبا الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف ٢٠٠ كتاب في موضوعات مختلفة، يُركّز العديد منها على الفلسفة والطب، وهو من أوائل من كتبوا عن الطب في العالم، ويُعدُّ فكره الفلسفي امتداداً لفكر الفارابي، وقد أخذ عنه فلسفته الطبيعية، وفلسفته الإلهية؛ أي تصوره للموجودات، وللوجود، وأخذ منه على وجه الخصوص نظرية "الصدر"، وطوّرت نظرية "النفس"، وهي أكثر ما عُني به. انظر:

- أبو خليل، شوقي. الحضارة العربية الإسلامية، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٥١١.

والكندي،^(١) وابن مسكويه،^(٢) في حين نجد إشارات واضحة لعلم النفس الديني في كتابات أبي حامد الغزالي^(٣) عن الإسلام، فنجد المستويات الثلاثة للنفس التي يشير إليها فرويد (الهو، والأنا الأعلى، والأنا) واردة في كتاب الغزالي الأشهر "إحياء علوم الدين"؛^(٤) فالنفس الأمّارة بالسوء يقابلها عند فرويد (الهو)، والنفس اللوامة يقابلها (الأنا الأعلى)، والنفس المطمئنة يقابلها (الأنا).^(٥) غير أنّ الغزالي لم يُطبّق هذا المنهج في دراسته الديانات الأخرى، مثل دراسته الديانة المسيحية في كتابه "الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل".^(٦)

(١) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥-٢٥٦هـ): علامة عربي مسلم، برع في الفلك، والفلسفة، والكيمياء، والفيزياء، والطب، والرياضيات، والموسيقى، وعلم النفس، والمنطق الذي كان يُعرف بعلم الكلام، وقد عُرف الكندي عند الغرب باسم Alkindus (باللاتينية). يُعدُّ الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، وقد اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية. انظر:

- سيد، عبد السلام. موسوعة علماء العرب، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١١م.

(٢) أحمد بن يعقوب، أبو علي الملقب بابن مسكويه (٣٢٠-٤٢١هـ): فيلسوف، ومؤرّخ، وشاعر فارسي بارز من أبناء مدينة الراي في إيران، وقد عُرف باسم أبي علي الخازن، أو صاحب تجارب الأمم. كان ناشطاً في الميدان السياسي زمن الدولة البويهية، وهو من أوائل علماء المسلمين الذين كتبوا في علم الأخلاق بمفهومه العلمي والفلسفي. انظر:

- سيد، موسوعة علماء العرب، مرجع سابق،

(٣) أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري (٤٥٠-٥٠٥هـ): أحد أهم أعلام عصره، ومن أشهر علماء المسلمين في التاريخ، وهو مجتهد علوم الدين الإسلامي في القرن الخامس الهجري. كان فقيهاً، وأصولياً، وفيلسوفاً، وهو صوفي الطريقة، شافعي الفقه، سُني المذهب على طريقة الأشاعرة في العقيدة. يُعدُّ الغزالي -في كثير من نظرياته النفسية والتربوية والاجتماعية- صاحب فلسفة متميزة، وهو في بعض كتبه أقرب إلى تمثيل فلسفة إسلامية، وهو أيضاً فيلسوف بالرغم من عدم رغبته في ذلك. انظر:

- القرضاوي، يوسف. الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٠-٤٥.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ط١٠، ٢٠١٠م.

(٥) المرجع السابق، ج٣، ص٤.

(٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي، بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة الزهراء، ط٣، ١٩٩٠م.

ب- رأي الفاروقي في منهج علم النفس وتطبيقه على دراسة الأديان:
يُرَكِّزُ نقد الفاروقي لهذا المنهج على ما يأتي:

- تركيز المنهج على حالة الموضوع الداخلية، والأمور المؤثرة فيها في حالتها الذاتية.

- النظر إلى الدين بوصفه حالة شعورية تتأثر بوضع الإنسان.

- القول بأن الدين هو حالة نفسية، والمساواة بينه وبين الحالات النفسية.

- التحليلات النفسية لا يمكن أن تفضي - في أي حال من الأحوال - إلى جوهر الدين وحقيقته. (١)

- إهمال المنهج النفسي للعناصر الروحية والأخلاقية، وإنكار دورها في السلوك الإنساني. (٢)

- اعتبار المنهج المتبع في دراسة العلوم النفسية منتجاً نهائياً لا يحتمل التعديل.

- عدم الجمع بين معطيات الوحي ومعطيات الحس والعقل. (٣)

٤- المنهج التاريخي في دراسة الأديان:

يُعْنَى المنهج التاريخي بتتبع الظاهرة - مجال الدراسة - منذ نشأتها، وتحديد مراحل تطورها، والعوامل التي تأثرت بها، ووضعها القائم؛ بهدف تفسير الظاهرة أو المشكلة في سياقها التاريخي، واستخلاص النتائج المرتبطة بها؛ لكي تسهم في الفهم المتعمق لماضي الظواهر. (٤) ولا يقتصر هذا المنهج فقط على سرد الأحداث ووصفها،

(1) Wach, *The comparative study of Religions*, pp. 414-415.

(٢) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٤) اللحلح، أحمد عبد الله. وأبو بكر، مصطفى محمود. البحث العلمي: تعريفه، خطواته، مناهجه، المفاهيم الإحصائية، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠٢م، ص ٥٤.

وإنما يشمل تحليلها وتفسيرها على أسس الماضي، وفهم الحاضر، والتنبؤ بالمستقبل، مضيئاً عملية التنبؤ؛ لأنه يعمل على التعرف الموضوعي لاتجاهات الظواهر مستقبلاً مثلما يسهم في فهم ماضيها.^(١)

أ- أهم علماء المنهج التاريخي وكتبهم:

- ماكس مولر،^(٢) كتابه: "علم الأساطير المقارن" Comparative Mythology.^(٣)
- شارل فكتور لانجلوا،^(٤) وشارل سينوبوس،^(٥) كتابهما: "المدخل إلى الدراسات

(١) المرجع السابق. ص ٥٤.

(٢) ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠م): فيلسوف ومؤرخ ألماني، سافر إلى المملكة المتحدة، وعاش فيها بقية عمره. عمل أستاذاً للغات الأوروبية الحديثة بجامعة أكسفورد. وبالرغم من عمله المتعلق بالفلسفة واللغات والديانات الهندية، فإنه لم يزر الهند قط في حياته. درس مولر الديانات الساموية الثلاث، وكتب في سنواته الأخيرة في الفلسفة الهندية، وحفر إلى البحث عن مخطوطات ونقوش شرقية، وكان من نتائج ذلك في حينه اكتشاف بعض الكتابات البوذية الهندية مدونة في اليابان. يُعدُّ مولر -بحسب مؤلفاته وترجماته وشروحاته- المستشرق الأكثر أهمية في أواخر القرن التاسع عشر، علماً أنَّ بحوثه قد أثارت خلافات متنوِّعة ومتباينة على الصعيد القومي والكنسي، لكنَّها ما زالت محتفظة بريادتها العلمية حتى اليوم. انظر:

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام؛ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ١٤٥.

(3) Müller, Max, *Comparative mythology: An Essay*, London : Routledge, PIMS - University of Toronto, Digitizing sponsor: University of Toronto 1909.

(٤) شارل فكتور لانجلوا (١٨٦٣-١٩٢٩م): مؤرخ فرنسي وباحث في منهج التاريخ، درَّس في جامعة مونيخ سنة واحدة، ودرَّس أيضاً في جامعة السوربون. له مؤلفات كثيرة في النقد التاريخي، وفي تاريخ فرنسا، وقد شارك في تصنيف كشاف لمحفوظات فرنسا. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Charles-Victor_Langlois

(٥) شارل سينوبوس (١٨٥٤-١٩٤٢م): وُلِدَ لأسرة بروتستانتية اشتهرت بميولها الجمهورية؛ فقد كان جده والوالده نائبين في مجلس النواب الفرنسي. عمل سينوبوس أستاذاً في جامعة باريس، وألَّفَ كتباً عدَّةً في المنهج التاريخي، وتاريخ الحضارة، وتاريخ شعوب الشرق، والتاريخ السياسي لأوروبا. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Seignobos

التاريخية" ^(١) "De L'entrée aux études Historiques

- بول ماس، كتابه: "النقد النصي" Critique Textuelle. ^(٢)

- إيمانويل كانت، ^(٣) كتابه: "التعميمات التاريخية" Historique Généralités. ^(٤)

أما من العلماء المسلمين، فنجد الكثير من العلماء الذين اهتموا بالمنهج التاريخي في كتاباتهم عن الأديان الأخرى حيث شغلهم تاريخ هذه الأديان ووصفها، مما جعلهم يضعون منهجية في دراستهم لهذه الأديان للوصول إلى الحقيقة، فطبّق العلماء المسلمون المنهج التاريخي بموضوعية ونزاهة على الأديان الأخرى، و كانوا هم أول من كتب تاريخ الأديان وذلك قبل أوروبا بأكثر من عشرة قرون كاملة.

وفيما يخص علماء المسلمين، فإن كثيراً منهم طبّقوا هذا المنهج، أمثال: ابن الكلبي في كتابه "الأصنام" ^(٥) والبغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" ^(٦)، وابن حزم في كتابه

(١) لانجلوا، شارل. وسنيوبوس، شارل. "المدخل إلى الدراسات التاريخية"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م.

(٢) ماس، بول. "نقد النص"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م.

(٣) إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م): فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر. عاش في مدينة كونجسبرج في مملكة بروسيا، وهو آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية "المعرفة الكلاسيكية"، وآخر فلاسفة عصر التنوير. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant

(٤) كانت، إيمانويل. "التاريخ العام"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م.

(٥) ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر. كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٢٤ م.

(٦) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق: محمد فتحي النادي، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠ م.

"الفصل في الملل والأهواء والنحل"،^(١) والشهرستاني في كتابه "الملل والنحل"،^(٢) وأبو عيسى الوراق في كتابه "الرد على فرق النصارى الثلاث"،^(٣) وأبو المعالي محمد في كتابه "بيان الأديان"،^(٤) وأبو العباس الإيرانشهرى في كتابه "درك البغية في الأديان والعبادات"،^(٥) والنوبختي في كتابه "الآراء والديانات".^(٦) وقد تميّزت هذه الدراسات بمنهج تاريخي في دراسة الأديان طبّقته على أديان العالم وفرقه، وفصلت بين الأديان والمذاهب الأخرى الفلسفية وغير الفلسفية، ودرست الدين بوصفه ظاهرة مستقلة، مستعينة بالعلوم الأخرى لتفسير الظواهر الدينية.^(٧)

وإذا كان علماء المسلمين قد فضّلوا الترتيب التاريخي، ونظّموا مادتهم العلمية وفق الأحداث الرئيسة، أو الإنجازات التي تمت في فترة معيّنة، أو عدّة فترات متتالية؛ فإنّ الفاروقي صرّح في "الأطلس": "إنّ الترتيب الإقليمي يُمثّل المنهج المفضّل عند علماء الغرب الذين يُقسّمون المادة المتاحة حسب الأقاليم المختلفة، مُركّزين على المعالم الخاصة بتاريخ منطقة ما."^(٨)

(١) ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

(٢) الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل، تقديم وإعداد: عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م.

(٣) الوراق، أبو عيسى محمد بن هارون. الرد على الثلاث فرق من النصارى، كامبردج: جامعة كامبردج، ١٩٩٢م.

(٤) أبو المعالي البلخي، محمد بن نعمة بن أبي علي الحسيني العلوي. "بيان الأديان"، ترجمة: يحيى الخشاب، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (١٩)، ج١، ١٩٥٧م.

(٥) المسبّحي الإيرانشهرى، عزّ الملك محمد بن عبيد الله. درك البغية في الأديان والعبادات، حيدر أباد: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨م.

(٦) النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. الآراء والديانات، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٢٤م.

(٧) حسن، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٨) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠.

وقد طبّق الفاروقي نفسه هذا المنهج في الكثير من دراساته، واهتم بالأصول التاريخية والتطوُّر التاريخي، وهو ما نراه -مثلاً- في الباب الأول من "أطلس الحضارة الإسلامية" الذي خصّصه للأصول. بيد أنّه انتقد بشدّة في مقدّمة "الأطلس" علماء الإسلام والغرب الذين عاجلوا موضوع الإسلام وحضارته معالجة إقليمية، أو تاريخية؛ إذ قال: "وكلاهما يقع في النقص الخطير، وهو عدم الأخذ في الاعتبار جوهر الثقافة والحضارة الإسلامية، فالترتيب الجغرافي يفتقد العنصر الذي يوحد الأقاليم، ويجعل منها ولايات لعالم الإسلام الواحد، ومن ثم فهي أجزاء متكاملة من هذه الثقافة والحضارة الإسلامية، أمّا المعالجة التاريخية فتتجاهل المادة التي استمرت من خلال أحداث القرون والأجيال، التي نسجت هذا التنوّع المذهل للتعبير في وحدة عضوية ثقافية وحضارية."^(١)

ب- رأي الفاروقي في المنهج التاريخي وتطبيقه على دراسة الأديان:

- عدم نجاح الدراسات التي جمعت بين الترتيب الإقليمي والتاريخي؛ لأنّها جمعت نواقص المنهجين.

- اهتمام المنهج بالبحث في أنماط التغيير، واعتماده على العامل التطوُّري.

- اقتصار مهمة المنهج على الكشف عن المراحل التاريخية التي يمرُّ بها الدين، والتطوُّرات التي تصيبه، والتغيُّرات الناتجة عن ذلك.^(٢)

٥- المنهج اللاهوتي في دراسة الأديان:

يُسمّى هذا المنهج في الغرب بمسمّيات عدّة، فيُطلق عليه بعض الباحثين اسم Divinity؛ أي الإلهيات، أو Theology؛ أي علم اللاهوت، وأحياناً Biblical Studies؛ أي دراسات الكتاب المقدّس.

ويختص هذا المنهج بكل ما يتعلّق بالألوهية خاصة، فيعرّف بأنّه الدراسة المنطقية المنهجية للدين والروحانية والإله، وذلك عن طريق التحليل المنطقي الذي يتخلّله النقاش

(١) المرجع السابق.

(٢) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٤-٢٢.

والمجادلة لحجج وجود الإله أو الله الواحد؛ لإضفاء معقولية وعقلانية على العقائد الدينية المختلفة، أو تسهيل المقارنة بين جميع العقائد والشرائع. ويمكن القول باختصار إنَّه المجادلة بالمنطق، أو المناقشة بشأن الألوهية. وبالرغم من ذلك، فإنَّ المنهج اللاهوتي يستخدم صيغاً مختلفة للتحليل والمجادلة؛ سواء كانت أنثروبولوجية، أو فلسفية، أو اجتماعية، أو روحانية، أو تاريخية؛ للمساعدة على فهم الظاهرة الدينية، وتفسيرها، واختبارها، ونقدها، أو حتى الدفاع عن أيِّ مفهوم أو معتقد ديني معيَّن، أو تشجيعه.^(١)

وقد اعتمد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المنهج في سعيهم لنشر المسيحية في المقام الأول، غير أنَّ هذا المنهج كان حاضراً بقوة في محاولات الإصلاح المسيحي؛ لاعتماده على التحليل العقلاني لفهم المسيحية. وإذا كان علماء اللاهوت المسيحي اعتمدوا هذا المنهج لمقارنة المسيحية بالأديان أو التقاليد الأخرى، والدفاع عنها في مواجهة النقد؛ فقد أصبح ممكناً - منذ القرن السابع عشر الميلادي - استخدام هذا المنهج في دراسة الأفكار والتعاليم الدينية عامة، لا المسيحية فقط.

أ- أهم علماء المنهج اللاهوتي وكتبهم:

- توما الإكويني^(٢) اللاهوتي الكاثوليكي، كتابه: Summa Theologica.^(٣)

(1) McGrath, Alistair. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998, pp. 1-8.

(٢) توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م): قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، وأحد معلّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعرَف بالعالم الملائكي، والعالم المحيط، ويُشار إليه عادة باسم توما. ويُعرَى سبب تسميته بالأكويني إلى محلِّ إقامته في أكوين. ويُعدُّ أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت، وله تأثير كبير في الفلسفة الغربية؛ فالكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة كانت إما ثورة مناهضة لأفكاره، وإما متفقة معها، ولا سيما في مسائل الأخلاق، والقانون الطبيعي، ونظرية "السياسة". انظر:

- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٢٦، مادة: توما الأكويني.

(٣) ملخص أطروحة في علم اللاهوت (١٢٦٥-١٢٧٣م)، في ثلاثة أجزاء (على الله، والحياة المعنوية للإنسان، والسيد المسيح). وقد نُشرت الخلاصة في الطبعة اللاتينية والعامية. انظر:

- <http://mb-soft.com/believe/tan/summa.htm>

- تشارلز هودج^(١) عالم اللاهوت البروتستانتى، كتابه: "علم اللاهوت النظامى".^(٢)

- وليم إيمس^(٣) البيوريتانى (التطهري)،^(٤) كتابه: "عقيدة أو تعليم كيفية العيش لله".^(٥)

- جون فرايم^(٦) اللاهوتى المعاصر، كتابه: "عقيدة معرفة الله".^(٧)

(١) تشارلز هودج (١٧٩٧-١٨٧٩م): زعيم علماء اللاهوت الأمريكين، وأستاذ العهد الجديد في كلية اللاهوت بجامعة برينستون. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hodge

(٢) عرّف اللاهوت في كتابه: "علم اللاهوت: هو علم حقائق الإعلان الإلهي بقدر ما لهذه الحقائق من صلة بطبيعة الله وعلاقتنا به." انظر:

- http://www.arabic-christian-counseling.com/index.php?option=com_content&view=article&id=878:q-q220&catid=12&Itemid=165&lang=ar

(٣) وليم إيمس (١٥٧٦-١٦٣٣م): عالم لاهوت إنجليزي بروتستانتى تطهري، نظر إلى علم اللاهوت بطريقة مختلفة قليلاً، وبخاصة ما يتعلّق بجوهر علم اللاهوت والرتب الكهنوتية. انظر:

- المرجع السابق (الموقع الإلكتروني).

(٤) التطهيرية أو البيوريتانية (Puritan / Puritanism): مذهب مسيحي بروتستانتى تأثّر في نشأته بمبادئ العقيدة البروتستانتية، ولا سيما تعاليم كالفن زفنجلي وبولينغ، وهو يجمع خليطاً من الأفكار الاجتماعية، والسياسية، واللاهوتية، والأخلاقية. وقد ظهر هذا المذهب في بريطانيا في عهد الملكة إليزابيث الأولى، وانتشر في القرنين السادس والسابع عشر، ونادى بإلغاء اللباس والرتب الكهنوتية. انظر:

- <https://en.wikipedia.org/wiki/Puritans>

(٥) هو افتتاحية كتابه "جوهر علم اللاهوت" الذي أوضح فيه أنّ جوهر هذا العلم هو في "عقيدة أو تعليم كيفية العيش لله"، وبه اشتهر.

(٦) جون فرايم (ولد: ١٩٣٩م): فيلسوف ولاهوتي مسيحي أمريكي كاليفيني معاصر، وُلد في بيتسبرج بنسلفانيا، واشتهر بنظرية "المعرفة"، وعلوم الدفاع عن المسيحية واللاهوت المنهجي، والأخلاق. انظر:

- <https://frame-poythress.org/remembering-donald-b-fullerton/>

(٧) في الفصل الثالث من كتابه "عقيدة معرفة الله" يتفق جون فرايم مع وجهة نظر إيمس في تعريف اللاهوت بأنّه: "تطبيق أشخاص لكلمة الله على كل مجالات الحياة". انظر:

- <http://mb-soft.com/believe/tan/summa.htm>

ومن أهم علماء الدين الغربيين المعاصرين الذين كانت لهم نزعات لاهوتية، وإن حاولوا الجمع بين رؤى ومناهج علم تاريخ الأديان، وفلسفة الدين، والمنهج الفينومينولوجي، وعلم اللاهوت: فان درليو، ويواكيم فاخ، وويلفرد كانتول سميث.^(١)

ب- رأي الفاروقي في المنهج اللاهوتي وتطبيقه على دراسة الأديان:

- انتقد الفاروقي المنهج اللاهوتي المسيحي انتقاداً شديداً لأسباب منهجية عدّة، منها:
- نظر المنهج إلى المسيحية بوصفها الدين الصحيح الوحيد، ومعيار قياس الحقيقة الدينية، الذي تُقِيم على أساسه الأديان الأخرى.
 - انشغال المنصّرين والمستشرقين بالبحث عن عيوب الأديان بوصفها عدوّاً للمسيحية، أو منافسةً لها، وتقديم المسيحية للآخرين من خلال هذه العيوب.^(٢)

٦- المنهج الفلسفي في دراسة الأديان (فلسفة الدين):

يسعى هذا المنهج إلى الدراسة العقلية للمعاني والقضايا التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية، مثل: الخلق، والموت، ووجود الخالق.^(٣) وهو يُعدُّ فرعاً من فروع الفلسفة المتعلّقة بالأسئلة المتخصّصة في الدين، مثل: ماهية الرب، وطبيعته، وقضية وجوده، وتفحص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية، وعلاقة الدين بالعلم.^(٤)

(١) سوف نتحدث مفصلاً عن هؤلاء العلماء الثلاثة في الصفحات (١٤١-١٤٦) من هذا الكتاب.

(٢) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٤-٢٢.

(٣) دليل الموضوعات الفلسفية الدينية، انظر:

- http://users.ox.ac.uk/~worc0337/phil_topics_religion.html

(٤) المرجع السابق.

أ- أهم علماء المنهج الفلسفي وكتبهم:

- نينيان سمارت،^(١) كتابه: "فلسفات العالم" World Philosophies.^(٢)
- إريك شارب،^(٣) كتابه: "فهم الدين" Understanding Religio.^(٤)
- ديفيد هيوم،^(٥) كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية" A Treatise of Human Nature،^(٦) وكتابه: "محاورات في الدين الطبيعي" Dialogues Concerning Natural Religion.^(٧)

(١) نينيان سمارت (١٩٢٧-٢٠٠١م): كاتب ومؤرخ اسكتلندي يُعدُّ رائد مجال علمانية الدراسات الدينية، ومؤسس أول قسم للدراسات الدينية في المملكة المتحدة بجامعة لانكستر، حيث شغل أيضاً منصب نائب رئيس الجامعة، ثم ترأس واحدة من أكبر وأعرق دوائر اللاهوت في بريطانيا بجامعة برمنغهام، ثم أصبح أستاذ مقارنة الأديان في جامعة كاليفورنيا، وقد انتُخب رئيساً للأكاديمية الأمريكية للدين. انظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart

(2) Smart, Roderick Ninian. *World Philosophies*, New York: Routledge, 2000.

(٣) إريك شارب (١٩٣٣-٢٠٠٠م): الأستاذ المؤسس للدراسات الدينية في جامعة سيدني بأستراليا، والعالم الكبير في الظواهر الدينية، والتاريخ الحديث للمسيحية، والحوار بين الأديان، والحركات الدينية الجديدة. نال شهادة الدكتوراه في اللاهوت (في تاريخ الكنيسة) من جامعة أوبسالا في السويد، وكان لغويًا بارعاً؛ إذ نشر عام ١٩٨٥م دراسة المئوية الثانية لجميع الترجمات باللغة الإنجليزية الكبرى من النص المقدس الهندي غيتا غيتا. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Eric_J._Sharpe

(4) Sharpe, Eric John. *Understanding Religion*, London & New York: Duckworth & St. Martin's Press, 1983.

(٥) ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م): فيلسوف، واقتصادي، ومؤرخ اسكتلندي، وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. اشتهر بدايةً بوصفه مؤرخاً، ولكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية، وهو أول فيلسوف كبير في العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تضمّت جزئياً رفض الفكرة السائدة تاريخياً من أن العقول البشرية هي نسخ مصغرة عن العقل الإلهي. وقد بدأ تشكيك هيوم برفضه هذه "البصيرة المثالية"، والثقة المشتقة منها بأن العالم هو كما يُمثله البشر. انظر: - بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٦١١-٦١٢.

(6) Hume, Daved. *A Treatise of Human Nature*. Edited by: L.A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1896)

(7) Hume, Daved. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford: The Clarendon Press, 1896.

- جون هيك،^(١) كتابه: "الإيمان والمعرفة" Faith and Knowledge،^(٢) وكتابه:
"تفسير الدين" An Interpretation of Religion.^(٣)

وإذا كانت توجد إشارات صريحة واضحة لفلسفة الدين عند علماء المسلمين
الأوائل، مثل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد،^(٤) فإنها ظهرت أيضاً عند
بعض العلماء المعاصرين، أمثال:

- محمد عثمان الخشت،^(٥) في كتابه: "المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية

(١) جون هيك (١٩٢٢-٢٠١٢م): أستاذ وثنولوجي وفيلسوف بريطاني في الدين، أسهم في الثيولوجيا
الدينية، وفي فلسفة الدين، والتعددية الدينية، وقد تحوّل إلى المسيحية الإنجيلية، ثم انجذب إلى فلسفة
إيمانويل كانت بعد الحرب العالمية الثانية، وبدأ يسأل عن منهجه. حصل هيك على شهادة دكتوراه من
جامعة أكسفورد عام ١٩٥٠م، وعلى شهادة دكتوراه في الإلهيات من جامعة إدنبرة عام ١٩٧٥م. وقد
اشتهر هيك خاصة بتأييده للتعددية الدينية التي تختلف جذرياً عن التعاليم المسيحية التقليدية التي
اعتقدتها في شبابه. انظر:

- <http://www.class.uidaho.edu/ngier/gre3.htm>

(2) Hick, John. *Faith and Knowledge*, London: Palgrave Macmillan, 2nd Ed., 1988.

(3) Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*,
Bloomsbury, London: Yale University Press, 1989.

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ): فيلسوف، وطبيب، وفقه،
وقاضي، وفلكي، وفيزيائي أندلسي، من أهم فلاسفة الإسلام. دافع ابن رشد عن الفلسفة، وصحّح
علماء وفلاسفة سابقين له (مثل: ابن سينا، والفارابي) في فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. وقد
قدّمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحد، فعينه طبيباً له، ثم قاضياً في قرطبة. تولّى ابن رشد منصب
القضاء في إشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو؛ تلبيةً لرغبة الخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف،
وتعرّض في آخر حياته لمحنة أليمة؛ إذ اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد، ثم أبعده
أبو يعقوب يوسف إلى مراكش، حيث توفي فيها. لا يرى ابن رشد وجود تعارض بين الدين والفلسفة،
ولكنه يؤكّد وجود طرق أخرى يمكن بها الوصول إلى نفس الحقيقة المنشودة. انظر:

- منصور، محمد أحمد. موسوعة أعلام الفلسفة، عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص ١٣-١٤.

(٥) محمد عثمان الخشت: مفكّر عربي، وأستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة في كلية الآداب
بجامعة القاهرة. وهو موسوعي الثقافة، يجمع بين التعمّق في التراث الإسلامي والفكر الغربي، وتتميّز
مؤلّفاته بالجمع بين المنهج العقلي والخلفية الإيمانية. له كتابات مرجعية في أصول الدين والمذاهب
الحديثة والمعاصرة، وعلم السياسة، ولا سيما المجتمع المدني ودوره، والدولة العالمية، والدولة القومية. =

النقدية والعقلانية المنحازة"،^(١) و"مدخل إلى فلسفة الدين"،^(٢) وغيرهما من الكتب.

- محمد باقر الصدر،^(٣) في كتابيه: "فلسفتنا"،^(٤) و"الأسس المنطقية للاستقراء"،^(٥) وغيرهما.

- كمال الحيدري،^(٦) في كتابه: "فلسفة الدين".^(٧)

= قدّم في أعماله رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية، وانتقد لاهوتية ديكرات، وكشف عن عقلانيته المزيفة، وانتقد أيضاً لاهوتية لينتز، وشمولية هيغل، وحسية هيوم وشكّه. انظر:

محمد_عثمان_الخشت/ https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_عثمان_الخشت

(١) الخشت، محمد عثمان. "العقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة"، (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب-جامعة القاهرة، ١٩٩٣م)، وقد طُبعت هذه الأطروحة في نهضة مصر عام ٢٠٠٦م.

(٢) الخشت، محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة: دار قباء، ط٣، ٢٠٠٣م.

(٣) آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠م): مرجع ديني شيعي، ومفكّر، وفيلسوف إسلامي، ناقش في مؤلفاته الفلسفة المادية وأهم النظريات الفلسفية المطروحة في العالم الفكري، وقدّم بصورة واضحة نظرية "المعرفة الاسلامية"، ودرس الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية، وبخاصة الفلسفة الإسلامية، والمادية الديالكتيكية (الماركسية). انظر:

محمد_باقر_الصدر/ https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_باقر_الصدر

(٤) الصدر، محمد باقر. فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، قم: دار الكتاب الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٤م.

(٥) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٦م.

(٦) كمال بن باقر بن حسن الحيدري (١٩٥٦- الآن): مرجع شيعي عراقي معاصر يقيم في مدينة قم الإيرانية، وينتمي إلى المدرسة الفلسفية. اشتهر الحيدري بمنظراته العقائدية مع المذاهب والفرق الأخرى في برامج التلفزيونية. انظر:

- هدّو، حميد مجيد. كمال الحيدري: قراءة في السيرة والمنهج، بيروت: منشورات مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، ٢٠١٠م.

(٧) الحيدري، كمال بن باقر بن حسن. فلسفة الدين، بغداد: مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ٢٠١٤م.

ولا شكَّ في أنَّ المكتبة العربية الحديثة تفتقر إلى المراجع الأساسية في حقل الفلسفة الدينية؛ إذ إنَّ النصوص الأساسية - في فلسفة الدين - لفلاسفة الدين الغربيين لم تترجم من الألمانية والفرنسية والإنجليزية.

ب- رأي الفاروقي في المنهج الفلسفي وتطبيقه على دراسة الأديان:

يرى الفاروقي - من منظور فلسفي - أنَّ فلسفة الدين ينبغي - بوصفها نوعاً من الفلسفة - أن تعتمد العقل في بحث المقدَّسات والمعتقدات والظواهر الدينية، وتحليلها، وتفسيرها، وأنَّه لا ينبغي لها أن تتصدَّى للدفاع عن هذه المعتقدات وتبريرها، وهو ما يفعله اللاهوتيون والمتكلمون؛ إذ كان الأجدر بهم أن يعملوا على شرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأة المقدَّس وتجلياته في حياة الإنسان، وصورته وتحوُّلاته في المجتمعات البشرية. ففلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحاً، وتفسيراً، وبياناً، وتحليلاً، من دون أن تتكفَّل بالتسوية، أو التبرير، أو الدفاع، أو التبشير.^(١) وعلى هذا، فقد تمثَّل نقد الفاروقي للمنهج الفلسفي في ما يأتي:

- الأساس الشكلي للمنهج، ومعايره الغربية التي ينتقد بها دعاوى الأديان حول

الكون، والعناية الإلهية، والحرية، والبعث، والحساب، واللجنة، والنار.^(٢)

- العدول عن ادِّعاءات الكشف عن جوهر الدين، أو حتى تفسيره، وهي

ادِّعاءات كانت تُتميِّز بعض ضروب فلسفة الدين في الماضي.^(٣)

- معظم دراسات الدين الفلسفية الغربية تجعل ديناً واحداً فقط (المسيحية)

(١) الرفاعي، عبد الجبار. موسوعة فلسفة الدين، بغداد وبيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٥م، ص ٢٢.

(2) Wach, *The comparative study of Religions*, pp. 414-415.

(٣) كميليف، يوري أناتوليفتش. فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة: هيثم صعب، (د. م.): (د.ن)، ١٩٨٩م، ص ١٩٨-١٩٩.

موضوع البحث في معظم الحالات، وهو ما يُناقض موضوعياً توجُّه فلسفة الدين إلى بحث وتعلُّل ظاهرة "الدين" في ذاتها، وفي كليتها.^(١)

- تركيز الاهتمام في المنهج على منظومة العقائد الدينية فقط، واستبعاد التوصل إلى فهم مطابق لطبيعة الدين ووظائفه، في حال تمَّ تجاهل مكوناته الأخرى.^(٢)

ثالثاً: خلاصة نظرة الفاروقي إلى مناهج دراسة الأديان

يمكن إجمال أهم ملاحظات الفاروقي على المناهج الاجتماعية والنفسية لدراسة الأديان عامة في أربع ملاحظات رئيسية:^(٣)

١- إعداد مناهج دراسة الأديان الاجتماعية والنفسية على نحوٍ يناسب طبيعة المجتمع الغربي وديانته، واستحالة تطبيقها بصيغتها الحالية على الإسلام:

فالفاروقي يرى أنَّ العلوم الاجتماعية والنفسية ومناهجها في دراسة الأديان تناسب المجتمعات الغربية، ولا تناسب المجتمعات الإسلامية أو المسلمين؛ إذ إنَّ القيم في هذه العلوم والمناهج غير فاعلة بحيث لا تؤثر في الشخص المُلاحَظ لها، وتحدُّ من إدراكه إيَّها. فمن دون تأثير القيم في الشخص، فإنَّه لا يمكن أن يدركها، وهذا يعني أنَّ القيم المتضمَّنة في هذه العلوم والمناهج هي قيم خاصة بالمجتمع الغربي. ويؤكد الفاروقي أنَّ الحديث عن المجتمع في هذه العلوم والمناهج إنَّما هو خاص بالمجتمع الغربي، وأنَّ الحديث عن الدين ما هو في الحقيقة إلا حديث عن المسيحية كما يراها أتباع هذه المناهج. أمَّا القوانين الاجتماعية والاقتصادية فتقتصر على الممارسات العامة والخاصة في المجتمعات الغربية.^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨-١٩٩.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الشريفيين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٤٥-٤٨٤.

(٤) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

وفي ذلك يقول الفاروقي: "نجد أنَّ الشخص القائم بالملاحظة هو الذي يؤكِّد الحقائق أو يتعاطف معها بطريقة فعالة؛ سواء أكان مؤيداً أو معارضاً، وإدراك القيم في حدِّ ذاته تقرير لتلك القيم؛ أي أنَّه يحدث فقط عندما يتمُّ تفهُّم القيم في واقع الحياة... إنَّ اتجاه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضوع الدراسة، يقرَّر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أنَّ الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة "الغربية"، وليس من الممكن أن تكون نماذج تُتخذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم."^(١)

٢- التركيز على استخدام المذهب التجريبي في العلوم الاجتماعية والنفسية واعتماده في الغرب:

يؤمن الفاروقي بالاختلاف الواضح بين النظريات المتصلة بالإنسان والعلوم الطبيعية، ومردُّ ذلك أنَّ النظريات المتصلة بالإنسان ترتبط بمشاعره وعواطفه، وهي حالات يصعب (بل يستحيل) إخضاعها للقوانين التي خضعت لها الظواهر الطبيعية. فالمفاهيم الإنسانية تتصل بأعماق النفس، ويستحيل تحريرها من الأهواء والميول والمصالح، وكل هذا يجعلها متعذِّرة الخضوع لما تخضع له العلوم الطبيعية.^(٢) ولا يُسلِّم الفاروقي بالمقدمات، ولا بنتائجها؛ فهو يرى أنَّ عناصر عدَّة تدخل في الظاهرة الإنسانية، وتختلف عنها في أيِّ ظواهر أُخرى، وأنها تنتمي إلى نظام مختلف من العناصر الروحية والأخلاقية، وأنَّ عنصر التقاليد، والثقافة، والدين، والأولويات الشخصية تؤثر فيها؛ لذا فهي لا تتسم بالتماثل بين الجماعات الإنسانية، ولا يمكن إخضاعها لنفس الأسلوب المتمثِّل في الأسلوب التجريبي.^(٣) يقول في

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) الشريفيين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

ذلك: "فإنَّ ما كان ممكناً تطبيقه بالنسبة للطبيعة قد تمَّ افتراض إمكانية تطبيقه بالنسبة للإنسانية؛ أي بالنسبة لكلِّ من الفرد والمجتمع؛ فإنَّ كليهما يُمثِّل الطبقة، ويجب إخضاعها لنفس الأساليب."^(١)

٣- بطلان دعوى الموضوعية والحياد القيمي:

يرى الفاروقي أنَّ هذه العلوم والمناهج لا تتسم بالموضوعية، وأنها متحيّزة وغير مكتملة، وأنَّ الموضوعية المقترحة لم تكن إلا حلاً، ويُدلِّل على ذلك بأنَّ العلماء الذين درسوا الإنسان وضعوا نظرياتهم بهدف إيجاد صيغة معيَّنة لا يخرجون بها عن الفلسفة الغربية.^(٢) يقول في ذلك: "لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجراة بحيث أعلنوا أنَّ بحوثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنَّهم يدينون بالتحيز، وأنها غير مكتملة، ولكنَّ علم الاجتماع الخاص بالمعرفة لديثي لم يكن قد ظهر بعدُ حتى يعلمهم أنَّ موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم."^(٣)

ومما يؤكِّد عدم الحيادية في رأي الفاروقي عدم وجود إدراك علمي لأيِّ حقيقة إلا بإدراك طبيعتها وعلاقتها القيميَّة؛ ما يعني أنَّ الاعتبارات القيميَّة هي التي تقرِّر الاستنتاجات، ولكن بصورة غير علنية. يقول الفاروقي مؤكداً بطلان الموضوعية والحياد القيمي: "يدَّعي الغرب أنَّ علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية؛ لأنَّها محايدة، وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق، وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكنَّ ذلك - كما رأينا - يُعدُّ ادِّعاءً غير ذي جدوى؛ فإنَّه ليس ثمة حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيميَّة."^(٤)

(١) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٩-١٢.

(٢) الشريفين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

(٣) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٩-١٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٩-١٢.

ويَنصَح الفاروقي أن تُعمَل التحليلات الخاصة بالقيم على نحوٍ صريح بدلاً من السماح لها أن تقرّر الاستنتاجات بصورة سرية؛ نظراً إلى استحالة الامتناع عن تحليل الناحية القيمة. ^(١) ومن النتائج التي يشير إليها الفاروقي في هذا المجال: "إنّ التطهير المتعمّد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأيّ قوة تعرّض لها، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأيّ مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به." ^(٢)

٤ - التفسيرات المشوّهة للإنسان وعدم الاكتمال:

يرى الفاروقي أنّ العلوم الاجتماعية والنفسيّة ومناهجها ناقصة وغير مكتملة، وأنّه يوجد فيها ضعف وتضارب شديد يصل غالباً حدّ التناقض، ويؤكد أنّ تطبيق أسلوب المواد الطبيعية في العلوم النفسية والاجتماعية أدّى إلى تقديم نظريات مشوّهة وغير متقنة علمياً. ^(٣) يقول في ذلك: "لقد فرض العلم تحليله للعناصر الطبيعية القابلة للملاحظة، التي تتمثّل في سلوك الإنسان، وبإصراره على تفسير السلوك الإنساني، فإنّه قدّم إلينا نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوّهة." ^(٤) ويضيف قائلاً: "لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أنّ بحوثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنّهم يدينون بالتحيز، وأنّها غير مكتملة." ^(٥)

وبناءً على ما سبق، فقد تتبّع الفاروقي سعي عدد من علماء مقارنة الأديان الغربيين لتجنّب هذه العيوب المنهجية في مناهج دراسة الأديان، وبحثهم عن منهج مختلف لدراسة الدين، فرصد انطلاقتهم من فكر إدموند هوسرل؛ الفينومينولوجي

(١) الشريفين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٦١-٤٦٢.

(٢) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

(٣) الشريفين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٤٦١-٤٦٢.

(٤) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

الذي حاول تجنّب سقطات المثالية والواقعية، ومحاولين الوصول إلى رؤية للدين تُركّز على فهم جوهر الدين ومبادئه المتحكّمة في بنيته ونظامه، وذلك عن طريق تعليق الأحكام المسبقة، والنظر إلى الظواهر الدينية كما هي، وتركها تتحدث عن نفسها، واعتماد الموضوعية في دراستها. فكان نتيجة هذا التوجّه المنهجي ظهور علم الأديان الذي يهتم بعملية الجمع والتصنيف للمادة العلمية من الأديان المختلفة، وتطبيق مبدأ الحياد العلمي، وتعليق الخلفيات الثقافية والدينية وكل المبادئ المؤثرة في فهم الدين التي تأتي من خارج المادة الدينية، ومحاولة الوصول إلى جوهر الدين من داخله دون التأثير بأيّ عوامل خارجية. ويُمثّل المنهج الفينومينولوجي قَمّة هذا التوجّه في الدراسة الأكاديمية للدين في الغرب،^(١) وهو ما سنتناوله فيما تبقى من هذه الدراسة، متتبّعين رصد الفاروقي لهذا المنهج منذ بداياته في كتابات العلماء المسلمين الأوائل، ورصده لبداياته الفلسفية في الغرب، وتطوّره، وتطبيقه على دراسة الأديان، فضلاً عن بيان إضافات الفاروقي إلى هذا المنهج، وكيفية انتقاده وتطبيقه في دراسته الأديان.

(١) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

الفصل الثاني:

الفينومينولوجيا الفلسفية وفينومينولوجيا الدين

أولاً: الفينومينولوجيا في علم الفلسفة وفي علم الأديان

١ - الفينومينولوجيا الفلسفية:

الفينومينولوجيا هي الظاهرية أو الظواهرية؛ أي علم الظواهر Phenomena. ولم تكن الفلسفة هي الحاضنة الأولى لهذا المصطلح، بل إنَّ الظهور الأول له كان في ميدان علم النفس؛ وذلك للدلالة على الظواهر النفسية، مثل: الإحساس، والرغبة، والإدراك، ومظاهر الوعي في محتواه النفسي التي تقوم على ملاحظة الظاهرة ووصفها كما هي معطاة؛ قصد تحليلها، وتحديد خصائصها، وفهمها على وجه الخصوص.^(١)

وقد استعار علماء الفلسفة المعاصرون مصطلح "الفينومينولوجيا" من علم النفس، ووضعوه في إطار فلسفي لتحديد بنية الظواهر وشروطها العامة؛ أي مشكل الظهور أو الانبثاق للظواهر أيّاً كانت، الذي يتصل أول وهلة اتصالاً مباشراً بالوعي. وعلى هذا، فإنَّ أول التقاء للوعي الذي أثارته وجلبت انتباهه ظاهرة معيّنة هو صُلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا الفلسفية معالجتها. وبهذا يمكن تصوير الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي بأنَّها أول وميض يثير انتباه البصر إليه.^(٢)

وبحسب أحد فلاسفة الفينومينولوجيا؛ الفرنسي موريس ميرلوبونتي،^(٣) فإنَّ

(١) الزين، محمد شوقي. "الفينومينولوجيا وفن التأويل"، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد (١٦)، فبراير ١٩٩٩م، ص ١١-٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١-٢٠.

(٣) موريس ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١م): فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل، وبالنظرية القشثالتية التي وَّجَّهت اهتمامه إلى البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية عامة وفي المعرفة بوجه خاص. من أهم كتبه: "بنية السلوك" (١٩٤٢م)، وفينومينولوجيا الإدراك (١٩٤٥م). وقد بيَّن في هذه الأعمال بطلان مطامح علم النفس في تأسيس ذاته بوصفه علماً. والنقد هنا ليس موجَّهاً إلى =

الفيينومينولوجيا في إطارها الفلسفي لا تسعى إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة، وإنما تهتم بتشكيل التجربة بوصف ذلك أول لقاء -أنطولوجي- بين الوعي والعالم، وهو اللقاء الذي يُعدُّ سابقاً على كل تفكير حول هذا العالم.^(١)

وإذا كان علم النفس يهتم بالوعي التجريبي، والوعي بالموقف التجريبي، بوصفه كائناً ضمن نظام الطبيعة، فإنَّ الفيينومينولوجيا الفلسفية تهتم بالوعي الخالص؛ لأنَّ الإثارة (أو الانتباه) لا تبقى في محيط الانفعالات النفسية، وإنما ترتقي في مضمونها الفلسفي -الأنطولوجي^(٢) إلى فضاء "الماهيات"؛ قصد رصد ماهية الظاهرة التي تتجلَّى للوعي، (وتتجلَّى في الوعي).^(٣)

تُميِّز الفيينومينولوجيا في إطارها الفلسفي بين ثلاثة أنواع من الاتجاهات:

أ- الفيينومينولوجيا النقدية عند إيمانويل كانت: ظهرت في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي؛ لتبيان الشروط الممكنة للموضوعية التي تؤطرها بنية الذات، والتي تُحدِّد -في المقابل- حدود المعرفة التي تجد نفسها في مواجهة فكر "المطلق".^(٤)

= علم النفس فحسب، بل إلى العلم عامة بسبب نزوع هذا الأخير إلى تقديم فهم اختزالي جاف للظواهر. ومهمة الفلسفة الفيينومينولوجية -بحسب ميرلوبونتي- تتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي البدائي، وفي "العودة إلى الأشياء ذاتها". انظر:

- صفحة (١٣٥) من هذا الكتاب.

(١) الزين، "الفيينومينولوجيا وفن التأويل"، مرجع سابق، ص ١١-٢٠.

(٢) ترد الأنطولوجيا ontology في الفلسفة بمعنى الكينونة، أو علم الوجود، وهو أحد أكثر الفروع أصالة وأهمية في الميتافيزيقيا. يدرس هذا العلم الكينونة being، أو الوجود existence، إضافةً إلى أصناف الوجود الأساسية، في محاولةٍ لتحديد (وإيجاد) أيّ كيان أو كينونة entities، وأي أنماط لهذه الكينونات الموجودة في الحياة. وعلى هذا، فإنَّ الأنطولوجيا تربطها علاقة وثيقة بمصطلحات دراسة الواقع reality. انظر:

علم_الوجود/https://ar.wikipedia.org/wiki

(٣) الزين، "الفيينومينولوجيا وفن التأويل"، مرجع سابق، ص ١١-٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١١-٢٠.

وقد انتقد إدموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا الفلسفية المعاصرة إيمانويل كانت بقوله: "إنَّ كانت كان مفتقداً لمفهوم الفينومينولوجيا والردُّ الفينومينولوجي، غير قادر على التحرُّر من النزعتين النفسانية والإنسية. لم يتيسَّر له أن يبلغ القصد الأخير لتمييز هوها هنا من الضرورة بمكان. وعندنا فالأمر لا يتعلَّق بمجرد أحكام صادقة صدقاً ذاتياً فحسب، والتي هي محدودة في صدقها بحدود الذات التجريبية، ولا بأحكام صادقة صدقاً موضوعياً؛ أي صادقة، بالإضافة إلى ذات بعامة؛ ذلك أننا قد عطَّلنا الذات التجريبية، وأما التصور المتعالي، الوعي بعامة، فإنه سيأخذ عندنا في حينه معنىً مختلفاً تماماً لا أسرار فيه." (١)

ب- فينومينولوجيا الظواهر عند فريدريش هيغل: (٢) ظهرت في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي؛ للدلالة على مراحل التطوُّر التي يمرُّ بها الإنسان حتى يصل إلى الشعور بالروح. فالذي يُحدِّد الظاهرة ودلالاتها عند هيغل هو مراتب ظهور الكائن، ومساره الأنطولوجي نحو المعرفة المطلقة، وقد بيَّن في كتابه "فينومينولوجيا الروح" (٣) الصادر عام ١٨٠٧م تطوُّر الوعي من أول المعارضة المباشرة بينه وبين الموضوع حتى المعرفة المطلقة.

ت- فينومينولوجيا التأسيس عند إدموند هوسرل: ظهرت في الثلث الأول من القرن العشرين الميلادي، وكان شعارها هو الاتجاه إلى الأشياء ذاتها من خلال

(١) هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ٨٥.

(٢) فريدريش هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م): من أهم الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، وُلِد في شتوتغارت، في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا، وهو من أنصار المثالية الموضوعية؛ إذ يُعدُّ أحد أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. وقد تمثَّل مشروع هيغل الرئيس الفلسفي في أخذ التناقضات والتوترات، ثم وضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة موجودة في سياقات مختلفة، سخَّاه الفكر المطلق أو المعرفة المطلقة. انظر الموقع الإلكتروني:

- <http://3dspirit.wordpress.com/2009/01/25/hegel>

(٣) هيغل، غيورغ فلهلم فريدريش. فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.

الوعي البشري الخالص. ولما كان هدف الفيנוمينولوجيا هو الوصول إلى الماهيات، فقد انتهج هوسرل "الإبوكيه"؛ أي التوقُّف عن الحكم، ووضع العالم المكاني والزماني بين أقواس، وعدم اعتماد الاعتقاد الطبيعي لهذا العالم، والتوقُّف عن اتخاذ أيِّ موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات.^(١) وبعبارة أُخرى، فإنَّ فينومينولوجيا التأسيس عند هوسرل تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها، أو تتأسَّس بموجبها، أو ترى الوجود على إثرها كل ظاهرة معيَّنة.

إذن، فينومينولوجيا التأسيس المعاصرة عند هوسرل تختلف عن فينومينولوجيا النقد عند كانت، وفينومينولوجيا الظواهر عند هيغل، في بحثها عن الشروط الممكنة لكل تفكير، أو تعبير، أو تدبير، وتختلف أيضاً عن فكرة تجليات الكائن عبر مراحل أنطولوجية يبتغى من ورائها الفكر المطلق. فمشكلة الفينومينولوجيا الهوسرلية هي مشكلة النشوء أو التكوُّن، بالمعنى الذي يجعل الظاهرة ظاهرة ذات ماهية، وقابلة لتلقّي المعنى الذي يضيفه الوعي عليها في أول لقاء يجمعه بها.^(٢) وعلى هذا، فإنَّ معنى الظاهرة هنا أيضاً هو معنى التشكيل، أو إضفاء الشكل أو الصورة. فالظواهر تتميز عن بعضها بعضاً بالصور أو الأشكال، وإن كانت تشترك أحياناً في المادة؛ فالمادة الأولى هي مكوّنات غير محدّدة، ولكنّها تتحدّد بالمواد الثانوية التي تفصل بين مختلف خصائص هذه المادة.^(٣) وقد عدَّ تلميذ هوسرل، مارتن هايدغر،^(٤) الاختلاف بين صور الظواهر الإشكال الأساسي الذي

(١) محمد، سباح رافع. الفينومينولوجيا عند هوسرل، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩١م، ص ٩٣.

(٢) الزين، "الفينومينولوجيا وفن التأويل"، مرجع سابق، ص ١١-٢٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م): فيلسوف ألماني، وُلِد جنوب ألمانيا، ودرس في جامعة فرايبورغ بإشراف إدموند هوسرل، ثم أصبح أستاذاً فيها. وجّه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود، والتقنية، والحرية، والحقيقة، وغير ذلك من المسائل. له تأثير كبير في المدارس الفلسفية في القرن العشرين، ومن أهم إنجازاته أنّه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإستمولوجية، وطرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا). انظر الموقع الإلكتروني:

تطرحه الفينومينولوجيا؛ فالفينومينولوجيا - من وجهة نظره - تجلّي الشيء ذاته، ولا تجلّيه من خلال تصور يُمثّله. (١) وللتمييز بين الظواهر، والحكم باختلاف ظاهرة معيّنة عن أخرى، لا بُدَّ أن نضفي المعنى على الظواهر حتى يمكننا الإقرار بالاختلاف الكائن بينها؛ فمشكل الفينومينولوجيا يتجلّى في مسألة معنوية الظواهر. (٢) فهذا المفهوم الذي يُقدّمه الوعي إلى الظاهرة في أول لقاء يجمعها ليس نتاج تصورات أو تخمينات ينسجها الوعي حول الظاهرة المعطاة أمامه، وإنّما هو إسناد للمعنى يسبقه إدراك للظاهرة. وإذا كان الإدراك يُعرّف بأنّه مجموع الدلالات التي يضيفها الوعي على الظاهرة، وأنّه صياغة الصورة لظاهرة معيّنة بعدما كانت غير محدّدة المعالم وغير متميّزة الأحكام، فإنّ الظاهرة تكتسب - بهذه الصياغة - دلالة معيّنة؛ أي تتحلّى بماهية تخصها. (٣)

فالفينومينولوجيا تختص بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها، وإكسابها ماهيات تُعبّر عن خصوصيتها وتميّزها. فهي تحليل ووصف؛ تحليل يهدف إلى إظهار العناصر التي تتألّف منها الظاهرة المقصودة، ووصف يهدف إلى إظهار الأشكال والمجالات التي تتجلّى فيها الظاهرة المقصودة. فالمعنى يتشكّل من التوجّه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، وهو ما يُسمّيه هوسرل القصدية؛ أي نمط العلاقة التي تربط الوعي بمضمون الظاهرة. (٤)

وخلاصة الأمر أنّ الفينومينولوجيا هي إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة القرن العشرين الميلادي، وما يجمع بين المفكرين والفلاسفة الداعين إليها ليس وحدة المعتقد، وإنّما لجوؤهم إلى المسعى الفكري نفسه. (٥) فالفينومينولوجيون يرمون إلى

(١) هايدغر، مارتن. الكينونة والزمان، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م، ص ٢٨-٣١.

(٢) الزين، "الفينومينولوجيا وفن التأويل"، مرجع سابق، ص ١١-٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١-٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١١-٢٠.

(٥) هونيان، فيليب. وكوليش، إستيل. "الظاهراتية"، ترجمة: حسن طالب، مجلة علامات، العدد (١٧)، ٢٠٠٢م، ص ١٠٨.

معالجة الإشكالات الفلسفية من خلال وصف أنواع المشكلات والتجارب الإنسانية، مع إداك أن لكل تجربة من التجارب الإنسانية شكلاً خاصاً تقتضيه طبيعة الأمر الذي ستتناوله، بحيث يكون في وسع الفينومينولوجي تحليل بنية تجربة معينة، والوصول إلى خطاب قابل لأن يجيب عن التساؤلات المطروحة حول الأمر المذكور.^(١)

غير أن مفهوم "الفينومينولوجيا" اختلف عند الفلاسفة المعاصرين، وهو ما يمكن تتبُّعه زمنياً على النحو الآتي:

- هنريك لامبرت:^(٢) يعتبره الكثيرون أول مَنْ أشار إلى مصطلح "الفينومينولوجيا" في إطارها الفلسفي في كتابه "الأورغانون الجديد"^(٣) الذي ألفه عام ١٧٦٤م؛ وذلك للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية؛ إذ وضع مصطلح "علم الظواهر" Phenomenology الذي يهتم بدراسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر.^(٤)

- إيمانويل كانت: أشار في كتابه "ميتافيزيقا الأخلاق"^(٥) الذي ألفه عام ١٧٨٦م إلى أن الفينومينولوجيا تدل على المعنى نفسه الذي ذكره لامبرت، ولكن في

(١) المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٢) هنريك لامبرت (١٧٢٨-١٧٧٧م): رياضي وفيزيائي وفلكي ألماني- سويسري، وُلِد في فرنسا، وكان أبوه خياطاً فقيراً، فتعيَّن على لامبرت أن يناضل ليدفع مقابل تعليمه. وفي كتابه *New Organon*، درس لامبرت القواعد التي تميَّز المظهر الذاتي من المظهر الموضوعي، وهو ما أدخله في علم البصريات؛ إذ يصف قانون بير لامبرت الطريقة التي يمتص بها الضوء. وفي كتابه "رسالة علم الكون في ترتيب الكون" *Cosmological Letters on the Arrangement of the Universe* وضع مصطلحاً جديداً، هو علم الظواهر (بالإنجليزية: *phenomenology*) الذي يهتم بدراسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر. انظر:

يوهان_هاينريش_لامبرت/ <https://www.marefa.org/>

(3) Lambert, Johann Heinrich. *New Organon*, New York: City University of New York, 2007.

(٤) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٥) كانت، إيمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: فكتور دلبوس، تقديم: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.

إطار أضيّق؛ فنقطة الانطلاق عند كانت هي الكائن الإنساني الذي يتعامل فكره مع الظواهر، في شكل منعزل أو مجرّد، ما يجعل وصف محتوي الوعي في شكل مجرّد أمراً ممكناً.^(١)

- فريدريش هيغل: أشار في كتابه "فينومولوجيا الروح" الذي ألفه عام ١٨٠٧م إلى أن الفينومينولوجيا تدل على المراحل التي يمرُّ بها الإنسان حتى يصل إلى الشعور بالروح.^(٢)

- وليام هاملتون:^(٣) بيّن في كتابه "دروس في الميتافيزيقا"^(٤) الذي ألفه عام ١٨٥٨م أن الفينومينولوجيا تدل على فرع من علم الفكر، يُلاحظ مختلف الظواهر الفكرية، ويُعمّمها.^(٥)

- إدموند هوسرل: يرى في كتابه "أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة"^(٦) الذي ألفه عام ١٩١٣م أن عملية إدراك الماهيات هي جوهر الفينومينولوجيا، وأن

(١) الخوري، بولس. ومغربي، أحمد. هايدغر الفيلسوف الوجودي، الموقع الإلكتروني لكنيسة الأم تريزا في حلب (<http://www.terezia.com/section.php?id=580>).

(٢) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) وليام هاملتون (١٧٨٨-١٨٥٦م): فيلسوف اسكتلندي وُلِد في غلاسكو. مارس المحاماة، ثم درّس مادة تاريخ العالم في جامعة إدنبرة، وقد أوكل إليه كرسي المنطق والميتافيزيقا في الجامعة عينها. من مؤلفاته: "مناقشات حول الفلسفة والأدب وحول إصلاح التربية والجامعة"، و"فلسفة اللامشروط"، و"دروس في الميتافيزيقا والمنطق"، وهو يتألف من أربعة مجلدات كتبها في المدّة بين عامي (١٨٥٨-١٨٦٠م). تنبثق فلسفة هاملتون من فلسفتي ريد وكانت، وهو يُعَدُّ نطاق الإيوان أوسع من نطاق المعرفة؛ لأنَّ المطلق الذي لا نستطيع ألا نؤمن بوجوده، ليس فقط غير قابل للمعرفة، وإنّما غير قابل للتصور أيضاً. كان هاملتون تأثير في المنطق الرمزي، أمّا نظرياته فحملت جون ستيوارت مل على كتابة "نقص فلسفة هاملتون". انظر:

وليم_بارت_هاملتون/wikipedia.org/wiki/hamilton - <https://ar.wikipedia.org/wiki/hamilton>

(4) Hamilton, William. *Lectures on Metaphysics and Logic*, Boston & New York: Gould and Lincoln & Sheldon and company, 1860

(٥) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٦) هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.

الفينومينولوجيا هي علم الوعي؛ أي التركيز على أن الظواهر قابلة لأن تُفهم في حدّ ذاتها، مع تطابق خطاب وعيها ووجودها نفسه، من دون ضرورة رجوعها إلى مصدر يعطي تفسيراً لتضمّنتها وإشاراتها.^(١)

- مارتن هايدغر: أشار في كتابه "الكيونة والزمان"^(٢) الذي صدرت نسخته الأولى عام ١٩٢٧م إلى أن الفينومينولوجيا تعني التركيز على فهم الأشياء كما هي؛ أي بوصفها ظاهرة في حدّ ذاتها.^(٣)

٢- فينومينولوجيا الدين:

إذا كانت الفينومينولوجيا الفلسفية هي طريقة وصفية في البحث، يستخدمها الباحث للابتعاد عن النظريات الفلسفية، في محاولة لحدس الظاهرة ووصفها كما تبدو لتجربتنا المباشرة؛ أي وصف طبيعتها، وطرق تجلّياتها، وتعبيراتها عن نفسها من دون إرجاعها إلى أيّ ظاهرة، فإنّ الفينومينولوجيا الدينية هي تطبيق لهذه الطرق الفينومينولوجية على دراسة تاريخ الأديان، وذلك بالتحليل الوصفي للذات، والتجربة الدينية، والموضوع الديني الذي يقابلها؛ أي القصد الديني، والمقصود الديني، فضلاً عن التحليل الوصفي للنظم الدينية بجميع مقوماتها العقائدية، والعبادية، والأخلاقية، والمؤسسية.^(٤)

وبتطبيق تعريف هوسرل للفينومينولوجيا على الدين، من حيث إنّه وصف وتحليل، يتبيّن أنّها وصف يهدف إلى إظهار الأشكال والمجالات التي تتجلّى فيها

(١) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٢) هايدغر، مارتن. الكيونة والزمان، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.

(٣) الخوري، بولس. في الدين مقارنة أنثروبولوجية، انظر:

في-الدين-مقارنة-أنثروبولوجية/295-Book_subcategory/295- http://al-hakawati.net/Books/Book_subcategory/295

(٤) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنتشأ الدافع الديني، مرجع سابق، ص ١٤.

الظاهرة الدينية، وتحليل يهدف إلى إظهار العناصر التي تتألف منها الظاهرة الدينية،^(١) وهذا يعني أنّ الفينومينولوجيا الدينية -بحسب المدرسة الهوسرلية- تتولّى التحليل الوصفي للذات الدينية، والموضوع الديني الذي يقابلها؛ أي القصد الديني، والمقصود الديني.^(٢) وتطبيق ذلك على تاريخ الأديان أو دراسة دين ما يعني التحليل الوصفي للمنظومة الدينية بجميع مقوماتها العقائدية، والعبادية، والأخلاقية، والمؤسسية.^(٣)

ويمكن القول إنّ فينومينولوجيا الدين تهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة، في حين يهتم تاريخ الأديان بالمسائل التاريخية، وأنّ تاريخ الأديان يهتم -في بحثه مُدداً تاريخية معيّنة- بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وشخصيته المتميّزة الثابتة، في حين تهتم فينومينولوجيا الدين بإبراز المراحل العامة أو العناصر الشائعة في الأديان المختلفة،^(٤) فتشغل بذلك مكاناً متوسطاً بين الفلسفة والتاريخ؛ إذ إنّها تطرح منهج بحث عملياً، لا فلسفة بالمعنى التقليدي للمعنى.^(٥)

ولتطبيق الفينومينولوجيا الدينية، لا بُدَّ من أتباع منهجية تقوم على خمسة مبادئ، هي:

- الإحاطة الكاملة بجميع الظواهر الدينية، وعدم ترك أيّ جانب منها.
- وجوب التزام دارسي الأديان، على اختلاف توجُّهاتهم الدينية والفكرية، بتجريد أنفسهم من الافتراضات الدينية والفلسفية التي يؤمنون بها.
- وجوب تقبُّل (وتعاطُف) دارسي الأديان للمواد المدروسة، والاستعداد للتأثر

(١) الخوري، في الدين مقارنة أنثروبولوجية، مرجع سابق (الموقع الإلكتروني).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٨.

(٥) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنتشأ الدافع الديني، مرجع سابق، ص ١٤.

بها؛ فالمواد الدينية ليست مواد ميتة، بل هي حية تؤثّر وتتأثّر بالباحث، وبقدر تجاوبها مع الباحث تكشف عن نفسها.

- إخضاع الظواهر الدينية وترتيبها للتصنيف العلمي من أجل الخروج بنتائج تكون منطقية ومقبولة عقلاً.

- لا حكم لدارسي الأديان على الأديان أو الظواهر؛ لأنّ غاية العلم ليست تحكيمية، بل تفهيمية.^(١)

ويرى فراس السواح^(٢) قائلاً: "إنّ الفينومينولوجيا الدينية إذ تصف وتنظم وتتمذج موضوعاتها، إنّما تعمل على استقصاء البنية الجوهرية والمعنى في الظاهرة الدينية، وبالرغم من أنّ الفينومينولوجي يتحاشى فرض أحكامه وقيمه على موضوع بحثه، إلاّ أنّه ينطلق في الوقت ذاته من موقف متعاطف مع هذا الموضوع، وبشكل خاص مع الجانب الإنساني فيه، فهو في وصفه للكيفية التي يعي بها المؤمن إيمانه ويفهمه، فإنّه يحترم القيمة المطلقة التي يعزوها هذا المؤمن لعقيدته."^(٣)

(1) <http://ar.wikipedia.org> -Phenomenology of Religion

(٢) فراس السواح (ولد: ١٩٤١م): مفكّر سوري معروف وُلِد في مدينة حمص بسوريا، وهو باحث في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، بوصفها مدخلاً إلى فهم البُعد الروحي عند الإنسان، وقد استهوته الميثولوجيا وتاريخ الأديان باكراً، فكتب في الصحف والمجلات، ثم تفرّغ لدراسة التاريخ والميثولوجيا وتاريخ الأديان بصورة مستقلة. له مؤلّفات عدّة في هذا المجال تُرجمت إلى لغات متعدّدة، وهو يعمل الآن أستاذاً لتاريخ أديان الشرق الأوسط بجامعة بكين للدراسات الأجنبية. انظر موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الرابط الإلكتروني:

فراس_السواح/wiki - <https://ar.wikipedia.org>

(٣) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنتشأ الدافع الديني، مرجع سابق، ص ١٤ بتصرف.

وقد اختلف دارسو الفينومينولوجيا في الدور الذي يمكن القيام به لتحليل الخبرة الدينية انطلاقاً من الاعتبارات الفينومينولوجية،^(١) وما إذا كانت توجد فينومينولوجيا متميّزة خاصة بالخبرة الدينية، أو مفردات ومفاهيم يمكن الاعتماد عليها لوصف الخبرة الدينية، علماً أنّ هذه الخبرات قد تكون مشبعة بافتراضات تنطلق من تقليد محدد وتعاليم معيّنة، ويبقى التساؤل هنا عن إمكانية قراءة التقارير المتعلقة بالخبرات الدينية في الأحوال الأساسية بوصفها تأويلات مستوحاة من تعاليم معيّنة؛ أي تأويلات لطابع الخبرة الذاتية بدلاً من النظر إليها بوصفها فينومينولوجيا خاصة بذلك النوع من الخبرات.^(٢) وبالمثل، فإنّ التساؤل يظل حاضراً عند المشتغلين بالفينومينولوجيا عن احتمال أن يكون لفينومينولوجيا الدين - ذات الطابع العاطفي، الخاصة بالخبرة الدينية - جدارة إستمولوجية.^(٣)

لقد واجه تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الأديان الكثير من الانتقادات على أيدي رجال الدين والفقهاء والمفكرين؛ لأنّ تطبيق هذا المنهج تطبيقاً صحيحاً يتطلب إدخال مفهوم أطلقوا عليه اسم ما وراء الدين، ويُقصد به ضرورة الإيمان بالغيبيات، وبفطرة الله تعالى؛ لأنّ الدين هو فطرة الله التي فطر عليها الناس جميعاً. وهذا الدين الفطري عام لدى كل البشر، وثابت لا يتطور، ولا يرقى؛ فهو موجود على المستوى نفسه لدى الناس كافة.^(٤)

(١) سلامة، يوسف. "فينومينولوجيا التجربة الدينية"، مجلة جامعة دمشق، المجلد (٢٧)، العددان (٣ و٤)، ٢٠١١م، ص ٤٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٤.

(٣) تستعمل كلمة "إستمولوجي" للدلالة على علم المعرفة، أو الدراسة النقدية للمعرفة، وهي فرع من فروع الفلسفة يهتم بطبيعة المعرفة ومجالها، ويحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما المعرفة؟ كيف يمكن امتلاك المعرفة؟ ما مدئ المعرفة بموضوع ما؟ ويُركّز البحث والنقاش في هذا المجال على تحليل طبيعة المعرفة، وتحديد مدئ ارتباطها بمفاهيم الحقيقة، والإيمان، والتبرير (تسوية فعل الشيء أو حدوثه). انظر: - المرجع السابق، ص ٤٠٤.

(4) <http://www.vitamin-1.com/vb/showthread.php?p=51746>

ويمكن القول إنَّ المدخل العلمي لدراسة الدين - كما تراه الفينومينولوجيا- يُمثَّل محاولة أشبه بمحاولة الفنان بما يختلقه من قدرة خيالية لفهم ما يرى، ومحاولته الذهاب إلى أبعد من الوصف.^(١) وهذا ما ذهب إليه فان درليو حين قال إنَّ الفينومينولوجي مثله مثل الفنان الذي يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي.^(٢) وتشبه وجهة نظر فان درليو الفنية الفينومينولوجية هذه وجهة نظر هندريك كرايمر^(٣) الذي يرى أنَّ الفينومينولوجيا ليست منهجاً في الأساس، وإنَّما فن.^(٤) وبالرغم من ذلك، يدَّعي هذا المنهج ومناصروه أنَّه منهج يعتمد على الحقائق، ويؤكد الموضوعية. فالفينومينولوجي يذهب ببحثه إلى ما هو أبعد من مجرد الوصف لما يقال أو يحدث باسم الدين؛ إذ يتضمَّن عمله فهماً Understanding، وهذا الفهم يعني التفحُّص الوجداني، أو مشاركة الآخرين. ولو وُجِدَ فهم أو تعاطف مع ما يحدث في أديان العالم الحية، لو جِدَ شيء ما متطلَّب، هو الملكة الخيالية. فالباحث قد يخالط جماعة المؤمنين، ويحاول أن يرى ما قد يرونه، وقد يرى أكثر ممَّا يرون.^(٥) وبحسب فان درليو: "فإنَّ فينومينولوجيا الدين ما هي إلا جسر بين علوم الدين وفلسفة الدين، بمعنى أنَّ الفينومينولوجي قد قطع نصف الطريق نحو التفسير، فالفينومينولوجي في عملية اختيار الأبنية الممثَّلة للاعتقاد والممارسات الدينية، يقوم بعملية وضع أشكال

(١) بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) هندريك كرايمر (١٨٨٨-١٩٦٥م): فيلسوف، وعالم لاهوت، ولغوي هولندي، حاصل على شهادة الدكتوراه في اللغويات من جامعة ليدن حيث درس اللغات الأندونيسية، ومكث في أندونيسيا مدَّة خمس عشرة سنة وهو يعمل في جمعية الكتاب المقدَّس التبشيرية، ثم عاد إلى هولندا، حيث عُيِّن أستاذاً للتاريخ والظواهر الدينية في جامعة ليدن. شغل كرايمر منصب أول مدير للمجلس العالمي للمعهد المسكوني الكنائس في شاتو دو بوسيه قرب جنيف. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Hendrik_Kraemer

(٤) بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٤-٣٥.

المعلومات الخام عن الظواهر الدينية، هذه الأشكال المصاغة هي التي قد تبرز الأهمية الخاصة لهذه الظواهر الدينية، وبهذا يُقدّم الفينومينولوجي للمهتمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبغي عليهم ملاحظته، كما يؤكد على أهمية التفسير في فهم الدين، ولذا يبرز سؤال مهم حول إمكانية أن يكون هناك فهم دون تفسير. وعندما تثار هذه المسائل تبرز مناقشات جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين.^(١)

ويرتبط تحليل الفينومينولوجي للمادة الدينية بنظيره مؤرّخ الأديان، وفقاً لما قاله ميشيل مسلان:^(٢) "فكلا الطرفين يعمل حول وثائق، ويقومان بجرد للمواد، وقد يتواجد المنهجان مجتمعين في نفس السياق التحليلي، ولكن مع الاختلاف في التفسير، فمؤرّخ الأديان يسعى لاسترجاع ما مضى، ولا يبلغ مراده دون فهم عميق للوقائع والبشر، وعندما يتعدّد عليه فهم تلك الأمور، أو تنقصه بعض المرتكزات للترقي التاريخي الذي يعيد بناءه فهو لا يستطيع سوى عرض المواد الخام والمتناثرة التي يملكها."^(٣) ويضيف قائلاً: "أمّا الفينومينولوجيون فاهتمامهم بالظواهر الدينية لا يصاحبه اهتمام بالتطور التاريخي للأديان التي تجرّد بناها، حيث يقوم الفينومينولوجيون باختزال كلي للسياق التاريخي، واضعين إياه بين قوسين لأجل يروونه جوهر الأشياء، وهم هنا يرمون لبلوغ إرساء معنى كوني، وليس تاريخ أديان محدود بهادته في الزمان والمكان."^(٤)

وختاماً، يمكن إجمال المنهج العلمي لفينومينولوجيا الدين في ما يأتي:

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) ميشيل مسلان (١٩٢٦-٢٠١٠م): مؤرّخ أديان فرنسي متخصص في الإناسة الدينية، له مؤلّفات عدّة، منها: "المسيحية في الإمبراطورية الرومانية"، و"الألوهية في التجربة الإنسانية"، و"الأساطير التأسيسية لدى البشر". ويُعدّ كتاب "علم الأديان: مساهمة في التأسيس" من الكلاسيكيات في مناهج دراسة الظواهر الدينية.

(٣) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤.

أ- تعطيل الافتراضات الدينية والفلسفية السابقة، والتجرّد منها عند دراسة الظاهرة الدينية: يتعيّن على دارسي الأديان والباحثين تعطيل ما يحملونه من الافتراضات التي تُشكّل ثقافتهم ودينهم وحضارتهم، وعدم إلقائها على مواد بحثهم؛ سواء كانت افتراضات دينية، أو فلسفية، أو قيمية، أو أخلاقية، وذلك بتنحية هذه الافتراضات جانباً؛ حتى لا تفرض نفسها على المواد المدروسة، ولتفسح المجال أمام الظواهر والحقائق لتتحدث عن نفسها، وتُفصح عن جوهرها.^(١)

ب- الانفتاح العاطفي مع المواد الدينية المدروسة: من البدهي أن اعتناق الدارس الظاهرة الدينية لدين معيّن، ودراسته ديناً آخر يُضمر له الكراهية؛ لظرف سياسي، أو اجتماعي، أو ثقافي، أو حتى شخصي، لا بُدّ أن يؤثّر في فهمه تلك الظاهرة الدينية، ثم في نتائج دراسته. لذلك يجب "التعاطف" مع المواد الدينية؛ لأنّ الظواهر الدينية لا يمكن دراستها كالأشياء الجامدة بالعقل المجرد، وإنّما يضاف إليها ما يُعبّر عنه القلب؛ فالدارس إذا لم يتأثّر بالقيمة المجسّمة في الطقوس الدينية فإنّه حتماً لن يدركها.^(٢)

ت- تجميع المواد وتصنيفها حسب مقولات نابعة منها لتكون مقبولة عقلياً ومنطقياً: قد يترتّب على "تعاطف" الدارس مع المادة الدينية، واستعداده للتأثّر بها، وتنحيته افتراضاته جانباً؛ ترتيب القيم ترتيباً يتناقض مع معطياتها، ما يهلك قيمة هذه المواد التي تعطى مع بعضها بعضاً معنىً كلياً لا يمكن التوصل إليه إلا بترتيب المواد حسب المقولات النابعة منها.^(٣)

ث- تعرّف الماهية: يُقصد بذلك الأمر الحدسي الذي يصل إليه دارس الظواهر الدينية عند البناء الكامل للظواهر، إلى جانب بنائها العضوي، فتشابهك

(1) <http://ar.wikipedia.org> - Phenomenology of Religion.

(2) Ibid.

(3) <http://ar.wikipedia.org>-Phenomenology of Religion.

العناصر المكوّنة لهذا الدين على نحوٍ يُمكن الباحث - بإنعام النظر في هذه العناصر- من الوصول إلى جوهر الدين وماهيته. (١)

ثانياً: أهم أعلام وكتابات الفينومينولوجيا التي استوعبها الفاروقي

استوعب الفاروقي كل الجهود التأسيسية الحديثة في علم تاريخ الأديان، وتابع التطوّر المنهجي لهذا العلم على يد أبرز علمائه. ونظراً إلى تضلّع الفاروقي من علم الفلسفة؛ فقد تابع باهتمام خاص المنهج الفينومينولوجي حين رصد بداياته الأولى عند هيغل، ثم ولادته وتأسيسه على يد إدموند هوسرل، ثم التأثير في مكوّناته وبنائه بوساطة هايدغر، وسارتر، وموريس ميرلوبونتي، وماكس شيلر، وغيرهم. (٢)

وقد أشار الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" إلى أن الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل هو أول من أدخل المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة الغربية في بدايات القرن العشرين الميلادي، وأسّس له، وأن ماكس شيلر هو من أدخله في دراسة الأخلاق والدين. (٤)

وفيما يخص مجال الفينومينولوجيا الدينية، فقد أوّل الفاروقي هذا المنهج أهمية كبيرة، وصنّف كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية" ضمن الدراسة الفينومينولوجية للإسلام؛ فقال في مقدّمة "الأطلس": "ولئن كانت كمنهج جديد، فإنّها كممارسة تقتضي من الباحث أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرّر سلفاً." (٥)

(1) Ibid.

(٢) ماكس شيلر (١٨٤٧ - ١٩٢٨ م): فيلسوف ألماني وُلِد في ميونيخ، وقد أُلّف عام ١٩١٣م كتاب "الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية" Axiology، وهو من أهم الكتب في علم القيم، وقد طُبّق فيه المنهج الفينومينولوجي على الأخلاق. انظر:

- صفحة (١٢٩) من هذا الكتاب.

(٣) انظر التعريف بهذه الشخصيات في الصفحات (١٢٧-١٣٤) من هذا الكتاب.

(٤) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

وأشار الفاروقي إلى أسبقية علماء المسلمين لهذا المنهج؛ إذ عرفه العلماء المسلمون الأوائل، ولم يُسمّوه، ولا سيما البيروني في كتابه المعروف "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، الذي أشار إليه الفاروقي في مقدّمة "الأطلس".^(١)

وقد استوعب الفاروقي -بكثير من التأمل المصحوب بالنقد البناء- أغلب كتابات وآراء علماء فينومينولوجيا الدين المعاصرين، أمثال: رودولف أوتو، وبريد كرستنسن، وفان درليو، ويواكيم فاخ، ومرسيا إلياد، وويلفرد كانتول سميث، وميشيل مسلان، وجوزيف كيتاجاوا، وتشارلز لونج، وغيرهم.^(٢)

١- أعلام وكتابات علم الفينومينولوجيا الفلسفية التي استوعبها الفاروقي:

لقد أخذ الفاروقي بالرأي القائل إنّ الفينومينولوجيا تُمثّل التيار الفلسفي الرئيس الذي قطع الصلة بالفكر السائد في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي، وانفصل عنه.^(٣)

وإذا كان الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل هو أول فيلسوف أعطى كلمة "الفينومينولوجيا" بُعدها العميق لتصبح علماً كلياً مفتوحاً، لا مذهباً جزئياً، فإنّ هذه الكلمة استعملت قبل هوسرل بزمان طويل ضمن معانٍ متعدّدة. وقد تتبّع الفاروقي الفينومينولوجيا منذ نشأتها الأولى، بدءاً بكتابات القرن التاسع عشر الميلادي، مثل كتابات الفيلسوف هنريك لامبرت الذي يُعدُّ أول من استخدم مصطلح "الفينومينولوجيا" في كتابه "الأورغانون الجديد"، ثم ظهورها عند بعض الفلاسفة، أمثال: كانت في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، وفريدريش هيغل في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، ووليم هاملتون في كتابه "دروس في الميتافيزيقا"، ومارتن

(١) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) انظر التعريف بهذه الشخصيات في الصفحات (١٣٧-١٤٨) من هذا الكتاب.

(٣) جوزيف، بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م، ص ١٧٧.

هايدغر في كتابه "الكيونة والزمان"،^(١) وصولاً إلى كتابات بداية القرن العشرين الميلادي التي صارت فيها الفينومينولوجيا أحد الاتجاهات الأساسية في الفلسفة الأوروبية المعاصرة، التي أسس لها إدموند هوسرل في كتابه "أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة"، ومن بعده تلميذه ماكس شيلر في كتابه "الأخلاق الصورية والأخلاق القيمة المادية"،^(٢) ومارتن هايدغر في كتابه "الكيونة والزمان"، وبول سارتر في كتابه "الكيونة والعدم"،^(٣) وموريس ميرلوبونتي في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك".^(٤)

لقد كان واضحاً في كتابات الفاروقي الفلسفية تفضيله المنهج الفينومينولوجي، واهتمامه الخاص به، وذلك بهضمه جميع الكتابات الفلسفية السابقة استيعاباً ونقداً، ولكن تبقى كتابات إدموند هوسرل، وماكس شيلر، وجون بول سارتر، وموريس ميرلوبونتي على الترتيب هي الأكثر تأثيراً في كتاباته الفينومينولوجية الفلسفية التي طبّقها لاحقاً على دراسته للأديان.

وسنعرض بعجالة لهؤلاء الأعلام الأربعة وكتبهم، وتأثير الفاروقي بها في دراسته المنهج الفينومينولوجي الفلسفي الذي طبّقه فيما بعد على دراسته للأديان.

أ- إدموند هوسرل **Edmund Husserl** وكتابته "أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة":^(٥)

فيلسوف ألماني وُلِد في تشيكوسلوفاكيا عام ١٨٥٩ م من أبوين يهوديين، ثم اعتنق

(١) سبق التعريف بهذه المؤلفات ومؤلفيها في الصفحات (١١٥-١٢٠) من هذا الكتاب.

(2) Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Translated by: Manfred Frings and Robert Funk Evanston: Northwestern University Press, 1973.

(٣) سارتر، جان بول. الكيونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠ م.

(٤) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٥) هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧ م.

المسيحية بعد ذلك. وهو سرل هو مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية، وقد عمل أستاذاً بجامعة جوتنجن، ثم بجامعة فريبورج في ألمانيا، وبدأ مسيرته العلمية فيلسوفاً رياضياً ومنطقياً؛ إذ كتب بحوثاً في الرياضيات، ثم تحوّل منها إلى الفلسفة. من أهم مؤلفاته: "فلسفة علم الحساب"^(١) (١٨٩١م)، و"بحوث منطقية"^(٢) الذي يقع في مجلدين (١٩٠٠-١٩٠١م)، و"الفلسفة علماً دقيقاً"^(٣) و"المنطق الصوري والمتعالي"^(٤) و"تأملات ديكارتية"^(٥) (١٩٣١م)، و"أزمة العلوم الأوروبية"^(٦) و"الظاهريات المتعالية"^(٧) و"التجربة والحكم"^(٨) و"أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة"^(٩)

-
- (1) Husserl, Edmund. *Philosophy of Arithmetic*, Translated by: Dallas Willard, Netherlands: Springer Netherlands, Dordrecht: Kluwer, 2003
- (2) Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, Translated by: J. N. Findlay, second revised editions, London: Routledge, 1973.
- (3) Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Translated with notes and an Introduction: Quentin Lauer, New York: Harper & Row, 1965.
- (4) Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*, Translated by: Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- (5) Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*, Translated by: Dorion Cairns, Dordrecht: Kluwer, 1960.
- (6) Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, Translated by: David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970. See Arabic Translation: - هوسرل، إدموند. أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)، ترجمة: إسمايل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، يوليو، ٢٠٠٨م.
- (7) Husserl, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Translated by: J. B. Brough, Netherlands: Springer Netherlands, Dordrecht: Kluwer, 1990.
- (8) Husserl, Edmund. *Experience and Judgement*, Translated by: James Spencer Churchill & Karl Ameriks, London: Routledge, 1973.
- (9) Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Translated by: Klein, Ted E., and Pohl, William E., The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff, Dordrecht: Kluwer, 1980.

الذي أَلَفَه عام ١٩١٣ م.^(١) يقول هوسرل إنَّ عملية إدراك الماهيات هي جوهر الفينومينولوجيا؛^(٢) إذ يرى أنَّ الوجود هو ما يظهر أمامنا، وأنَّه لا وجود لما يُسمَّى ما ورائي، وإنَّ كان هذا لا يلغي الوعي بوصفه الوجود الباطن. وعلى هذا، فإنَّ الظاهرية تُمثِّل علم الوعي، إلا أنَّ مشكلة هوسرل تكمن في كيف يتأسَّس العالم بوصفه ظاهرة في وعينا.^(٣) ولأنَّ شعار الفينومينولوجيا الهوسرلية هو الاتجاه إلى الأشياء ذاتها عن طريق الوعي البشري الخالص، ولأنَّ هدف الفينومينولوجيا هو الوصول إلى الماهيات؛ فقد انتهج هوسرل "الإبوكيه" EPOCHE؛^(٤) أي التوقُّف عن الحكم، ووضع العالم المكاني الزماني بين قوسين، والتوقُّف عن اتخاذ أيِّ موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات.^(٥) وقد بدا جلياً تأثُّر الفاروقي بكتابات هوسرل، وتبنيَّه الفينومينولوجيا الهوسرلية مع إضافته إليها، ونقده إيَّاهَا؛ ففي حين اعتمد - مثلاً- المبدأ الفينومينولوجي الهوسرلي في التوقُّف (الإبوكيه) في دراساته الفينومينولوجية، فقد عدَّه مرحلة لا بُدَّ من تجاوزها إلى مرحلة الفهم والنقد.^(٦)

ب- ماكس شيلر Max Ferdinand Scheler وكتابه "الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية":^(٧)

فيلسوف ألماني وُلِد في ميونيخ، وكان تلميذاً لهوسرل، غير أنَّه عارض أسلوبه

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Edmund_Husserl

(٢) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) خياط، سلام. "الحوار المتمدن"، العدد (٢٣٢١)، تاريخ الزيارة: ٢٣/٦/٢٠٠٨ م. الرابط الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=138718>

(٤) اعتمدنا في تعريب كلمة EPOCHE "الإبوكيه"، لا "الإبوخية" كما في أغلب الكتابات العربية؛ لعدم وجود حرف الخاء في اللغة الفرنسية التي عُرِّبَت منه الكلمة، علماً أنَّ أصل الكلمة هو يوناني.

(٥) محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٦) سوف نتناول هذا الموضوع بمزيد من التفصيل في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب بمشيئة الله.

(7) Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Translated by:

Manfred Frings and Robert Funk Evanston: Northwestern University Press, 1973.

الفلسفي في تطبيق الفينومينولوجيا؛ إذ يرى شيلر أن الفينومينولوجيا مالت إلى التأكيد حصراً على الفكر في فحص أبنية الوعي، وغضت الطرف عن شيء أساسي هو تجربة الحُب؛ أي القلب.^(١)

لقد طَبَّقَ شيلر المنهج الفينومينولوجي على الأخلاق والقيم، وعُدَّ كتابه أكسيولوجيا^(٢) Axiology "الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية" (١٩١٣م) أحد أهم الكتب في علم القيم، وهو الكتاب الذي تناوله الفاروقي بالتفصيل تحليلاً ونقداً في أطروحته للدكتوراه.^(٣) ومن مؤلفاته أيضاً: "جوهر وأشكال التعاطف"،^(٤) و"مكان الإنسان في العالم"،^(٥) وغيرهما.^(٦)

وقد تأثر الفاروقي كثيراً بشيلر، وظهر ذلك جلياً في أطروحته للدكتوراه التي عنوانها: "إثبات الخير" On Justifying the Good، والتي أيد فيها نظرية القيم عنده، وتطبيقه الفينومينولوجيا على القيم والأخلاق، حتى إنه أفرد في أطروحته عنواناً لفينومينولوجيا القيم Phenomenology of Values، مُبيِّناً فيه كيف قدَّم شيلر القيمة

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Max_Scheler

(٢) الأكسيولوجيا Axiology: علم يدرس القيم والمثل العليا والقيم المطلقة، وهو أحد المحاور الرئيسة الثلاث في الفلسفة (الوجود/ الأنطولوجيا، والمعرفة/ الإستمولوجيا، والقيم/ الأكسيولوجيا). والمراد به البحث في طبيعة القيم، وأصنافها، ومعاييرها. والأكسيولوجيا تُمَيِّز عادة بين نوعين من القيم: القيم النسبية المتغيرة التي تُطلَب بوصفها وسيلة إلى غاية أبعد منها، والقيم المطلقة الثابتة التي ينشدها الإنسان لذاتها. انظر المعجم الفلسفي، موقع الفلسفة الشامل الإلكتروني:

- <http://saidmac.weebly.com>

(3) Al-Farugi, Ismail Raji, "On Justifying the Good", (PhD Thesis, Indiana University, USA, 1952).

(4) Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*, Ttranslated by: Peter Heath, New York: Archon Books, 1970.

(5) Scheler, Max. *The Human Place in the Cosmos*. Translated by: Manfred Frings, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009.

(6) https://en.wikipedia.org/wiki/Max_Scheler

بوصفها جوهرًا ذاتي الوجود، يُعرّف عن طريق حدس عاطفي انفعالي، آخذًا معنى القيمة بعيداً عن المغالطة الطبيعية، ووجهة النظر الأخرى التي ترى أنّ القيمة تُشكّل مجالاً تعددياً ينأى بها عن مغالطة الإزاحة. ويأيد الفاروقي أيضاً تصنيف شيلر القيم إلى: نفعية، وخلقية، وجمالية،^(١) إلا أنّه انتقد قيمة "القدسية" Saintliness التي وضعها شيلر على رأس هرمه في القيم، بل إنّ الفاروقي انتقد هذه الهرمية نفسها.^(٢)

وقد نوّه الفاروقي في مقدّمة كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" بأنّ شيلر هو أول من أدخل الفينومينولوجيا في دراسة الأخلاق والدين؛ ما يجعله بحقّ مؤسس الفينومينولوجيا الدينية في الغرب، مشيراً إلى أنّ المسلمين الأوائل عرفوا هذا العلم في دراساتهم الأولى - كما ذكرنا سابقاً - لكنّهم لم يُطلقوا على هذا العلم أيّ اسم، وقد ذكر الفاروقي على وجه الخصوص كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" للبيروني الذي طبّق فيه المنهج الفينومينولوجي على ديانات الهند.^(٣)

ت - جان بول سارتر **Jean-Paul Sartre** وكتابه "الكيونة والعدم":^(٤)

فيلسوف، وروائي، وكاتب مسرحي، وناقد أدبي، وناشط سياسي فرنسي، بدأ حياته العملية أستاذاً، ودرس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية حين احتلّت ألمانيا النازية فرنسا. يرى سارتر أنّ النفس تختار الطريق المرسوم لها في أعماق سريرتها، وفق كيانها الشخصي، ولو كان هذا الاختيار مناقضاً لاختيار المقادير؛ فقد عدّ علم الوجود (الأنطولوجيا) وصفاً لظاهرة الوجود، مؤكّداً أنّ الوجود لذاته يسبق

(١) عودة، جاسر. "قراءة في أطروحة الدكتوراه للمرحوم إسماعيل الفاروقي حول إثبات الخير"، في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي ورائد عكاشة وعبد الرحمن أبو صعبيليك، هرنندن وعمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ط١، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٤) سارتر، جان بول. الكيونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م.

الوجود على الماهية (ما هو).^(١) من أهم مؤلفاته: "تعالى الأنا موجود"، و"التخيُّل"، و"تخطيط لنظرية الانفعالات"، و"الخيالي"، و"الوجودية مذهب إنساني"، و"نقد العقل الجدلبي"،^(٢) و"الكينونة والعدم".^(٣) وقد تأثر سارتر بإدموند هوسرل، وبالفيينومينولوجيا الهوسرلية؛ إذ ينطلق سارتر في فلسفته من الوعي القصدي، محاولاً تطوير أنطولوجيا فينومينولوجية، وهو ما دعاه إلى قبول فينومينولوجية هوسرل بوصفها حقيقة فلسفية.^(٤) وقد أقرَّ سارتر باستعانه بهوسرل، وخصَّص له فصلاً في كتاب "الكينونة والعدم" الذي أَلَّفه عام ١٩٤٣م. وفي المقابل، استوعب الفاروقي كتابات سارتر الفلسفية مبكراً من خلال دراسته المبكرة للفلسفة، حيث كانت أطروحته للماجستير والدكتوراه في الفلسفة. ولأنَّه أوَّلَى الفينومينولوجيا النصيب الأكبر من اهتمامه البحثي في مجال الفلسفة ومقارنة الأديان؛ فقد كان بدهياً أن تكون كتابات سارتر ضمن دائرة اهتمامه ونقده، مثلما كانت لمواقف سارتر الفكرية والسياسية نصيبها من النقد عنده.^(٥)

(١) المرجع السابق، المقدِّمة.

(٢) انظر إصدارات هذه الكتب في: مؤلَّفات الفيلسوف جون بول سارتر، شبكة روايتي الثقافية:

- www.rewity.com/forum/t124741.html

(٣) نقل هذا الكتاب إلى العربية قبل ثلاث قرن الدكتور عبد الرحمن بدوي (دار الآداب)، وهو فيلسوف ومفكِّر فلسفي وجودي مصري، وكانت أطروحته لنيل درجة الدكتوراه في جامعة القاهرة في عام ١٩٤٤م بعنوان "الزمان الوجودي"، وكان عنوان ترجمة بدوي للكتاب: "الوجود والعدم"، في حين أنَّ النسخة الحديثة الصادرة من بيروت عن المنظمة العربية للترجمة، ترجمة الدكتور نقولا متيني، كانت بعنوان: "الكينونة والعدم".

(٤) قادر، كاوة جلال. "نظرية الوعي عند سارتر"، مجلة الفلسفة، جامعة المستنصرية، العدد (١٠)، ٢٠١٣م، ص ٢٩.

(٥) انتقد الفاروقي موقف سارتر من الصراع الإسرائيلي الفلسطيني في السنوات الأخيرة من عمره؛ فبالرغم من تنديده بالأحوال المعيشية التي لا يحسد عليها الفلسطينيون، والتي -برأيه- تبرَّر اللجوء إلى الإرهاب، فإنَّه اعترف بشرعية دولة الكيان. صحيح أنَّ سارتر كان دائماً يرفض التكريم، بحيث رفض تسلُّم جائزة نوبل في الأدب، غير أنَّه قبل لقب "دكتور" من جامعة أورشليم عام ١٩٧٦م، وتسلَّم الجائزة الشرفية الوحيدة في حياته، وهي جائزة الدكتور هونوريس كوزا honoris causa، التي تلقاها من سفارة إسرائيل في باريس، حيث ذكر أنَّه قبل هذه الجائزة فقط لأسباب سياسية؛ بغية إيجاد رابط بين الشعب الفلسطيني الذي يتبنَّاه وإسرائيل صديقتة. انظر:

ث- موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty وكتابه "فينومينولوجيا الإدراك":^(١)

فيلسوف فرنسي تأثر أيضاً بالفينومينولوجية الهوسرلية التي وجّهت اهتمامه إلى البحث عن دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية عامة، وفي المعرفة بوجه خاص. ويُعدُّ كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" الذي أَلّفه عام ١٩٤٥م أحد أهم مؤلفاته، وقد أشار فيه إلى أن علم النفس ليس علماً في ذاته (النقد هنا ليس مُوجَّهاً إلى علم النفس فحسب، بل إلى العلم بوجه عام)؛ بسبب نزوع هذا الأخير إلى تقديم فهم اختزالي جاف للظواهر. أمّا مهمة الفلسفة الفينومينولوجية -بحسب ميرلوبونتي- فتتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي البدائي، وفي "العودة إلى الأشياء ذاتها".^(٢)

وكان ميرلوبونتي زميلاً لسارتر في دار المعلمين العليا في باريس، وألّف كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" في الوقت نفسه الذي أَلّف فيه سارتر كتاب "الكينونة والعدم"؛ أي في عام ١٩٤٥م، ونقد فيه نظرة سارتر إلى الغير. ومن الواضح أن كلا الكتّابين قد ظهر في وقت قريب من زمن دراسة الفاروقي وتخصّصه في الفلسفة الغربية بدءاً بعام ١٩٤٩م، حيث كان هذان الكتّaban من أحدث ما كُتِب في الفينومينولوجيا الفلسفية في ذلك الوقت؛ ما يجعلهما أول الكتب التي أثّرت في الفاروقي أثناء دراسته الفلسفة الغربية عامة والفينومينولوجيا بوجه خاص.

والحقيقة أن فلسفة ميرلوبونتي في التحليل الفينومينولوجي للإدراك الحسي، بوصفه رؤية للعالم والأشياء، قد أثّرت في فلسفة الفاروقي الجمالية؛ فميرلوبونتي يجعل الفلسفة الجمالية فلسفة في معنى الرؤية ذاتها؛ وذلك أن الرؤية هي انفتاح على الأشياء،

= سارتر وجائزة الدكتور هونوريس كوزا الإسرائيلية، الرابط الإلكتروني (<http://www.ina.fr>).

(١) ميرلوبونتي، موريس. فينومينولوجيا الإدراك، ترجمة: حزقيا خوري، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣م.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

أو عين حضور الأشياء ذاتها، حيث يبدأ الإدراك الحسي أولاً بالرؤية انطلاقاً من السطح المحسوس، ثم تتوغل داخله، فالإنسان يدرك أولاً العالم المحسوس، ثم يتجاوزه من دون أن يتخلل عن الرؤية ذاتها.^(١) وكان الفاروقي قد عرّف الفن بأنه عملية استكشاف داخل الطبيعة للجوهر الماورائي، وتمثله بشكل منظور.^(٢) وتعدّ فلسفة الفاروقي وميرلوبونتي الجمالية خلاصة التحليل الفينومينولوجي للإدراك الحسي بوصفه رؤية للعالم والأشياء؛ إذ لا ينفصل فيها الذهن عن البدن، أو المتخيل عن المحسوس، أو اللامرئي عن المرئي.^(٣)

٢- أعلام وكتابات فينومينولوجيا الدين التي استوعبها الفاروقي:

لم يكتفِ الفاروقي باستيعاب كتابات وأفكار العلماء المؤسسين لعلم الفينومينولوجيا، بل تعدّى ذلك إلى استيعاب جُلّ جهود علماء الفينومينولوجيا الدينية الحديثة في علم تاريخ الأديان، ومتابعة التطوّر المنهجي لهذا العلم على يد أبرز علمائه، وذلك ضمن جهوده التي لم تتوقف عند حدّ المتابعة المنهجية لتطوّر علم تاريخ الأديان في الغرب فحسب، بل أضاف إلى هذا التطوّر البُعد الإسلامي الذي كان غائباً لدى العلماء المؤسسين.^(٤)

ومثلما ذكرنا سابقاً، فإنّ الفاروقي في "أطلس الحضار الإسلامية" أصّل فينومينولوجيا الدين بردها إلى أبي ريجان البيروني الذي طبّقها في كتابه المتعلّق بديانات الهند "ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" في بدايات القرن الحادي عشر الميلادي (١٠٣٢م)، ليصبح المنهج الفينومينولوجي مُتّبِعاً من بعده في التراث المقارن

(١) مهيبيل، عمر وآخرون. كوجيتو الجسد "دراسات في فلسفة موريس ميرلوبونتي"، القاهرة: مركز الكتاب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص ٢٢.

(٢) الفاروقي، التوحيد: ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٣٩٥.

(٣) مهيبيل، كوجيتو الجسد "دراسات في فلسفة موريس ميرلوبونتي"، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٤) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٨.

عند المسلمين.^(١) وقد بيّن الفاروقي أنّ الغرب عرف المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة عن طريق إدموند هوسرل في بدايات القرن العشرين الميلادي، وأنّ أول فينومينولوجيا دينية كانت لماكس شيلر عام ١٩١٣م، حين طبّق المنهج الفينومينولوجي في مجال الأخلاق والدين. ثم بدأ هذا المنهج ينتشر بعد تأسيس دورية تاريخ الأديان، وتعيين مرسيا إلياد أستاذ كرسي مقارنة الأديان بجامعة شيكاغو.^(٢)

والمتنبّع لكتابات الفاروقي يجد أنّ أقرب علماء فينومينولوجيا الدين الغربيين المعاصرين تشابهاً مع الفاروقي في منهج دراسة الأديان، هو فان درليو، يليه يواكيم فاخ، ثم ويلفرد كانتول سميث،^(٣) حيث يمكن رصد بعض الصفات الشخصية المؤثرة في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان التي نجدها مشتركة بين الفاروقي وكلّ من فان درليو، وفاخ، وسميث.^(٤)

وفيما يأتي استعراض لأهم علماء فينومينولوجيا الدين الغربيين المعاصرين وكتبهم، التي استوعبها الفاروقي تحليلاً ونقداً، فأخذ من بعض أفكارهم، وأضاف إلى بعضها، وجمع بين أفكار أخرى، واستبعد غيرها:

أ- رودولف أوتو Rudolf Otto وكتابه "فكرة المقدّس":^(٥)

فيلسوف، وعالم لاهوت ألماني، درس في جامعات ألمانيا، ونال شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة ماربورغ عام ١٩١٠م، ودرّس في جامعة بريسلاو عام ١٩١٥م حتى تقاعده عام ١٩٢٩م، ثم توفي بمرض الالتهاب الرئوي بعد ثماني سنوات، حيث

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٤) المرجع السابق.

(٥) أوتو، رودولف. فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، بيروت: معهد المعارف الحكمية، ط ١، ٢٠١٠م.

تعرّض لإصابات خطيرة، وساءت حالته، فيما يرى بعض الباحثين أنّه انتحر.^(١) كان أوتو تلميذاً لشلايرماخر،^(٢) وقد أيّده فيما ذهب إليه من أنّ الدين مُتجذّر في الذهنية الإنسانية، وأنّه يجب إجراء عملية تحليلية في أغوار النفس الإنسانية للعثور على النقطة الخفية التي يمكن بها معانقة الإلهي.^(٣)

وإذا كان الفيلسوف لامبرت هو أول من استخدم مصطلح "الفيونمينولوجيا"، فإنّ الكثير من المؤرّخين يرون أنّ بيير دانيال شانتيبي دي لا سوسي هو أول من استخدم مصطلح "فيونمينولوجيا الدين" في مقدّمته للطبعة الأولى من كتابه المدرسي "دروس في تاريخ الدين" عام ١٨٨٧م، علماً أنّ هذا المصطلح لم يعد يستخدم في الطبقات اللاحقة للكتاب. غير أنّ العرض الدقيق لهذا المصطلح تمثّل في الكتاب الشهير لرودولف أوتو "فكرة المقدّس" الذي ألفه عام ١٩١٧م. ففي هذا الكتاب أنجز أوتو بحثاً فيونمينولوجياً نموذجياً للوعي الديني،^(٤) مُبيّناً أنّ المسألة تتمثّل في

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto

(٢) فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤ م): فيلسوف لاهوتي ألماني، وأحد علماء الكتاب المقدّس المعروفين، قام بمحاولات للتوفيق بين الانتقادات التنويرية والمسيحية البروتستانتية التقليدية، وأثر لاحقاً بعمق في الفكر المسيحي، وعُرف غالباً باسم أبي اللاهوت الليبرالي الحديث، وهو أحد مؤسّسي حركة المحافظين الجدد الأرثوذكسية في القرن العشرين، ومؤسّس الجامعة في برلين التي عمل فيها حتى وفاته. يُعدّ شلايرماخر مؤسّس الهرمنيوطيقا العامة، ويُمثّل فكره فيها نقطة تحوّل في تاريخها؛ إذ لم يعد يُنظر إليها بوصفها مادة تخصصية تتبع اللاهوت، والأدب، والقانون، وإنّما أصبحت هي فن الفهم؛ فهم أيّ قول لغوي على الإطلاق. انظر:

- الغامدي، فيصل. "فهم الفهم عند شلايرماخر"، ٢٠١٤م. انظر الرابط:

- فهم-الفهم-عند-شلايرماخر/<http://www.saqya.com>

- بادغيش، أحمد. "نظرة إلى الفن بأعين د. زكي نجيب محمود"، ٢٠١٤م. انظر الرابط:

نظرة-إلى-الفن-بأعين-د-زكي-نجيب-محمود/<http://www.saqya.com>

(٣) السيد، رضوان. "تقديم لكتاب فكرة المقدّس"، صحيفة الحياة، العدد (١٧١٨٦)، تاريخ: ٢٤/٤/٢٠١٠م، ص ٢٧.

(٤) كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

معرفة إذا كنا قادرين على المرور من أمر إلى آخر؛ لأنَّ الظواهر تستلزم حتماً اعتبار المقدَّس واقعة خارجية عن الإنسان. ففي ظل الظروف الخاصة، فإنَّ التغيُّرات التي تلحق بالسلوك الإنساني هي التي تُشكِّل الإجابة التي يضيفها الفرد على المقدَّس، والتي تسمح باستنتاج أنَّه (الفرد) تعرَّض لتكشُّف مختلفة درجة وضوحه حول المقدَّس. ^(١) ويُفرِّق أوتو في ذلك -خلافاً للأنتروبولوجيين والاجتماعيين- بين المعرفة الموضوعية أو الذاتية من جهة، والخبرة التجريبية أو السابقة من جهة أُخرى، ويرى أنَّ لكل شخص أفكاراً وتصوراتٍ يصعب تفسيرها تجريبياً، بل إنَّه يمكن المُضَيِّ قُدماً للقول بوجود مفاهيم ومقولات راسخة في الفطرة الإنسانية تبدو في الوعي بوضوح، مثل تمثُّلات الله والروح والحرية، وتحضر في كل الخبرات الدينية، وهي مفاهيم يصعب (بل يستحيل) البرهنة عليها. ^(٢)

ويرى أوتو أنَّ التصور الأساسي الكامن وراء تلك المفاهيم يتمثَّل في أنَّ العالم المحيط هو صورة لعالم آخر يتعدَّد على الإنسان إدراكه بشكل إيجابي، ولكنَّه يظل حاضراً نتيجة طبيعته المتعالية؛ فنسبية الأمور الإنسانية هي التي تفرض عليه الإيمان بالمطلق الإلهي، ^(٣) ولذلك نجد أوتو يذكر في كتابه "فكرة المقدَّس" أنَّ: "الدين هو اختبار الخفي، الذي يتحقَّق عندما يفتح الإحساس على دوائر الحقيقة الأزلية التي تظهر عبر حجب الزمني... ومن هناك يأتي ذلك التخيل الصوفي، وتأتي أسسه في الدين." ^(٤) فأوتو يرى أنَّ الإيمان هو الذي يصنع المعرفة بالمقدَّس، وهذا أمر لا يدرك إلا بالحدس. ^(٥)

(١) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٢) السيد، "تقديم لكتاب فكرة المقدَّس"، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلائي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلائي، مرجع سابق، ص ٥١.

(٥) السيد، "تقديم لكتاب فكرة المقدَّس"، ص ٢٧.

والملاحظ أنَّ مقولة "الفطرية والحدس" في نظرية "المقدس" The Holy عند أوتو ظل يسودها الغموض والإبهام حتى اكتشف عالم الهند في زيارة له إلى الهند عام ١٩١١م، حيث عاين بنفسه كيف أنَّ رؤية الخلاص الهندوسية متأتية عن الحياة الروحية، لا عن أعمال شعائرية معيّنة،^(١) فألّف عام ١٩١٧م كتابه "فكرة المقدّس" الذي يُعدُّ من الكتب المحورية في الثقافة الإنسانية المعاصرة عامة والفكر الفينومينولوجي وتطبيقه على الأديان بوجه خاص.^(٢)

وفي هذا السياق، قال ميشيل مسلان في كتابه "علم الأديان: مساهمة في التأسيس": "إنَّ عمل أوتو يملك خصوبة رائعة وهائلة، وقد أثر على مدى ما يقارب نصف القرن في معظم دراسات الظاهرة الدينية."^(٣) فقد أسهمت الأفكار التي طرحها أوتو في كتابه عن وحدة جوهر الدين عبر حضور الأمر المقدّس في تحفيز عقول المفكرين المعاصرين إلى البحث في هذا الموضوع، ومنهم الفاروقي الذي تتفق فكرة المقدّس The Holy عند أوتو - في كثير من جوانبها - مع فكرة جوهر التجربة الدينية عنده.^(٤) وبالمثل، فإنَّ فكرة المقدّس كانت حافزاً لإلياد أيضاً في كتابه "المقدّس والعادي"^(٥) الذي ألّفه عام ١٩٥٧م.^(٦)

ويمكن ملاحظة أنَّ النظرة إلى الدين والبُعد الشخصي تجاه التجربة الدينية، كانا حاضرين عند كلِّ من أوتو والفاروقي، وأنَّ النزعة الدينية عند الفاروقي يقابلها نزعة

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلائي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلائي، مرجع سابق، مقدّمة الناشر.

(٣) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٤) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٥) إلياد، مرسيا. المقدّس والعادي، ترجمة: عادل عوا، بودابست: صحاري للصحافة والنشر، ١٩٩٤م.

(٦) أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلائي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلائي، مرجع سابق، مقدّمة الناشر.

لاهوتية عند أوتو. (١)

ب- مرسيا إلياد Mircea Eliade وكتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، (٢) وكتابه "المقدس والعادي": (٣)

إلياد عالم روماني الأصل، فرنسي الجنسية، من أكبر علماء الدين المعاصرين، بدأ مسيرته روائياً، ثم انصرف كلياً إلى دراسة الظاهرة الدينية، في بُعديها: الجمعي، والفردى، وقد تنقل في بلدان عدّة، فعاش مدّة من الزمن في الهند دارساً طرق اليوجا عن كثب، ثم انتقل للعيش في فرنسا التي منحته جنسيّتها، وطوّر فيها نظرياته وتمكّن من منهجيّته البحثية، ثم استقر به المقام في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية؛ باحثاً وأستاذاً في جامعة شيكاغو، حيث قدّم إسهاماته الحاسمة في تطوّر علوم الأديان وتاريخها. وقد دعا إلياد في مؤلّفاته الكثيرة إلى "مذهب إنساني جديد"، وإلى "نهضة جديدة" في تاريخ الأديان تراعي ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان العالمي. (٤)

وتندرج أعمال إلياد الكثيرة المتنوّعة -في جانب منها- ضمن امتداد أعمال أوتو، والتحليل الفينومينولوجي للدين، ولكنّ إلياد يختلف عن أوتو في دراسته أحوال التجربة الدينية على أساس اختلافها عن كل سياق عقلائي؛ ليس على المستوى الفردي فحسب، بل على صعيد السعي إلى الإمام بتجربة المقدّس في اختلافه مع المدنّس، عبر مختلف تظاهراته؛ إذ إنّه يسعى لبنينة مختلف أنماط الظواهر الدينية عبر دمجها في السلوك العام للإنسان. (٥)

وقد نظر إلياد في كتابيه: "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، و"المقدس والعادي" لنظريته التي مفادها أنّ الفكر الديني يرتكز عموماً على التمييز الفاصل بين

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) إلياد، مرسيا. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.

(٣) أحياناً يترجم "المقدس"، و"المدنّس"، وتوجد ترجمات للكتاب ضمن كلا المسمّين.

(4) https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

(٥) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٧٧.

المقدس Sacred والديني Profane. فالمقدس عنده هو تجلي الإله الذي هو مناط الحقيقة والقيمة والمعنى، في حين أن الأشياء الأخرى كلها لا تكون حقيقية أو ذات قيمة إلا مع المقدس، أو مشاركته؛ لذا فإن فهم إليات للدين يتمحور حول مفهومه عن تجلي المقدس وظهوراته الكشفية التي يرى أنها هي التي تضيء على العالم الديني قصداً ومعنىً ومبنىً (بنية)، وذلك بإقامتها نظاماً مقدساً Sacred Order تنتظم به أنشطة الحياة الإنسانية كلها.^(١)

ويرى بعض علماء الفينومينولوجيا أن مرسيا فينومينولوجي أكثر منه مؤرخ أديان؛ إذ إنه يلخص التجربة الدينية في أنها مقدس ما فوق طبيعي كامن في معالم قدسية، وهذا يعني أن المقدس ما فوق التاريخي عنده هو وحده الذي يسمح بالانفلات من وهم التاريخ.^(٢)

وخلص إليات إلى استنتاج مفاده أن علماء القرن التاسع عشر الميلادي سيطر عليهم هاجس البحث عن الأصول، داعياً إلى "مذهب إنساني جديد"، وإلى "نهضة جديدة"، وإلى تاريخ للأديان يراعي ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان الكوني.^(٣)

وقد تأثر بإليات الكثير من علماء الدين المعاصرين، الذين تناولوا نظريته بالتحليل والنقد، وألفوا مؤلفاتهم متأثرين بنظريته وأفكاره، مثل ميشيل مسلان في كتابه "علم الأديان: مساهمة في التأسيس" الذي يعدُّ من الكلاسيكيات في مناهج الظواهر الدينية. أمّا الفاروقي، فإضافة إلى اطلاعه على مؤلفات إليات وأفكاره، فقد عرفه شخصياً حين تولّى رئاسة المحور الخاص بالإسلام في جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو التي كان يرأسها إليات في ذلك الوقت، ودار بينهما الكثير من النقاشات والمناظرات، حيث بدا الاختلاف جلياً في النظر لجوهر التجربة الدينية، وفي التطبيق المنهجي الكامل

(١) إليات، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٣) إليات، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرجع سابق، المقدمة.

للفينومينولوجيا على أحد الأديان الحية العالمية، فضلاً عن الاختلاف في النظرة إلى الدين، والبُعد الشخصي تجاه التجربة الدينية؛ فالفاروقي يهتم بالتجربة الدينية الشخصية، ولا ينكر انتماؤه الديني، بل يُعده ضرورياً لفهم الدين والتجربة الدينية، ولا يُعدُّ هذا الانتماء مؤثراً في الموضوعية عند دراسة الدين والأديان الأخرى، في حين ينطلق إلياد من تصور علماني للدين يلتزم فيه بالمنهجية العلمية والموضوعية في دراسة الأديان، ولكن مع افتقاد الروح الدينية الناجمة عن الانتماء الديني. ويشترك الفاروقي وإلياد في استخدام المنهج الفينومينولوجي، وتضمينه المنهج المقارن في دراسة الأديان لتحليل أيّ مضمون ديني.

أما أهم ما كان يجمع بين الرجلين فهو المعرفة الموسوعية الكبيرة التي كانت تُميِّز كلتا الشخصيتين، فتطبيق المنهج الفينومينولوجي على الأديان الحية والعالمية يتطلب توافر معرفة علمية جيدة في علم فينومينولوجيا الدين وعلم تاريخ الأديان، ويحتاج إلى قاعدة فلسفية صُلبة، وهو ما يصعب اجتماعه سوى في شخصيات نادرة، ذات تركيبة علمية موسوعية.

ت- ويلفرد كانتول سميث **Wilfred Cantwell Smith** وكتابه "معنى الدين وغايته"^(١)

من أكبر علماء الدين في القرن العشرين الميلادي، وُلِد في كندا عام ١٩١٦م، ونال إجازة في اللغات الشرقية من جامعة تورنتو، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في مجال دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون، وقد تخصص في دراسة الإسلام وأوضاع العالم الإسلامي المعاصرة.^(٢) له العديد من المؤلفات المتعلقة بدراسة الإسلام والتاريخ المقارن، ومن أشهر كتبه التي تناولت الإسلام بالدراسة كتاب "الإسلام في

(1) Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*, foreword by: John Hick, Minneapolis MN.: Fortress Press, Reprint edition, 1991.

(2) https://en.wikipedia.org/wiki/Wilfred_Cantwell_Smith

العصر الحديث".^(١) عمل سميث أستاذاً في جامعة هارفرد، ومعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل بكندا، ودرّس الدين الإسلامي في كلية نورمان المسيحية بمدينة لاهور في باكستان في الأعوام (١٩٤١-١٩٤٥م)، وألّف كتابي "باكستان كدولة إسلامية: مشروع أولي"،^(٢) و"الإسلام الحديث في الهند"،^(٣) ودُعِيَ إلى العمل أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات. من مؤلفاته: "نماذج الإيمان حول العالم"،^(٤) و"الإيمان نظرة تاريخية"،^(٥) و"الإيمان والاعتقاد والفرق بينهما"،^(٦) و"نحو عالم اللاهوت: الإيمان وتاريخ الدين المقارن".^(٧) وهو صاحب نظرية "اللاهوت العالمي" التي يعارض فيها مفهوم "الدين الواحد"، وينتقل فيها من محوريات الدين إلى محوريات الإله، حيث لا يمكن الجزم بصحة أيّ دين من الأديان أو بعدم صحته؛ لأنّ الأديان - في نظره - هي حركة دينية ثقافية محدّدة، ومميّزة داخل التاريخ الإنساني، غير أنّه لم يبرهن بالدليل التاريخي على نظريته، بالرغم من استنادها إلى التاريخ في منطلقها.

ومن الجدير بالذكر أنّ الفاروقي كان على علاقة وثيقة بسميث؛ فقد أوصى بمنح الفاروقي منحة الزمالة المقدّمة من مؤسّسة روكفلر لينضم إلى كلية اللاهوت

(1) Smith, Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History: The tension between Faith and History in the Islamic World*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1977.

(2) Smith, Wilfred Cantwell. *Pakistan as an Islamic State: Preliminary Draft*, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1954, p. 114.

(3) Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Hong Kong: South Asia Books, 1985.

(4) Smith, Wilfred Cantwell. *Patterns of Faith Around the World*, London: Oneworld Publications, Revised edition, 1998.

(5) Smith, Wilfred Cantwell. *Belief and History*, Virginia: University of Virginia Press, 1986.

(6) Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987.

(7) Smith, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, New York & London: Palgrave Macmillan, 1st Edition, 1989.

Divinity School في جامعة ماكجيل بوصفه باحثاً مشاركاً في كتابة بحوث عن النصرانية واليهودية حينما كان سميث مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية في الجامعة، وهو ما أثمر عن إصدار الفاروقي دراسة نقدية غاية في النفاسة والعمق والتوثيق، حملت عنوان: "الأخلاق المسيحية" Christian Ethics. أما من الناحية الفينومينولوجية فقد اختلف الفاروقي مع سميث في النظر إلى جوهر التجربة الدينية وتطبيقها على الإسلام؛ إذ قال سميث في كتابه "معنى الدين وغايته" إن الإسلام ليس له جوهر، وإنه يوجد فقط مسلمون تتغير إسلاميتهم Musliminess كل صباح، حيث ربط الإسلام بالمسيحية واليهودية، ونزع عنه الاستقلالية بوصفه ديناً مستقلاً له جوهر ديني يخصه. ولكن تبقى النظرة إلى الدين والبعد الشخصي تجاه التجربة الدينية من الأمور التي يشترك فيها سميث والفاروقي في منهجها الفينومينولوجي لدراسة الأديان.^(١)

ث- فان درليو G. Van der Leeuw وكتابه "الدين في جوهره ومظهره":^(٢)

فان درليو هو أحد أهم المؤسسين لعلم فينومينولوجيا الدين، والمؤرخ الكبير للأديان، والمُنظّر لمفهومي "الجوهر" و"المظهر" في الدين والأديان، بوصفها مفهومين أساسيين لفهم الدين في علم تاريخ الأديان الذي يستند فلسفياً إلى علم الفينومينولوجيا، والذي أنتج -في نهاية المطاف- فينومينولوجيا الدين. ويمكن القول إن مفهوم "فينومينولوجيا الدين" استقر نهائياً، بوصفه مفهوماً فلسفياً دينياً محترفاً، بفضل أعمال هذا العالم الهولندي.^(٣)

ففي عام ١٩٢٥م صدر باللغة الهولندية كتاب له يحمل عنوان "مقدّمة في فينومينولوجيا الدين" Introduction to the Phenomenology of Religion، وفي عام ١٩٣٣م ظهر له كتاب آخر باللغة الألمانية هو "فينومينولوجيا الدين" Phenomenology

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(2) Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen and Unwin, 1938.

(٣) كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

of Religion، وقد نظرَ لنظريته الفينومينولوجية عن جوهر الدين ومظهره في كتابه "الدين في جوهره ومظهره" Religion in Essence and Manifestation الذي يُعدُّ عملاً كلاسيكياً تقليدياً في فينومينولوجيا الدين، والذي كتبه بالهولندية عام ١٩٣٣م، وصدرت منه النسخة الإنجليزية عام ١٩٣٨م.

ويتفق الفاروقي مع فان درليو في إدراك البُعد الشخصي العميق للدين، وفي الحساسية الشديدة تجاه البُعد الفني والبُعد الثقافي للظاهرة الدينية.^(١) ويُعدُّ فان درليو أحد أهم علماء فينومينولوجيا الدين الذين تأثر بهم الفاروقي في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، وذلك بتطبيقه نظرية "الجوهر والمظهر" التي طوَّرها فان درليو. وتوجد أيضاً بعض الصفات الشخصية المؤثرة في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان التي نجدها مشتركة بين الفاروقي وفان درليو، وإن كان مستبعداً وجود تأثر على المستوى الشخصي؛ إذ إنَّهما لم يلتقيا بسبب البُعد الزمني، فقد توفي فان درليو عام ١٩٥٠م والفاروقي ما يزال في الثلاثين من عمره.^(٢) وسوف نتناول في الباب الثالث من هذه الدراسة نظرية "الجوهر والمظهر"، وتطبيق الفاروقي إيَّاهما في "أطلس الحضارة الإسلامية"، وأهم أوجه التشابه والاختلاف بين الفاروقي وفان درليو.

ج- يواكيم فاخ Joachim Wach وكتابه "الدراسة المقارنة للأديان":^(٣)

عالم أديان ولاهوت ألماني الأصل وأمريكي الجنسية، درس في ألمانيا، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٢م من جامعة لايبزيغ التي درَّس فيها مدَّة ثماني سنوات قبل فصله من الجامعة على يد النظام النازي عام ١٩٢٠م بسبب أصول عائلته اليهودية، بالرغم من اعتناقه وعائلته الديانة المسيحية، وانتمائهم إلى الكنيسة اللوثرية في ألمانيا.^(٤)

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق.

(3) Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Chicago: Uuniversity of Chicago press, 1951.

(4) https://en.wikipedia.org/wiki/Joachim_Wach

هاجر فاخ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعمل أستاذاً زائراً لأدب الكتاب المقدس في جامعة براون، ثم أستاذاً مساعداً في الجامعة نفسها. وفي عام ١٩٤٦م التحق بالكنيسة الأسقفية البروتستانتية، وظل التأثير الروحي للوثر مستحوذاً عليه، وقد مُنِح الجنسية الأمريكية بعد ذلك، وعمل في كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو حتى وفاته عام ١٩٥٥م.^(١) وقد تأثر الفاروقي نوعاً ما بكتابات فاخ، بدءاً بكتابه "علم الاجتماع الديني"^(٢) *Sociology of Religion* الذي حاول فيه التمييز بين الدين وفلسفة الدين، وانتهاءً بكتابه "الدراسة المقارنة للأديان" *The Comparative Study of Religions* الذي تضمّن نظريته الفينومينولوجية (الفكر والفعل والتعبير)، التي طبّقها فاخ على دراسة الدين، وتبناها الفاروقي بعد ذلك في دراسته الإسلام في "أطلس الحضارة الإسلامية" مع بعض الإضافات والتعديلات.

ويُعَدُّ كتاب فاخ "الدراسة المقارنة للأديان" ونظريته الفينومينولوجية في دراسة الدين على نطاق واسع وثيقة بارزة في مجال تاريخ الأديان والدراسة المنهجية الفينومينولوجية للدين.^(٣) ويتفق فاخ مع الفاروقي في أهمية وجود جوهر للتجربة الدينية، وفي نظرتيه إلى الدين، ونزعتيه اللاهوتية التي تقابلها النزعة الدينية عند الفاروقي.^(٤) ولفاخ أيضاً نفس النزعة الفنية الموجودة عند الفاروقي؛ فقد عُرِفَ عن فاخ اهتمامه بالفن والموسيقى. وسوف نتناول في الباب الثالث من هذه الدراسة تطبيق الفاروقي لنظرية فاخ في "أطلس الحضارة الإسلامية"، وأهم أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

(1) Ibid.

(2) Wach, Joachim. *Sociology of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1944.

(٣) مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٤) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٨.

وخلاصة القول إنَّ تعمَّقَ الفاروقي في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها، وتضلُّعه منها ، يُعدُّ أحد أهم الأمور التي أسهمت في الفهم المنهجي لعلم تاريخ الأديان، وبخاصة الاتجاهات ذات الطابع الفلسفي، مثل: فلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وقد ظهر ذلك جلياً في أعمال الفاروقي وكتاباته.

الباب الثالث

تطبيق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين

الفصل الأول: الأسس المنهجية والفينومينولوجيا الإسلامية

الفصل الثاني: تطبيق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي في "أطلس

الحضارة الإسلامية"

الفصل الأول:

الأسس المنهجية والفينومينولوجيا الإسلامية

أولاً: الأسس المنهجية الفينومينولوجية التي تبناها الفاروقي

١- الإبوكيه (تعليق الحكم):

"الإبوكيه" EPOCHE هي لفظة يونانية تعني تعليق الحكم، ويُعدُّ إدموند هوسرل أول مَنْ استخدمها، وهي من أهم أسس الفينومينولوجيا الفلسفية التي لا غنى عنها في دراسة الأديان عند الفاروقي، مُتَّفَقاً في ذلك مع إدموند هوسرل، والفينومينولوجيين الفلاسفة عامة، في حين أنَّ الكثير من فينومينولوجيي الدين يميلون إلى إمكانية الاستغناء عنها، واستبعادها تماماً في دراسة الأديان بوصفها ضرباً من المثالية التي لا يمكن تحقيقها في دراسة الأديان.

ولم يكتفِ الفاروقي بتطبيق هذا الأساس المنهجي الفينومينولوجي فحسب، بل أشار إليه، وشرح المقصود منه في مقدِّمة كتاباته المتعلِّقة بدراسة الأديان، فنجده في مقدِّمة "أطلس الحضارة الإسلامية" يُعرِّف الإبوكيه EPOCHE بأنَّها: "تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أُخرى، وفي استخلاص معانيها."^(١)

أي تحييد كل ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية، والأخلاقية، والثقافية في أثناء تفسير المادة العلمية الخاصة بالدين الآخر أو الثقافة الأخرى، وتركيزه على ضرورة تعليق ما سمَّاه لاهوته العقدي لفهم الدين والثقافة الأخرى.

ثم أشار في طيِّات "الأطلس" إلى وجوب عدم تنزيل دارس الأديان أيِّ مقولة على المواد الدينية لا تصدر عنها،^(٢) وتجنُّب الحكم عليها قبل الغوص في أعماقها

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

وسبرها، والاجتهاد في فهمها، لا في الحكم لها أو عليها.^(١)

وفي مقدمة كتاب "الأخلاق المسيحية" Christian Ethics أوضح الفاروقي أنّ الإبوكيه تشبه وضع الأشياء بين قوسين Parentheses مؤقتاً، والانصراف إلى درس الأشياء، بدخول ما يُسمّى حقيقة الحياة Life-Fact؛ أي معاشة الإنسان المعاني الدينية حتى يتمكّن من إعطائها قيمتها، والحصول عليها في التجربة الواقعية، ليتمكّن من إدراكها.^(٢)

ومن الأسئلة التي قد تتبادر إلى الذهن في هذا السياق: هل طبّق الفينومينولوجيون الغربيون الإبوكيه في دراستهم للأديان؟ وكيف طبّقوها على دراسة الإسلام؟

والحقيقة أنّ الفاروقي حمل على دارسي الإسلام من العلماء والمستشرقين الغربيين، واتهمهم بعدم علمهم بوجود علم الفينومينولوجيا أو فينومينولوجيا الدين، وحمل أيضاً على دارسي الإسلام من فينومينولوجيي الدين، مُتَّهِماً إيَّاهم صراحةً بتجاهل مبدأ تعليق الحكم (الإبوكيه) الذي أرساه المنهج الفينومينولوجي، وجعله من أساسيات هذا المنهج، في حين بدا من كتابات بعض فينومينولوجيي الدين أنّ هذا المبدأ هو مطلب يستحيل عليهم تحقيقه. وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفينومينولوجيين الغربيين تطبيق هذا المبدأ على الديانات البدائية، ظهرت بعض المحاولات المتواضعة لتطبيق المبدأ على دراسة كلّ من المسيحية، واليهودية، في حين انعدمت محاولات تطبيقه على دراسة الإسلام، بل إنّ تطبيق المنهج الفينومينولوجي كاملاً على دراسة الإسلام كان ضرباً من المستحيل.

وفي هذا الصدد يؤكّد الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" ما يأتي: "لم يتمكّن المستشرقون من إثبات قدرتهم على تطبيق مبدأ تعليق الحكم أو التقييم EPOCHE في عملية التفسير أو الفهم، كما أنّهم التزموا بإيديولوجيات معرفية مركزية

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(2) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 5.

عرقية، أو إدراك الحقيقة وفقاً للعرق والإثنية، وأنَّ هذا الالتزام المعرفي الإثني اضطرهم إلى أن يصبحوا إقليميين في فهمهم للتاريخ.^(١)

ولكن، كيف استطاع الفاروقي تخطّي العقبات التي حالت بين الفينومينولوجيين وتطبيق الإبوكيه على دراسة الأديان؟ كيف طبّقها على دراسة الإسلام؟

لم يغفل الفاروقي عن صعوبة دراسة الظاهرة الدينية وما تتميز به من بُعد غيبي بالمنهج التجريبي، فكيف يمكننا إخضاع أمور غير محسوسة للتجربة؟ كيف نستطيع الوصول إلى جوهر الظاهرة الدينية تجريبياً؟

لتطبيق التوقّف أو الإبوكيه، اختار الفاروقي أن يتعامل مع الدين بوصفه حقيقة الحياة Life Fact؛ فالظاهرة الدينية في حقيقة الحياة تجمع بين الحقائق المجردة والقيم المعيارية في نظام تركيبي معقد يصعب معه التزام معايير دين معيّن أو ثقافة معيّنّة، وفرضها على دين آخر أو ثقافة أخرى.^(٢) ولهذا بيّن الفاروقي أنّه ينبغي تطبيق الإبوكيه على القضايا التي لم تستب حقيقتها، أو لم تكتمل صورتها أمام دارس الأديان، وأنّه يتعيّن على الدارس المشاركة من داخل الظاهرة الدينية، ليدرك حقيقة الحياة في الدين، فيعيش تلك المعاني الدينية، ويخوض غمار هذه التجربة مدّة طويلة؛ لأنّ ذلك يُمكنه من فهم دلالة الظاهرة الدينية وإدراك حقيقتها، بدل الدخول بأدوات غير مناسبة لدراسة موضوع فيه من التعقيد، والتركيب، والتداخل بين الغيبي والحسي ما يصعب معه إدراك حقيقته.^(٣)

ولكنّ الفاروقي لم يكتفِ بمنهج التوقّف (الإبوكيه) بالرغم من تبنّيه إيّاه، بل عدّه خطوة مؤقتة لا بدّ أن تتبعها خطوات أخرى تتجاوز هذا التوقّف إلى عملية الفهم والإدراك لحقيقة الظاهرة الدينية، وصولاً إلى نقدها وتقييمها.

(١) الفاروقي، أطلّس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٦.

وقد بيّن الفاروقي موقفه هذا في الصفحات الأولى من دراسته النقدية العميقة "الأخلاق المسيحية" Christian Ethics حين أشار إلى أهمية الإبوكيه بوصفها خطوة مؤقتة لا بُدَّ من تجاوزها للأسباب الآتية: (١)

أ- الإبوكيه عند الفاروقي وما تحمله من توقّف هي في مضمونها انتقال مفصلي من مستوى الذات العاجزة عن معرفة الحقيقة إلى مستوى آخر لدراسته دينياً، بحقيقته كما هو، وبالشكل الذي يعيشه أتباعه. (٢)

ب- نظر الفاروقي إلى هذا التوقّف بوصفه تقدماً مهماً ونوعياً في الدراسة المقارنة للأديان، بحيث يصبح التعامل مع المادة الدينية أشبه بالبيانات الميتة، والتعامل مع السلوك البشري أشبه بالسكون. وقد شبّه الفاروقي ذلك بأرض الأعداء التي ينبغي استطلاعها للتمكّن من احتلالها. (٣)

ت- انطلاقاً من فكرة الفاروقي في دراسة الظاهرة الدينية بوصفها حقيقة الحياة Life Fact، فإنّه يرى أنّ الإبوكيه وحدها لا تكفي دارس الأديان لاكتشاف جوهر الظاهرة الدينية ومعانيها. (٤)

٢- الانفتاح العاطفي:

يرى الفاروقي أنّ المعطيات الدينية هي مواد حية لا تُفصح عن نفسها، ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمع متعاطف؛ ما يُحتمّ -بحسب الفاروقي- وجود انفتاح عاطفي يؤدي إلى تقبّل ما تقرّره مواد موضوع الدراسة؛ إذ إنّ إدراك المعطيات الدينية يتطلّب توافر قدرات عاطفية لدى دارسي الأديان، ليمكنّونا من التأمل في موضوع الدراسة ومضمونها. (٥)

(1) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 8-9.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(٥) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٩.

وقد لاحظ الفاروقي أنَّ انفتاح علماء الدين الغربيين العاطفي في دراسة الأديان يتسم بالانتقائية والتحيز، وبخاصة فيما يتعلّق بدراسة الإسلام.

فقد انتقلت عجرفة الغرب السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية إلى دارسي الأديان، فأصبح دارس الأديان الغربي لا يعترف للآخر بخصوصياته وثقافته وتقاليد وعاداته، وأخذ يحتكر تفسير كل شيء من الظواهر الاجتماعية، والنفسية، والدينية، والثقافية.

ويعزو الفاروقي سبب غياب الانفتاح العاطفي في التعامل مع التجربة الإسلامية إلى الإرث العدائي الطويل والمواجهات المتكررة بين الإسلام والغرب، وهو ما استحضره المستشرقون ودارسو الإسلام الغربيون، وتوارثوه جيلاً بعد جيل.^(١)

لقد حاول الفاروقي ترسيخ مزية التعاطف والانفتاح مع موضوع الدراسة، وضرورة فهم التجربة الدينية والتاريخية من الداخل، وطالب دارسي الأديان الغربيين بالتعامل مع الإسلام بوصفه ديناً لا خصماً سياسياً، داعياً إلى الابتعاد عن القضايا الفقهية اللاهوتية، والتركيز على موضوعات الأخلاق، والتعايش المشترك، وتبادل الخبرات.^(٢)

ويرى الفاروقي أنَّ الانفتاح العاطفي قد يكون أسهل بين أتباع الديانات التوحيدية باعتبار اليهودية والمسيحية والإسلام أشبه ببلورة لنفس الشعور الديني ذي الجوهر والقلب الواحد، حيث إنَّ وحدة الشعور الديني واضحة عبر أديان هذه الأديان، ومؤكّدة من خلال الجغرافيا، واللغة، ووحدة التعبير.^(٣)

والحقيقة أنَّ دراسة الإسلام - بوصفه ديناً مستقلاً، لا امتداداً أو انحرافاً عن اليهودية والمسيحية - ظلت غائبة عن الدارسين وعلماء الدين الغربيين حتى جاء الفاروقي الذي حاول إدخال الإسلام - بوصفه ديناً مستقلاً ذا جوهر - ضمن اهتمام دارسي الأديان. وقد شاركه في هذه العملية المستشرق ويلفرد كانتول سميث، إضافةً

(١) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦.

إلى بعض الإسهامات النوعية من جانب بعض الشخصيات العلمية الأخرى، مثل: فضل الرحمن، وتشارلز آدمز.^(١)

ويشير الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" إلى أن القصور في الانفتاح العاطفي على المادة الدينية لدى علماء الدين الغربيين جعلهم يهتمون بالمظهر الخارجي للظاهرة الدينية من دون الغوص في أعماق جوهرها؛ إذ يقول: "إنَّ المنهج العلمي الذي يعتبر الحقيقي فقط ما هو حسي ومادي وكمي وما يمكن قياسه... هذا المنهج ربط المستشرقين بالمظهر الخارجي وأعماهم عن الجوهر الذي تُمثله الظاهرة، وهم كعلماء للأديان والحضارات الأخرى نجدهم دائماً شاكين في كل شيء على المستوى القيمي والعالمي، وينظرون إلى مثل هذه المعلومات أو الحقائق على أنها نسبية وذاتية أو حتى شخصية."^(٢)

وقد تطرَّق المستشرق الأمريكي المعروف تشارلز آدمز إلى هذا الأمر منذ القرن الماضي في كتاباته عن الإسلام؛ إذ قال: "إنَّ الرغبة في الفهم الأصيل لتجارب الديانات الأخرى تقل وتضعف عندما يكون الإسلام هو موضوع الدراسة، بينما تزيد وتقوى عند دراسة الديانات الهندية أو الشرقية عموماً."^(٣) ونتيجةً لهذا الانغلاق العاطفي الغربي نحو دراسة الإسلام، لم يتوقع آدمز تقدماً في مجال دراسة الإسلام ما لم تُطبَّق نظريات تاريخ الأديان ومناهجه التي طُبِّقت على دراسة الأديان عموماً.

٣- الخبرة أو الألفة السابقة مع المواد الدينية:

إنَّ الخبرة والألفة مع المادة الدينية تُسهِّل المطلب السابق (الانفتاح العاطفي)، بل إنَّها تكاد تكون شرطاً سابقاً له حسب ما ذكر الفاروقي.^(٤) وعلى هذا، فإذا لبَّى

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(3) Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", in: *The study of the Middle East*,

Edited by: Leonard Binder, New York & London: John Wiley Sons, 1976, p.32.

(٤) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٠.

دارس الأديان مطالب الدراسة المقارنة، وعطلَّ أفكاره الموروثة أو المكتسبة، فإنَّ الانفتاح العاطفي، والخبرة سيَّعِينَانَهُ على فهم موضوع بحثه، ومعانيه.^(١) وهنا تبرز أهمية التسامح بوصفه أحد مبادئ التوحيد التي أكَّدها الفاروقي؛ لأنَّه "يحيل المواجهة والإدانات للأديان، إلى دراسة علمية متعاضدة تتناول الأديان، وتطوِّرها، بغرض فصل التراكمات التاريخية عن معطيات الوحي الأصلية."^(٢)

والتسامح - كما يراه الفاروقي - يُمثِّل إحدى الخصائص المميِّزة للحضارة الإسلامية؛ لذا كان دارسو الأديان المسلمون هم أقدر الناس على تحقيق هذا الأساس الفينومينولوجي، في حين أنَّ أول ظهور واستخدام لمصطلح "التسامح" في ظل الحروب الدينية كان في العصور الوسطى؛ لحقن دماء الفرقاء المسيحيين، ولهذا لم يكن التسامح الغربي في بدايته قادراً على أن يمتد ليكون أساساً لصوغ العلاقات بين أتباع الديانات المختلفة.^(٣)

أمَّا مستويات التسامح في الإسلام - التي هي ثمرة الألفة مع المواد الدينية - فتشمل:

أ- مستوى قبول الأفكار المخالفة التي يحكم سلوك المسلم تجاهها مبدأ اليسر الأخلاقي، ومبدأ السعة التي تتصف بها الحضارة الإسلامية، وتجعلها قادرة على تقبُّل الأفكار الوافدة الجديدة، فتغتني بها، وتزداد ثراءً.

ب- مستوى تقبُّل الاختلاف الديني؛ فالتسامح يعني "القناعة بأنَّ لدى الناس جميعاً إدراكاً فطرياً يُعِينُهُم على معرفة الدين الحق، وتبيُّن إرادة الله، والتسامح قناعة بأنَّ اختلاف الأديان مرجعه التاريخ... فوراء تنوُّع الأديان يوجد الدين الحنيف دين الله في البدء قبل أن يتطبَّعوا بها يجعلهم أتباع هذا الدين أو ذاك."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٣) حافظ، فاطمة. "مفهوم الحضاري" لدى الدكتور إساعيل راجي الفاروقي"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٤٠)، ٢٠١١م، ص ٥-١١.

(٤) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٠.

ت- مستوى تقبُّل أصحاب الديانات، حيث يحيل التسامح المواجهة والإدانات المتبادلة بين أهل الأديان إلى دراسة علمية تتناول نشوء الأديان بغرض فصل التراكمات التاريخية عن معطيات الوحي الغيبي، والكشف عن جوهر الوحدة بين هذه الأديان.^(١)

ث- مستوى التقبُّل الأخلاقي الذي يُشكِّل حصانة للمسلم تحول بينه وبين اعتناق أيّ نزعات أو فلسفات عدمية تشاؤمية تحول بينه وبين التكاسل عن أداء مهمته الأساسية في إعمار الأرض.^(٢)

لقد طبَّق الفاروقي هذه الأسس المنهجية الفينومينولوجية في دراسته الأديان، ساعياً من خلالها لفهم الدين كما يفهمه أتباعه، وكما تعرضه الكتب المقدَّسة لهذه الأديان. وبتطبيقه هذه الأسس يكون الفاروقي قد طبَّق فينومينولوجيا الدين من خلال عرضه الظواهر الدينية، وبحثه عن كُنْهها وماهيتها، في الوقت الذي استبعد فيه كل الأحكام المسبقة التي قد تقف عائقاً أمام دراسته المنهجية والعلمية للظاهرة الدينية، وذلك في سبيل الوصول إلى حقيقة المادة الدينية المدروسة.

وخلاصة القول إنَّ الفاروقي اعتمد على ثلاثة أسس منهجية فينومينولوجية تبنَّها في كتاباته، وعَدَّها ضرورية لدراسة الأديان بحيادية، وهي أسس نجدها حاضرة في جميع كتابات الفاروقي المقارنة، وقد نوَّه بها وشرحها في مقدِّمة "أطلس الحضارة الإسلامية"، حيث كان أول مَنْ طبَّقها على دراسة الإسلام، وشرحها في مقدِّمة كتاب "الأخلاق المسيحية"، وطبَّقها في دراسته الأخلاق في الديانتين: اليهودية، والمسيحية. وقد احتوت دراسات الفاروقي المقارنة في الأديان على الأسس الآتية التي عَدَّها ركيزة الدراسة الفينومينولوجية للأديان:

(١) حافظ، "مفهوم الحضاري" لدى الدكتور إساعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٥-١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥-١١.

- أ- الإبوكيه EPOCHE (خطوة مؤقتة لا بُدَّ أن تتبعها خطوات أخرى بحيث تتجاوزها إلى فهم حقيقة الظاهرة الدينية وإدراكها، وصولاً إلى نقدها وتقييمها).
- ب- الانفتاح العاطفي.
- ت- الخبرة أو الألفة السابقة مع المواد الدينية.

ثانياً: تطبيق الفاروقي فينومينولوجيا إسلامية

١- العمق الإسلامي للفاروقي وأثره في تطبيقه الفينومينولوجي:

يمكن ملاحظة العمق الإسلامي عند الفاروقي في نشأته التربوية والتعليمية في مجتمعه الأول، وهو الأسرة؛ فقد كان لوالد الفاروقي القاضي الشرعي المتمرس بعلوم الشريعة راجي الفاروقي أكبر الأثر في تنشئته تنشئة دينية، بحيث حفظ القرآن الكريم في سنّيه الأولى. وما إن هاجر إلى الغرب حتى تعمق في الثقافة الغربية، من دون التخلي عن مخزونه الديني والقيمي، وهو ما أكده ستانلي برايس فروست عميد كلية اللاهوت في جامعة ماكجيل بمونتريال- كندا؛ إذ قال: "تعلّم الفاروقي طرق فكر الغرب، ونمط حياته، ومسالك تحقيق نجاحه؛ كان يجب عليه أن ينجح كرجل من الغرب، وقد حقّقه بتفوق، ولكن من المؤكّد -في الوقت ذاته- أن يحافظ على ما لا يجب أن يؤخذ منه، حُبّه لأرضه الأم، وشعوره بعظمة تاريخه، وتقاليده، وأصله، ووفائه لإرث آبائه، وبهذا أصبح رجل العالمين."^(١)

وبعد أن أصبح خبيراً متمرساً في الفلسفة والمعارف الحديثة الغربية، التحق الفاروقي بالأزهر، مخصّصاً وقته مدّة أربع سنوات لدراسة العلوم الشرعية الإسلامية. وعن هذا الأمر يقول الفاروقي: "عندما حققت ما سعيت إليه، ثبت لي أنني قادر على تحقيق نجاحي، ووجودي في الغرب، لكن عندما حققت ذلك، أصبح بلا معنى. حينها سألت نفسي: من أكون؟ فلسطيني؟ فيلسوف؟ إنسان متحرّر؟

(1) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 7.

إجابتي كانت: أنا مسلم." (١)

ويمكن تلمس الأثر الإسلامي في سلوك الفاروقي بشكل واضح؛ فقد كان متواضعاً وثيق الصلة بطلابه في قسم الأديان بجامعة تمبل؛ يعرفهم جميعاً بأسمائهم، ويتواصل معهم، ويغضب في حال مرض أحدهم ولم يخبره بذلك، ويفرح إذا اتصل به أحد طلابه في منزله ليستفسر عن مسألة علمية، بل إنَّ بيته تحوّل إلى ملتقى للطلاب المسلمين، بحيث تتحوّل فيه اللقاءات إلى منتدى فكري، ومركز يشغل حماساً بهموم الدعوة الإسلامية، ومنطلقاً إلى العمل الإسلامي، (٢) وكان يحث طلبته على التفوّق الدراسي المصحوب بالنشاط في مجال الدعوة الإسلامية، فضلاً عن تنظيمه محاضراتٍ ودروساً للمسلمين السود داخل السجون الأمريكية. (٣)

أما العلماء والمفكرون المسلمون الذين تأثّر بهم الفاروقي في أثناء تطبيق منهجه الفينومينولوجي فهم:

أ- العلماء والمفكرون المسلمون القدامى:

كان الفاروقي دائم الإشادة بابن حزم الأندلسي بوصفه رائداً لمقارنة الأديان في الفكر الإنساني كله، ويرجع الفاروقي فضل الأسبقية في هذا العلم إليه بتطبيقه منهجاً صارماً في نقد الكتاب المقدّس في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل". (٤) وقد أبرز الفاروقي في كتاباته ومحاضراته ما توصل إليه بعض الباحثين الغربيين المنصفين من اعتبار ابن حزم مؤسس علم مقارنة الأديان بلا منازع. (٥)

(1) Ibid., p. 11.

(٢) بو عافية، "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٤) ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

(٥) الفاروقي، إساعيل راجي. "في تاريخ الأديان"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (٢٥)، ١٩٦٣م، ص ١٥٩.

أمّا شرف تأليف أول كتاب عن تاريخ الأديان في العالم، فقد اختص به أبو الفتح الشهرستاني -بحسب الفاروقي-؛ وذلك أنّه وصف أديان العالم العشرة المعروفة بالعالم آنذاك وصنّفها حتى حدود الصين اعتماداً على منهجية فينومينولوجية سديدة لم يكن لأيّ مؤلّف في عصره أن يكتبها. وقد شرح الشهرستاني أسس منهجه في مقدّمة كتابه "الملل والنحل"،^(١) قائلاً: "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، أو أعين حقّه من باطله."^(٢)

وقد عدّ الفاروقي أبا الريحان البيروني المؤسس الحقيقي للمنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين؛ إذ أورد البيروني في مقدّمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" ما نصه: "وليس الكتاب كتاب جدل وحجاج، وإنّما هو كتاب حكاية (تأريخ)... فأورد كلام الهند على وجهه... وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاكٍ غير متقدّم."^(٣) ويمكن استنتاج فينومينولوجية منهجه فيما ذكره في الكتاب نفسه: "ففعّلته غير باهت على الخصم، ولا متحرّج عن حكاية كلامه وإن باين الحق، واستفطع سماعه عند أهله، فهو اعتقاده، وهو أبصر به."^(٤)

وقد تبنّى الفاروقي في كتابه "الأخلاق المسيحية" المنهج التحليلي للقاضي عبد الجبار الذي يتناول كيفية تحريف ديانة عيسى بتبنيّ التقاليد والعادات الرومانية، وأشار إلى أنّ الكثير من الباحثين الغربيين قد ردّدوا النتيجة التي انتهى إليها القاضي بعد دراسته المسيحية، والتي قال فيها: "إنّ الرومان لم يتنصروا، لكنّ النصرانية هي التي ترومت."^(٥)

(١) الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل، تقديم وإعداد: عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م.

(٢) المرجع السابق، المقدّمة، ص ٧.

(٣) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مرجع سابق، ص ١١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٥) الشرفاوي، "مناهج دراسة الأديان في الفكر الإسلامي"، مرجع سابق، ص ١٣.

ويُعدُّ كتاب أبي الحسن العامري "كتاب الإعلام بمناقب الإسلام"^(١) أحد أهم الكتب المؤثرة في التطبيق الفينومينولوجي لدى إسماعيل الفاروقي؛ فقد حدّد العامري في مؤلفه الأديان التي سيقارن بينها، ثم بيّن منهج المقارنة وموضوعها الذي يتمثّل في العناصر الرئيسة التي يُسمّيها أركان الدين، وهي الجوانب أو العناصر التي تُشكّل جوهر الدين، والتي تشترك فيها (أو ينبغي أن تشترك فيها) جميع الأديان، وهي: الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاج. ثم يقارن بين بعض العناصر المهمة المكتملة لتلك، مثل: النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، والإنجازات الحضارية والثقافية لهذه الأديان.^(٢) ويمكن ملاحظة تأثر التطبيق المنهجي للفاروقي بوضوح في العامري من خلال تصفُّح كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية".

وهكذا وجد الفاروقي أنّ علماء المسلمين الأوائل هم أصحاب الريادة في علم مقارنة الأديان، وفي وضع المنهجية العلمية لهذا العلم؛ فقد استمدوا خصائص كل ديانة من مصادرها الموثوقة، ودوّنوها علماً مستقلاً اتخذوا له منهجاً علمياً سليماً.^(٣)

وفي العصر الحديث تبنّى الفكر الغربي علم مقارنة الأديان، ونسبه إليه؛ منهجاً، وموضوعاً؛ زوراً، وبهتاناً، شأنه في ذلك شأن علوم عدّة، وهو ما دفع الفاروقي إلى تبنّي فكرة "أسلمة المعرفة".

غير أنّ الفاروقي -بعقلية العالم المنصف، يُقرُّ للغرب إدخال علم مقارنة الأديان عهداً جديداً، تمثّل فيه المنهجية سمة بارزة للدراسات العلمية الجادة البعيدة عن الأوهام والخرافات.^(٤)

(١) العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨ م.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) الفاروقي، "في تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٩.

ب- العلماء والمفكرون المسلمون المعاصرون:

التقى الفاروقي خلال رحلة حياته بالعديد من المفكرين المسلمين المعاصرين، ودار بينه وبينهم الكثير من النقاشات الفكرية والعلمية، بحيث اتَّفَقَ مع بعضهم، واختلف مع بعض آخر.

ومن أهم المفكرين المسلمين المعاصرين الذين تأثر بهم الفاروقي، مالك بن نبي؛ المفكر الجزائري المعروف، وأحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين.^(١) فقد تأثر الفاروقي بجهود مالك بن نبي المتميزة في بناء الفكر الإسلامي الحديث، وفي دراسة المشكلات الحضارية عامة؛ سواء من حيث الموضوعات التي تناولها، أو من حيث المناهج التي اعتمدها في ذلك.

وقد التقى الفاروقي بمالك بن نبي خلال وجودهما في مصر في المدَّة ما بين عامي (١٩٥٤-١٩٥٨م)، وتأثر بمنهجه في بحث مشكلة المسلمين على أساس من علم النفس، والاجتماع، وسنة التاريخ. ونظراً إلى إجادته الفاروقي الفرنسية؛ فقد قرأ كتب مالك بن نبي في زمن مبكر قبل أن يترجم بعضها إلى اللغة العربية لاحقاً، وأهم هذه الكتب المؤثرة في منهجية الفاروقي كتاب "الظاهرة القرآنية"^(٢) الصادر عام ١٩٤٦م.

وفي نهاية وجود الفاروقي بمصر عام ١٩٥٨م توفي أحد أهم المفكرين المؤثرين في فكر الفاروقي ومنهجيته، وهو العلامة محمد عبد الله دراز الذي يُعدُّ كتابه "الدين: بحوث ممهِّدة لدراسة تاريخ الأديان" أحد الكتب المركزية التي أثَّرت تأثيراً بالغاً في الفاروقي وكتاباتة عن حقيقة الدين وتاريخه، والذي يُمثِّل بحق بحثاً من أبداع ما كتب عن مسائل فلسفة الدين عربياً وغريباً.

(١) الفرحان، محمد. "حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر؛ مالك بن نبي أنموذجاً"، مجلة أوراق فلسفية جديدة، العدد (٣)، ٢٠١١م.

(٢) ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

وكان لشخصية علي عزت بيغوفيتش الجامعة بين النضال السياسي والنضال الفكري تأثيرها الخاص في الفاروقي، فضلاً عن تأثره بكتابه "الإسلام بين الشرق والغرب" بوجه خاص. وبالمثل، لم يخفِ الفاروقي إعجابه وتأثره بفلسفة محمد إقبال، وكان كثيراً ما يردد أبيات الشعر التي قالها إقبال عندما زار فلسطين عام ١٩٣١م، حيث تمنى إقبال أن يحطَّ الرحال، ويظلَّ في القدس أرض الرسالات ومهبطها.^(١)

وقد ربطت علاقة خاصة الفاروقي بالمفكر الفرنسي المعروف روجيه جارودي، بحيث أثرت هذه العلاقة في كلِّ منهما؛ فجارودي الذي عدَّه الغرب خليفة سارتر وأهم الفلاسفة المعاصرين، جمعه بالفاروقي منهجية تناول الفلسفة الغربية بمنظور النقد الحياضي، وطرح البديل الأخلاقي لها.^(٢)

وكان جارودي قد أشهر إسلامه في المركز الإسلامي بجنيف، وكتب كتابه: "وعود الإسلام"، و"الإسلام يسكن مستقبلنا". وكان لحوارات الفاروقي وجارودي وجود وأثر فعلي في منهجية الفاروقي المُطبَّقة على دراسة الأديان؛ إذ نادى جارودي بوجوب العودة إلى مسيحية ما قبل التقاليد الرومانية الإغريقية، وهو ما تبناه الفاروقي، ومن قبلهما القاضي عبد الجبار بقوله: إنَّ الرومان لم يتنصروا، لكنَّ النصرانية هي التي ترومت.^(٣)

هذه نبذة مختصرة لأهم العلماء والمفكرين من المسلمين القدامى والمعاصرين الذين أثروا في الفهم المنهجي للفاروقي في دراسته الأديان، وفي تطبيقه منهجاً فينومينولوجياً إسلامياً يجمع بين الأسس المنهجية الفينومينولوجية الغربية والقواعد والأسس المستوحاة من روح الإسلام وشريعته.

(١) الموقع الإلكتروني لأكاديمية العلامة إقبال في باكستان: (www.almiqball.com).

(٢) جارودي، روجيه. الأصوليات المعاصرة؛ أسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل أحمد خليل، باريس: دار عام ألفين، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٨.

٢- المراحل الفينومينولوجية المستوحاة من روح الإسلام في دراسة الأديان عند الفاروقي:

استعرضنا في صفحات هذه الدراسة كيف أن الفاروقي واكب المنهج الفينومينولوجي من بداياته الفلسفية الأولى، وصولاً إلى تفضيله هذا المنهج في دراسة الأديان، وتطبيقه على العديد من الدراسات؛ إذ يبيّن أنّ من أهم أسباب تفضيله المنهج الفينومينولوجي على مناهج دراسة الأديان الأخرى هو تجنُّبه أهم العيوب المنهجية في هذه المناهج.

وإذا كان الفاروقي قد خلص إلى أنّ المنهج الفينومينولوجي هو الأنسب لدراسة الأديان لتجنُّبه هذه العيوب المنهجية والموضوعية، فإنّ اهتمام الفاروقي به لم يقتصر على تطبيقه كما هو، وإنّما اهتم بدراسة المنهج نفسه، والتعريف بأهم إيجابياته وسلبياته، فعمل على تحليله ونقده بصورة علمية، وأضاف إليه ما يعتقد أنّه يجبر قصوره وعيوبه؛ لذا يمكن القول إنّ الفاروقي ابتكر منهجاً فينومينولوجياً في دراسة الأديان، وإنّهُ استوحى أهم خصائصه من الإسلام، مُطبّقاً في دراسته الأديان ما يمكن أن نسمّيه الفينومينولوجيا الإسلامية. وعاب على فينومينولوجيا الدين اكتفاءها بالوصف، وعزوفها عن النقد، فثمّن الأول، وعدّه ميزةً، ونقد الثاني، ورأى فيه جانب نقص؛ لأنّه لا فائدة من الوصف من غير حكم.^(١)

وعدّ الفاروقي التوقُّف (الإبوكيه) مرحلة منهجية أولى، تتبعها مرحلة نقدية توظّف فيها مبادئ وصفية، تضمن الحياد بصورة كبيرة، وقد أطلق عليها اسم مبادئ الفهم الديني، أو المبادئ النظرية Theoretical Principles، وهي -مثلاً أوضح- مبادئ تحكّم فهمنا للدين، وتُنظّم استيعابنا لمعاني الظواهر الدينية، وتُحدّد تصوراتنا لها.^(٢)

وتعدّ هذه المبادئ منهجاً ابتكره الفاروقي لتجاوز الفينومينولوجية الدينية، وذلك بتأسيس موجّهات الفهم الموضوعي التي يحتكم إليها عالم مقارنة الأديان.

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق.

ويمكن تلخيص المراحل المنهجية التي تبناها الفاروقي في دراسته الأديان في ثلاث مراحل، بدءاً بوصف الظاهرة الدينية، ثم محاولة فهمها، وانتهاءً بنقدها وتقييمها.

أ- مرحلة الوصف (التوقف، أو فك الارتباط):

طبّق الفاروقي المنهج الفيونمينولوجي في هذه المرحلة، عن طريق دراسة الدين دراسة وصفية تشمل كل ظواهره كما هي في الزمان والمكان، مُلتزماً بشعار الفيونمينولوجيا الأول الأبرز "صِفَ ما ترى فقط"، ومُتفَقاً مع إدموند هوسرل في الاعتماد على الخبرة الحدسية للظواهر ووصفها من دون الرجوع إلى الافتراضات السابقة، ثم الانطلاق من الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس المعرفة بها؛ شريطة التحرُّر من كل ما سبق من افتراضات، أو مفاهيم، أو نظريات مفسّرة.

ويرى الفاروقي أنّه يتعيّن على دارسي الأديان وضع معاييرهم ومعايير دينهم وثقافتهم بعيداً، والمشاركة في الظاهرة الدينية لاكتشاف منطقتها من الداخل، وهو ما يُسمّيه مطلب فكّ الارتباط.^(١) وهذا يتيح لدارسي الأديان اكتشاف الظاهرة الدينية وفهمها كما يفهمها معتنقوها من خلال التجربة التي تؤدي إلى التعاطف مع الظاهرة، وتجنّب التحكّيات والقيم المتسرعة، وهو هنا يُطبّق الفيونمينولوجيا بجعل الدين يتكلم عن نفسه كما هو.^(٢)

وبتطبيق الفاروقي الطرق الوصفية على دراسته تاريخ الأديان عن طريق التحليل الوصفي للتجربة الدينية نفسها، وموضوعها، ومقصودها، ومقوماتها العقائدية والأخلاقية والمؤسّسية، مجرداً نفسه من الاعتقادات الدينية والفلسفية التي يؤمن بها؛ فإنّه لا يحكم على الأديان هنا، وإنّما يصفها ويشرحها، تناغماً مع المنهج الفيونمينولوجي. فقد تعامل الفاروقي مع الدين بوصفه حقيقة الحياة Life Fact، واستخدم منهج "التوقف" في الموضوعات التي لم تستبن حقيقتها، أو لم تكتمل

(١) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤.

صورتها عنده؛ وذلك أن البُعد الغيبي الذي يُميّز الظاهرة الدينية يصعب دراسته حسيّاً، ويستحيل إخضاعه للتجربة. غير أنّه عدّ هذا التوقّف مؤقتاً، وأنّه يجب تجاوزه إلى فهم الظاهرة الدينية وإدراكها. (١)

فالتوقّف الذي استلهمه الفاروقي من الفينومينولوجيين، والذي شدّد على تعليق كل ما يعتقد فيه الباحث، وعدم التسرّع في إصدار أحكام مسبقة على الدين المراد دراسته قبل فهمه؛ رأى الفاروقي أنّه غير كافٍ لبلوغ الفهم الصحيح للظاهرة الدينية، وأنّه يجب تجاوزه بوضع مبادئ تحكم الفهم، وتعدّ منهجاً قائماً بذاته لفهم الموضوعات الدينية. (٢)

ب- مرحلة الفهم (مبادئ الفهم الديني):

وضع الفاروقي خمسة مبادئ عدّها السبيل الأمثل للفهم الديني، وسماها المبادئ النظرية Theoretical Principle، وذلك لتدارك أعطاب الفينومينولوجيا الوصفية، عن طريق وضع مبادئ نظرية للفهم الديني يلجأ إليها دارسو الأديان في دراساتهم المقارنة، تكون صالحة للتطبيق على كل الأديان، وتساعد على بناء معرفة موضوعية وعقلانية للأديان المدروسة. وقد صاغ الفاروقي هذه المبادئ صياغة فلسفية مجردة من اللغة الدينية لكيلا يسقط في شبهة التحيز، ولتكون نموذجاً يصلح تطبيقه على الأديان كلها. (٣)

وقد ذكر الفاروقي في مقدّمة كتاب "الأخلاق المسيحية" هذه المبادئ، وهي: (٤)

- مبدأ الانسجام الداخلي Principle of Internal Coherence: يُقصد به الاتساق الداخلي بين جميع مكونات النظام الديني وعناصره. وهذا المبدأ -بحسب الفاروقي- هو الذي يحكم بصحة الوحي، وصحة الأديان المنزلة.

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

(4) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 11.

- مبدأ الانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة Cohere with Cumulative Human Knowledge: يُقصد به الانسجام مع المعارف الإنسانية والعوامل المؤسسية أو الحالة الإنسانية المصاحبة. وتبعاً لهذا المبدأ، يرى الفاروقي أنّ فهمنا للحقيقة الدينية يتطلب فهم الواقع الجغرافي، والطبيعي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري المحيط بها.^(١)

- مبدأ الاتساق ما بين الحقيقة الدينية والخبرة الدينية الإنسانية Revealed Truths Must Cohere with the Religious Experience of Mankind: إذ يرى الفاروقي عدم وجود تعارض بين الأديان؛ لأنّها تتبع من مصدر واحد، فيستحيل أن تُخرج عن تمثيل وحدة الحقيقة الدينية.^(٢)

- مبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الواقع:^(٣) فالحقائق الدينية - كما يراها الفاروقي - تنسجم مع الواقع، ولا تتعارض معه.

- مبدأ الهدف الحق، أو خدمة الدين للأخلاق والخير والقيم العليا:^(٤) يرى الفاروقي أنّ هدف كل دين يجب أن يكون نشر الخير والحق، وأنّه في حال وُجد دين يحاول نشر غير الخير والحق فإنّه حتماً ليس ديناً صحيحاً.^(٥)

تبدو الروح الإسلامية جلية في هذه المبادئ، ويُقرُّ الفاروقي نفسه بذلك، ولا شكّ في أنّ تطبيقها على دراسة الأديان ومقارنتها يجعل الديانات الأخرى في مأزق،

(١) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(3) "Religious truth must correspond with reality".

(4) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 1.

"For a religious system to receive title to system hood and thus to act as principle of explanation overarching any two contending these, it ought to be such as to serve, in its totality, the upward march of man towards ethicality, higher value and Godhead".

(٥) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٨٠.

ويعلي من مكانة الإسلام بوصفه ديناً منسجماً مع هذه المبادئ الخمسة.

وقد طَبَّقَ الفاروقي هذه المبادئ على دراسته لليهودية والمسيحية، مُبَيِّنًا عدم قدرتهما على تطبيقها؛ فالكتاب المقدس يجمع المتناقضات التي لا يمكن الجمع بينها، بالرغم من كل محاولات التأويل، واليهودية تجمع بين الحنيفية والعنصرية، وهما نزعتان متعارضتان لا تجتمعان، فيستحيل تصديق صحة هذا الوحي، وتصديق عدم تضمينه إضافات بشرية أدت إلى هذا التناقض الصارخ الصريح.^(١)

وقد نجح الفاروقي - في كتاباته ومقالاته - في أن يبرهن من داخل هذه المبادئ المنهجية على انسجام الإسلام معها والتزامه بها، في حين أثبت عدم التزام الديانات الأخرى بها، واضعاً الباحثين والدارسين أمام مسؤولية الإجابة عن التناقضات الداخلية والخارجية في معتقداتهم، وتناقضات الواقع والتجربة الدينية الإنسانية.^(٢)

ت- مرحلة النقد والتقييم (ما وراء الأديان):

بعد فهم الأديان تأتي المرحلة الثالثة، وهي تقييم الأديان ونقدها، ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أن مبادئ الفهم التي وضعها الفاروقي كانت ذات نزعة نقدية، وأنها أسهمت كثيراً في عملية نقد الأديان وتقييمها، لكنَّ الفاروقي وضع مبادئ نقدية على نفس النسق الصياغي الفلسفي العقلاني الخالي من اللغة العقديّة، وإنَّ حاول - بموازاة ذلك - أن يصوغها من داخل المنظور التوحيدي الإسلامي.^(٣)

وهذه المبادئ التي ذكرها أيضاً في كتاب "الأخلاق المسيحية"، هي:^(٤)

- الوجود عالمان: عالم المثال، وعالم الواقع المحسوس.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٨١.

(4) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 14.

(5) Being is two realms :Ideal and Actual.

- صلة المثال الأعلى بالواقع. ^(١)
- صلة المثالي بالفعلي هي أمر. ^(٢)
- الوجود الفعلي في حد ذاته خير. ^(٣)
- الوجود الفعلي مرن أو طيِّع. ^(٤)
- كمال الكون وإتقانه هو عبء البشرية وحدها. ^(٥)

لقد وضع الفاروقي مبادئ نظرية وتقييمية لا يمكن لأي باحث موضوعي أن يتنكر لها، واضعاً بذلك الأديان كلها أمام المعايير العقلانية والموضوعية نفسها؛ سواء للفهم أو التقييم. ^(٦)

ما وراء الأديان:

يُقصد بمصطلح Metareligion ما وراء الأديان؛ فكلمة "ميتا" Meta تعني ما وراء النقد أو النقد، في إشارة إلى أن المقصود بهذا المصطلح هو التقييم Evaluation، والنقد Critic، ونقد النقد Metacritics للأديان. ^(٧)

يقول الفاروقي في مقدمة كتاب "الأخلاق المسيحية": "وجهة نظرنا أنه يتعيَّن علينا إنشاء مبادئ يمكن من خلالها للأديان أن تخضع للتقييم." ^(٨) ولكن، فيم تختلف مبادئ نموذج الفاروقي الماورائية التقييمية عن مبادئ ما وراء الدين التي أرساها علماء مقارنة الأديان الغربيين؟

-
- (1) Ideal is relevant to actual being.
 - (2) Relevance of Ideal to the Actual is a command.
 - (3) Actual Being is as Such Good.
 - (4) Actual Being is Malleable.
 - (5) Perfection of the Cosmos is only a human burden.

(٦) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٧) بو عافية، "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، مرجع سابق، ص ٥٨.

(8) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 20.

لقد أخضع علماء الدين الغربيون جميع الأديان التي درسوها لمعايير المسيحية، في حين وضع الفاروقي نظريته في إطار أكبر وأشمل، هو الإطار العالمي، وذلك بتطوير لاهوت عالمي يصفه بأنه لاهوت ناقد.

ويمكن إجمال نظرة الفاروقي إلى العناصر الماورائية الدينية في ما يأتي: ^(١)

- التقييم Evaluation: عرّف الفاروقي في الصفحات الأولى من كتاب "الأخلاق المسيحية" التقييم بأنه: "القيمة التي يمكن اغتنامها من سياق قيمي، والبحث عن رتبته فيه، فالقيمة قد تكون أعلى من أخرى، أو أقل، وقد تكون مناقضة لأخرى، وقد لا تكون كذلك. ووضع هذه العلاقات هو التقييم أو إصدار الحكم." ^(٢)

- نقد الدين Critic: يُقصد بذلك النقد باستخدام الأدوات النقدية التحليلية المتعارف عليها لتقديم تحليل نقدي منطقي للأفكار الرئيسة لأيّ دين، أو ظاهرة دينية. ^(٣)

- نقد النقد: هو النقد الذي يتجاوز الدين وصولاً إلى نقد نتائج وشروح العلماء والمفكرين ومؤسسي هذه الأديان، التي توصلوا إليها وجعلوها مسلّمات كما الدين نفسه. ^(٤)

٣- ما وراء الأديان الإسلامي:

إنّ الماورائية الإسلامية التي وضعها الفاروقي تقع داخل إطار أكبر وأشمل، هو الإطار العالمي؛ إذ سعى إلى تطوير لاهوت عالمي وصفه باللاهوت الناقد، وشرح خصائصه في مقالة حملت عنوان "نحو لاهوت عالمي ناقد" Towards a Critical World، ^(٥) كتبها عام ١٩٨٦ م في إطار مشروع "إسلامية المعرفة" الذي تبناه الفاروقي

(١) بو عافية، "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

(2) Al Faruqi, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, p. 20.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Al-Faruqi, Isma'il Raji. "Towards a Critical World Theology", in: *Towards Islamization of Disciplines*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, (1416/1995), pp. 409-453.

من خلال المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ فقد تضمّنت هذه المقالة المبادئ العامة، وخطّة العمل، والإنجازات للمشروع.

وقد لخصّ الفاروقي في هذه المقالة خصائص ماورائية الدين Meta-Religion من وجهة نظر إسلامية في ثمانية خصائص رئيسة:

أ- ما وراء الأديان الإسلامي - الذي يراه الفاروقي - يقبل جميع الأديان، ولا يرفض أيّاً منها، ويفترض أنّ كل دين مبني على أساس من وحي وأمر إلهي، إلا أنّه - بالرغم من ذلك - يمنح كل دين حق الشك؛ ما يعني أنّ هذا الافتراض قائم ما لم يثبت بشكل قاطع أنّ العناصر المكوّنة للدين هي صنعة بشرية. (١)

ب- ما وراء الأديان الإسلامي يربط أديان التاريخ كلها بالمصدر الإلهي؛ لأنّ النظرة الإسلامية المستوحاة من القرآن الكريم في هذا الشأن تفيد بأنّه لا يوجد أناس أو جماعة بشرية إلا أرسل إليهم رسول يعلمهم الدين المتأسّس على التوحيد والتقوى وفضائل الأخلاق. (٢) قال تعالى في سورة الإسراء: ﴿مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا نُزِرُ وَأَرْزُقُ وَزَرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

يقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]: وما كنّا مهلكي قوم إلا بعد الإعذار إليهم بالرسول، وإقامة الحجّة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم. كما حدّثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾: إن الله تبارك وتعالى ليس يعذب أحداً حتى يسبق إليه من الله خبراً، أو يأتيه من الله بيّنة، وليس معذباً أحداً إلا بذنبه. (٣)

ت- ما وراء الأديان الإسلامي ينظر باهتمام إلى العواطف والميول البشرية، ويهتم بأشكال التعصب والتمييز وتأثيرها في ما تمّ الوحي به، أو في ما اكتشّف عقلياً عن

(1) Ibid., p. 449.

(2) Ibid., p. 449.

(٣) الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٣.

دين الفطرة أو الحقيقة الفطرية. ويرى الفاروقي أنَّ الماورائية الإسلامية تُطالب البشرية عامة وعلماء الدين بوجه خاص أن يُخضعوا كامل تراثهم الديني للنقد والفحص والتمحيص العقلي بهدف التخلص من كل ما تأكَّد أنَّه إضافات إنسانية وتعديلات وتزييفات بشرية. وفي سبيل تحقيق هذه المهمة النقدية التاريخية لكل أديان التاريخ، فإنَّ البشر كافة هم إخوة، وإنَّ عليهم أن يتعاونوا لإقامة الحقيقة الفطرية المتمثلة في دين الفطرة الموجود في كل الأديان.⁽¹⁾

والفاروقي هنا ينطلق من ثقة قوية بالأساس المتين الذي يقوم عليه الإسلام، وبأنَّه دين الحق ودين الفطرة، وبأنَّه موحى به من عند الله، ليكون خاتم الأديان، بحيث يحفظ الله هذا الدين من أيِّ تزييف أو إضافة بشرية. ولهذا، فهو يدعو علماء الأديان جميعاً - وبكل ثقة بأساس هذا الدين المتين - إلى إخضاع الأديان كلها، بما في ذلك الإسلام، للفحص العقلي والنقدي.

ث- ما وراء الأديان الإسلامي يرى ضرورة منح البشر كافة الاعتماد والاعتراف فيما يخص محاولاتهم تكوين الحقيقة، أو صياغتها والتعبير عنها؛ لأنَّ الماورائية الإسلامية للأديان ترى أنَّ الله تعالى قد خلق البشر جميعاً وهم مزودون بكل ما هو ضروري لمعرفة الله وإرادته، ومعرفة القانون الأخلاقي، وتمييز الخير من الشر.⁽²⁾

ج- تقدير العقل الإنساني في الدين الماورائي الإسلامي، حتى إنَّه جُعِل مساوياً للوحي ما دام لا يتعارض معه، وهذا يعني عدم وجود تناقض بين العقل والوحي، وعدم محاولة أيِّ منهما إزاحة الآخر. وفي حال حدث تناقض ما، فإنَّه لا يكون نهائياً ومطلقاً؛ فعالم الدين المسلم ينبغي أن يكون متسامحاً، وخاضعاً هو نفسه للنقد، ولضرورة إعطاء الدليل.⁽³⁾

(1) Al-Faruqi, "Towards a Critical World Theology", p. 449.

(2) Ibid., pp. 449-450.

(3) Ibid., pp. 449-450.

والفاروقي هنا يستنبط من العقيدة الإسلامية مباشرة، التي تختلف عن الأديان الأخرى القائمة على التسليم الكامل؛ فالعقيدة الإسلامية لا تنفصل عن العقل في وظيفتها، أو فيما تسهم به، وإنما توجد علاقة متوازنة بينهما؛ فلا العقيدة فوق العقل، ولا العقل فوقها. (١)

ولهذه الخصيصة أهمية كبيرة؛ لأنها تشرع للأداة التي تُستخدم في نقد الأديان، وتقييمها، والنظر في مدى صحة انتسابها إلى الدين الأصلي أو انزياحها عنه نتيجة الإضافات البشرية التي رافقت تطوره التاريخي. (٢)

ح- اصطباغ الدين الماورائي الإسلامي بصبغة إنسانية؛ إذ لا وجود لمبدأ الخطيئة الأصلية، فكل البشر أبرياء وخيريين بالفطرة، لا مخطئين وسيئين بالفطرة كما ترى بعض الأديان؛ وذلك أن الإنسان قادر على تمييز الخير من الشر، والتمتع بحرية الاختيار وفقاً للعقل والضمير والمعرفة، وهذه الثلاثة مسؤولة بصفة فردية عن أفعاله. (٣)

ولا شك في أن الفاروقي استقى هذه الخصيصة من قوله تعالى في سورة فاطر: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمَلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا نُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [فاطر: ١٨]؛ إذ جاء في تفسير الطبري: وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ يقول: لا تأثم آثمة إثم آثمة أخرى غيرها، ولا تؤاخذ إلا بإثم نفسها، يعلم عز وجل عباده أن على كل نفس ما جنت، وأنها لا تؤاخذ بذنب غيرها. (٤)

والجدير بالذكر أن هذه الخصيصة الماورائية الإسلامية المستنبطة من القاعدة القرآنية في الآية السابقة، كانت -وما تزال- من أهم ما أثار عقول الكثير من المفكرين

(1) Ibid., pp. 449-450.

(٢) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٦.

(3) Al-Faruqi, "Towards a Critical World Theology", pp. 449-450.

(٤) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ص ٣٩٦.

الغربيين، وهدم في تفكيرهم صرح الخطيئة الأولى، الذي توارثوه جيلاً بعد جيل؛ لما تحمله هذه الخصيصة من عقلانية وعدالة. على سبيل المثال، فإنَّ هذه الخصيصة القرآنية كانت من أهم أسباب إسلام المفكر الألماني المعروف مراد ويلفريد هوفمان^(١) عام ١٩٨٠م كما ذكر هو نفسه في مؤلفاته عن الإسلام.^(٢) فقد أشار إلى أن ما شاهده في حرب الاستقلال الجزائرية، وولعه بالفن الإسلامي، فضلاً عن التناقضات الكثيرة التي واجهته في العقيدة المسيحية، وبخاصة مبدأ الخطيئة الأصلية؛ كان من أهم أسباب تحوُّله إلى الإسلام من الكاثوليكية التي وُلِدَ عليها.

خ- الماورائية الدينية الإسلامية واقعية تعترف بالحياة الدنيا وتُقدِّرها، وتُسَلِّمُ أَنَّ الله تعالى لم يخلق البشر والحياة والتاريخ عبثاً؛ فهم لم يُخلَقُوا من قوة عبثية عمياء.^(٣) ويحفل القرآن الكريم بالكثير من الآيات التي تدل على هذا المعنى، وتُشدِّد عليه، مثل: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله سُبْحٰنَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدْرِ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَابْتِغَ فِيمَا

(١) دبلوماسي ومفكر ألماني مسلم بارز من مواليد عام ١٩٣١م، حاصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة هارفرد. عمل منذ الخمسينيات في سفارة ألمانيا الاتحادية في الجزائر؛ ما جعله يشاهد عن قرب الثورة الجزائرية التي يبدو أنها أثارت اهتمامه الشديد، ودفعته إلى التأمل. عمل خبيراً في مجال الدفاع النووي في وزارة الخارجية الألمانية، وكان إسلامه موضع جدل بسبب منصبه الرفيع في الحكومة الألمانية، وعمل أيضاً مديراً لقسم المعلومات في حلف الناتو ببروكسل من عام ١٩٨٣م حتى عام ١٩٨٧م، ثم سفيراً لألمانيا في الجزائر من عام ١٩٨٧م حتى عام ١٩٩٠م، ثم سفيراً في المغرب من عام ١٩٩٠م حتى عام ١٩٩٤م.

(٢) انظر مؤلفاته: "يوميات مسلم ألماني"، و"الإسلام في الألفية الثالثة"، و"الطريق إلى مكة"، و"الإسلام كبديل" الذي أذِنَ نشره إلى حدوث ضجة كبيرة في ألمانيا. انظر أيضاً:

- تمام، حسام. "مراد هوفمان: تجديد الإسلام سيأتي من الغرب"، لقاء صحفي، ١٤ / ٠١ / ٢٠٠٤م، موقع (www.islamonline.net). انظر:

- <http://www.islamonline.net/arabic/arts/2004/01/article07.shtml>

(3) Al-Faruqi, "Towards a Critical World Theology", p. 450.

ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسِكْ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ [القصص: ٧٧]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

د- الماورائية الدينية الإسلامية تنبثق من دين مؤسسي عملي لا نظري فحسب. ويشير الفاروقي إلى أن المؤسسة الإسلامية قد خضعت للاختبار والتطبيق على مدار أربعة عشر قرناً كاملاً، وأنها استمرت بنجاح منقطع النظير بالرغم من كل المعوقات. ويشير أيضاً إلى أنها تُعدُّ الوحيدة من بين كل أديان العالم وإيديولوجياته المختلفة، التي تملك الاتساع القلبي والروحي والحرفي لإعطاء البشرية منحة التعددية في الشرائع لحكم نفسها، بحسب شرائعها، ووفق مبادئ دينها الماورائي. وكذا الوحيدة التي اعترفت بالتعددية التشريعية، وجعلتها حقاً دينياً وسياسياً، إلى جانب دعوة أتباع الديانات إلى النظر بالحكمة، والحجة العقلية، والعقل، والنقد في التوحد تحت إمرة دين واحد، هو هذا الدين الماورائي الواحد. (١)

ويمكن القول إنَّ نظرية الفاروقي الماورائية الإسلامية هي محاولة تحليلية لتحديد علاقة الإسلام بالأديان الأخرى. وهو يؤكد بهذا الخصوص أنَّ هذه العلاقة قد حُدِّدت عن طريق الوحي؛ ما يعني أنه مسلمٌ بها بحيث لا يمكن لأيِّ مسلم أن ينكرها؛ لأنَّ القرآن الكريم هو المرجعية الدينية المطلقة، ولا يمكن لأحد أن يعيِّر فيها عن طريق التفسير؛ إذ إنَّ التطبيق الإسلامي لهذه العلاقة ثابت على مرِّ التاريخ الإسلامي. (٢)

(1) Ibid.

(٢) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١١٤.

الفصل الثاني:

تطبيق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي في "أطلس الحضارة الإسلامية"

أولاً: أهم نظريات فينومينولوجيا الدين التي طبّقها الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية".

التعريف بـ"أطلس الحضارة الإسلامية":

طبّق الفاروقي المنهج الفينومينولوجي على الدراسة التي تناولت الإسلام وحضارته في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"، الذي يُعدُّ التطبيق الوحيد لهذا المنهج الذي خضعت له إحدى الديانات العالمية الحية الكبرى. ويُمثّل هذا السّفر الخالد محاولة طموحة نادرة لتقديم الإسلام بصورة شمولية مكتملة الأركان والمكوّنات إلى العالم، وإلى أصحاب الديانات الأخرى؛ فهو يعرض الإسلام وحضارته عن طريق عقائده، وشعائره، وتقاليده، ومؤسّساته، فضلاً عن العودة إلى جذور هذه الحضارة قبل الإسلام. وتُعدُّ هذه الدراسة الغنية المتعمّقة في الإسلام وحضارته أصلح ما يمكن أن يُقدّم عن التجربة الإسلامية إلى أتباع مختلف الديانات في العالم.

وقد اشترك في تأليف هذا الكتاب كل من الدكتور إسماعيل الفاروقي وزوجته الدكتورة لمياء لويس الفاروقي، وكان هو آخر أعمالهما؛ إذ استشهدا والكتاب بنسخته الإنجليزية ما يزال في المطبعة، ما يعني أنّه "وُلد يتيماً الأبين" كما كتّب مقدّمه للنسخة العربية الدكتور هشام الطالب،^(١) فكان من نعم الله تعالى أن خرج الكتاب شاهداً لهما، وحافظاً جهدهما وجهادهما، ولا سيما أنّه يُمثّل عصارة فكرهما في مرحلة النضج والتمكّن.^(٢)

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

ونظراً إلى أهمية الكتاب وقيّمته؛ فقد تُرجم إلى ست لغات عالمية (البرتغالية، والإسبانية، والتركية، والماليزية، والأندونيسية، والعربية)، فضلاً عن الإنجليزية. وقد أدرك المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضرورة ترجمته إلى العربية لإثراء الفكر العربي بواحد من أهم ما كُتِب عن الإسلام في صورته الشاملة، وعمل على الترجمة الممتازة لهذا الكتاب القيّم الدكتور العراقي عبد الواحد لؤلؤة وراجع الترجمة الدكتور رياض نور الله. وانطلاقاً من المنهج الفينومينولوجي المتبع في هذا الأطلس، والقاعدة الفينومينولوجية "دع الظواهر تتحدث عن نفسها"، فقد ترك المؤلفان الإسلام يتحدث عن نفسه؛ إذ إنّه احتوى على أكثر من ثلاثمئة صورة ومخطوطة، إضافة إلى العديد من الرسوم والنقوش، كأنّها يُطبّقان ما ذهب إليه فان درليو من أنّ الفينومينولوجي - مثله مثل الفنان- يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي.^(١) وقد زخر الأطلس أيضاً بأكثر من خمس وسبعين خريطة أصلية، ضمن نسخته العربية التي تقع في ٧٤٠ صفحة، ونسخته الإنجليزية التي تقع في ٥١٢ صفحة.

١ - نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو:

أ- التعريف بكتاب "الدين في جوهره ومظهره":

وضع فان درليو نظريته الفينومينولوجية المتعلقة بدراسة الأديان في كتابه الذي حمل عنوان النظرية نفسها "الدين في جوهره ومظهره" Religion in Essence and Manifestation عام ١٩٣٣م باللغة الهولندية، ثم تُرجم بعد ذلك إلى الألمانية. وقد انتشرت هذه النظرية، وعُرفت في مختلف أنحاء العالم بعد ترجمة الكتاب إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٣٨م؛ إذ اقتصر انتشارها ومعرفتها قبل ذلك على هولندا وألمانيا، اللذين يعدّهما بعض الباحثين مهد علم فينومينولوجيا الدين.^(٢)

(١) بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

– معلومات الكتاب:

العنوان: Religion in Essence and Manifestation.

المؤلف: Gerardus Leeuw Van der.

الترجمة: Ninian Smart, John Evan Turner.

الناشر: Princeton University Press, 2014.

الرقم المعياري الدولي للكتاب (ISBN): 140085802X, 9781400858026.

عدد الصفحات: ٧٨٠ صفحة.

– موضوعات الكتاب:

The Object of Religion الهدف من الدين (الجوهر)

The Subject of Religion موضوع الدين (المظهر)

Object and Subject in Their Reciprocal Operation العلاقة التبادلية بين الجوهر والمظهر

The World العالم

Forms الأشكال

وبالرغم من أن الكتاب يحوي خمسة موضوعات، فإنَّ فان درليو قسّم دراسته لها إلى قسمين رئيسين. فنظريته تقوم على تصنيف واسع النطاق للظواهر الدينية، يشمل تقسيم مواد الحياة الدينية إلى قسمين رئيسين، هما:

– الجوهر Essence: يُقصد به جوهر الدين The Object of Religion.

– المظهر Manifestation: يُراد به مظاهر الدين The Subject of Religion.

– جوهر الدين Essence:

يتناول هذا القسم الهدف من الدين وجوهره عن طريق استعراض أهم موضوعات الحياة الدينية، التي تُشكّل جوهر الدين وفق رؤية فان درليو اللاهوتية. وهذه الموضوعات هي: (١)

(1) Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 2014, p. 15.

التنظير حول السلطة Theorizing About Power، الأشياء والسلطة Things
and Power، الفعالية Potency، الرهبة Awe، التابو أو المحرم Tabu، البيئة المقدّسة
الأحجار والأشجار المقدّسة The Sacred Environment Sacred Stones and
Trees، البيئة المقدّسة والمياه والنار المقدّسة The Sacred Environment Sacred
Water and Fire، العالم الفوقى المقدّس The Sacred World Above، العالم الموحد
المقدّس The Sacred Conjoined World، الحيوانات Animals، شكل الأم The
Form of the Mother، الخلاص Salvation، السلطة وإرادة الخلاص عند الرجل
The King، الملك The Saviour Power and Will in Man، الموتى العظام The
Mighty Dead، نماذج المنكر والشر والشياطين Evil Will: Demons،
شكل السلطة الخاص: الملائكة، السلطة الممنوحة من الاسم Power and Will
The Special Form of Power: Angels، Given Form in the Name، العالم
المقدّس في السلطة الوراثية وأشكالها The Sacred World in the Background
Powers، الأب The Father، Power and Will in the Background Powers، أصحاب
السلطة المطلقة The Absolutely Powerful.

إنّ هذا التصنيف الواسع لجوهر المواد الدينية انبثق بصورة كبيرة من رؤية فان
درليو اللاهوتية إلى الدين؛ فهو يؤمن بالوصول إلى الروحية عبر الشعارات
والعلامات والرموز، معارضاً المقولات التي ينطلق منها دارسو الأديان المعاصرين في
الشكّ في مصداقية المكتشفات الأثرية ذات العلاقة بالمظاهر والطقوس الدينية، وعدم
اعتبار النصوص المقدّسة ذات الطابع الأدبي والأسطوري؛ لذا حاول الوصول إلى
دراسة فينومينولوجية لجوهر الدين، اعتماداً على العوامل التاريخية واللاهوتية، مع
تنحية الاستنتاج والاستدلال في دراسة الدين.

أمّا الفاروقي فرأى أنّ مفهوم "الإله" هو نواة الخبرة الدينية، فكانت شهادة "لا إله إلا
الله" هي الركن الأول في الإسلام. ولذلك كان التوحيد بالمفهوم الإسلامي يعني الغائية
التي ترفض فكرة عبثية الكون أو مصادفته؛ فطريق الإنسان في إطار التوحيد هو الفلاح

لا الخلاص، والقدر هو محصّلة عمل الإنسان وسلوكه؛ سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو المجتمعي؛ لأنّ التوحيد أتاح للبشرية فرصة النضج والتبدّل وتجاوز وضعيتها التي تتبع الأساطير، وتخضع للإنسان.^(١) ولو أردنا عمل مقارنة ومقارنة بين تصنيف فان درليو لجوهر المواد الدينية وتصنيف الفاروقي لجوهر هذه المواد في الإسلام مُطبّقاً في "أطلس الحضارة الإسلامية"، لوجدنا أنّ تصنيف الفاروقي كان محدوداً وأكثر انضباطاً لجوهر الدين (الإسلام)؛ فجوهر الإسلام هو التوحيد الذي يمكن حصر تشكّلاته في أربعة أشكال، هي: القرآن الكريم، والسُنّة الشريفة، والأركان والمؤسّسات، والفنون. وكان الفاروقي قد عرض في الأطلس -قبل الخوض في جوهر الإسلام- للسياق التاريخي الذي نشأ فيه الإسلام، والذي سمّاه Origin، وترجمه الدكتور عبد الواحد لؤلؤة في النسخة العربية بكلمة "السياق". واللافت أنّ الفاروقي -في استعراضه ديانات ما قبل الإسلام- قد استخلص لكل ديانة جوهر الدين ومبادئه الأساسية، واصفاً تجلياته في رؤية العالم، وطريقة الحكم، ونظام المجتمع، والنصوص المدوّنة، والفنون.

- مظهر الدين Manifestation:

يتناول هذا القسم مظاهر الدين وتجلياته، ويعرض لأهم هذه التجليات من وجهة نظر الفاروقي، وهي: المعطى والممكن The Given and the Possible، الرجل الميت The Dead Man، التجليات Representation، الملك The King، والطب والرجل والكاهن Medicine-Man and Priest، والرئيس The Speaker، والواعظ The Preacher، والقديسون Saints، شيطانية البشر Demonic Human Beings، الزواج Marriage، الأسرة Family، القبيلة Tribe، العهد The Covenant، الطائفة The Sect، الكنيسة The Church، الأمة Nation and Humanity، النفوس في الجمع Souls in the Plural، شكل

(١) حسان، عبد الله حسان. "مع إسماعيل الفاروقي في ظلال التوحيد"، مدارك، موقع (www.onislam.net)، ٢٨ / ٠٤ / ٢٠١١ م. انظر:

الروح The Form of the Soul، الروح الخارجية The External Soul، الروح القوية الفريدة والإلهية الخالدة The Uniquely Powerful and Divine Soul، الروح الخالدة The Immortal Soul، موطن الروح The Country of the Soul، مصير الروح The Destiny of the Soul، المخلوق The Creature.

ومن البدهي أن ينطبق ما قلناه عن جوهر الدين عند فان درليو على مظاهر الدين وتجلياته عند الفاروقي، وسيكون سهلاً ملاحظاً أن هذه التمظهرات للمادة الدينية منبثقة انبثاقاً مباشراً من الفلسفة اللاهوتية للدين. وإذا أردنا أن نقارن بين تجليات المادة الدينية عند فان درليو وتجلياتها عند الفاروقي في "الأطلس"، فإننا سنلحظ مدى صعوبة التعبير عن جوهر الدين وتعقيده عند فان درليو ممثلاً في تجليات ومظاهر يمكن اعتبارها مظاهر للتجربة الدينية، في حين أن التعبير عن تجليات ومظاهر جوهر الحضارة الإسلامية المتمثل في الدين الإسلامي وجوهره التوحيدي هو في غاية السلاسة والتنوع والتفصيل في "الأطلس"؛ إذ فصل فيه الفاروقي خمسة عشر تجلياً ومظهراً، هي: نداء الإسلام، الفتوحات وانتشار الإسلام، العلوم المنهجية، علوم القرآن، علوم الحديث، القانون، علم الكلام، التصوف، الفلسفة الإغريقية، نظام الطبيعة، فنون الأدب، فنون الخط، الزخرفة الإسلامية، فنون المكان، هندسة الصوت أو فن الصوت.

ب- تحليل نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو.

حاول فان درليو باستخدام التصنيف الثنائي للمواد الدينية (الجوهر، والمظهر) أن يعيد تجربة الحياة الداخلية إلى الظواهر الدينية على نحوٍ منظم. ولتحقيق ذلك؛ فقد ابتكر مصطلح "القوة الكاملة الأخرى" A Wholly Other Power، التي عدّها موضوعاً للتجربة الدينية، والتي استقاها بصورة كبيرة من فكرة "المقدس" The Holy لرودولف أوتو الذي تأثر به فان درليو في دراسته للفينومينولوجيا الدينية، وهي لا تبدو بعيدة أيضاً عن فكرة "القداسة" Holiness لنانان سودربلوم.^(١) فالإيمان الديني

(١) لارس أولوف جونانان سودربلوم (١٨٦٦ - ١٩٣١م): لاهوتي سويدي، وأحد مؤسسي الحركة المسكونية، ورئيس أساقفة أوسالا في كنيسة السويد، والحائز على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٣٠م بسبب =

- كما يراه فان درليو - لا يُعبّر عنه بالضرورة كل موقف ديني؛ إذ يوجد مَنْ يضع الإيمان في تعارض مع الدين، لاعتقاده أنّ الدين يحاول السيطرة على المقدّس والاستنفاع منه.^(١) ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أنّ القوة الكاملة الأخرى التي نظّر لها فان درليو في كتابه، تأخذ عدّة أنماط من الأشكال الموضوعية والاستجابات الذاتية. أمّا الفاروقي فقد قابل في دراسته الفينومينولوجية للإسلام مفهوم "القوة الكاملة الأخرى" بمفهوم واضح المعالم والتصور، هو مفهوم "التوحيد" الذي عدّه جوهر الإسلام.

وقد اعتمد فان درليو في نظريته الفينومينولوجية على المنهج الحدسي Intuitive Method في الوصول إلى الأنماط والبنى والجواهر، وفي عرضه لها، بعيداً عن الإجراءات العلمية التجريبية التي مارسها العلم الحديث. فظواهره لم تكن موضوعاً للملاحظة التجريبية، وإنّما كانت جواهر وخصائص عامة، تُوصّل إليها عن طريق رؤية فعل حدسي، كما هو الحال في الفينومينولوجيا الفلسفية.^(٢) وبالرغم من تشديده في كتابه على أهمية المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين، وأنّه المنهج الأنسب لدراسة الأديان دراسة موضوعية لما يحتويه من أسس علمية صارمة دقيقة، فإنّه كان يرى وجوب تضمين هذا المنهج نزعة لاهوتية معيّنة سمّاها المعرفة المحبّة Loving Knowledge.^(٣)

وعلم الظاهرة الدينية الذي نظّر له فان درليو ينماز بلحظتين، هما:

- اللحظة الإيمانية.

- اللحظة المعرفية.

= دعوته جميع القادة المسيحيين إلى العمل من أجل السلام والعدالة خلال الحرب العالمية الأولى. عمل سودربلوم أستاذاً للدراسات الدينية في جامعة لايبزيغ، ثم انتُخب عام ١٩١٤م رئيساً للكنيسة اللوثرية في السويد. انظر:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Nathan_Söderblom

(1) Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, p 620.

(٢) حسن، "جهود إسمايل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٣) المرجع السابق.

وهو إدراك أو معنى يجمع بين الذاتي والموضوعي.^(١)

ومن الملاحظ أيضاً أنه لم يول في نظريته اهتماماً بعملية البحث في الأصول التاريخية والتطور التاريخي للأديان؛ لأنّ تركيزه انصبّ فقط على تقديم الأنماط والبنى والجواهر، مع اعترافه - ضمناً - بأهمية البحث التاريخي والفيلولوجي^(٢) بالنسبة إلى فينومينولوجيا الدين.^(٣)

ت- تطبيق الفاروقي نظرية فان درليو (الجوهر والمظهر) في "أطلس الحضارة الإسلامية".^(٤)

(١) المرجع السابق.

(٢) كلمة "فيلولوجيا" مشتقة من كلمتين يونانيتين يُراد بأولاهما الحُبّ، وبثانيتها اللغة. ويطلق هذا المصطلح في الفرنسية أساساً على عملية نشر النصوص القديمة، ويُستخدَم في ألمانيا وفي بلدان أوروبية أخرى غالباً بمعنى فضاخ إلى حدّ تسويته أحياناً بمفهوم "علم اللغة" Linguistique. أمّا في العربية فيترجم إلى علم اللغة المقارن، ويمكننا اعتبار الفيلولوجيا، بمعناها الدقيق، علماً يهتم بالنصوص المكتوبة، مُستهدفاً بصورة مبدئية إنشاءً نص ممتدّ إلينا من حقبة سالفة. تستقي الفيلولوجيا مادتها، في إطار اشتغالها بالتأسيس النصي، من اللسانيات (علم اللغة)، ومن النقد الأدبي، ومن التاريخ أيضاً؛ إذ إنها "تهبّي الأرضية" بطريقة تمكّنها من بلوغ التقصّيات اللسانية الدقيقة جداً حوَالِ النصوص المعالّجة، ومن شرحها وتوضيحها. وقد ارتبطت الفيلولوجيا قديماً بممارسة تأويلية أُطلق عليها أحياناً اسم التفسير. وهذه "الكلمة هنا مرتبطة بالكتاب المقدّس تحصيماً"، وكان الأمر متعلّقاً بتأسيس نصّ قابل لأن يُفهم في أيّ مستوى؛ سواء أكان حقيقياً أم مجازياً أم غير ذلك. لقد استقرّ هذا "التفسير" حتّى على تأسيس النص، وعلى المعارف النحوية والتاريخية والميثولوجية وغيرها، وأزال عن قراء النصوص "التفسيرات" التي تضطلع بدور مهم في تشييد كيان الثقافة. انظر الموقع الإلكتروني:

- <http://www.ajjalpress.com/articles/show/2485>

(٣) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٤) لتسهيل عملية المقارنة في تطبيق الفاروقي نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو؛ سنرجع في هذا الجزء من الدراسة أحياناً إلى النص الأصلي الإنجليزي من كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية". انظر:

- Al Faruqi, Ismail Raji. & Al Faruqi, Lois Lamy. *The Cultural Atlas of Islam*, New York & London: Macmillan Publishing Company & Collier Macmillan Publishers, 1986.

استشهد الفاروقي^(١) على استخدامه نظرية "الجوهر والمظهر" في مقدّمة كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" بقوله: "من الممكن الادّعاء بأنّ هذا الكتاب هو أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته ككل، فالكتاب يبدأ بدراسة للمهد الذي يُمثّل الواقع التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام ديناً وثقافة وحضارة، ثم ينتقل الكتاب إلى تحديد جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو أول مبادئ الإسلام وقلبه، ويتبع تحديد الجوهر التعريف بالشكل المعطى في نظام للأفكار، وهو نظام للتحقيق المثالي ونظام للمؤسّسات الاجتماعية، وقد صاغت هذه العناصر الثلاثة مشتركة الثقافة والحضارة الإسلامية، معطية لها صفتها وشكلها، ومميّزة لعمقها وأبعادها، ومحدّدة لمسيرتها ولتطوّرها في التاريخ."^(٢)

لقد قسّم الفاروقي في "الأطلس" الحضارة الإسلامية إلى:

- أصل Origin.
- جوهر Essence.
- مظهر Manifestation.
- شكل Form.

والملاحظ أنّ الفاروقي اعتمد على مفهومي "الجوهر" و"المظهر" في تحديد طبيعة الإسلام وخصائصه، وأنّه اتخذ من كتاب "الدين في جوهره ومظهره" Religion in

(١) تجاوزنا عن ذكر الدكتور مياء هنا لسببين؛ أولهما: أن إساعيل الفاروقي هو موضوع الدراسة، وثانيهما: أن هذا الجانب كان يتناوله الفاروقي، في حين تناولت الدكتور مياء الجانب المتعلق بالفن الإسلامي كما يظهر جلياً في الفصل الأخير من الكتاب الموسوم بـ "هندسة الصوت، أو فن الصوت"؛ إذ إن هذا المجال هو تخصص الدكتور مياء الذي درّسته، وكتبت فيه العديد من البحوث والدراسات، غير أن هذا لا يعني أن هذا الفصل هو إسهامها الوحيد في هذا الكتاب القيم؛ فالجهد المشترك للمؤلّفين في جمع عناصر المادة وتوثيقها وإغنائها بالصور والرسوم والمخطوطات التوضيحية واضح ملموس، وأغلب الصور الموجودة في الكتاب التفتتها الدكتور مياء. انظر:

- ملكاوي، فتحي. "جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها، قراءة في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد (٧٤)، السنة (١٩)، ٢٠١٣م، ص ١٨٩.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥.

Essence and Manifestation دليلاً ومنهجاً لعمله في "أطلس الحضارة الإسلامية"؛ إذ قسّم دراسة الحضارة الإسلامية بين الجوهر Essence والمظهر Manifestation، غير أنّه زاد على منهج فان درليو الحديث عن الأصل Origin والشكل Form،^(١) وهما إضافتان تعطيان الدراسة مزيداً من العلمية والعملية.

فالقسم الأول من "أطلس الحضارة الإسلامية" الموسوم بـ "السياق" مقسّم إلى ثلاثة فصول، بحيث تناول الفصلان الأول والثاني دراسة للمهاد (الأصل Origin) الذي يُمثّل الواقع التاريخي الذي وُلِد فيه الإسلام؛ ديناً، وثقافةً، وحضارةً، وتناول الفصل الثالث الموسوم بـ "الدين والحضارة" بدايةً ديانة بلاد ما بين النهرين؛ إذ درسها الفاروقي على مستوى الجوهر والمظهر، ثم درس الجوهر والمظهر في الديانة اليهودية، ثم درسها في الديانة المسيحية. بعد ذلك درس الجوهر والمظهر لديانة العرب قبل الإسلام، أو ما سمّاه دين مكة.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ الفاروقي طبّق - في هذا الفصل - نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو على الديانات الآتية:

- ديانات الشرق الأدنى القديم.

- اليهودية.

- المسيحية.

- الديانة المكية (ديانة العرب قبل الإسلام).

لقد درس الفاروقي الظواهر الدينية دراسة فينومينولوجية باستخلاص جوهر الدين ومبادئه الأساسية لكل ديانة، ووصف تجلياته في رؤية العالم، وطريقة الحكم، ونظام المجتمع، والنصوص المدوّنة، والفنون. فالفاروقي في "الأطلس" درس الحضارة الإسلامية انطلاقاً من دراسة الجوهر والمظهر في ديانة بلاد الرافدين، ثم

(١) حتى لو عنون فان درليو الجزء الخامس من دراسته بـ "الأشكال" (Forms)، فإن مضمون كلا العنوانين يختلف بين الفاروقي وفان درليو.

دراستهما في الديانة اليهودية والديانة المسيحية، ثم دراسة الجوهر والمظهر لديانة العرب قبل الإسلام، أو ما سماه دين مكة. وقد انتهى بعد ذلك إلى تطبيقهما على الإسلام، مُحدِّداً الجوهر والمظهر في الإسلام وحضارته. أمّا فان درليو فبالرغم من إخلاصه الشديد للمسيحية، ومعرفته المعمقة بها، فإنه لم يُطبّق نظريته عليها، ولا على أيّ من الديانات الحية؛ سواء التوحيدية أو الشرقية، وإنّما اقتصر تمثيله لهذه النظرية على الديانات البدائية.

وفيما يخص القسم الثاني من الكتاب الموسوم بـ "الجوهر"، فقد تناول الفصل الرابع منه تحديد جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو أول مبادئ الإسلام وقلبه. أمّا القسم الثالث الموسوم بـ "الشكل" Form فعرض للشكل في نظام للأفكار، وهو نظام للتحقيق المثالي، وللمؤسّسات الاجتماعية كما ذكر الفاروقي. وأمّا القسم الرابع الموسوم بـ "التجليات" فقد دمج فيه الفاروقي بين نظرية فاخ في الفكر والفعل والتعبير ونظرية فان درليو في الجوهر والمظهر، وهو ما سنعمل على مقارنته عند الحديث عن نظرية يواكيم فاخ في الفكر والفعل والتعبير، وعن عملية جمع الفاروقي النظريتين في "أطلس الحضارة الإسلامية".

٢- نظرية "الفكر والفعل والتعبير" ليواكيم فاخ:

أ- التعريف بكتاب "الدراسة المقارنة للأديان":

عرض فاخ نظريته الفيونمينولوجية في دراسة الأديان (الفكر والفعل والتعبير) بوساطة كتابه "الدراسة المقارنة للأديان" The Comparative Study of Religions، الذي صدرت نسخته الأولى عام ١٩٥٨م. ويُعدُّ هذا الكتاب أحد أهم الكتب التي أسّست لدراسة الظواهر الدينية دراسة فيونمينولوجية، وتطوير منهجية دراسة الأديان.

- معلومات الكتاب:

العنوان: The Comparative Study of Religions.

المؤلّف: Joachim Wach.

التقديم: Joseph M. Kitagawa.

الناشر: 1958 Columbia University Press (NYC).
الرقم المعياري الدولي للكتاب (ISBN): 9780231022521 ,13: 0231022522.
عدد الصفحات: ٢٢٥ صفحة.

- موضوعات الكتاب:

المقدمة Introduction
التنمية، المعنى والأسلوب في الدراسة & meaning Development, method in the comparative study المقارنة للأديان of religions
طبيعة التجربة الدينية The nature of religious experience
التعبير عن التجربة الدينية في الفكر The expression of religious experience in thought
التعبير عن التجربة الدينية في الفعل The expression of religious experience in action
التعبير عن التجربة الدينية في الزمالة (العضو الجماعي) The expression of religious experience in fellowship
لقد لخصّ فاخ في كتابه وسائل التعبير عن التجربة الدينية في ثلاث وسائل تُمثّل ركيزة نظريته: التعبير عن التجربة الدينية في الفكر، والتعبير عن التجربة الدينية في الفعل، والتعبير عن التجربة الدينية في الزمالة (العضو الجماعي). أمّا ركائز هذه النظرية فهي: الفكر، والفعل، والتعبير.

وقدّم فاخ دراسة فينومينولوجية تقوم على تحليل التجربة الدينية؛ لأنّه يتعيّن على مؤرّخ الأديان -بحسب رأيه- أن يُعنى بمعنى التعبير عن التجربة الدينية، ومعنى التجربة الدينية نفسها وطبيعتها، والبحث عن البنى في كل أشكال التعبير الديني، وعن الحقيقة أو الحقائق التي تتناسب مع هذه التجارب. وهو يرى أنّ أشكال التعبير

- بالرغم من أنّها مشروطة بالبيئة التي نشأت فيها- تُظهر تشابهاً في البنية، وأنّه توجد موضوعات عالمية في الفكر الديني، وأنّ العالمي نجده دائماً متضمّناً في الخاص.⁽¹⁾

وشدّد فاخ في نظريته على أنّ مؤرّخ الأديان يجب أن يعالج موضوع الحقيقة معالجة فينومينولوجية، وذلك بربط مسألة الحقيقة بطبيعة التجربة الدينية. صحيح أنّه توجد حقيقة واحدة، غير أنّ إدراك هذه الحقيقة يختلف باختلاف وسائل الإدراك الإنساني التي ولدت تعدّدية التجربة الدينية.⁽²⁾ والظاهر أنّ فاخ قد تأثر في دراسته هذه برودولف أوتو وفان درليو، حيث كان لنظرية فان درليو (الجوهر والمظهر) تأثير واضح في نظرية فاخ. أمّا تأثير فاخ ونظريته الفينومينولوجية في غيره من فينومينولوجيي الدين فقد بدا واضحاً على جوزيف كيتجاوا وتشارلز لونج اللذين أشرف عليهما فاخ في مرحلة الدكتوراه بجامعة شيكاغو. ويظهر تأثيره أيضاً على مرسيا إلياد، وإسماعيل الفاروقي الذي تبنّى نظريته، وطبّقها على دراسة الإسلام في "أطلس الحضارة الإسلامية"، فضلاً عن تطبيقها على اليهودية والمسيحية والديانات الأخرى.

وهذا التقسيم الثلاثي لوسائل التعبير عن التجربة الدينية نجده حاضراً لدى الفاروقي في "الأطلس" عند عرضه نظرية الإسلام عن الأديان الأخرى، وذلك على مستوى الأفكار، والتطبيق، وعلاقة الإسلام بالبشر جميعاً، مستعرضاً الأمة اليهودية والأمة المسيحية بوصفهما من أصحاب الديانات التوحيدية، فأتباع الديانات الأخرى، ثم البشر كافة. بعد ذلك، درس الفاروقي الإسلام وحضارته عن طريق وسائل التعبير الثلاث. وبالرغم من أهمية هذه النظرية، فإنّ علماء فينومينولوجيا الدين الغربيين لم يُطبّقوها على الديانات التوحيدية، وإنّما اقتصر تطبيقهم إيّاها على الديانات الشرقية، مثل: الزرادشتية، والبوذية. وقد مثل الفاروقي الاستثناء بتطبيقها على الديانات التوحيدية الثلاث.

(1) Wach, *The comparative study of Religions*, p. 41.

(2) Ibid.

ب- تحليل نظرية "الفكر والفعل والتعبير" ليواكيم فاخ:

عرض فاخ نظريته مُستخدماً المنهج الفيونومينولوجي في تحليله التجربة الدينية، ومُحاولاً دراسة الدين - في نظريته الفيونومينولوجية - عن طريق التوفيق بين رؤى علم تاريخ الأديان ومناهجه من جهة وفلسفة الدين وعلم اللاهوت من جهة أُخرى.^(١) وبالرغم من محاولات فاخ الجمع بين رؤى ومناهج علم تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم اللاهوت، فإنه شدّد على أهمية تمييز تاريخ الدين من فلسفة الدين.^(٢) وقد وضع قاعدة لاهوتية للدراسة المقارنة بين الأديان؛ فالتجربة الدينية الأصيلة عنده هي إدراك الوحي أينما يقع داخل أيّ سياق إثني، أو ثقافي، أو اجتماعي، أو ديني. وقد حدّد لعالم اللاهوت المسيحي مبادئ عدّة يتعيّن عليه أن يأخذ بها في أثناء تقييمه الأديان غير المسيحية، مُحاولاً الجمع بين التقدير المبني على المعرفة بالأنماط المختلفة للتجربة الدينية والإيمان المسيحي العميق.^(٣)

واعتمد فاخ على أساليب العلوم الاجتماعية ومناهجها من أجل فهم أفضل للفكر الديني في نظريته، ودافع عن أهمية التأثير المتبادل والتعاون بين علم الأديان والأنظمة المعيارية، مثل: فلسفة الدين، وعلم اللاهوت، مستفيداً من تطوّر علم الاجتماع الديني وسيكولوجيا الدين وإسهامهما في تفسير الظاهرة الدينية،^(٤) ومركّزاً في دراسته المقارنة للأديان على ثلاثة مرتكزات:

- الخبرة الدينية.

- التطبيقات العملية الدينية.

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(4) Wood, Charles Monroe. *Theory and Religious Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, Missoula, Mont.: American Academy of Religion, distributed by: Scholars Press, University of Montana, 1975, p. xxi.

- البيئة والمجتمعات الدينية.^(١)

لقد هدف فاخ من نظريته إلى تقديم علم الأديان بوصفه علماً متكاملًا لفهم الجوانب المختلفة من التجربة الدينية والتعبير عنها، وهو ما لا يكتمل بالعلاقة بالعلوم الإنسانية فحسب، بل بالعلوم المعيارية أيضاً.^(٢) ويرى فاخ أنّ دُرس الظاهرة الدينية يجب أن يشمل نوعين أساسيين من الدراسة: تاريخي Historical، ومنظّم Systematic، وذلك لفهم Understanding الأديان الأخرى وتجاربها الدينية من مختلف جوانبها؛ سواء كان ذلك في الفكر، أو العمل، أو التعبير.^(٣) وهذا الفهم - بحسب فاخ - لا يمكن بلوغه إلا عن طريق الدراسة المنظمة للأديان؛ لأنّها تحاول ملاحظة كينونة الأديان ووجودها من ناحية دراسة أجزائها المكوّنة لها Cross-section. ولهذا، فإنّ نظريته تُركّز على فهم تفاصيل كل دين، وجزئياته، ومكوّناته العقديّة والشعائرية؛ فكراً، وفعالاً، وتعبيراً. وقد توصل فاخ إلى نتيجة مفادها أنّ علم الأديان هو علم يدرس الأديان المختلفة دراسة وصفية بهدف فهم طبائعها جميعاً، وهو ما لا يتحقق إلا بالكشف عن مغزاها، ومناقشتها فيما يخص ادّعاء الحق الذي قدّمته هذه الأديان بكل صورها وطبائعها.

فيواكيم فاخ يرى أنّ أبرز إشكالية لدارسي الأديان المعاصرين هي تعدّد التجارب التي قدّمها الأديان في العالم.^(٤) لذلك ذكر في كتاب "الدراسة المقارنة للأديان": "إنّ تاريخ الأديان يدرس التعدّد من الناحية القابلة للتجربة في الأديان. وهدفها أن يستكشف ويفهم ويصوّر الناحية القابلة للتجربة فيما يتعلّق بتطوّرها، وذلك بامتدادها في الزمان، أو Ultimate Reality على النحو التاريخي - وإضافة إلى

(1) Ibid.

(٢) أسانتو، إيكو. "دراسة الأديان عند العامري ويواخيم واخ؛ دراسة تحليلية نقدية مقارنة"، انظر: <http://arifppsstain.blogspot.com/2010/07/eko-asmanto-fakultas-tarbiyah-ikaha.html>

(٣) المرجع السابق.

(4) Wach, *The comparative study of Religions*, p. 121.

كينونتها- بدراسة أجزائها المشتملة عليها." (١)

إذن، فمهمة دارسي الأديان المعاصرين اليوم هي البحث عن المعلومات التاريخية للأديان، وتحقيق المظاهر المنظّمة لها. وهذه المعلومات التاريخية -في نظره- هي أكبر وأعظم من أن تُحقّق على الأساس الديني؛ لأنّ الأديان عنده تُمثّل ظاهرة تاريخية، ولأنّ مهمة تاريخ الأديان هي دراسة الأديان المختلفة المبنية على التجربة. وأوّل معيار يراه للتجربة الدينية هو الاستجابة للحقيقة المطلقة. (٢)

وتأثراً بأستاذه؛ فان درليو صاحب مصطلح "القوة الكاملة الأخرى" A Wholly Other Power التي عدّها موضوعاً للتجربة الدينية، ورودولف أوتو صاحب مصطلح "المقدّس" The Holy، فقد رأى فاخ أنّ الأمر الأساسي الأول في دراسة علم الأديان يفترض شيئاً من الالتزام الديني (التجربة الدينية) سمّاه تجربة المقدّس Experience of the Holy/ Experience of the Sacred، أو تجربة القوة Experience of Power. (٣)

ويمكن القول إنّ تفسير وتقييم التعابير الثلاثة التي نظّر لها فاخ على التجربة الدينية يتطلّب إجراءين:

- الكشف عن الحقائق، وهو إجراء خاص يتعهّد بالبحث عن حقيقة موضوعية.
 - تضييق مدى تفاعلنا مع هذه الحقائق وتحديدته وتعيينه، وهو إجراء خاص بالتقييم.
- ولمّا كانت هذه النظرة من أهم الإشكاليات في دراسة الأديان، فقد حظيت باهتمام واسع من دارسي الأديان المعاصرين، وبخاصة فيما يرتبط بالجواهر الأساسي للدين. (٤)

(١) أسهانتو، إيكو . "دراسة الأديان عند العامري ويواخيم واخ؛ دراسة تحليلية نقدية مقارنة"، انظر:

- <http://arifppsstain.blogspot.com/2010/07/eko-asmanto-fakultas-tarbiyah-ikaha.html>

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

لقد عدَّ فاخ الحياة الدينية وسيلة مهمة لفهم أيِّ دين؛ لأنَّ فهم الدين لا يقتصر على جانب واحد من الحياة الدينية، وإنَّما يتعلَّق بفهم الأديان العالمية كلها. فعلم الأديان - في نظره - كالبنية المنظَّمة الوحيدة Unique Configuration في الحياة الإنسانية بكل مبادئها وقوانينها.^(١)

ونختم تحليلنا لنظرية "الفكر والفعل والتعبير" بالقول إنَّ نظرية فاخ تهدف إلى استقلال علم الأديان؛ ما يكفل الحرية للباحث حقاً، ويجعله غير متحامل، فضلاً عن ملاحظة الحقائق الموضوعية، وفهم المعلومات الدينية مع تعيينها وتقييمها في إطار محدود، مبني على الادِّعاء الديني Religious Claim، والتعبير الذاتي أو الشخصي عن الدين Religious Self-Expression الذي أسَّسه فاخ.^(٢)

فمن طريق التجربة الشخصية المُعبَّر عنها عند فاخ، تتكشَّف للباحث الحقائق المطلقة، من دون الاعتماد على علم الكلام أو اللاهوت، اللذين تقتصر وظيفتهما على المبادئ الدينية الخاصة فقط. واعتماداً على هذه التجربة الشخصية المُعبَّر عنها، يمكن أيضاً فهم طبائع الأديان في العالم؛ ما يُعزِّز فينومينولوجية نظريته القائمة على دراسة الأديان من خلال فهم طبائعها، والنظر إليها من زاوية أنَّها ذات بنية واحدة يمكن أن تُرى منها.^(٣)

وخلاصة القول إنَّ نظرية فاخ الفينومينولوجية تؤكد أهمية التجارب الدينية بوصفها جوهرأ أساسياً في دراسة الأديان، بالتركيز على التعبيرات المتنوعة للتجربة الدينية؛ إذ يحاول فاخ عن طريقها فهم الأديان بجميع طبائعها. فهي محاولة لفهم الدين فهماً كلياً عبر الإحاطة بكل جوانبه الدينية (أفكار أتباعه، وممارستهم إيَّاه، ومشاركاتهم في تحقيق التجربة الدينية).^(٤) لذلك وضع قاعدة لاهوتية للدراسة

(1) Wach, *The comparative study of Religions*, pp. 162-200.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

المقارنة بين الأديان، عبّر عنها بقوله: "أينما وُجد الوحي فهناك شعور أو تجربة بالمقدّس المرتبطة عضويّاً بالأخلاق في كل الأديان." (١) ولمّا كانت التجربة الدينية الأصيلة عنده هي إدراك الوحي داخل أيّ سياق عرقي، أو ثقافي، أو اجتماعي، أو ديني، فقد كان لزاماً وضع عدّة مبادئ فينومينولوجية لعالم اللاهوت المسيحي، بحيث يلتزم بها في أثناء تقييمه الأديان غير المسيحية، مُحاولاً عن طريق هذه المبادئ الجمع بين التقدير المبني على المعرفة بالأنماط المختلفة للتجربة الدينية والإيمان المسيحي العميق. (٢)

ت- تطبيق الفاروقي نظرية يواكيم فاخ (الفكر والفعل والتعبير) في "أطلس الحضارة الإسلامية".

استفاد الفاروقي من منهج فاخ في عرض الإسلام وحضارته في "أطلس الحضارة الإسلامية"، وهو ما نلمسه بوضوح فيما ذكره عند تقديم "الأطلس" بقوله: "وفي النهاية نعرض مظاهر الإسلام في ظواهر الثقافة والحضارة تحت مقولات الفعل والفكر والتعبير معطين تقريراً منظماً عن حقول النشاط الإنساني المناسبة." (٣)

لقد قسّم الفاروقي ولمياء دراستهما في "الأطلس" إلى أربعة أقسام، بحيث يحتوي كل قسم على عدّة فصول، وأطلقا على القسم الرابع (هو أكبر الأقسام) اسم التجليات. وقد طبّق الفاروقي نظرية فاخ الفينومينولوجية في هذا القسم من الكتاب، حين عرض تجليات الحضارة الإسلامية في الفعل والفكر والتعبير.

ففي مجال الفعل تناول الفاروقي في الفصل التاسع من هذا القسم الموسوم بـ "نداء الإسلام"، أحداث نزول الرسالة، ومقاومة الملائكة للدعوة، وصنوف الأذى التي لقيها الرسول ﷺ والمؤمنون الأوائل معه، فضلاً عن تشكّل الدولة الإسلامية، وحركة الفتوحات الإسلامية، اللذين تناولهما الفاروقي في الفصل العاشر من هذا القسم

(1) Ibid.

(٢) حسن، "جهود إساعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٨.

الموسوم بـ "الفتوحات وانتشار الإسلام".^(١)

أمّا في مجال الفكر فعرض الفاروقي لتجليات الحضارة الإسلامية في ثمانية فصول متتابعة، ضمّنها الحديث عن العلوم بأقسامها وفروعها المختلفة. ففي الفصل الحادي عشر الموسوم بـ "العلوم المنهجية"، تطرّق الفاروقي إلى علوم اللغة؛ من: أدب، ونحو، وصرف، ومعاجم، بوصفها مفاتيح لعلوم الشريعة الأخرى. تلا ذلك الفصل الثاني عشر الموسوم بـ "علوم القرآن" الذي تناول فيه بالتفصيل جميع علوم القرآن، وهو ما انطبق على الفصل الثالث عشر الموسوم بـ "علوم الحديث". أمّا الفصل الرابع عشر فخصّصه للفقه الذي سمّاه القانون، في حين خصّص الفصل الخامس عشر بـ "علم الكلام"، والفصل السادس عشر بـ "التصوف"، والفصل السابع عشر بـ "الفلسفة الإغريقية"، والفصل الثامن عشر بـ "نظام الطبيعة"، وما يتضمّنه من علوم الكيمياء، والفيزياء، والجغرافيا، والفلك، والطب، والرياضيات.^(٢)

وأمّا في مجال التعبير فقد أفرد الفصول الخمسة الأخيرة من القسم الأخير من الكتاب للطرق المختلفة للتعبير في الحضارة الإسلامية، بدءاً بالفصل التاسع عشر "فنون الأدب" الذي تناول فيه التعبير بالفنون الأدبية التي امتازت بالرفعة في الشكل والمحتوى والأثر، فضلاً عن أثر القرآن الكريم في تطوّر فنون الأدب نثراً وشعراً، وأثره في ثقافة وآداب الشعوب التي عاشت في المجتمع الإسلامي، وكذا أثره الذي تجاوز اللغة العربية إلى لغات الشعوب الإسلامية الأخرى. أمّا الفصل العشرون "فنون الخط" فتناول التعبير بفنون الخط، مع تأكيد تأثير القرآن الكريم هنا أيضاً، وأمّا الفصل الحادي والعشرون "الزخرفة في الفنون الإسلامية" فعرض للتعبير من خلال الزخرفة الإسلامية. ثم تعرّض الفصل الثاني والعشرون للتعبير بالحضارة الإسلامية،

(١) ملكاوي، "جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها، قراءة في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية"، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٢) المرجع السابق.

وهو ما اتفق المؤلفان على تسميته بـ "فنون المكان"، الذي لا يقتصر -بحسب رأيهما- على فنون العمارة، وإنما يشمل كل الفنون المنظورة.^(١) أما آخر فصول الكتاب (الفصل الثالث والعشرون) الموسوم بـ "هندسة الصوت"، أو "فن الصوت"، فهو فصل عن التعبير بالصوت، أو هندسة الصوت في الفنون الإسلامية. وهذا الفصل هو أكبر فصول الكتاب (من صفحة ٦١٣ إلى صفحة ٦٦٣).

والحقيقة أن التعبير في الحضارة الإسلامية بوساطة هذا الموضوع يُعدُّ أمراً فريداً مميّزاً؛ إذ لم يسبق لأحد أن عرضه بهذا الشكل العلمي والموضوعي. فقد شملت الفنون الصوتية المعروضة في هذا الفصل أشكال الموسيقى، وأدواتها، واسم كل موسيقي ومغنٍ اشتهر في العالم الإسلامي، في الوقت الذي نالت فيه فنون تلاوة القرآن الكريم، والأذان، والنشيد، والحُداء اهتماماً مناسباً.^(٢) وقد سبق ذلك التعرُّض للأحكام الشرعية التي تضبط هندسة الصوت، وأجناس الفنون الصوتية، وسياقات الأداء الصوتي، والمؤدِّين في الأجناس الصوتية المختلفة، ودور الجمهور المتلقي. ويبدو جلياً في هذا الفصل الإسهام الكبير للدكتور هلياء الفاروقي المتخصصة والخيرة في هذا الموضوع؛ إذ أُشير في كثير من مواضع الفصل إلى بحوثها وكتابتها في موضوع الفنون الصوتية.^(٣)

ث - تطبيق نظرية "الفكر والفعل والتعبير" على الديانات الأخرى:

يتجلّى ذلك في الفصل التاسع من الكتاب، الموسوم بـ "نداء الإسلام". وضمن عنوان "نظرية الإسلام في الرسالة"، عُرِضت نظرية الإسلام عن الأديان الأخرى؛ على مستوى الأفكار، والتطبيق، وعلاقة الإسلام بالإنسانية جمعاء، فضلاً عن استعراض الأُمَّة اليهودية والأُمَّة المسيحية بوصفهما من أصحاب الديانات التوحيدية، تلا ذلك الإشارة إلى أصحاب الديانات الأخرى، ثم البشر جميعاً.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

٣- الجمع بين نظرية فان درليو في "الجوهر والمظهر" ونظرية فاخ في "الفكر والفعل والتعبير":

جمع الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" بين منهجي فان درليو وفاخ بأن عرض عنصر "المظهر" من نظرية فان درليو على مستوى الفكر والفعل والتعبير المأخوذ من نظرية فاخ.^(١) وقد جمع أيضاً بعض الموضوعات في "الأطلس" على النحو الآتي:

أ- موضوع الدعوة الإسلامية والفتوحات في الفصلين التاسع والعاشر: يتناول المظهر في الفعل.

ب- موضوعات العلوم المنهجية؛ علوم القرآن والحديث الشريف، والشريعة، والكلام، والتصوف، والفلسفة والنظام الطبيعي، في الفصول من الحادي عشر إلى الثامن عشر: تصف المظهر في الفكر.

ت- موضوعات الفنون، والآداب، والخط، والزخرفة، والعمارة، وهندسة الصوت (أو فن الصوت)، في الفصول من التاسع عشر إلى الثالث والعشرين: تنظر في المظهر على مستوى التعبير.^(٢)

لقد نجح الفاروقي بهذا الدمج الفريد في "الأطلس" بين أهم نظريتين فينومينولوجيتين في تاريخ الأديان في ما عجز عنه فان درليو وفاخ - اللذان قدما المنهج - من تطبيق المنهج على الديانات العالمية؛ إذ ركزت دراسة كل منهما على الديانات البدائية والتقليدية، من دون تحديد الفكر والفعل والتعبير فيها، ومن دون تحديد جوهرها ومظهرها، خلافاً للفاروقي الذي تمكن في "الأطلس" من تطبيق هاتين النظريتين على أهم الديانات الحية وأكبرها؛ إذ طبّقهما على الديانات التوحيدية الثلاث، وعلى ديانات الشرق الأدنى القديم، ودمج العناصر المكوّنة لهاتين النظريتين

(١) حسن، "جهود إساعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٨.

بعضها في بعض لبلوغ أعلى درجة من المنهجية والمصداقية.^(١)
وعلى هذا، فمن الإنصاف القول إنَّ "أطلس الحضارة الإسلامية" يُعدُّ علامة مميّزة
فارقة في الدرس المنهجي عند تناول الظواهر الدينية.

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٤.

ملخص لتسلسل جمع الموضوعات في "أطلس الحضارة الإسلامية"

بين نظريتي فان درليو وفاخ

نظرية فان درليو (الجوهر والمظهر)	+	العنصران المضافان من إسماعيل الفاروقي (الأصل والشكل)	<ul style="list-style-type: none"> الأصل { الجوهر { الشكل { 	<ul style="list-style-type: none"> القسم الأول: السياق الفصل الأول: بلاد العرب (المهاد) الفصل الثاني: اللغة والتاريخ الفصل الثالث: الدين والحضارة (الجوهر والمظهر)
				<ul style="list-style-type: none"> القسم الثاني: الجوهر الفصل الرابع: جوهر الحضارة الإسلامية
				<ul style="list-style-type: none"> القسم الثالث: الشكل الفصل الخامس: القرآن الفصل السادس: السنة الفصل السابع: الأركان والمؤسسات الفصل الثامن: الفنون

نظرية يواكيم فاخ (الفكر والفعل والتعبير)	+	العنصر المضاف من نظرية فان درليو (المظهر)	<ul style="list-style-type: none"> المظهر في الفعل { المظهر في الفكر { المظهر على مستوى التعبير { 	<ul style="list-style-type: none"> القسم الرابع: التجليات الفصل التاسع: نداء الإسلام الفصل العاشر: الفتوحات وانتشار الإسلام
				<ul style="list-style-type: none"> الفصل الحادي عشر: العلوم المنهجية الفصل الثاني عشر: علوم القرآن الفصل الثالث عشر: علوم الحديث الفصل الرابع عشر: القانون الفصل الخامس عشر: علم الكلام الفصل السادس عشر: التصوف الفصل السابع عشر: الفلسفة الإغريقية الفصل الثامن عشر: نظام الطبيعة
				<ul style="list-style-type: none"> الفصل التاسع عشر: فنون الأدب الفصل العشرون: فنون الخط الفصل الواحد والعشرون: الزخرفة الإسلامية الفصل الثاني والعشرون: فنون المكان الفصل الثالث والعشرون: هندسة الصوت

ثانياً: أهم أوجه التشابه والاختلاف بين التطبيق الفينومينولوجي
للفاروقي في "الأطلس" وتطبيقات علماء فينومينولوجيا الدين
١ - أهم أوجه التشابه والاختلاف المنهجية التطبيقية بين الفاروقي وعلماء
فينومينولوجيا الدين:

يمكن إجمال أهم أوجه التشابه والاختلاف المنهجية بين التطبيق الفينومينولوجي
للفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" وتطبيقات أهم علماء فينومينولوجيا الدين
في ما يأتي:

أ- جوهر التجربة الدينية والتطبيق على الإسلام:

يُفَرِّقُ الفاروقي - كما ذكرنا سابقاً - بوجود جوهر للتجربة الدينية قابل للمعرفة،
وأنَّ الجهود التي تُبَدَل لتعرُّف هذا الجوهر وفهمه هي جهود ناجعة، وليست مجهوداً
ضائعاً. وقد طَبَّقَ ذلك على الإسلام، حين ذكر في "أطلس الحضارة الإسلامية" أنَّ:
"علماء المسلمين أجمعوا على أنَّ الله تعالى هو مركز هذا النظام، وسمَّوا معرفته
بالتوحيد، والبقية من الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات والحسنات
والتي في مجموعها تحمل اسم شريعة، كما أنَّ المسلمين سمَّوا معرفته الفقه." (١)

وقد قاربت النظرة المنهجية للفاروقي هنا النظرة المنهجية لكلِّ من:

- فان درليو: في مفهوم "القوة الكاملة الأخرى" "A Wholly Other Power".
- رودولف أوتو: في مفهوم "فكرة المقدَّس" "The Holy".
- ناثان سودربلوم: في مفهوم "القداسة" "Holiness".
- يواكيم فاخ: في مفهوم "تجربة المقدَّس" "Experience of the Holy/ Experience of the Sacred".

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣١.

مع ملاحظة أن أياً منهم لم يُطبَّق ذلك على دراسة الإسلام، وأنه بالرغم من انتماهم إلى الحركة المسكونية وإيمانهم المسيحي العميق فإنَّ تطبيقهم هذه المفاهيم على المسيحية واليهودية ظلَّ محدوداً، ضمن نطاق ضيق جداً، ولم يُطبَّقوها عليهما ضمن دراسات فينومينولوجية.

وقد اختلف الفاروقي في هذه النظرة مع:

- ويلفرد سميث الذي ذكر في كتابه "معنى الدين وغايته" أن الإسلام ليس له جوهر.
- أغلب علماء الأديان والمستشرقين الذين ربطوا الإسلام بالمسيحية واليهودية، ونزعوا عنه صفة الاستقلالية؛ أي الدين المستقل الذي له جوهر ديني يخصه.

ب- النظرة إلى الدين والبُعد الشخصي تجاه التجربة الدينية:

يهتم الفاروقي بالتجربة الدينية الشخصية، ولا ينكر انتماه الديني، بل يَعُدُّه ضرورياً لفهم الدين والتجربة الدينية، ولا يَعُدُّ هذا الانتما مؤثراً في الموضوعية في أثناء دراسة الدين والأديان الأخرى. فملاحح التجربة الدينية الشخصية للفاروقي ملاحظة داخل إطار التجربة الدينية الإسلامية العامة، وداخل إطار التجربة الدينية العامة المشتركة بين الأديان؛ فالفاروقي يعترف بالأديان الأخرى، ويُقَرُّ بتجارها الدينية الخاصة، ويُدرك المشترك الإنساني في تجارب الأديان.

ويتفق معه في هذا التصور من علماء فينومينولوجيا الدين:

- فان درليو.
- يواكيم فاخ.
- ويلفرد كانتول سميث.

ويختلف معه في هذا التصور مؤرِّخو الأديان العلمانيون والملاحدون، الذين لا يؤمنون بالدين، ولا يعتقدون فيه، ويلتزمون المنهجية العلمية والموضوعية في دراسة الأديان، ولكن مع افتقاد الروح الدينية الناجمة عن الانتما الديني، وهم الأغلبية من

حيث العدد. فمرسيا إلياد -مثلاً- يرى أن الفكر الديني عامة يقوم على التمييز الفاصل بين ما هو "مقدّس" Sacred وما هو "دنيوي" Profane. وهو يؤصّل الدين بوصفه مُعتقداً يقوم على افتراض وجود تجربة دينية، أو اختبار روحي يخوضه الإنسان المتدين Homo Religious ويعيشه. وسواء أكانت التجربة اختباراً للمقدّس أم للقوة القاهرة العليا القادرة، فإنّها تُشكّل القوام الذي تتكوّن منه كل ظاهرة دينية.^(١)

ويتلخص فهم إلياد للدين في المفهوم الذي وضعه وسّاه تجلّي المقدّس، وفي ظهوراته الكشفية التي يرى أنّها هي التي تُضفي على العالم الدنيوي قصداً ومعنىً وبنيةً، وذلك بإقامتها نظاماً مقدّساً Sacred Order ينظّم أنشطة الحياة الإنسانية كلها.^(٢) ففي كتابه "أنهاط الدين المقارن"^(٣) ينظر إلياد إلى الأشجار والأحجار والماء والسماء من حيث مدئ كونها تجليات للمقدّس؛ فالمقدّس عنده هو تجلّي الإله الذي هو مناط الحقيقة والقيمة والمعنى، في حين أنّ الأشياء الأخرى كلها لا تكون حقيقية أو ذات قيمة إلا مع المقدّس، أو مشاركتها إيّاه.^(٤)

ت- نقد المعالجة الإقليمية والتاريخية للأديان:

بالرغم من أهمية البحث التاريخي والإقليمي لفينومينولوجيا الدين، واهتمام الفاروقي بالأصول التاريخية والتطوّر التاريخي، الذي نراه جلياً في الباب المخصّص للأصول في "أطلس الحضارة الإسلامية"، فإنّه انتقد انتقاداً شديداً -في مقدّمة "الأطلس"- علماء المسلمين وعلماء الغرب الذين عالجوا موضوع الإسلام وحضارته معالجة إقليمية أو تاريخية؛ إذ قال: "إنّ الترتيب الإقليمي يُمثّل المنهج المفضّل عند

(١) إلياد، مرسيا. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق.

(3) Eliade, Mircea. *Patterns of comparative religion*, London, U. K.: Bloomsbury Publishing PLC, 1990.

(٤) المرجع السابق.

علماء الغرب الذين يُقدِّمون المادة المتاحة بحسب الأقاليم المختلفة، مُركِّزين على المعالم الخاصة بتاريخ منطقة ما. ^(١)

ويتفق الفاروقي في هذا النقد مرّةً أُخرى مع فان درليو، الذي لم يولِ البحث في الأصول التاريخية والتطوُّر التاريخي أيَّ اهتمام، بل فضّل التركيز على تقديم البنى والأنماط والجواهر. في حين يرى مرسيا إلياد أنّ أفضل أنواع الامتياز والفخر التي ينالها مؤرِّخ الأديان هو الجهد الذي يبذله في فكِّ شيفرة لغز واقعة دينية مشروطة بلحظتها التاريخية، وبالنمط الثقافي المميّز لعصرها، وفي فهم الوضع الوجودي الذي جعلها ممكنة الوقوع. ^(٢)

وإذا كانت نظرة الفاروقي هذه تتعارض مع نظرة كثير من علماء فينومينولوجيا الدين الغربيين، فإنّها لا تتفق أيضاً مع نظرة علماء المسلمين الذين فضّلوا الترتيب التّاريخي؛ إذ نظّموا مادتهم العلمية بحسب الأحداث الرئيسة، أو الإنجازات التي تمّت في فترة معيَّنة، أو في عدّة فترات متتالية.

وقد صرّح الفاروقي بانتقاده هذا التوجّه الإقليمي والتّاريخي في دراسة العلماء المسلمين للحضارة الإسلامية في "أطلس الحضارة الإسلامية"؛ إذ قال: "وكلاهما يقع في النقص الخطير، وهو عدم الأخذ بالاعتبار جوهر الثقافة والحضارة الإسلامية، فالترتيب الجغرافي يفقد العنصر الذي يوحد الأقاليم، ويجعل منها ولايات لعالم الإسلام الواحد، ومن ثم فهي أجزاء متكاملة من هذه الثقافة والحضارة الإسلامية، أمّا المعالجة التّاريخية فتتجاهل المادة التي استمرت خلال أحداث القرون والأجيال، التي نسجت هذا التنوّع المذهل للتعبير في وحدة عضوية ثقافية وحضارية." ^(٣)

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرجع سابق، ص ١٠.

(٣) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧.

ويطرح الفاروقي حلاً لهذه المعضلة بتطبيق المنهج الفينومينولوجي الذي يتطلب من دارس الأديان أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها، بدلاً من وضعها داخل إطار فكري محدّد سلفاً، وهو ما اتفق فيه الفاروقي كلياً مع فان درليو، الذي يُعدُّ المؤسس المنهجي لعلم فينومينولوجيا الدين بشكله المعاصر، والذي يُمثّل أكثر من تأثر به الفاروقي في كتاباته ذات المنهجية الفينومينولوجية، وبخاصة في "أطلس الحضارة الإسلامية".

ث- الوعي العميق بالأبعاد الشخصية والفنية والثقافية للتجربة الدينية:

يمكن ملاحظة ذلك بوضوح في "أطلس الحضارة الإسلامية"، وكذا في كتاب "الدين في جوهره ومظهره" لفان درليو؛ فكلا الكتابين يملأهما وعي واضح، واهتمام ملموس بكل الجوانب المحيطة بالتجربة الدينية؛ سواء كانت شخصية، أو فنية، أو ثقافية. وإذا كان هذا الأمر شديد الوضوح في كتابات الفاروقي وفان درليو، فإنّه يمكن أيضاً ملاحظته في كتابات كلٍّ من: يواكيم فاخ، وويلفرد كانتول سميث، ومرسيا إلياد. ولكن يبقى العمق المطروح في "أطلس الحضارة الإسلامية" لهذا الوعي هو الأكثر اكتمالاً، والأصوب منهجياً.

ج- الوضعية المستقلة لفينومينولوجيا الدين:

انطلق الفاروقي من هذه القاعدة الفلسفية في "أطلس الحضارة الإسلامية"، مُتَّفِقاً مع ما ذكره فان درليو في كتابه "الدين في جوهره ومظهره"، وهي قاعدة فينومينولوجية تعترف بوضعية مستقلة لفينومينولوجيا الدين بوصفه علماً مستقلاً، مع النظر إليه على أنّه علم منشغل - بالضرورة - بالاهتمامات اللاهوتية والمعرفة المحبة وفقاً لفان درليو. فعالم الظاهرة الدينية عند فان درليو يناز بلحظتين: إيمانية، ومعرفية، وهو إدراك أو معنى يجمع بين الذاتي والموضوعي.^(١) أمّا الفاروقي فيقول في "أطلس الحضارة الإسلامية": "إنّ هذا الكتاب يُمثّل الواقع التاريخي الذي وُلِد فيه الإسلام ديناً وثقافةً وحضارةً... ثم ينتقل الكتاب إلى تحديد جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٠.

أول مبادئ الإسلام وقلبه." (١)

ح- استخدام مبادئ نقدية وتقييمية في دراسة الأديان:

المبادئ النقدية التي استخدمها الفاروقي - كما عرضنا سابقاً- مستوحاة من روح الإسلام؛ فالبُعد النقدي أو التقييمي يأخذ موقعاً مركزياً في مقارنة الفاروقي. ويرى الفاروقي أنَّ الحاجة الملحة إلى النقد مردها طبيعة المادة المدروسة؛ فالظاهرة الدينية في تركيبها وتعقدتها تحتاج إلى قواعد ومبادئ موضوعية وعقلانية تسعف في النقد والتقييم، بحيث تكون هذه المبادئ معلنة وغير مخفية؛ حتى يكون النقد واضح المعالم، ومبنياً على أسس موضوعية وعقلانية. (٢)

أمَّا يواكيم فاخ فقد وضع مبادئ عدَّة لعالم اللاهوت المسيحي؛ لكي يأخذ بها في تقييمه الأديان غير المسيحية. ومن أهم هذه المبادئ:

- الأديان غير المسيحية تملك تجربة دينية أصيلة عن الحقيقة المطلقة.
- أينما وُجد الوحي الأصلي وُجد شعور أو تجربة بالمقدَّس.
- تجربة المقدَّس مرتبطة عضوياً بالأخلاق في كل الأديان.
- لغير المسيحيين إدراك بالنعمة الإلهية.
- وجود أنواع ودرجات عدَّة لإدراك المقدَّس في الديانات غير المسيحية.
- وجود شعور حقيقي بالعبادة في النظم الدينية غير المسيحية.
- التجربة الدينية في كل الأديان تعبر عن نفسها جماعياً. (٣)

إذن، فيواكيم فاخ يعطي تاريخ الأديان مكاناً ثابتاً في علم اللاهوت، ليس فقط من خلال الزاوية الدفاعية، وإنَّما من خلال تحديد طبيعة ومدى فعل نشاط الوحي الإلهي في التاريخ؛ فهو يحاول الجمع بين التقدير المبني على المعرفة بالأنماط المختلفة

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٣.

(3) Wach, *The comparative study of Religions*, p. 41.

للتجربة الدينية، والإيمان المسيحي العميق.^(١)

وأما الفاروقي فقد أسس لنموذجه المعرفي من منطلق منظوره الفلسفي للتوحيد، ورؤيته إلى العالم، وطبيعة دور الإنسان في الكون؛ أي باستحضار نظام العلائق التي تربط العناصر الثلاثة: الله، والكون، والإنسان.^(٢)

صحيح أن الفاروقي تجنّب صياغة مقارنته بلغة دينية، غير أن فلسفة التوحيد لديه تبقى حاضرة بقوة، ليس فقط على مستوى المقولات التي بنى عليها نموذجه المعرفي "ما وراء الأديان"، وإنما على مستوى المبادئ النظرية والتقييمية التي استلهمها من فلسفة التوحيد لنقد الأديان وتقييمها.^(٣)

خ- التطبيق المنهجي الكامل للفينومينولوجيا على أحد الأديان العالمية:

يمكن إجمال هذه المسألة في النقاط الرئيسة الآتية:

- عدم نجاح علماء فينومينولوجيا الأديان الغربيين في تطبيق هذا المنهج على أيّ من الديانات العالمية؛ سواء اليهودية، أو المسيحية، أو الديانات الشرقية العالمية الحية، مثل: الهندوسية، والبوذية، وغيرهما.

- تركيز علماء فينومينولوجيا الدين الغربيين على الديانات البدائية والتقليدية فقط.

- "أطلس الحضارة الإسلامية" هو العمل الوحيد الذي طُبّق فيه المنهج الفينومينولوجي على أحد الأديان العالمية، وهو الإسلام.

- تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الديانات التي سبقت الإسلام من أديان الشرق الأدنى القديم، وكذا اليهودية والمسيحية.

(1) Ibid.

(٢) التليدي، "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

- شمول التطبيق الفينومينولوجي عند الفاروقي في "الأطلس" الديانات غير الحية (ديانات الشرق الأدنى القديم)، والديانات الحية (الديانات التوحيدية الثلاث).

د- الجمع بين منهجي فان درليو وفاخ:

يمكن إجمال هذه المسألة في ما يأتي:

- جمع الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" بين منهجي فان درليو وفاخ؛ وذلك بعرض المظهر من فان درليو على مستوى الفكر والفعل والتعبير المأخوذ من فاخ.

- عدم نجاح علماء الدين الغربيين في تحديد الفكر والفعل والتعبير في الديانات العالمية، وعدم وصولهم إلى كامل النجاح في تحديده في الديانات البدائية والقديمة التي درسوها.^(١)

ذ- الحديث عن الأصل **Origin** والشكل **Form**:

يمكن إجمال هذه المسألة في ما يأتي:

- الفاروقي زاد في "أطلس الحضارة الإسلامية" على فان درليو في نظريته (الجوهر والمظهر) الحديث عن الأصل **Origin** والشكل **Form**.

- إضافة هذين العنصرين إلى الدراسة الفينومينولوجية الدينية المزيد من المنهجية الفينومينولوجية.

٢- الصفات الشخصية المؤثرة في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان:

أ- النزعة الدينية عند الفاروقي واللاهوتية المصاحبة لبعض مؤرخي الأديان:
عُرف عن الفاروقي أنه كان مسلماً متديناً ملتزماً؛ إذ درس العلوم الشرعية مدة أربع سنوات في الأزهر، وحين سُئِل عن علمه المعرفي والموسوعي أجاب: "يظنُّ الناس أنَّ أفكارِي من صِنعي، لكنَّ كلِّما يشكُل علي أمر أجد جوابه عند شيخ

(١) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٤.

الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ. ^(١) وكل مَنْ قرأ للفاروقي أو اتصل به شخصياً يُدرك قوة تدبُّره وأهمية الدين في حياته؛ فقد حاول أن يُوفِّق بين تدبُّره الصريح والالتزام الموضوعي في دراسة الأديان الأخرى، وهو ما قابلته اتجاهه ديني لاهوتي قوي في فكر بعض مؤرِّخي الأديان، الذين اعترفوا صراحةً بالنزعة اللاهوتية في كتاباتهم، وفي توجُّهاتهم العلمية. ^(٢)

ومن أهم علماء فينومينولوجيا الدين الذين طغت النزعة الدينية اللاهوتية على كتاباتهم:

- فان درليو عالم اللاهوت ورجل الكنيسة البروتستانتية، الذي انماز بإدراكه الكبير للبعُد الشخصي العميق للدين. وبإصراره على استقلالية فينومينولوجيا الدين بوصفها علماً مستقلاً، فهو يرى أنَّ هذا العلم يجب أن ينشغل بالاهتمامات اللاهوتية، وأنَّ عالم الفينومينولوجيا لا بُدَّ أن يمتلك الموقف الاعتقادي والمعرفي، وأنَّ يجمع بين الإدراك (أو الوعي) الذاتي والموضوعي. ^(٣)
- ويلفرد كانتول سميث الذي عمل في المجلس التبشيري الكندي بالهند، ودرَّس في الكلية المسيحية بلاهور، وكلية اللاهوت في جامعة هارفرد، وجامعة ماكجيل. يرى سميث أنَّ كلمة "الدين" في أصلها تعني الصلة بالخالق أيَّاً كانت، وأنَّ تحوُّل هذه الصلة إلى هوية لجماعة بشرية دون غيرها هو صنعة تاريخية مستحدثة؛ إذ إنَّ جميع الديانات الكبرى في بدايتها لم تُتميَّز نفسها من غيرها، ثم بدأ البحث عن التميَّز بوصفه ردَّ فعل على الهجوم الخارجي على الدين الجديد. بعد ذلك عمَّقت الثقافة الجدلية الاعتذارية هذا المنحى الانفصالي في كل دين. ويرى سميث أنَّه ينبغي الرجوع إلى أصل الدين،

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) حسن، "جهود إسحاق الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٧-١٠٩.

(٣) المرجع السابق.

والتحرُّر من أسر التاريخ في نظريته المسماة اللاهوت العالمي.^(١)

- يواكيم فاخ الذي انحدر من أسرة بروتستانتية لوثرية في ألمانيا، والتحق بالكنيسة الأسقفية البروتستانتية في الولايات المتحدة. كان فاخ يميل إلى اللاهوت الفلسفي، وهو يُعدُّ من رواد النهضة المسيحية، وأحد المناصرين المخلصين للحركة المسكونية^(٢) Ecumenism، غير أنه كان مؤمناً إيماناً ثابتاً بمبدأ تعدُّد الأديان، وقد تبنَّى هذا المبدأ عالمياً. ووفقاً لرأيه، فإنَّ المسيح وبوذا ومحمداً ﷺ هم اختيارات عالمية Universal Options، وإنَّه يتعيَّن على الإنسان أن يختار إيمانه بالرغم من العوامل البيئية.^(٣) وكان فاخ قد تعرَّض للنقد من بعض مؤرِّخي الأديان لأنَّه - من وجهة نظرهم - خلط بين فاخ المسيحي وفاخ مؤرِّخ الأديان، واستخدم المسيح نموذجاً في مناقشاته. وبالرغم من هذا النقد، فقد جاهد من أجل الفصل بين الدراسة المقارنة للأديان، وعلم اللاهوت الدفاعي عن أيِّ دين معيَّن؛ فمؤرِّخ الأديان يتعيَّن عليه تطبيق منهج عالمي للدراسة،

(١) الشنقيطي، محمد مختار. محاضرات في التعددية الدينية، الدوحة: كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، ٢٠١٣م.

(٢) يُقصد بهذا المصطلح الدعوة إلى توحيد الكنائس اعتماداً على المبادرات التي تهدف إلى تعزيز الوحدة بين الطوائف المسيحية، أو زيادة التعاون المسيحي، ويستخدمه غالباً الطوائف المسيحية والكنائس المسيحية المنفصلة بناءً على المذهب والتاريخ والممارسة، فضلاً عن استخدامه في الإشارة إلى تلك الطوائف والكنائس. فمن خلال هذا السياق خاصة، يشير مصطلح "المسكونية" إلى فكرة توحيد المسيحية في المعنى الحرفي، بحيث يصار إلى إيجاد كنيسة مسيحية واحدة. غير أن بعض المحاولات - في هذا الصدد - قد باءت بالفشل، في الوقت الذي ظهرت فيه محاولات أكثر جدية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. وفي مطلع القرن العشرين، نشأت الحركة المسكونية الحديثة، وأسهمت كثيراً في التقارب بين الكنائس، وتقريب وجهات النظر فيما يخص الحوار اللاهوتي، وتحقيق بعض أشكال الوحدة عن طريق احترام التنوع الذي لا يضرّ بالوحدة الأساسية؛ أي العقائدية. انظر:

- الأنطوني، الأب بطرس عازار. "الحركة المسكونية.. محطات وتأمّلات"، الموقع الإلكتروني لكنيسة الأم تريزا بحلب: (<http://www.terezia.com/section.php?id=1716>).

(3) Wach, *The comparative study of Religions*, p. 36.

يصلح للتطبيق على كل الأديان. وقد استاء فاخ كثيراً من أن تُصَبِّغ الدراسة المقارنة للأديان بالاهتمامات الدفاعية لدين من الأديان.^(١) وقد وصف تلميذ فاخ ومحرّر كتابه The Comparative Study of Religions المفكر جوزيف كيتاجاوا، وُضِعَ فاخ الديني بأنّه: "مسيحي إنساني مثالي مسكوني التوجّه، ويصفه بأنّه رجل الكتاب المقدّس، وأنّه مؤمن وتلميذ ومعلم حقيقي في مدرسة المسيح، وأنّه متأثرٌ بشكل كبير بتفسير بولس للمسيح مع ميوله إلى النمط اليوحني للتقوى المسيحية."^(٢)

ب- المعرفة الموسوعية والقاعدة العلمية المتمكّنة في الأديان والتأسيس الفلسفي المشترك:

لا شكّ في أنّ تطبيق المنهج الفينومينولوجي على علم تاريخ الأديان يحتاج إلى قاعدة علمية جيدة في علم فينومينولوجيا الدين، وعلم تاريخ الأديان، وإلى أساس فلسفي صُلِبَ. أمّا تطبيق هذا المنهج على الديانات الحية فيتطلّب معرفة علمية ودينية واجتماعية عميقة، في حين أنّ تطبيقه على دراسة الإسلام يتطلّب -إضافة إلى كل ما سبق- المعرفة التفصيلية الدقيقة بالأمر العقائدية والشعائرية المعيشة. وهذه المعرفة نادراً ما نجدتها مجتمعة في شخص واحد، غير أنّها اجتمعت في شخص الفاروقي، وفي تركيبته العلمية الموسوعية الفريدة.

ومن علماء فينومينولوجيا الدين الذين يجمعهم بالفاروقي هذا البُعد المعرفي الموسوعي والتأسيس الفلسفي:

- مرسيا إلياد:

تظهر موسوعية إلياد في أعماله الضخمة الموسوعية، مثل: إشرافه على تحرير موسوعة الدين الضخمة الصادرة عن جامعة شيكاغو، وقاموس الأديان، وعمله الموسوعي

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 42.

الضخم "تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية"، ودراسته عن الأساطير والأحلام والأسرار، إضافة إلى دراساته عن الشمسية، وتقنيات الوجد الصوفي القديمة، وتأليفه ثلاث روايات. وقد ترأس إلياد جمعية تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، التي تولّى فيها الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام، وشارك بفاعلية في الجهد المنهجي المتعلّق بوضع الأسس المنهجية التأسيسية لعلم تاريخ الأديان الحديث. وقد أشار الفاروقي إلى أن المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان بدأ بالانتشار بعد تأسيس دورية "تاريخ الأديان"، وتعيين مرسيا إلياد أستاذ كرسي مقارنة الأديان في جامعة شيكاغو.^(١)

- ويلفرد كانتول سميث:

تميّز سميث بمعرفة موسوعية لافتة؛ فقد حصل على إجازة في اللغات الشرقية من جامعة تورينتو، ودرّس التاريخ الإسلامي في الكلية المسيحية بلاهور، وكان موضوع رسالته للدكتوراه (حصل عليها من جامعة برينستون) مجلة الأزهر، ودرّس أيضاً علم مقارنة الأديان في جامعة ماكجيل الكندية، وأسّس فيها معهد الدراسات الإسلامية. وبقترح وتوصية منه، انضم الفاروقي إلى الكلية، وألّف كتاب "الأخلاق المسيحية". بعد ذلك درّس سميث في كلية اللاهوت بجامعة هارفرد، وكانت أعماله تتسم بمعرفة موسوعية، وإنّ خلت من الدقة أحياناً، ولا سيما ما تعلّق منها بدراسة الإسلام. من أهم كتبه: "الإسلام في التاريخ المعاصر"، و"معنى ونهاية الدين"، و"العقيدة والتاريخ"، و"الإيمان والعقيدة"، و"نحو لاهوت عالمي" الذي تبني فيه نظريته في التعدّدية الدينية.^(٢)

- فان درليو:

كانت معرفته بالإسلام بسيطة وغير متعمّقة، وكذا يواكيم فاخ الذي قدّم دراسات هامشية عن الإسلام في كتابه: The comparative study of Religions،^(٣)

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) الشنقيطي، محاضرات في التعدّدية الدينية، مرجع سابق.

(٣) حسن، "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مرجع سابق، ص ١٠٤.

و Types of Religious Experience، في حين امتلك الفاروقي معرفة متخصصة باليهودية والمسيحية.

٣- خلاصة أوجه التشابه والاختلاف بين الفاروقي وعلماء فينومينولوجيا الدين:

أ- استوعب الفاروقي كل جهود علماء الفينومينولوجيا الدينية التأسيسية الحديثة في علم تاريخ الأديان، وتابع التطور المنهجي لهذا العلم على يد أبرز علمائه، ولم تتوقف جهوده عند حدّ المتابعة المنهجية لتطور علم تاريخ الأديان في الغرب، وإنما أضاف إلى هذا التطور البعد الإسلامي الذي كان غائباً لدى كل العلماء المؤسسين.

ب- طبق الفاروقي منهجية فينومينولوجية فريدة في دراسة الأديان؛ إذ أضاف إلى مناهج علماء فينومينولوجيا الدين ما يجبر به الخلل في نظرياتهم.

ت- أقرب علماء فينومينولوجيا الدين تشابهاً مع الفاروقي في منهج دراسة الأديان (استخدام المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان) هم على الترتيب: فان درليو، ويواكيم فاخ، وويلفرد كانتول سميث.

ث- بعض الصفات الشخصية المؤثرة في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان نجدها مشتركة بين الفاروقي وكلّ من: فان درليو، وفاخ، وسميث، وهي تتعلّق بالنزعة الدينية عند الفاروقي، وبالنزعة اللاهوتية عند هؤلاء العلماء.

ج- من الصفات الشخصية المؤثرة أيضاً في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان، المشتركة بين الفاروقي وويلفرد كانتول سميث ومرسيا إلياد: المعرفة الموسوعية، والخلفية العلمية المتمكّنة في الأديان لدى هؤلاء في دراساتهم الفينومينولوجية للدين.

ح- فان درليو هو أكثر عالم من علماء فينومينولوجيا الدين الذين تأثر بهم الفاروقي على مستوى المنهج، وإن كان الباحث يستبعد وجود تأثر على المستوى الشخصي؛

إذ إنَّهما لم يلتقيا، أو يتزاملا، أو يتحاورا بسبب البُعد الزمني بينهما.
خ- أكثر علماء فينومينولوجيا الدين تشابهاً مع الفاروقي من حيث الجمع بين البُعد
المنهجي والشخصي، هو فان درليو.

الخاتمة

يُعدُّ المفكر والفيلسوف البروفيسور إسماعيل راجي الفاروقي أحد أهم الشخصيات الفكرية الإسلامية الموسوعية النادرة في العصر الحديث، التي جمعت ثقافة تركيبيّة غربية وإسلامية، والتي أَلَّتْ بإتقان وإحكام بغالبية فروع المعرفة النظرية والعملية. وإلى جانب هذه المعرفة العلمية العميقة المتمكّنة، فقد انماز الفاروقي بإنتاج فكري علمي غزير، ومجهود عملي تطبيقي، ونشاط فكري وعلمي واجتماعي وإنساني منقطع النظير.

ويمكن إجمال المساهمة التجديدية التي قدّمها الفاروقي في ستة محاور، هي: دراسة الإسلام وحضارته، ومقارنة الأديان، وحوار الأديان، وأسلمة العلوم والمعارف، ودراسة الظاهرة الصهيونية، ودراسة الفن الإسلامي. غير أنّ جُلَّ كتاباته باللغة الإنجليزية، ولم يترجم معظمها إلى العربية واللغات الإسلامية؛ ما كفل للفاروقي انتشاراً في الغرب، قابله جهل وعدم معرفة بأعمال هذا العالم الموسوعي المسلم المجدّد المصلح في العالم الإسلامي.

وعلى هذا، فمن غير المقبول إغفال مكانة الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في علم تاريخ الأديان المعاصر ودوره في إحياء هذا العلم الحيوي، وتطوير المنهج العلمي لدراسته؛ فقد اختتم الفاروقي الإسهام الإسلامي الحديث في علم تاريخ الأديان، الذي افتتحه العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه القيّم "الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان"، بالإسهام في تحديد معالم المنهج في تاريخ الأديان، وربطه بالأحداث والتطوّرات العلمية، التي كان آخرها منهج مدرسة فينومينولوجيا الدين. ويمكن اعتبار كتاب "الدين" لدراز التمهيد، وكتاب الفاروقي "أطلس الحضارة الإسلامية" ذروة التقدّم المنهجي والعلمي في تاريخ الأديان، والتطبيق الوحيد للمنهج

الفينومينولوجي على أحد الأديان العالمية (الإسلام)؛ ما يؤكِّد ما ذهبت إليه هذه الدراسة من أنَّ الفاروقي هو مؤسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين في العصر الحديث، وأحد أهم المسهمين البارزين في عملية إحياء واحد من أهم العلوم الإسلامية القديمة (علم تاريخ الأديان، والدراسات المقارنة للأديان)، وتطوير هذا العلم منهجياً، عن طريق الربط بين التراث الإسلامي في تاريخ الأديان، والعلم الغربي الحديث في هذا المجال.

وقد أسس الفاروقي لمدرسة علمية إسلامية حديثة في تاريخ الأديان، نواتها تلاميذه المسلمين وغير المسلمين الذين درسوا تاريخ الأديان على يديه، وكان أغلبهم من تلاميذه في مرحلة الدكتوراه بجامعة تمبل. ولا يمكن إغفال دور الفاروقي في تطوير علم مقارنة الأديان في الغرب أيضاً من خلال مشاركاته المنهجية والعلمية مع أهم علماء الغرب في مجال تاريخ الأديان، أمثال: جيرارد فان درليو، ويواكيم فاخ، وويلفرد كانتول سميث، ومرسيا إلياد، وتشارلز لونج.

لقد درس الفاروقي مناهج دراسة الأديان، وبيّن العيوب المنهجية المرصودة في أثناء تطبيق هذه المناهج على دراسة الأديان، وخلص إلى أنَّ المنهج الفينومينولوجي هو أرقى مناهج دراسة الأديان منهجياً وموضوعياً، فقام بتتبع هذا المنهج منذ بداياته الفلسفية الأولى، وصولاً إلى تطبيقه على دراسة الأديان فيما يُعرف بفينومينولوجيا الدين، مُؤصِّلاً هذا المنهج برده إلى أبي الريحان البيروني الذي طبَّقه على ديانات الهند في كتاب "ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، وأصبح منهجه مُتبعاً من بعده في التراث المقارن عند المسلمين. وبيّن أيضاً أنَّ الغرب لم يعرف المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة الغربية قبل إدموند هوسرل وماكس شيللر في مجال الأخلاق والدين، وأتته بدأً ينتشر بعد تأسيس دورية "تاريخ الأديان"، وتعيين مرسيا إلياد أستاذ كرسي مقارنة الأديان في جامعة شيكاغو.

وبالرغم من اهتمام الفاروقي بالمنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان، فإنَّ ذلك لم يمنعه من دراسة المنهج نفسه، والتعريف بإيجابياته وسلبياته، عن طريق نقده نقداً

علمياً؛ إذ رفض الفاروقي أن يتنازل هذا المنهج عن مبدأ التقييم، وذلك بالنظر إلى ارتباط مادة فينومينولوجيا الدين بقيم ومعانٍ عالمية لا يجب الاكتفاء بعرضها في صورة أبنية وجواهر، وإنما يجب تقييمها أيضاً، وبخاصة في موضوع المقارنة بين الأديان.

فهذه المادة الدينية ليست جامدة، ولا يمكن عزلها عن حياة البشر؛ لذا يجب على عالم فينومينولوجيا الدين أن يطور نظاماً من المبادئ "ما وراء الدينية"، تحدث داخله عملية تقييم المعاني الكلية. وقد أشار الفاروقي إلى صعوبة فرض المعايير المنهجية - التي اكتسبها الباحث من تخصصه المعرفي - على الظاهرة الدينية، مُنبِّهاً على أعطاب المنهج الذي يسعى إلى تطبيق معايير اكتسبها الباحث من دراسته لدينه أو ثقافته على دين آخر أو ثقافة أخرى. ولهذا، فقد انطلق في تقييمه مسألة المنهج المقارب لدراسة الأديان من تأكيد ضرورة مراجعة كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بوصفها ظاهرة ذات طبيعة مركبة.

فالظاهرة الدينية - بحسب تعبير الفاروقي - هي حقيقة الحياة life fact التي تجمع بين الحقائق المجردة والقيم المعيارية، في نظام تركيبي معقد، يصعب معه التزام معايير دين معيّن أو ثقافة معيّنّة، وفرضها على دين آخر أو ثقافة أخرى.

ويمكن القول إنَّ الفاروقي طبّق ما يمكن تسميته الفينومينولوجيا الإسلامية، التي استوحت أهم مراحلها من روح الإسلام، فكانت مبادئ الفهم والتقييم التي وضعها مستقاة بوضوح من الإسلام وجوهره التوحيدي؛ ما جعل نظريته الماورائية للأديان إسلامية بامتياز.

وقد انتقد الفاروقي عملية تطبيق المنهج الفينومينولوجي في تاريخ الأديان، من حيث تطبيق هذا المنهج فقط على الديانات القديمة والبائدة، أو الديانات التقليدية الحية، وعدم تطبيقه على الديانات العالمية.

وفيما يتعلّق بالإسلام، فقد عزا الفاروقي عدم تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسته في الغرب إلى عدم قدرة علماء الغرب على تطبيق الإبوكيه (أي تعليق التقييم، أو الحكم)؛ بسبب الالتزام المعرفي الإثني الذي جعلهم إقليميين في فهم التاريخ، فضلاً

عن تراث العداوة الذي توارثه المستشرقون جيلاً بعد جيل. وقد انتقد الفاروقي انتقاداً لاذعاً - في مقدّمة "أطلس الحضارة الإسلامية" - علماء الإسلام والغرب الذين عاجلوا موضوع الإسلام وحضارته معالجة إقليمية أو تاريخية.

ومن اللافت أنّ علماء الدين المسلمين في العصر الحديث لم يستفيدوا من عمل الفاروقي في دراسة الإسلام، وهو ما يمكن تفسيره بأنّ تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الإسلام يتطلّب معرفة علمية جيدة في علم فينومينولوجيا الدين وعلم تاريخ الأديان، ومعرفة فلسفية متعمّقة، وهو ما لم يجتمع سوى في شخص الفاروقي وتركيبته العلمية الفريدة.

لقد عمل الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" على تطبيق أهمّ نظريتين فينومينولوجيتين في علم تاريخ الأديان، هما: نظرية "الجوهر والمظهر" لفان درليو، ونظرية "الفكر والفعل والتعبير" ليواكيم فاخ. غير أنّ الأمر البارز في الموضوع هو تطبيق الفاروقي هاتين النظريتين على الديانات العالمية الحية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، وهو ما لم يستطع كلُّ من فان درليو وفاخ القيام به؛ إذ اقتصر تطبيقهما على الديانات البدائية القديمة. وقد جمع الفاروقي بين منهجي فان درليو وفاخ في دراسته الإسلام، بحيث عرض عنصر "المظهر" من نظرية فان درليو على مستوى الفكر والفعل والتعبير المأخوذ من نظرية فاخ.

ويمكن القول إنّ أقرب علماء فينومينولوجيا الدين تشابهاً مع الفاروقي في المنهج المتعلّق بدراسة الأديان (استخدام المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان) هم على الترتيب: فان درليو، ثم يواكيم فاخ، ثم ويلفرد كانتول سميث.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الصفات الشخصية المؤثّرة في المنهج الفينومينولوجي لدراسة الأديان نجدها مشتركة بين الفاروقي وكلِّ من: فان درليو، وفاخ، وسميث، ومرسيا إلياد. أمّا أكثر من تأثّر به الفاروقي من علماء فينومينولوجيا الدين فهو فان درليو، مع استبعاد تأثّره به شخصياً؛ لأنّها لم يلتقيا بسبب البعد الزمني.

ختاماً، فإنَّ الدراسة ترى أنَّ إسماعيل الفاروقي هو أحد أهم علماء مقارنة الأديان في العصر الحديث إسلامياً وعالمياً؛ إذ إنَّه أعاد تقديم المنجز الإسلامي في إطار منهجي حديث، جامعاً بين المنهجية الإسلامية الموروثة والمنهجية الغربية الحديثة المكتسبة، فضلاً عن إسهامه الفاعل في علم تاريخ الأديان عند المسلمين في العصر الحديث؛ فقد طوّر منهجية علمية رائدة، وبنى نموذجاً معرفياً فريداً في مجال دراسة الأديان، يجمع الأسلوب الأدبي الرزين بالعقلية التحليلية الناقدة التي تحاطب الآخر باحترام، وتجادله بالتّي هي أحسن، ضمن إطار منهجية علمية.

وخرج الباحث، في نهاية هذه الدراسة، بمجموعة من التوصيات المتعلقة بموضوعها:

- التعريف بإسماعيل الفاروقي، وإسهاماته المميّزة في الفكرين: العالمي، والإسلامي، عن طريق التعريف بأهم مراحل حياته التي أغنت تجربته الحياتية والعلمية، وكذا التعريف بأهم أفكاره وإسهاماته التجديدية، من خلال المؤتمرات، والندوات، والكتابات الأكاديمية والصحفية، والإعلام (المرئي، والمكتوب)، وتسليط الضوء على هذه القامة العلمية الإسلامية العالمية الكبيرة التي يجهلها الكثير من المسلمين بعوامهم، وخواصهم، ونخبهم.

- نشر تراث الفاروقي في العالمين: العربي، والإسلامي، وذلك بترجمة أعماله إلى العربية واللغات الإسلامية؛ إذ كتب الفاروقي معظم هذا التراث باللغة الإنجليزية في أثناء وجوده في الغرب.

- تدريس أفكاره التجديدية في العلاقة مع الآخر، والنظرة إلى الأديان الأخرى، والبشر جميعاً، ونظرياته الفلسفية التي أثبت بها أصالة الخير في الإنسانية، والاهتمام بدراسة منهجيته العلمية في دراسة الأديان، ونظريته الماورائية للأديان.

- الاستفادة العلمية لدارسي الأديان المسلمين المعاصرين من تطبيق الفاروقي المنهجي لدراسة الإسلام، باستخدام المنهج الفينومينولوجي الذي طبّقه في

"أطلس الحضارة الإسلامية".

- وجوب الاهتمام بعلم تاريخ الأديان عامة، وربطه بتراث المسلمين التليد، وبأهم أعلام هذا العلم من القدامى والمحدثين، والاهتمام بتدريسه في الجامعات الإسلامية؛ لإسهامه الكبير في بناء جسور المعرفة والتواصل والحوار بين المسلمين وغير المسلمين، وأهميته في مجال الدعوة الإسلامية، وتوضيح صورة الإسلام الحقيقية لأتباع الديانات الأخرى.

رحم الله إسماعيل الفاروقي وعائلته، وجعل علمه صدقة جارية لهم إلى يوم الدين، والله المستعان الموفق.

الملاحق

مؤلفات الفاروقي، وترجماته،
وما كتب عنه

الملحق (١)

كتابات إسماعيل الفاروقي بلغات غير العربية

١ - كتب باللغة الإنجليزية :

1- (1953) *From Here We Start*, tr. from the Arabic of K.M. Khalid. Washington, DC: American Council of Learned Societies.

ترجمة كتاب من هنا نبدأ لخالد محمد خالد من العربية إلى الإنجليزية.

2- (1953) *Our Beginning in Wisdom*, tr. from the Arabic of M.al Ghazali. Washington, DC: American Council of Learned Societies.

ترجمة كتاب من هنا نعلم، لمحمد الغزالي من العربية إلى الإنجليزية.

3- (1953) *The Policy of Tomorrow*, tr. from the Arabic of M. B. Ghali. Washington, DC: American Council of Learned Societies.

ترجمة كتاب سياسة الغد، تأليف م.ب. غالي، من العربية إلى الإنجليزية.

4- (1962) *Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousness*, vol. 1 of on Arabism, Amsterdam: Djambatan.

العروبة والدين: تحليل للأفكار السائدة عن العروبة والإسلام بوصفه قمة حركة الوعي

5- (1968) *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*. Montreal: McGill University Press and Amsterdam: Djambatan, Amsterdam.

الأخلاق المسيحية: تحليل نظمي وتاريخي للأفكار السائدة

6- (1969) *The Great Asian Religions*, in collaboration with W.T. Chan, P.T. Raju and J. Kitagawa. New York: Macmillan.

أديان آسيا الكبرى

7- (1975) *Historical Atlas of the Religions of the World*. New York: Macmillan.

الأطلس التاريخي لأديان العالم

8- (1976) *The Life of Muhammad*. tr. and ed. from the Arabic of M. H. Haykal. Indianapolis: North American Islamic Trust.

حياة محمد، تأليف محمد حسين هيكل، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

9- (1980) *Sources of Islamic Thought: Three Epistles on Tawhid by Muhammad ibn 'Abd al Wahhab*, tr. and ed. Indianapolis: American Trust Publications.

مصادر الفكر الإسلامي: ثلاث رسائل في التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

10- (1980) *Sources of Islamic Thought: Kitab al Tawhid*, tr. from the Arabic of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab and ed. London: IIFSO.

مصادر الفكر الإسلامي: كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

11- (1980) *Islam and Culture*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.

الإسلام والثقافة

12- (1980) *Islam and the Problem of Israel*. London: The Islamic Council of Europe ISBN 983954134X.

الإسلام ومشكلة إسرائيل

13- (1981) *Social and Natural Sciences*, ed. with A. O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University.

العلوم الاجتماعية والطبيعية، تحرير أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول بالاشتراك مع عبد الله عمر نصيف

14- (1981) *The Hijrah: The Necessity of Its Iqamat or Vergegenwärtigung*, ABIM: Kuala Lumpur.

الهجرة وضرورتها للإقامة

15- (1982) *Essays in Islamic and Comparative Studies*, ed. Herndon, VA: IIIT.

مقالات في الإسلام والدراسات المقارنة

16- (1982) *Islamic Thought and Culture*, ed. Herndon, VA: IIIT.

الفكر الإسلامي والثقافة

17- (1982) *Triologue of the Abrahamic Faiths*, ed. Herndon, VA: IIIT.

الحوار الثلاثي بين الأديان الإبراهيمية

18- (1982) *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT.

إسلامية المعرفة

19- (1982) *Tawhid: Its Implications For Thought And Life*. Kuala Lumpur: IIIT (1985) *Islam*. Beltsville, MD: Amana Publications.

التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة

20- (1986) *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan

أطلس الحضارة الإسلامية

21- (1995) *Toward Islamic English*, Herndon VA: International Institute of Islamic Thought.

نحو لغة إنجليزية إسلامية

22- (1998) *Islam and Other Faiths*, Edited by Atullah Siddiqui. UK: Islamic Foundation and USA: International Institute of Islamic Thought.

الإسلام والأديان الأخرى

٢- مقالات باللغة الإنجليزية:

- 1- "On the Ethics of the Brethren of Purity and Friends of Fidelity (Ikhwan al Safa wa Khillan al Wafa’)," *The Muslim World*, vol. L, no. 2, pp. 109-21; no. 4, pp. 252-58; vol. LI, no. 1, pp. 18-24.

الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفا، مجلة العالم الإسلامي

- 2- "On the Significance of Reinhold Niebuhr’s Ideas of Society," *Canadian Journal of Theology*, vol. VII, no. 2, pp. 99-107. Reprinted in *Muslim Life*, vol. XI, no. 3 (Summer 1964): 5-14.

في أهمية أفكار رينهولد نيبور عن المجتمع، المجلة الكندية لعلم الكلام

- 3- "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture," *Journal of Bible and Religions*, vol. XXXI, no. 4, pp. 283-93.

مقارنة بين منهج الإسلام والمسيحية في التعامل مع النصوص العبرية، مجلة الكتاب المقدس والأديان

- 4- "Towards a New Methodology of Qur’anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 35-52; reprinted in *Muslim Life*, vol. XI, no. 1 (January-March 1964): 4-18.

نحو منهجية جديدة لتفسير القرآن الكريم، مجلة الدراسات الإسلامية

- 5- "Towards a Historiography of Pre-Hijrah Islam," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 65-87.

نحو دراسة تاريخية للإسلام قبل الهجرة، مجلة الدراسات الإسلامية

- 6- "On the Raison d’Etre of the Ummah," *Islamic Studies*, vol. II, no. 2, pp. 159-203.

في سبب وجود الأمة، مجلة الدراسات الإسلامية

7- "Nazariyat Islami Dawlat," (in Urdu) Chiragh-i-Rah, Nazariyat Pakistan Number (December 1960): 383-89;*ibid.*, in English, "The Nature of the Islamic State," *The Voice of Islam*, vol. IX, no. 4 (January 1961): 169-77.

نظرية الدولة في الإسلام نشرت بالأردنية مجلة سراج الراح، وفي الإنجليزية في مجلة صوت الإسلام

8- "History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue," *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. XII, fasc. 2, pp. 81-86 (this article was followed by "In Response to Dr. Faruqi," by Professor Bernard E. Meland of the University of Chicago, *Numen*, vol. XII fasc. 2, pp. 87-95).

تاريخ الأديان: طبيعته وأهميته في التربية المسيحية والحوار الإسلامي المسيحي، نشرت في مجلة تومين: المجلة الدولية في تاريخ الأديان

9- "Al Nazzam," *Encyclopedia Britannica*, 11th Edition.

مقالة عن النظام في الموسوعة البريطانية الطبعة الحادية عشرة

10- "Pakistan and the Islamic Imperative," *Islamic Literature*, 1966, no. 1, pp. 1-10.

باكستان والضرورة الإسلامية، مجلة الآداب الإسلامية

11- "Science and Traditional Values in Islamic Society," *Zygon: Journal of Religion and Science*, vol. 11, no. 3 (September 1967): 231-46; also in *Science and the Human Condition in India and Pakistan*, ed. W. Morehouse. New York: The Rockefeller University Press, 1968.

العلم والقيم التقليدية للمجتمع الإسلامي، مجلة زايجون: مجلة العلم والدين

12- "Islam and Christianity: Prospects for Dialogue," *The Sacred Heart Messenger* (September 1967): 29-33.

الإسلام والمسيحية: فرص للحوار، مجلة رسالة القلب المقدس

13- "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies*, vol. V, no. 1 (1968): 45-77.

الإسلام والمسيحية: صراع أم حوار، مجلة الدراسات المسكونية.

14- "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions," *Studia Islamica*, fasc. XXVIII (1968): 29-62.

مشكلة الوضع الميتافيزيقي للقيم في التقاليد الإسلامية والغربية، مجلة ستوديا إسلاميكا

15- "The Ideal Social Order in the Arab World, 1800-1968," *Journal of Church and State*, vol. XI, no. 2 (Spring 1969): 239-51.

النظام الاجتماعي المثالي في العالم العربي في الفترة ١٨٠٠-١٩٦٨م، مجلة الكنيسة والدولة

16- "The Challenge of Western Ideas for Islam," *Islamic Literature*, (September 1969): 1-6.

تحدي الأفكار الغربية للإسلام، مجلة الآداب الإسلامية

17- "Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam," *Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 1 (May 1970): 29-449.

أفكار مغلوطة على طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

18- "On the Nature of the Work of Art Islam," *Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 2 (August 1970): 68-81.

حول طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

19- "Islam and Art," *Studia Islamica*, fasc. XXXVII (1973): 81-109.

الإسلام والفن، في مجلة ستوديا إسلاميكا

20- "The Essence of Religious Experience in Islam", *Numen*, vol. XX, fasc. 3. pp. 186-201.

جوهر التجربة الدينية في الإسلام، مجلة نيومين

21- "Internal Dynamics of the Muslim Community," *Al-Ittihad*, vol. XII, no. 3 (Summer 1975): 2-7.

الدينامية الداخلية للمجتمع الإسلامي، مجلة الاتحاد

22- "The Muslim-Christian Dialogue: A Constructionist View," *Islam and the Modern Age*, vol. VIII, no. 1 (February 1977): 5-36.

الحوار الإسلامي المسيحي: رؤية بنوية، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

23- "Adapting the Qur'an!", *Impact International* vol. 7:4 (February-March 1977 / Rabi' al 1397): 10-11.

تكييف القرآن، مجلة إمباكت الدولية

24- "Moral Values in Medicine and Science," *Biosciences Communications*, vol. III, no. 1 (1977); reprinted in *Journal of the Islamic Medical Association*.

القيم الأخلاقية في الطب والعلوم، مجلة التواصل في العلوم البيولوجية، وأعيد نشرها في مجلة الجمعية الطبية الإسلامية

25- "Islam and the Social Sciences," *Al-Ittihad* vol. XIV, nos. 1-2, (January - April 1977): 38-40.

الإسلام والعلوم الاجتماعية، مجلة الاتحاد

26- "Central Asia Report: Muslims Survive," *Impact International* (October 1977): 14-5.

تقرير آسيا الوسطى، المسلمون حافظوا على البقاء، مجلة إمباكت الدولية

27- "Islam and Architecture," *The Muslim Scientist*, vol. VII, nos. 1- 2 (March-June 1978): 14-22.

الإسلام والعمارة، مجلة العالم المسلم

28- "Our Moral Dilemma," *The Voice of Islam*, vol. VIII, no. 5 (February 1978): 9-11.

29- "Über das Wesen der Islamischen Da'wa," *Al-Islam*, no. 2/77, pp. 2-8.

أزمتنا الأخلاقية، مجلة صوت الإسلام.

30- "On The Nature of Islamic Da'wah" and "Commentaries" on Christian Missions in the Muslim World, *International Review of Mission*, vol. LXV, no. 260 (October 1976): 391-400; 385-460; reprinted in *Risalah* (February 1977): 2-6.

في طبيعة الدعوة الإسلامية وتعليقات على التبشير المسيحي في العالم الإسلامية، المراجعات الدولية للتبشير.

31- "On the Metaphysics of Ethics in Islam," *Listening: Journal of Culture and Religion*, vol 14, no. 1 (Winter 1979): 25-43.

في ميتافيزيقا الأخلاق في الإسلام، مجلة الثقافة والدين

32- "Divine Transcendence: Its Expression in Christianity and Islam," *World Faiths* (London), no. 107 (Spring 1979): 11-19.

التعالى الإلهى: تعبيراته فى النصرانية والإسلام، مجلة أديان العالم

33- "Islamic Renaissance in Contemporary Society," *Al Ittihad*, vol. 15, no. 4 (October 1978): 15-23.

النهضة الإسلامية فى المجتمع المعاصر، مجلة الاتحاد

34- "Islamizing the Social Sciences," *Studies in Islam*, vol. XVI, no. 2 (April 1979): 108-21.

أسلمة العلوم الاجتماعية، مجلة دراسات في الإسلام

35- "Islam and the Tehran Hostages," *The Wall Street Journal* (November 28, 1979): 24.

الإسلام ورهائن طهران، مقال في مجلة ول ستريت جورنال

36- "Rights of Non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. I, no. 1 (Summer 1979): 90-102.

حقوق غير المسلمين في ظل الإسلام: الجوانب الاجتماعية والثقافية، مجلة معهد قضايا الأقليات الإسلامية

37- "Controversy over the Moon," *Voice of Islam*, vol. 11, no. 1 (March 1980): 3-5.

جدل حول القمر، مجلة صوت الإسلام

38- "The Islamic Faith," *Jerusalem: The Key to World Peace*. London: Islamic Council of Europe, 1980, pp. 77-105.

الإيمان الإسلامي "القدس: مفتاح السلام العالمي"، مجلة المجلس الإسلامي في أوروبا

39- "Stream of Ideas Flows into Social Sciences," *The Times Educational Supplement*. London (September 5, 1980): 39.

نهر الأفكار يجري في العلوم الاجتماعية، الملحق التربوي من مجلة تايمز.

40- "Humanitarian and Egalitarian Aspects of Islamic Law," *Arab Perspectives*, I.6 (September 1980): 6-10.

الأبعاد الإنسانية والاجتماعية في الشريعة الإسلامية، مجلة وجهات نظر عربية

41- "Islamic Ideals in North America", Silver Jubilee Messages Collection, Our Gifts to the World. *Korea Muslim Federation* (September 1980): 145-59.

المثل الإسلامية في شمال أمريكا: هديتنا إلى العالم، رسالة بمناسبة اليوبيل الفضي، في
فدرالية مسلمي كوريا

42- "The Living Reality of Faith," *Today's World*, vol. I, no. 4
(December 1980): 20-2.

الحقيقة الحية في الإيمان: مجلة العالم اليوم

43- "Muslimah," *Al Islam*, vol. 23, nos. 1-2 (Muharram-Safar 1399 /
1979): 84-90.

المسلمة، مجلة الإسلام

44- "Islam and Labour," *Islam and a New International Economic Order*.
Geneva: International Institute for Labour Studies, 1980, pp. 79-101.

الإسلام والعمل: الإسلام والنظام الاقتصادي العالمي الجديد، مجلة المعهد الدولي
لدراسات العمل

45- "Islamic Ideals in North America," *SIM News Bulletin*, part I, vol.
IV, no. 2-3 (February 1981): 23-6; part II, vol. IV, no. 4, pp. 9-14.

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية، نشرة أخبار سيميز في عديدين متواليين

46- "What Is a Muslim?," *Al-Nahdah*, vol. 1, no. 1 (March 1981): 4-6.

ما هو الإسلام؟، مجلة النهضة

47- "Can a Muslim Be Rich?," *The Muslim Reader*, vol. 2, no. 3
(December 1980): 2, 11.

هل يمكن للمسلم أن يكون غنياً، مجلة مسلم ريدير

48- "Why Is the Muslim a Muslim?," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 2 (April-
June 1981): 5-7.

لماذا يكون المسلم مسلماً؟، مجلة النهضة

49- "Islam in North America," *Al Risalah*, vol. 6, no. 2 (1981): 28-37.

الإسلام في أمريكا الشمالية، مجلة الرسالة

50- "Moments of the Muslim's Religious Life," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 4 (October-December 1981): 5-6.

لحظات في حياة المسلم الدينية، مجلة النهضة

51- "How the U. S. and Islam Can Work Together," *Arabia*, no. 10 (June 1982): 36.

كيف يمكن للولايات المتحدة الأمريكية والإسلام أن يعملوا معاً، مجلة أريزيا

52- "Siyam (Fasting)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 2 (April-June 1982): 6-7.

الصوم، مجلة النهضة

53- "Salat (Worship)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 1 (January-March 1982): 6-7.

الصلاة، مجلة النهضة

54- "On the Nature of Islamic Da'wah," *The Muslim* (October 1981): 1-4.

حول طبيعة الدعوة الإسلامية، مجلة المسلم

55- "Freedom of Non-Muslims in an Islamic State," *The Muslim Reader*, vol. 4, no. 2 (Ramadan 1402 / July 1982): 32-35.

حرية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مجلة مسلم ريدير

56- "The Nation State and Social Order in the Perspective of Islam," *Triologue of the Abrahamic Faiths*. Herndon, VA: IIIT, 1982, pp. 47-59.

الدولة الوطنية والنظام الاجتماعي في رؤية الإسلام، الحوار الثلاثي للأديان الإبراهيمية

57- "Islam and the Theory of Nature," *The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, no. 1 (1982): 16-26.

الإسلام ونظرية الطبيعة، مجلة إسلاميك كوارترلي

58- "Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work Plan," reprinted in *Pakistan Journal of History and Culture*, vol. 3, no. 1 (January-June 1982): 21-69.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، إعادة طبع في مجلة باكستان في التاريخ والثقافة.

59- "Islamic Message and Islamic Vision: A Challenge for Muslims in America," *The Orange Crescent*, vol. 9, no. 4 (April 1983): 1-3.

الرسالة الإسلامية والرؤية الإسلامية: تحديات المسلمين، مجلة الهلال البرتقالي

60- "Since When Is Anyone a Muslim?," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 3 (July-August 1981): 4-6.

منذ متى كان أي واحد منا مسلماً؟، مجلة النهضة.

٣- فصول في كتب منشورة:

1-«The Self in Mu'tazilah Thought" *International Philosophical Quarterly*, vol. CI, no. 3 (September 1966): pp. 366-88; also in *East-West Studies on the Problem of the Self* ed. P. T. Raju and Albury Castell. The Hague: M. Nijhoff, 1968, pp. 87-107.

النفس في الفكر الاعتزالي في الفصلية الدولية للفلسفة، وفصل في كتاب عن دراسات الشرق والغرب في مسألة النفس، من تحرير: راجو وألبوري كاسل

2-"Introduction" *Proceedings of the Third National Seminar of the Association of Muslim Social Scientists*, Gary, IN: Association of Muslim Social Scientists, 1974, pp. v-ix.

مقدمة لبحوث المؤتمر الوطني الثالث لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين

3-"Islamic 'Fundamentalism' and the U.S.A.," Islamic Fundamentalism, by Karim B. Akhtar and Ahmad H. Sakr. Cedar Rapids, IA: Igram Press, 1982, pp.122-25.

الأصولية الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية، فصل في كتاب الأصولية الإسلامية، تحرير: كريم أختر وأحمد صقر.

4-The Ummah and Its Civilizational Christ," (trans.) by AbdulHamid AbuSulayman,*Social and Natural Sciences*, eds. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 100-15.

الأمة ومنقذها الحضاري، كتب بالإنجليزية وترجمة: عبد الحميد أبوسليمان، ونشر في كتاب العلوم الاجتماعية والطبيعية، من تحرير: الفاروقي وعبد الله عمر نصيف.

5-Islamizing the Social Sciences,"*Social and Natural Sciences*, ed. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah Omar Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 8-20.

أسلمة العلوم الاجتماعية، فصل في كتاب العلوم الطبيعية والاجتماعية، من أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في مكة المكرمة، تحرير: الفاروقي وعبد الله عمر نصيف.

6-"The Role of Islam in Global Interreligious Dependence,"*Towards a Global Congress of the World's Religions*, ed. Warren Lewis. Barrytown, NY: Unification Theological Seminary, pp. 19-38.

دور الإسلام في الاستقلال البين-ديني العالمي، فصل في كتاب بعنوان نحو مؤتمر عالمي لأديان العالم، تحرير: وارن لويس.

7- "Divine Transcendence and Its Expression,"*The Global Congress of the World's Religions, Proceedings 1980-1982*, ed. Henry O. Thompson. New York: The Rose of Sharon Press, 1982, pp. 267-316.

التعالى الإلهى والتعبير عنه، في أعمال المؤتمر الدولى عن أديان العالم ١٩٨٠-١٩٨٢.

8- "Islam and Architecture," *Fine Arts in Islamic Civilization*, ed. M. A. J. Beg. Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1981, pp. 99-117.

الإسلام وفن العمارة، فصل في كتاب الفنون الجميلة في الحضارة الإسلامية، تحرير: م. أ. ج. بيغ.

9- "Is the Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?," Khurshid Ahmad and Z. Ansari, eds., *Islamic Perspectives: Essays in Honor of A. A. Mawdudi*, London: The Islamic Foundation, 1979, pp. 183-93.

هل يمكن تعريف المسلم بدلالة سعيه الاقتصادي؟ فصل في كتاب: رؤى إسلامية: مقالات على شرف أبي الأعلى المودودي، تحرير: خورشيد أحمد وظفر إسحق أنصاري.

10- "Islam and Other Faiths" in *The Challenge of Islam*, ed. Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe, 1978, pp. 82-111.

الإسلام والأديان الأخرى، فصل في كتاب تحدي الإسلام، تحرير: ألتا قوهار ومنتشورات المجلس الإسلامي الأوروبي سنة ١٩٧٨ م.

11- "Islam and Christianity: Problems and Perspectives," *The Word in the Third World*, ed. James P. Cotter. Washington-Cleveland: Corpus Books, 1976, pp. 159-181; comments on pp. 181-220.

الإسلام والمسيحية: مشكلات وفرص، مجلة العالم في العالم الثالث.

12- "Islam as Culture and Civilization," *Islam and Contemporary Society*. London and New York: Longman and the Islamic Council of Europe, 1982, pp. 140-76.

الإسلام ثقافة وحضارة، فصل في كتاب الإسلام والمجتمع المعاصر

13- "The Objective of the Seminar," "Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982) Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. ix-xii.

معرفة من أجل ماذا؟ مقدمة لأعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

14- "Report of the Seminar," *Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. xxii-xxvi.

معرفة ماذا؟ مساهمة في أعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

15- "Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work-plan," *Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal, 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. 1-49.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، البحث المقدم إلى سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

16- "Islam and Other Faiths," *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Middle East 1*, ed. Graciela de la Lama. Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, pp. 153-79.

الإسلام والأديان الأخرى، بحث قدم إلى المؤتمر الثلاثين للعلوم الإنسانية في آسيا وشمال أفريقيا.

17- "Forward: Six Basic Economic Principles in Islam," *Proceedings of the Third East Coast Regional Conference*. Gary, IN: Muslim Students' Association, 1968, pp. 1-8.

مقدمة: ستة مبادئ أساسية للاقتصاد في الإسلام، أعمال المؤتمر الإقليمي الثالث للساحل الشرقي لاتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية.

٤ - مقالات باللغة الماليزية:

- 1-"Hak Bukan Islam Dalam Islam," *Diskusi*, part I, 5:7/1980 (July-August 1980): 2-5, 48; part II, 5:8/1980 (August-September 1980): 8-12; part III, 5:9/1980 (September-October 1980): 15-8, 51.

مقال في مجلة ماليزية نشر في ثلاثة أعداد متوالية من مجلة ديسكوسي الماليزية

- 2- "Umat Islam - Cabaran-cabaran Pemikiran Kini," *Diskusi* (Malaysia), vol. 5:12 (December 1980): 2-5.

أمة الأسلام باللغة الماليزية، مجلة ديسكوسي.

- 3- "Universiti Negara Membangun - Kearah Mana?," *Panji Masyarakat* (Malaysia), December 1980: 5-9.

مقال مترجم إلى اللغة الماليزية، منشور في مجلة ماليزية

- 4- Islamizing the Social Sciences," *Islamika*, Kuala Lumpur (Malaysia): Sarjana Enterprise, 1981, pp. 1-8.

إسلامية العلوم الاجتماعية، مجلة أسلاميكما الماليزية

٥ - مقالات باللغة التركية:

- 1- "Kuzey Amerika'da Islami idealler," *Yenidevir*, Istanbul (Apr. 29, 1981): 6

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية، مترجمة إلى التركية ومنشور في مجلة تركية.

- 2- "Hicret'in Ihyasi ve Zanimizda Yeniden Ikamesinin Luzumu," *Milli Gazette*, tr. Hamza Kucuk and H. Coskun, twenty installments, (12/26/1402 [October 13, 1982] to 1/15/1403 [December 1, 1982]).

مقال في مجلة ملّتي غازيت التركية.

الملحق (٢)

الأعمال المنشورة للفاروي باللغة العربية

١ - الكتب:

- ١- محاضرات في تاريخ الأديان، جامعة القاهرة ١٩٦٣ م.
- ٢- أصول الصهيونية في الدين اليهودي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٤ م، ومكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٦٨ م.
- ٣- الملل المعاصرة في الدين اليهودي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- ٤- الإسلام والفن. القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠ م.
- ٥- أطلس الحضارة الإسلامية، بالاشتراك مع زوجته د. لوس لمياء الفاروقي، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة. مراجعة د. رياض نور الله. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة العبيكان، وهيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٤١ هـ / ١٩٩٨ م).
- ٦- التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة د. السيد عمر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٢- المقالات:

- ١- الأساس المشترك بين الإسلام والمسيحية، مجلة العلم والإيمان، العدد ٦، ١٣٩٦/١٩٧٦، ص ٦٤-٨٧.
- ٢- المسلمون في أمريكا، مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثاني ١٩٧٦، ص ٥٩٠-٥٩٣.
- ٣- الإسلام والمسلمون في أمريكا، نشرة الشباب العربي، ١ نوفمبر ١٩٧٦، ٨ نوفمبر ١٩٧٦، و ١٥ نوفمبر ١٩٧٦، و ٢٢ نوفمبر ١٩٧٦.
- ٤- النية والعمل في الإسلامي مناقشة ورد، مجلة الفكر الإسلامي في الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية، المجلد ٣ سنة ١٩٧٦، ص ١٣٥-١٦٤.

- ٥- الأبعاد الروحية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للعبادة وأهميتها لكل من الأمة والفرد، مناقشة ورد. في مجلة الفكر الإسلامي في الجزائر منشورات وزارة الشؤون الدينية مجلد ٤ عام ١٩٧٦، ص ٩-٢٤، وص ٧١-١٥٨
- ٦- الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، السنة الرابعة، العدد ٩، محرم ١٣٩٧هـ/يناير ١٩٧٧م.
- ٧- أبعاد العبادات في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٠، أبريل. ١٩٧٧م، ١٣٩٧هـ.
- ٨- نحن والغرب، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثالثة، ع ١١، رمضان ١٣٩٧هـ/سبتمبر ١٩٧٧م.
- ٩- جوهر الحضارة الإسلامية، أعمال مؤتمر الندوة العالمية للشباب الإسلامية، المجلد الثاني ١٩٧٩، ص ٥٨٣-٦٦٨.
- ١٠- صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٠، محرم ١٤٠٠هـ/ديسمبر ١٩٧٩م.
- ١١- إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٠هـ/أبريل ١٩٨٠م.
- ١٢- التوحيد والفن الجزء ١، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٣ (رمضان - شوال - ذو القعدة ١٤٠٠هـ)، ص ١٥٩-١٨٠.
- ١٣- حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، مج ٧ ع ٢٦ أبريل - حزيران، ١٩٨١، ١٩-٤٠.
- ١٤- التوحيد والفن الجزء ٢، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٤ (ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠١هـ)، ص ١٨٣-١٩٦.
- ١٥- التوحيد والفن: نظرية الفن الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٥ (صفر - ربيع أول - ربيع ثاني ١٤٠١هـ)، ص ١٣٧-١٦٣.

- ١٦- حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٦ (١٩٨١) ص ١٩-٤٠.
- ١٧- جوهر الحضارة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٧، شوال ١٤٠١هـ/ سبتمبر ١٩٨١م.
- ١٨- النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٨ (ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠١هـ)، ص ٥١-٦٧.
- ١٩- أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد عودة، عبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٨، (أكتوبر ١٩٨٢)، ص ٩-٢٣.
- ٢٠- حساب مع الجامعيين، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثامنة، ع ٣١، (رمضان ١٤٠٢هـ، يوليو/ تموز ١٩٨٢م).
- ٢١- الحضارة قبل أن تولد، مجلة المسلم المعاصر، ع ٣٢ (شوال- ذو القعدة- ذو الحجة- ١٤٠٢هـ)، ص ٥-٢٣.
- ٢٢- نحو جامعة إسلامية، ترجمة محمود رفقي، محمد عيسى، مجلة المسلم المعاصر، السنة التاسعة، ع ٣٣، ربيع الأول ١٤٠٣هـ، يناير/ كانون الثاني ١٩٨٣م.
- ٢٣- الإسلام وفن العمارة، مجلة المسلم المعاصر، المجلد رقم ٩، ع ٣٤، فبراير - أبريل ١٩٨٣، ٨٧-٩٩.
- ٢٤- الإسلام والمدنية: قضية العلم، ترجمة صلاح الدين حنفي، مجلة المسلم المعاصر، السنة التاسعة، ع ٣٦، ذو الحجة ١٤٠٣هـ/ أكتوبر ١٩٨٣م.
- ٢٥- الإسلام في القرن المقبل، ترجمة: صلاح الدين حنفي، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، ع ٣٨، (ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ/ فبراير - مارس أبريل ١٩٨٤م)، ص ٥-٢٦.
- ٢٦- التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، مجلة المسلم المعاصر، السنة العاشرة، ع ٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ص ١١-٢٣.

٢٧- حول إنشاء كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٣ (رجب - شعبان - رمضان - ١٤٠٥هـ)، ص ١٠١-١١٠.

الملحق (٣)

كتابات عن الفاروقي

١ - أطروحات جامعية وكتب عن إسهامات الفاروقي:

1- The Islamisation of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity by Stenberg, Leif Erik, Fil.Dr., Lunds Universitet (Sweden), 1996, 362 pages.

إسلامية العلوم: أربعة مواقف إسلامية من الحداثة، إعداد: لايف إريك ستنبرغ، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة لندز في السويد.

2- Isma'il al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: The man, the scholar, the participant by Fletcher, Charles D., Ph.D., McGill University (Canada), 2008, 366 pages.

إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الرجل والعالم والمشارك، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة ماجيل في كندا ٢٠٠٨م، من إعداد: تشارلز فليشر.

3- Islam, modernity and the human sciences: Toward a dialogical approach by Zaidi, Ali Hassan, Ph.D., York University (Canada), 2007, 358 pages.

الإسلام والحداثة والعلوم الإنسانية: نحو منهج للحوار، أطروحة دكتوراه فلسفة أعدها علي حسن زيدي، في جامعة يورك الكندية. عام ٢٠٠٧م.

4- Mohd Murat Bin Md Aris, "al-Faruqi's Approach to Comparative Religion: A Critical Study of His Book Christian Ethics" Master's Thesis for Islamic Revealed Knowledge and Heritage, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, September 2002.

منهج الفاروقي في الأديان المقارنة: دراسة نقدية لكتابه عن الأخلاق المسيحية. أطروحة دكتوراه، أعدها محمد مراد في معارف الوحي والتراث في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ٢٠٠٢م.

٥- زينة محمد باخة. "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي" أطروحة ماجستير في مقارنة الأديان، بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، بعنوان: سنة ١٩٩٩م.

٦- ليندة بوعافية. منهج الفاروقي في دراسة اليهودية، أطروحة ماجستير قسم: أصول الدين فرع: مقارنة الأديان بجامعة الحاج لخضر - باتنة بالجزائر، عام ٢٠١٠م.

7- Shafiq, Muhammad (1994) Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismail Raji al Faruqi (Brentwood, Maryland: Amana Publications.)

نمو الفكر الإسلامي في أمريكا الشمالية: إسماعيل راجي الفاروقي نموذجاً، تأليف محمد شفيق، منشورات أمانة، في ولاية ميريلاند الأمريكية .

٢- فصول عن الفاروقي في كتب:

1- John L. Esposito, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist" in Yvonne Yazbeck Haddad, (ed.) *The Muslims of America* (Oxford University Press, USA, 1993) pp. 65-79.

إسماعيل الفاروقي: مفكر وناشط إسلامي، إعداد جون اسبوزيتو في: كتاب مسلمو أمريكا، تحرير إيفون حداد، منشورات مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٣م.

2- John L. Esposito. Ismail Ragi al-Faruqi: Pioneer in Muslim-Christian Relations in John L. Esposito and John Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford University Press, USA, 2001), pp. 23-38.

إسماعيل الفاروقي رائد في العلاقات الإسلامية المسيحية، إعداد جون اسبوزيتو، في كتاب صانعو الإسلام المعاصر، تحرير جون اسبوزيتو وجون فول، منشورات

مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠١م.

٣- مقالات عن الفاروقي في مجلات علمية:

1- Sulayman Nyang and Mumtaz Ahmad, "The Muslim Intellectual Emigre in the United States' in *Islamic Culture* Vol. 59, 1985: pp. 277-290.

مفكر مسلم مهاجر في الولايات المتحدة، إعداد سليمان ينانع وممتاز أحمد، بحث في مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٥٩، عام ١٩٨٥، ص ٢٧٧-٢٩٠.

2- Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Loving America and Longing for Home: Isma'il al-Faruqi and the Emergence of the Muslim Diaspora in North America" in *International Migration* Volume 42, Issue 2 June 2004: pp. 61-86.

يجب أمريكا ويتطلع إلى الوطن: إسماعيل الفاروقي وظهور الشتات الإسلامي في أمريكا الشمالية، بحث في مجلة الهجرة العالمية المجلد ٤٢ العدد ٢، حزيران ٢٠٠٤م ص ٦١-٨٦، إعداد: بهروز غماري تبريزي.

3- Muhammad Najatullah Sidiqi. Islamization of knowledge: Reflections on Priorities. *AJISS* Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 15-34.

إسلامية المعرفة: تفكير بالأولويات، إعداد: محمد نجات الله صديقي.

4- Kamal Hassan. Al-Wasatiyyah as Understood and defined by Islamic Scholars in contemporary Singapore and its Consistency with Ismail Al Faruqi's Vision of Ummatan, *AJISS* Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 35-52.

الوسطية كما فهمها وعرفها المسلمون المفكرون المسلمون في سنغافورة المعاصرة ومدى انسجامها مع رؤية إسماعيل الفاروقي لمفهوم الأمة، إعداد: كمال حسن.

5- Ibrahim Mohamed Zein. Religions As a "Life Fact": Al Faruqi's impact on the International Islamic University Malaysia, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 53-74.

الأديان بوصفها حقائق الحياة: أثر الفاروقي على الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، إعداد: إبراهيم محمد زين.

6- Mohamed Asalm Haneef. Islamization of Knowledge After Thirty: Going Back to Basics, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 75-91.

إسلامية المعرفة بعد ثلاثين سنة: العودة إلى الأساسيات، إعداد محمد أسلم حنيف.

7- Charles Fletcher. Ismail al Faruqi's Interfaith Dialogue and Asian Religions with Special Reference to Buddhism. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 92-112.

حوار إسماعيل الفاروقي بين الأديان والأديان الآسيوية، مع إشارة خاصة إلى البوذية، إعداد تشارلز فلتشر.

8- M. Zaki Kirmani, Reflections on Science at the Interface of the Islamization of Knowledge Debate. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 113-137.

تفكير في العلم عند تقاطعات الجدل حول إسلامية المعرفة، إعداد: م. زكي كرمانى.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- أسمانتو، إيكو. "دراسة الأديان عند العامري ويواخيم واح؛ دراسة تحليلية نقدية مقارنة"،
(<http://arifppsstain.blogspot.com/2010/07/eko-asmanto-fakultas-tarbiyah-ikaha.html>)
- ألفا، روني إيلي. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل حلو، مراجعة:
جورج نخل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- إلياد، مرسيا. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، لبنان:
المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.
- إلياد، مرسيا. المقدس والعمادي، ترجمة: عادل العوا، بودابست: صحاري للصحافة والنشر،
١٩٩٤م.
- إلياد، مرسيا. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، بيروت:
المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.
- الأنطوني، الأب بطرس عازار. "الحركة المسكونية.. محطات وتأمّلات"، الموقع الإلكتروني
لكنييسة الأم تريزا بحلب: (<http://www.terezia.com/section.php?id=1716>)
- أوتو، رودولف. فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته
بالعامل العقلاني، بيروت: معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠١٠م.
- بادغيش، أحمد. "نظرة إلى الفن بأعين د. زكي نجيب محمود"، ٢٠١٤م،
(نظرة-إلى-الفن-بأعين-د-زكي-نجيب-محمود/ <http://www.saqya.com>)
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
١٩٨٤م.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية
منهم، تحقيق: محمد فتحي النادي، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م.

- البلخي، أبو المعالي محمد بن نعمة بن أبي علي الحسيني العلوي. "بيان الأديان"، ترجمة: يحيى الخشاب، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (١٩)، ج١، ١٩٥٧م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. "مقالة في راشيكات الهند"، في: رسائل البيروني، حيدرآباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٩٤٨م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- بيومي، محمد أحمد. علم الاجتماع الديني، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م.
- التليدي، بلال. "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣م.
- تمام، حسام. "مراد هوفمان: تجديد الإسلام سيأتي من الغرب"، لقاء صحفي، ١٤ / ٠١ / ٢٠٠٤م، موقع (www.islamonline.net).
- جارودي، روجيه. الأصوليات المعاصرة؛ أسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل أحمد خليل، باريس: دار عام ألفين، ط١، ١٩٩٢م.
- الجليبي، خالص. مجلة الشاهد، تاريخ الزيارة: ١٤ / ٧ / ٢٠٠٧م، (www.aafaq.org).
- جوزيف، بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م.
- الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٠م.
- حافظ، فاطمة. "مفهوم "الحضاري" لدى الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٤٠)، ٢٠١١م.
- الحافي، عامر عدنان. "كتاب الأخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي"، مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

- حسان، عبد الله حسان. "مع إسماعيل الفاروقي في ظلال التوحيد"، مدارك، موقع (www.onislam.net)، ٢٨ / ٠٤ / ٢٠١١ م.
- حسن، محمد خليفة. "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣ م.
- حسن، محمد خليفة. الحوار؛ منهجاً وثقافةً، الدوحة: مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨ م).
- حسن، محمد خليفة. تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨ م.
- الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تدقيق: خليل شحاتة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١ م.
- حنش، إدهام محمد. "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، في: مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١ م.
- حنش، إدهام محمد. "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٩)، العدد (٧٤)، ٢٠١٣ م.
- الحيدري، كمال بن باقر بن حسن. فلسفة الدين، بغداد: مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ٢٠١٤ م.
- الخشت، محمد عثمان. "المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة"، (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب-جامعة القاهرة، ١٩٩٣ م)، (طُبعت هذه الأطروحة في نهضة مصر عام ٢٠٠٦ م).
- الخشت، محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة: دار قباء، ط ٣، ٢٠٠٣ م.
- خمّاط، سلام. "الحوار المتمدن"، العدد (٢٣٢١)، تاريخ الزيارة: ٢٣ / ٦ / ٢٠٠٨ م، (<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=138718>).

- أبو خليل، شوقي. الحضارة العربية الإسلامية، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م).
- الخوري، بولس. في الدين مقارنة أنثروبولوجية، (http://al-hakawati.net/Books/Book_) في-الدين-مقارنة-أنثروبولوجية/295(subsubcategory).
- الخوري، بولس. ومغربي، أحمد. هايدغر الفيلسوف الوجودي، الموقع الإلكتروني لكنيسة الأم تريزا في حلب (<http://www.terezia.com/section.php?id=580>).
- دراز، محمد عبد الله. الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت).
- الرفاعي، عبد الجبار. موسوعة فلسفة الدين، بغداد وبيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٥م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام؛ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- الزين، محمد شوقي. "الفيثومينولوجيا وفن التأويل"، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد (١٦)، فبراير ١٩٩٩م.
- سارتر، جان بول. الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م.
- "سارتر وجائزة الدكتور هونوريس كوزا الإسرائيلية"، الرابط الإلكتروني (<http://www.ina.fr>).
- سلامة، يوسف. "فيثومينولوجيا التجربة الدينية"، مجلة جامعة دمشق، المجلد (٢٧)، العددان (٣ و٤)، ٢٠١١م.
- السواح، فراس. دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دمشق: دار علاء الدين للنشر والترجمة، ط٤، ٢٠٠٢م.
- السيد، رضوان. "تقديم لكتاب فكرة المقدّس"، صحيفة الحياة، العدد (١٧١٨٦)، تاريخ: ٢٤/٤/٢٠١٠م.
- سيد، عبد السلام. موسوعة علماء العرب، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١١م.

- الشراوي، محمد عبد الله. "مناهج دراسة الأديان في الفكر الإسلامي"، المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية، ٢٠-٢٢ أبريل ١٩٩٦م، دار العلوم، القاهرة.
- الشرفين، عماد عبد الله محمد. "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد (٢١)، العدد (١)، يناير ٢٠١٣م.
- بو الشعير، عبد العزيز. "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إسماعيل الفاروقي نموذجاً «دراسة تحليلية مقارنة»"، (رسالة دكتوراه غير منشورة، الجزائر، جامعة منتوري "قسنطينة"، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٨م).
- شفيق، محمد. البحث العلمي، القاهرة: الكتاب الجامعي الحديث، ٢٠٠٣م.
- الشنقيطي، محمد المختار. خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٦م.
- الشنقيطي، محمد مختار. محاضرات في التعددية الدينية، الدوحة: كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، ٢٠١٣م.
- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل، تقديم وإعداد: عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م.
- الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٦م.
- الصدر، محمد باقر. فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، قم: دار الكتاب الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٤م.
- الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٤م.
- بو عافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، (أطروحة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة الجزائر، ٢٠١٠م).
- العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨م.

- عرفة، مجدي. "الفيثومينولوجيا والبحث عن الإنسان"، مجلة الإنسان والتطور، السنة (١)، العدد (٢)، (أبريل، مايو، يونيو) ١٩٨٠م.
- عودة، جاسر. "قراءة في أطروحة الدكتوراه للمرحوم إسماعيل الفاروقي حول إثبات الخير"، في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي ورائد عكاشة وعبد الرحمن أبو صعيلىك، هرندين وعمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ط١، (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- الغامدي، فيصل. "فهم الفهم عند شلايرماخر"، ٢٠١٤م، (فهم- الفهم- عند- شلايرماخر/ <http://www.saqya.com>).
- غانم، نزار. "العالمة الأمريكية لويس أبسن ونظريتها في موسيقى المسلمين"، مجلة ١٤ أكتوبر، العدد (١٤١٢٥)، الموافق ٢٦ مايو ٢٠٠٨م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٠م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق: محمد عبد الله الشرفاوي، بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة الزهراء، ط٣، ١٩٩٠م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م.
- الغنمين، أسامة عدنان. "الإسلام والفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي: الأسس والمظاهر"، في: مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٣م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. جوامع السياسة، دمشق: دار التكوين للنشر، ٢٠٠٦م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. السياسات المدنية، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.

- الفاروقي، إسماعيل راجي. الإسلام والفن، القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.
- الفاروقي، "أسلمة المعرفة"، ترجمة: فؤاد حمودة وعبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٣٢)، ١٩٨٢م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. أصول الصهيونية في الدين اليهودي، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لمياء لوس. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٨٨م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد: ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، (١٤٣٦هـ/٢٠١٦م).
- الفاروقي، إسماعيل راجي. "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٦)، ١٩٨١م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٠)، ١٩٧٩م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. "في تاريخ الأديان"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (٢٥)، ١٩٦٣م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. الملل المعاصرة في الدين اليهودي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.
- الفرحان، محمد. "حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر؛ مالك بن نبي أنموذجاً"، مجلة أوراق فلسفية جديدة، العدد (٣)، ٢٠١١م.
- فلوري، لوران. ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨م.

- قادر، كاوة جلال. "نظرية الوعي عند سارتر"، مجلة الفلسفة، جامعة المستنصرية، العدد (١٠)، ٢٠١٣م.
- القرضاوي، يوسف. الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٤م.
- قسوم، عبد الرزاق. مجلة الأمة، الرابط الإلكتروني: (www.oulama.dz/?p=6172).
- كانت، إيمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: فكتور دلبوس، تقديم: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
- كانت، إيمانويل. "التاريخ العام"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١م.
- الكبيسي، عبد الكريم. علم النفس الديني، (الرابط الإلكتروني: <http://alkubasiy.blogspot.com/>).
- الكرنكي، عبد المحمود. "اغتيال النخبة"، صحيفة الانتباهة، ٠٥ / ٠٨ / ٢٠١٣م، (<http://www.alintibaha.net/portal>).
- ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر. كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٢٤م.
- كميليف، يوري أناتوليفتش. فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة: هيثم صعب، (د. م.): (د.ن)، ١٩٨٩م.
- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسين قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣م.
- الكومي، محمد شبل. المذاهب النقدية: مدخل فلسفي، تقديم: محمد عناني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م.
- لانجلوا، شارل. و سنيوبوس، شارل. "المدخل إلى الدراسات التاريخية"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١م.
- اللحلح، أحمد عبد الله. وأبو بكر، مصطفى محمود. البحث العلمي: تعريفه، خطواته، مناهجه، المفاهيم الإحصائية، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠٢م.

- ماس، بول. "نقد النص"، في: النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م.
- مجموعة مؤلفين. موسوعة السياسة، رئيس التحرير: عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٣، ١٩٩٠ م.
- محمد، سماح رافع. الفينومينولوجيا عند هوسرل، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩١ م.
- المسبّحي الإيراني شهري، عزّ الملك محمد بن عبید الله. درك البغية في الأديان والعبادات، حيدر أباد: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨ م.
- مسلان، ميشال. علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩ م.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مؤتمر "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر"، ملخصات بحوث المؤتمر والتعريف بالباحثين، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١ م.
- الملا جاسم، ناصر عبد الرزاق. "إسماعيل الفاروقي وجون إسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي-المسيحي"، في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي ورائد عكاشة وعبد الرحمن أبو صعيليك، هرنندن وعمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ط ١، (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- ملكاوي، فتحي. "جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها، قراءة في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد (٧٤)، السنة (١٩)، ٢٠١٣ م.
- منصور، محمد أحمد. موسوعة أعلام الفلسفة، عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١ م.
- مهيب، عمر وآخرون. كوجيتو الجسد "دراسات في فلسفة موريس ميرلوبونتي"، القاهرة: مركز الكتاب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤ م.
- ميرلوبونتي، موريس. فينومينولوجيا الإدراك، ترجمة: حزقيا خوري، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣ م.

- ابن نبي، مالك. *الظاهرة القرآنية*، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).
- النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. *الآراء والديانات*، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٢٤م.
- هايدغر، مارتن. *الكيونة والزمان*، ترجمة: نقولا متيني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.
- هدّو، حميد مجيد. *كمال الحيدري: قراءة في السيرة والمنهج*، بيروت: منشورات مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، ٢٠١٠م.
- هوسرل، إدموند. *أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)*، ترجمة: إسماعيل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، يوليو، ٢٠٠٨م.
- هوسرل، إدموند. *فكرة الفينومينولوجيا*، ترجمة: فتحي إنقزو، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.
- هونيمان، فيليب. وكوليش، إستيل. "الظاهراتية"، ترجمة: حسن طالب، مجلة علامات، العدد (١٧)، ٢٠٠٢م.
- هيغل، غيورغ فلهلم فريدريش. *فينومينولوجيا الروح*، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.
- الورّاق، أبو عيسى محمد بن هارون. *الرد على الثلاث فرق من النصارى، كامبردج*: جامعة كامبردج، ١٩٩٢م.
- يتييم، عبد الله عبد الرحمن. "إميل دوركايم: ملمح إلى حياته وفكره"، مجلة إضافات، العدد (٢٥)، ٢٠١٤م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", in: *The study of the Middle East*, Edited by: Leonard Binder, New York & London: John Wiley Sons, 1976.

- Al Faruqi, Ismail Raji. "Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousness", vol. 1 of *On Arabism*, Amsterdam: Djambatan, 1962.
- Al Faruqi, Ismail Raji. & Al Faruqi, Lois Lamya. *The Cultural Atlas of Islam*, New York & London: Macmillan Publishing Company & Collier Macmillan Publishers, 1986.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Al Milal al Mu'asirah fi al Din al Yahudi (Contemporary Sects in Judaism)*, Cairo: Institute of Higher Arabic Studies, 1968.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*. Montreal & Amsterdam: McGill University Press & Djambatan, 1968.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York: Macmillan, 1975.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Islam and Other Faiths*, Edited by: Ataullah Siddiqui, Markfield & Herndon: Islamic Foundation and the International Institute for Islamic Thought, 1998.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Islam and The Problem of Israel*, Kuala Lumpur: The Other Press, 2003.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Tawhid: Its Implications For Thought And Life*. Kuala Lumpur: IIIT, 1985, (Beltsville, MD: Amana Publications, 1982).
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Triologue of the Abrahamic Faiths*, Herndon: IIIT, 1982.
- Al Faruqi, Ismail Raji. *Usul al Sahyuniyah fi al Din al Yahudi (An Analytical Study of the Growth of Particularism in Hebrew Scripture)*. Cairo: Institute of Higher Arabic Studies, 1964.

- Al-Faruqi, Ismail Raji, "On Justifying the Good", (PhD Thesis, Indiana University, USA, 1952).
- Al-Faruqi, Ismail Raji. "Towards a Critical World Theology", in: *Towards Islamization of Disciplines*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, (1416/1995).
- Al-Faruqi, Lois. "Islamic Traditions", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.
- Al-Faruqi, Lois. "Movement gender equity", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.
- Al-Faruqi, Lois. "The Feminist Movement: Confrontation or Co-operation?", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volume 7.
- Al-Faruqi, Lois. "Women In a Quranic Society", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Volumes 7-8.
- Al-Faruqi, Lois. *Aesthetic experience and the Islamic arts*, New York: The Pakistan American Foundation, 1985.
- Chan, Wing-tist. & Al Faruqi, Ismail Raji. & Kitagawa, Joseph M. & Raju, P.T.. *The Great Asian Religions*, New York: The Macmillan Company, 1971.
- Durkheim, Emile. & Swain, Joseph Ward. *Elementary Forms Of The Religious Life*, Translated by: Joseph Ward Swain, New York: Free Press, 1965.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*, Edited by :Steven Lukes, 2nd Ed., London, Palgrave Macmillan, 2013.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, Translated by: W. D. Halls, Edited with an Introduction by: Steven Lukes, New York & London & Toronto & Sydney: the Free Press, Simon & Scbuster Inc., 1982.

- Eliade, Mircea. *Patterns of comparative religion*, London, U. K.: Bloomsbury Publishing PLC, 1990.
- Fletcher, Charles D. "Ismail Al-Faruqi (1921-1986) and Inter-faith Dialogue: the Man, the Scholar, the Participant", (PhD Thesis, University of McGill, Canada, 2008).
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, New York, London: Macmillan and Co., 1890, vol. 2.
- Freud, Sigmund. *The Future of An Illusion*, Translated: W.D. Robson-Scott, London: Hogarth Press, 1927, Published in English 1989.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, Translated by: A. A. Brill, New York: Moffat, Yard & Co., 1918, New York: Bartleby.com, 2010.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*, London : Fontana Press, 1993.
- Hamilton, William. *Lectures on Metaphysics and Logic*, Boston & New York: Gould and Lincoln & Sheldon and company, 1860.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Bloomsbury, London: Yale University Press, 1989.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*, London: Palgrave Macmillan, 2nd Ed., 1988.
- Hume, Daved. *A Treatise of Human Nature*. Edited by: L.A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1896.
- Hume, Daved. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford: The Clarendon Press, 1896.
- Husserl, Edmund. *Experience and Judgement*, Translated by: James Spencer Churchill & Karl Ameriks, London: Routledge, 1973.

- Husserl, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Translated by: J. B. Brough, Netherlands: Springer Netherlands, Dordrecht: Kluwer, 1990.
- Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Translated with notes and an Introduction: Quentin Lauer, New York: Harper & Row, 1965.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*, Translated by: Dorion Cairns, Dordrecht: Kluwer, 1960.
- Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*, Translated by: Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Translated by: Klein, Ted E., and Pohl, William E., The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff, Dordrecht: Kluwer, 1980.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, Translated by: J. N. Findlay, second revised editions, London: Routledge, 1973.
- Husserl, Edmund. *Philosophy of Arithmetic*, Translated by: Dallas Willard, Netherlands: Springer Netherlands, Dordrecht: Kluwer, 2003.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, Translated by: David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970. See Arabic Translation:
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, 1929.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2002.

- Lambert, Johann Heinrich. *New Organon*, New York: City University of New York, 2007.
- Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen and Unwin, 1938.
- Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 2014.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume One, Translated by: Ben Fowkes, Introduced by: Ernest Mandel, Penguin Classics, London: Penguin Books Limited, , 2004.
- McGrath, Alistair. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Mehring, Franz, *Karl Marx: The Story of His Life*, New York: Routledge, 2013.
- Müller, Max, *Comparative mythology: An Essay*, London : Routledge, PIMS - University of Toronto, Digitizing sponsor: University of Toronto 1909.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Translated by: Manfred Frings and Robert Funk Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Scheler, Max. *The Human Place in the Cosmos*. Translated by: Manfred Frings, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009.
- Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*, Ttranslated by: Peter Heath, New York: Archon Books, 1970.
- Sharpe, Eric John. *Understanding Religion*, London & New York: Duckworth & St. Martin's Press, 1983.

- Smart, Roderick Ninian. *World Philosophies*, New York: Routledge, 2000.
- Smith, Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History: The tension between Faith and History in the Islamic World*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1977.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Belief and History*, Virginia: University of Virginia Press, 1986.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Hong Kong: South Asia Books, 1985.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Pakistan as an Islamic State: Preliminary Draft*, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1954.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Patterns of Faith Around the World*, London: Oneworld Publications, Revised edition, 1998.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*, foreword by: John Hick, Minneapolis MN.: Fortress Press, Reprint edition, 1991.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, New York & London: Palgrave Macmillan, 1st Edition, 1989.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: John Murray, 1871, vol. 1.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1944.

- Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Chicago: Uuniversity of Chicago press, 1951.
- Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, Edited by: Joseh M. Kitagawa, New York: Columbia University Press, 1958.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*, Translated by: Talcott Parsons, Introduced by: Anthony Giddens, London & New York: Routledge, The Taylor & Francis e-Library, 2001.
- Wood, Charles Monroe. *Theory and Religious Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, Missoula, Mont.: American Academy of Religion, distributed by: Scholars Press, University of Montana, 1975.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- www.3dsprit.wordpress.com/2009/01/25/hegel
- www.academia.edu
- www.ajialpress.com/articles/show/2485
- www.alintibaha.net/portal
- www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2004/6/4/والحركة/2004/6/4/روجيه_جارودي_والحركة
_الصهيونية
- www.almliqball.com
- www.ar.wikipedia.org -Phenomenology of Religion.
- www.ar.wikipedia.org/wiki/تشارلز_آدمز
- www.ar.wikipedia.org/wiki/تيودور_هرتزل
- www.ar.wikipedia.org/wiki/روجيه_غارودي
- www.ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الحميد_أبو_سليمان

- www.ar.wikipedia.org/wiki/علم_الوجود
- www.ar.wikipedia.org/wiki/فراس_السواح
- www.ar.wikipedia.org/wiki/فضل_الرحمن
- www.ar.wikipedia.org/wiki/محمد_باقر_الصدر
- www.ar.wikipedia.org/wiki/محمد_عبد_الله_دراز
- www.ar.wikipedia.org/wiki/محمد_عثمان_الخشت
- www.ar.wikipedia.org/wiki/وليم_بارت_هاملتون
- www.ar.wikipedia.org/wiki/يوليوس_فلهاوزن
- www.arabic-christian-counseling.com/index.php?option=com_content&view=article&id=878:q-q220&catid=12&Itemid=165&lang=ar
- www.aranthropos.com/anthropologie
- www.arifpssstain.blogspot.com/2010/07/eko-asmanto-fakultas-tarbiyah-ikaha.html
- www.class.uidaho.edu/ngier/gre3.htm
- www.divinity.uchicago.edu/news/charles-h-long-1926-2020
- www.drmfarhan.wordpress.com/2020/06/13/اللاهوت_ورجال_الفلاسفة_الويتهيديون
- www.en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hodge
- www.en.wikipedia.org/wiki/Charles_Seignobos
- www.en.wikipedia.org/wiki/Charles-Victor_Langlois
- www.en.wikipedia.org/wiki/Clifford_Geertz
- www.en.wikipedia.org/wiki/Edmund_Husserl
- www.en.wikipedia.org/wiki/Edward_Burnett_Tylor

- www.en.wikipedia.org/wiki/Eric_J._Sharpe
- www.en.wikipedia.org/wiki/Gerard_van_der_Leeuw
- www.en.wikipedia.org/wiki/Hendrik_Kraemer
- www.en.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant
- www.en.wikipedia.org/wiki/Ismail_al-Faruqi
- www.en.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer
- www.en.wikipedia.org/wiki/Joachim_Wach
- www.en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Kitagawa
- www.en.wikipedia.org/wiki/Leonard_Swidler
- www.en.wikipedia.org/wiki/Lois_Lamya_al-Faruqi
- www.en.wikipedia.org/wiki/Max_Scheler
- www.en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade
- www.en.wikipedia.org/wiki/Nathan_Söderblom
- www.en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart
- www.en.wikipedia.org/wiki/Puritans
- www.en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto
- www.en.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud
- www.en.wikipedia.org/wiki/Wilfred_Cantwell_Smith
- www.en.wikipedia.org/wiki/William_James
- www.frame-poythress.org/remembering-donald-b-fullerton/
- www.ibrahimragab.com/ismail-15k
- www.islamonline.net/arabic/arts/2004/01/article07.shtml

- www.marefa.org/ يوهان_هاينريش_لامبرت
- www.mb-soft.com/believe/tan/summa.htm
- www.mokattampsy.ch.com
- www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130372-tawheed.html
- www.rewity.com/forum/t124741.html
- www.saidmac.weebly.com
- www.saqya.com/ فهم-الفهم-عند-شلاير ماخر
- www.saqya.com/ نظرة-إلى-الفن-بأعين-د-زكي-نجيب-محمود
- www.users.ox.ac.uk/~worc0337/phil_topics_religion.html
- www.vitamin-1.com/vb/showthread.php?p=51746

الكشاف

- أ
- إبوكية: ١١٤، ١٢٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٣، ٢١٥.
- إثني عرقي (كيان): ٨٣، ١٥١، ١٨٨، ٢١٥.
- اجتماعي (منهج): ١٥، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩.
- الأخلاق المسيحية (كتاب): ٢١، ٢٢، ٣١، ٣٤، ٤٨، ٤٣، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٩.
- أنتروبولوجي (منهج): ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٨، ١٣٧.
- انتقال وجودي للخطيئة: ٥٩.
- أنطولوجي: ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١٣٠، ١٣١.
- ١٣٢.
- انفتاح عاطفي: ١٢٤، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥.
- ١٥٧.
- أوتو، رودولف: ١٢٦، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.
- ١٣٨، ١٣٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٨.
- ب
- بطاركة: ٦٠.
- بوذية: ٥٠، ٧٥، ٩٤، ١٨٧، ٢٠٤، ٢٤٤.
- البيروني: ٨٢، ١٢٦، ١٣١، ١٣٤، ١٥٩، ٢١٤.
- ت
- تاريخي (منهج): ١٥، ٧٨، ٧٩، ٩٣، ٩٤، ٩٥.
- ٩٧.
- تايلور، سير ادوارد: ٨٠.
- تبرير الخير (كتاب): ٣١.
- تجربة دينية: ١٧، ٢٥، ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣.
- أصل الدين: ٢٠٦.
- أصناف الخبرة الدينية (كتاب): ٩١.
- أصول الصهيونية في الدين اليهودي (كتاب): ٢٠، ٤٢، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٢٣٧.
- أطلس الحضارة الإسلامية (كتاب): ١٥، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٤، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٦٢، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٩٧.
- ١٢٥، ١٣١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠.
- ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٢.
- ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٥.
- ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢.

خ

خبرة وألفة مع المادة الدينية: ١٥٤.

ابن خلدون: ٨٦، ٨٧.

الخورى، بولس: ١١٧.

د

دراز، محمد عبد الله: ٧٦، ٧٧، ١٦١، ٢١٣.

درليو، فان: ٢٥، ٧١، ٧٧، ١٠٠، ١٢٢،

١٢٦، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٦، ١٧٧،

١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤،

١٨٥، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨،

١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩،

٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢١٦.

دوركايم، إيميل: ٨١، ٨٥.

الديانات الآسيوية الكبرى (كتاب): ٤٩.

ديانات بدائية: ١٨، ٨٢، ١٥٠، ١٨٥، ١٩٥،

٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٦.

ديانات توحيدية: ١٥، ١٨، ٢٤، ٥٤، ٦٧، ٦٨،

٦٩، ١٥٣، ١٨٧، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥.

ديانات مكية: ١٨٤.

دين: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٣١،

٣٢، ٤٠، ٤٤، ٤٧، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤،

٥٥، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٨، ٦٩،

٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٩، ٨٠،

٨٣، ٨٤، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٣، ٩٦،

٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥،

١٠٩، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،

١٢٥، ١٢٦، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧،

١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،

١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣،

١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥.

٧٩، ٨٣، ٨٦، ١٠٠، ١١٨، ١٣٨، ١٣٩،

١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٣، ١٦٤،

١٦٧، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩،

١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢،

٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢٧.

تجليات الدين: ١٧٩، ١٨٠، ١٨٤.

تحليلي (منهج): ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٦٣، ١٥٩، ١٦٩،

٢١٧.

التوحيد ومضامينه (كتاب): ٤٠، ٤٤، ٦٢،

٢٢٣، ٢٣٧.

التوقف (نظرية): ١١٤، ١٢٩، ١٥١، ١٥٢،

١٦٣، ١٦٤، ١٦٥.

ث

الثقافة البدائية (كتاب): ٨٠.

ج

جارودي، روجيه: ٣٧، ١٦٢.

الجلبي، خالص: ٤٢.

جوزيف، سان: ٤٧.

جوهر الدين: ٧٥، ٩٣، ١٠٤، ١٠٩، ١٢٥،

١٣٨، ١٤٤، ١٦٠، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩،

١٨٠، ١٨٤.

جوهر ومظهر: ٢٥، ٧٧، ١٤٤، ١٧٧، ١٧٧،

١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧،

١٩٥، ٢٠٥، ٢١٦.

جيمس، زغبى: ٤٣.

جيمس، وليم: ٧٢، ٩١.

ح

حسن، محمد خليفة: ٩، ٢١، ٤٠، ٤٢، ٤٩.

حوار الأديان: ٢٢، ٤١، ٤٤، ٥١، ٥٢، ٢١٣،

٢٢٣، ٢٢٤.

- ص
الصدر، محمد باقر: ١٠٣.
- ض
ضلال وهدى: ٦٩.
- ط
الطوطم والمحرم (كتاب): ٩١.
- ظ
ظاهراتية: ١٦، ٧٥، ١١١، ١٢٩.
الظاهرة القرآنية (كتاب): ١٦١.
ظاهرة صهيونية: ٢١، ٢٥، ٥٧، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٣٧.
- ع
عروبة: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٥٨.
عصر الأنوار الأوروبية: ٥٩.
علم الأديان: ١٠٩، ١١١، ١٣٨، ١٤٠، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١.
عمق إسلامي: ١٥٧.
- غ
غريتز، كليفوردي: ٨١.
الغصن الذهب (كتاب): ٨١.
- ف
فاخ، يواكيم: ٢٥، ٥٠، ٥١، ٧٢، ٧٧، ٨٦، ١٠٠، ١٢٦، ١٣٥، ١٤٤، ١٤٥، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦.
- الفاروقي، لمياء لويس: ٢٣، ٣٩، ٤٥، ٦٢، ١٧٥، ١٩٢، ١٩٤، ٢٢٤.
فرضية وثائقية: ٥٧.
- ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٣٧، ٢٤٠.
- ذ
ذاتي وموضوعي: ١٨٢.
- ر
رأس المال (كتاب): ٨٥.
راشبيكات الهند: ٨٢.
روح الإسلام: ٥٥، ١٦٣، ١٦٧، ٢٠٣، ٢١٥.
- س
سدهارتا: ٧٥.
أبو سليمان، عبد الحميد: ٣٦، ٣٨.
سيارت، نينيان: ١٠١.
سميث، ويلفرد كانتول: ٥٢، ١٠٠، ١٢٦، ١٣٥، ١٤١، ١٥٣، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦.
السواح، فراس: ١١٩، ١٢٠.
سودلر، ليونارد: ٥١.
سيكولوجي (منهج): ٧٨، ٩٠.
سينوبوس، شارل: ٩٤.
- ش
الشنقيطي، محمد مختار: ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٥٥، ٥٨، ٢٠٧، ٢٠٩.
شيلر، ماكس: ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥.

- ك
- فرويد، سيجموند: ٨١، ٩١، ٩٢.
- فريدريتش، هيغل: ١٠٣.
- فريزر، جيمس: ٨١.
- فضل الرحمن: ٣٥، ٥٤، ١٥٤.
- فك الارتباط: ١٦٤، ١٦٥.
- الفكر والفعل والتعبير (نظرية): ٢٥، ٧٧، ١٤٥، ١٨٥، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٦.
- فكرة المقدس (كتاب): ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.
- لا مبرت، هنريك: ١١٦، ١٢٦.
- لانجلوا، شارل فكتور: ٩٤، ٩٥.
- لاهوتي (منهج): ١٣، ٧٨، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١١٤، ١٥٣، ١٧٨، ١٨١، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠.
- لحظة إيمانية: ١٨٣.
- لحظة معرفية: ١٨٣.
- لونج، تشارلز: ٥١، ١٣٦، ١٨٧، ٢١٤.
- ل
- لا مبرت، هنريك: ١١٦، ١٢٦.
- لانجلوا، شارل فكتور: ٩٤، ٩٥.
- لاهوتي (منهج): ١٣، ٧٨، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١١٤، ١٥٣، ١٧٨، ١٨١، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠.
- لحظة إيمانية: ١٨٣.
- لحظة معرفية: ١٨٣.
- لونج، تشارلز: ٥١، ١٣٦، ١٨٧، ٢١٤.
- م
- ما وراء الأديان: ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ٢٠٤.
- مارتن، هايدغر: ١١٤، ١١٨، ١٢٥، ١٢٧.
- ماركس، كارل: ٨٥.
- ماس، بول: ٩٥.
- ماهيات: ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢٩.
- مبادئ الفهم الديني: ١٩، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧.
- مركزية عرقية يهودية: ٥٩.
- مستقبل الوهم (كتاب): ٩١.
- مسلمان، ميشيل: ١٢٣، ١٢٦، ١٣٨، ١٤٠، ٢٥١.
- فرويد، سيجموند: ٨١، ٩١، ٩٢.
- فريدريتش، هيغل: ١٠٣.
- فريزر، جيمس: ٨١.
- فضل الرحمن: ٣٥، ٥٤، ١٥٤.
- فك الارتباط: ١٦٤، ١٦٥.
- الفكر والفعل والتعبير (نظرية): ٢٥، ٧٧، ١٤٥، ١٨٥، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٦.
- فكرة المقدس (كتاب): ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.
- فلهاوزن، يوليوس: ٥٧.
- فن إسلامي: ٢٢، ٢٥، ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٤، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ١٧٣، ١٨٣، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٣٧، ٢٣٨.
- فير، ماكس: ٨٥.
- فينومينولوجيا الدين: ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٥، ٧١، ٧٩، ٨٠، ٩٠، ١٠٢، ١١١، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٦، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦.
- فينومينولوجيا فلسفية: ١٥، ٢٥، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٨، ١٢٦، ١٣٣، ١٤٧، ١٤٩، ١٨١.
- ق
- قصديّة: ١١٥.
- قواعد المنهج السوسولوجي (كتاب): ٨١، ٨٥.

- المصادر الأربعة (نظرية): ٥٧.
- مظهر الدين: ١٧٩.
- مقارنة أديان: ٩، ١٠، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢١، ٢٥،
- ٤٧، ٧٨، ٧٩، ١٠٨، ١٣٢، ١٣٥، ١٥٨،
- ١٦٠، ١٦٤، ١٦٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤،
- ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣١.
- مقدس ودينوي: ٢٠٠.
- الملل المعاصرة في الدين اليهودي (كتاب): ٢٠،
- ٤٢، ٦٠، ٢٣٧.
- مناهج دراسة الأديان: ١٥، ٢٣، ٢٥، ٧٦، ٧٧،
- ٧٨، ١٠٥، ١٠٨، ١٣٥، ١٦٣، ٢١٠، ٢١٤.
- ن
- نسبية: ١٣٠، ١٣٧، ١٥٤.
- نظام: ٢١، ٤٤، ٥٥، ٧٣، ٨٢، ٨٣، ٩٩،
- ١٠٦، ١٠٩، ١١٢، ١٤٠، ١٤٤، ١٥١،
- ١٦٠، ١٦٦، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤،
- ١٨٥، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤،
- ٢١٥، ٢٤٠.
- نظرية: ٢٢، ٢٥، ٣٩، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٦٣، ٧٧،
- ٨٢، ١١٦، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٢،
- ١٤٤، ١٤٥، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٤،
- ١٧٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥،
- ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤،
- ١٩٥، ٢٠٤، ٢١٣، ٢١٦، ٢٣٨.
- النقد النصي (كتاب): ٩٥.
- نقدي مقارن (منهج): ٢٤.
- ه
- هاملتون، ولیم: ١١٧، ١٢٦.
- هرتزل، ثيودور: ٥٩.
- هرمنيوطيقا: ١٣٦.
- هوسرل، إدموند: ١٦، ١٠٨، ١١٣، ١١٧،
- ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٩،
- ١٦٤، ٢١٤.
- هيك، جون: ١٠٢.
- هيوم، ديفيد: ١٠١، ١٠٣.
- و
- وصفي (منهج): ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٤، ٤٣، ١١٨،
- ١١٩، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٨٩، ٢٢٣.





هذا الكتاب

يسلّط الكتاب الضوء على فكر علّم من أبرز أعلام العرب والمسلمين في القرن العشرين، كان له الدور الأكبر في تطوير دراسة الأديان، بناءً على معرفة علمية عميقة بما كتبه العلماء المسلمون، وبما أنجزه المفكرون الغربيون في هذا المجال. كما يمثل الكتاب إضافةً نوعيةً في الدراسات الدينية التي تتناول التعريف بمناهج دراسة الأديان، وتطبيقاتها، وأهم المؤلفات التي تمثل كل اتجاه منها. ويمكن الاستفادة من هذه الدراسة في التعليم الجامعي في عالمنا العربي، الذي لا يزال بعيداً عن إدراك التطور الهائل الذي جرى في مناهج دراسة الأديان في الغرب.

وتكمن أهمية الكتاب في كونه يتناول موضوع الدين في المناهج الفلسفية عموماً، وفي المنهج الفينومينولوجي ثانياً، وما يمكن أن يضيفه إلى مجموع الدراسات الفلسفية للدين، بخلاف الدراسات الفلسفية التي خرجت بالدين عن جوهره ومظهره، وضرورته المعرفية والمنهجية والقيمية والحضارية للإنسانية جمعاء.



عاشق محمد شنيور

باحث وأكاديمي أردني، ولد في الكويت عام ١٩٧٥م. حصل على شهادة البكالوريوس في الاقتصاد من الجامعة الأردنية عام ١٩٩٨م. تابع دراسته العليا في "الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية" وحصل منها على شهادة الدبلوم العالي في العلوم المصرفية عام ٢٠٠٠م، وعلى شهادة الماجستير في المصارف الإسلامية عام ٢٠٠٢م. ثم انتقل بعدها للعمل في قطر، وتابع دراسته العليا هناك؛ إذ حصل على شهادة الماجستير في تخصص مقارنة أديان من جامعة حمد بن خليفة عام ٢٠١٥م. صدر له عدد من البحوث والدراسات والمقالات المنشورة. شارك في عدد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات الدولية. عضو في عدد من مراكز الدراسات والأبحاث والجمعيات الثقافية. البريد الإلكتروني: ashneiwir@yahoo.com

