GJAT I DEC 2023 I VOL 13 ISSUE 2 I 124
ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

نشأة علم الأديان في الفكر الإسلامي: مقاربة مفاهيمية تاريخية

The Early Foundations of the Study of other religions in Islamic Thought: Historical and Conceptual Approach.

Badrane Benlahcene ***(Corresponding Author)***
Ph.D. in Civilization and Philosophy Studies, University Putra Malaysia (UPM), 2005. Associate Professor at the Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University.
Email: bbenlahcene@qu.edu.qa

Ibrahim Mohammad Zain
Ph.D. in Comparative Religion, Temple University, USA, 1989. Professor of Comparative Religion at the College of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa University, Qatar.
Email: izian@hbku.edu.qa

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف على المبادئ والطرائق التي قام عليها علم الأديان في الفكر الإسلامي، ويقارب موضوعه مقاربة مفاهيمية تاريخية. ولتحقيق ذلك، فإنه تم تناول الموضوع من زاويتين منهجيتين متكاملتين؛ أولاهما التتبع التاريخي للجذور الأولى لنشأة هذه المبادئ والطرائق في صلته بالسياق الثقافي والحضاري للمجتمع المسلم، وثانيهما تحليل لأهم القواعد المنهجية التي أسست لمناهج هذا العلم، وأعطته صبغته في درس الظاهرة الدينية.

وقد توصلت الدراسة إلى أن هذا العلم في تشكله التاريخي، قام على مبادئ؛ التوحيد، وعالمية الاخلاق، والتكامل والتداخل للمعارف والعلوم، وتقييم الظاهرة الدينية، كما أنه تبنى طرائق ومناهج مختلفة لدرس الظاهرة الدينية تمثلت في؛ نهج الوصف والحكاية، والترجمة، والمشاهدة، ومطالعة الكتب الدينية المترجمة للعربية، والرحلات، والنقل عمن سبقهم في دراسة الأديان، والمناظرة.

كلمات مفتاحية؛ *علم الأديان، مقاربة، مفاهيمية، تاريخية، الظاهرة الدينية، مبادئ درس الأديان*

Abstract:

This research aims to uncover the principles and methods upon which the science of religions is based in Islamic thought, approaching its subject matter from a conceptual-historical perspective. To achieve this, the topic has been addressed from two integrated methodological angles: firstly, the historical tracing of the origins of these principles and methods in relation to the cultural and civilizational context of Muslim society, and secondly, an analysis of the most important methodological foundations that laid the groundwork for the approaches of this science, shaping its character in the study of religious phenomena.

The research concluded that this new science, in its historical formation, mainly based on the principles of Tawḥīd (oneness of God), universality of ethics and integration of different methods in the process of evaluating the religious phenomenon. Furthermore, it followed different

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

techniques and methods in the study of religious phenomenon such as description, narration, and translation of scriptures, personal observations, travels and others.

***Keywords**: conceptual approach, historical approach, religious phenomenon, principles of studying religions, Tawḥīd*

مقدمة

يعنى هذا البحث بالنظر في نشأة علم الأديان في الفكر الإسلامي من جهة تطور مفاهيمه العامة والمبادئ التي ارتكز عليها في إطار التطور التاريخي للمجتمع المسلم في صلته بأصحاب الأديان والملل والنحل.

وينطلق من الجهد التصنيفي الكبير الذي قدمه النديم في كتاب الفهرست، باعتبار أن النديم في هذا العمل قام بالتأريخ لحركة العلم الإسلامي في نشأته وبناه المختلفة والظروف التي مر بها، وأهم ما تم تأليفه في مختلف حقول المعرفة الإسلامية.

ويسعنا القول إن من أوائل من نبه على إسهامات الحضارة الاسلامية في دراسة الأديان الأخرى محمد خليفة حسن في رسالة الدكتوراه التي أنجزها تحت إشراف الفاروقي سنة 1976. وكانت من أوائل الاعمال العلمية التي نبهت على إسهامات المسلمين في دراسة الأديان، وقد انعكس ذلك إيجابا في تدريس مقررات في مستوى الدرجة الجامعية الأولى والثانية في هذا الحقل الدراسي الجديد في الجامعات في العالم الإسلامي، مثل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وغيرها. وقد تناول محمد خليفة حسن في أطروحته منهجية سعديا الفيومي والشهرستاني في درس الأديان (AHMAD KHALIFAH, 1976)، ثم طور أبحاثا عدة في هذا المجال، مؤكدا على تأصيل هذا الحقل العلمي من بيان القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن بين أعماله في هذا المجال كتابه "تاريخ الأديان دراسة وصفية تاريخية" الذي اعتمد فيه المنظور التوحيدي معيارا أساسيا لتصنيف الأديان ودرس الظاهرة الدينية (Ḥasan, 2013).

ومن جهته، مستمرا في ذات الخط الذي نهجه محمد خليفة حسن، يتناول غلام حيدر عاصي في رسالته عن (فهم المسلمين للأديان الأخرى: دراسة تحليلية في كتاب الفصل لابن حزم)، نشأة علم الأديان في الحضارة الإسلامية، ومبررات هذا العلم، انطلاقا من القرآن وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع أصحاب الأديان الأخرى، وذلك ضمن ما سمي في التراث الإسلامي بالملل والنحل (AASI, 1987).

كما قامت قمرونية قمر الزمان بتعميق أطروحة عاصي، من خلال ما أسمته (religionswissenschaft) الذي يعنى بدرس مساهمة المسلمين في نشأة دراسة الأديان، مستندين في ذلك على القرآن الكريم والسنة النبوية في التأسيس لموضوع وقواعد هذا العلم (Kamaruzaman, 2003)، وأردفت أطروحتها هذه بمقال عن إسهام البيروني الذي عدته أباً لعلم دراسة الأديان (Kamaruzaman, Al-Bīrūnī, 2003). وهناك دراسات مختلفة بنت على هذه الدراسات الرائدة في مجال نشأة علم الأديان في الحضارة الإسلامية.

ولعل المؤتمر العلمي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن بالتعاون مع جامعة العلوم الإسلامية العالمية في نوفمبر 2012، وصدرت أعماله في 2014، تحت عنوان: "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري المعاصر"، وقام بتحريره الدكتور فتحي ملكاوي والدكتور رائد عكاشة والدكتور عبد الرحمن أبو صعيليك، أول مؤتمر علمي يعقد في العالم العربي عن إسماعيل الفاروقي. ونبه المؤتمر إلى إسهامات الفاروقي في درس الأديان (Malkāwī, ‘Ukāshah, & Abū Ṣu‘aylīk, 2014).

كما نشرت مجلة الفكر الإسلامي المعاصر عددا خاصا تضمن بعض أبحاث المؤتمر المذكور، وكان من بين هذه الأبحاث من تناول جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان(Ḥasan, 2013) . كما قدم عامر الحافي قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" باعتباره تأسيسا لعلم مسيحيات إسلامي (al-Ḥāfī, 2013).

والثغرة العلمية التي يحاول هذا المقال ان يسدها هي بناء مدخل تأسيسي لدراسة الظاهرة الدينية لدى علماء المسلمين، ولهذا فقد تم التركيز على بحث ومناقشة الطرائق الأساسية التي استعملها دارسو الأديان المسلمون، من حكاية ووصف، وترجمة، ورحلات، ومشاهدات، ومناظرات لأهل الأديان المختلفة، وتحليل للنصوص الدينية، مهدت كلها لتأسيس قواعد منهجية أعطت للعلم ميزته الخاصة، والتي تتجلى فيما ما كتبه البلخي والأشعري والعامري وابن حزم والبيروني والشهرستاني وغيرهم.

كما سعت هذه الورقة البحثية إلى اكتشاف المبادئ المنهجية الكبرى التي صاحبت نشأة هذا العلم وأعطته أصالته، وربطته بحقول المعرفة الإسلامية الأخرى؛ فكان مبدأ التوحيد بما يمثله من رؤية كونية تمثل جوهر الإسلام والحضارة العربية الإسلامية، وكذلك مبدأ تقييم الظاهرة الدينية، ومبدأ التداخل والتكامل، ومبدأ عالمية الأخلاق(Al-Faruqi, 1967, pp. 1-45) .

وكان الهدف من ذلك، ليس تناول إسهام المسلمين في نشأة هذا العلم تناولاً جزئيا تمجيديا، بقدر ما هو تناول تحليلي يتتبع تشكل العلم في ارتباطه بالتاريخ الحضاري للمجتمع المسلم وفي صلته بحركية المعرفة الإسلامية، حتى اكتسب مبادئه ومفاهيمه وطرائقه وموضوعاته، التي تحتاج إلى مزيد تحليل وإبراز، ليدرك الباحثون الإسهام المتميز لهذا الحقل العلمي في تراثنا، وسبقه وتميزه معرفيا ومنهجيا.

مما يفتح الباب لمثاقفة بصيرة مع المعرفة المعاصرة في مجال درس الأديان والظاهرة الدينية، دون الوقوع في أسر المدارس المعاصرة، ولا الوقوع أيضا في تمجيد للتراث دون فهم لديناميكية نشأة هذا العلم.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على (كتاب الفهرست) للنديم باعتباره أول مدونة تتناول تأريخا للعلم في الحضارة الإسلامية، بما فيه علم درس الظاهرة الدينية أو ما يعرف بعلم الأديان، كما سيتم تفصيله في المدخل التاريخي.

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

مدخل تاريخي:

خير بداية للحديث عن موضوعنا هذا هو الرجوع إلى كتاب الفهرست لأبي الفرج محمد بن إسحاق النديم (ت 377هـ) الذي يمثل وثيقة مهمة لمعرفة الحركة العلمية إبان عصر التدوين في الحضارة العربية الإسلامية. ففي هذا الكتاب تناول النديم خارطة توزع حقول المعرفة الإسلامية بما تتضمنه من علوم مأصولة وعلوم منقولة (علوم الأوائل)، حيث قسم كتابه إلى عشر مقالات(al-Nadīm, 2009) ؛ تناولت المقالات الست الأولى العلوم التي أنشأها المسلمون، بينما تناولت المقالات الأربع الأخيرة علوم الأوائل ومذاهبهم واعتقاداتهم، كما هي معروفة لدى المشتغلين بالعلم في تلك المرحلة.

وعند النظر في المقالات الأربع الأخيرة التي ذكرناها، نجد النديم قد خصص المقالة السابعة لأخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة في ذلك، وفيها ثلاثة فنون؛ الفن الأول في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم ونقولها وشروحها، والفن الثاني في أخبار أصحاب التعاليم المهندسين والأرثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات، والفن الثالث في أخبار المتطببين القدماء والمحدثين. أما المقالة الثامنة فجاءت في الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة، وذكرت ثلاثة فنون؛ أولها في أخبار المسامرين والمخرفين وأسماء الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات، وثانيها في أخبار المعزمين والمشعوذين والسحرة وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات، وثالثها في أسماء خرافات تعرف باللقب لا نعرف من أمرها غير هذا. في حين أن المقالة التاسعة في المذاهب والاعتقادات، وتضم فنين؛ أولهما في وصف مذاهب الحرنانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة ومذاهب الثنوية الكلدانيين، وثانيهما في المذاهب والاعتقادات. أما المقالة العاشرة ففي أخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين (al-Nadīm, 2009, pp. 2/283-437).

وعند تأملنا في هذه المقالات الأربع، فإن ما يتبادر إلى ذهن القارئ هو أنها تعنى بمعارف وصنائع الأمم الأخرى، مع ربطها باعتقادات أصحابها وأثر هذه الاعتقادات في نشأة معارفهم ومذاهبهم وعمائرهم ونظمهم الاجتماعية وطرائق تفكيرهم وأنماط معيشتهم، والتطورات التي لحقت باعتقاداتهم في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وما أتاحته من حماية لأصحاب المعتقدات المختلفة، وما وفرته من جو الحرية الدينية التي جعلت الكثير منهم يدخل في خدمة مؤسسات الدولة الإسلامية ذلك الوقت، مع الاحتفاظ باعتقاداته. بل إن بعضهم ما وجد إمكان إقامة شعائره بين بني قومه إلا لما وفّر له المسلمون الحماية والأمان.

والذي فصّل فيه النديم في شأن الاعتقادات هو ما جاء في المقالة التاسعة (al-Nadīm, 2009, pp. 2/283-437). وهي مقالة مهمة جداً في معرفة الجذور الأولى لنشأة دراسة الأديان في تراثنا العلمي العربي الإسلامي. ذلك أن النديم لم يكتف بالحديث

عن الاعتقادات فقط، بل ذكر طرائق الحصول على معرفة دقيقة بها، وكذلك من سبقه في هذا الجهد العلمي، إضافة إلى الترجمات التي وقعت لكتبهم الدينية إلى العربية من اللسان السرياني، واللسان الفارسي بلغاته المختلفة، واللسان الهندي بلغاته المختلفة أيضاً، والصيني كذلك.

والملاحظ بداية أن النديم لم يتوسع في وصف الأديان المعروفة للمسلمين؛ كاليهودية والنصرانية والمجوسية، بينما توسع في ذكر الأديان غير المعروفة كالحرنانية الكلدانية، ومذاهب الثنوية (المانوية، والديصانية، والمزدكية)، ومذاهب الهند والصين.

ولعل القارئ يتساءل عن سبب توسع النديم في وصف هذه الاعتقادات!

وفي محاولة لإيجاد تفسير لهذا، نرى أن النديم بحكم صنعته في الوراقة، وبحكم وظيفته في الدولة، وبحكم صلته بالمعتزلة أرباب الكلام والجدل مع المخالفين، فإنه كان على اطلاع بهذه الاعتقادات، التي يبدو أن المعرفة بها لم تكن واسعة مثل أديان أهل الكتاب، بل كانت المعرفة بها قاصرة على بعض المشتغلين بالمذاهب والأفكار التي عرفت بين الأوائل، وانحصرت بعد مجيء الإسلام، وبقي أتباعها يتداولونها، على هامش حركة المجتمع المسلم في ذلك الوقت، فلم تكن معرفة شائعة، وإنما كانت حصرية بين العلماء.

ولعل الصلة بين النديم وبين المعتزلة، تعطي مزيد تفسير لاشتغاله بوصف هذه الاعتقادات، لما عرف عن المعتزلة من ريادة في الدفاع عن العقائد الايمانية في وجه معتقدات الأوائل وما تثيره من شبهات، وما يدينون به من اعتقادات مخالفة للإسلام.

ومما يعضد سبب اهتمام النديم بدراسة هذه الاعتقادات ما ذكره في مقدمة المقالة التاسعة، وقصة المأمون مع الحرنانية الكلدانية، الذين مر بهم المأمون في أحد غزواته في حرب الروم، وسألهم عن اعتقاداتهم، وتبين له أنهم ليسوا من أهل الكتاب، الذين يشملهم عهد الذمة. قال النديم نقلا عن أبي يوسف إيشع النصراني في كتابه (الكشف عن مذاهب الحرنانيين): "إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرنانيين وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرة جد سنان بن ثابت فأنكر المأمون زيهم وقال لهم من أنتم؟ من الذمة فقالوا نحن الحرنانية. فقال أنصارى أنتم؟ قالوا لا. قال فيهود أنتم؟ قالوا لا. قال فمجوس أنتم؟ قالوا لا. قال لهم أفلكم كتاب أم نبي؟ فمجمجوا في القول. فقال لهم فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي وأنتم حلال دماؤكم لا ذمة لكم. فقالوا نحن نؤدي الجزية. فقال لهم إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ولهم كتاب وصالحهم المسلمون عن ذلك فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء فاختاروا الآن أحد أمرين إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو دينا من الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا قتلتكم عن آخركم" (al-Nadīm, 2009, p. 2/362).

وهذه الحكاية تدل على أن معرفة اعتقادات غير المسلمين تنبني عليها سياسة الدولة، في التعامل معهم. ولما كان النديم ممن يشتغلون بهذه المعارف، لنصح ذوي السلطان في كيفية التعاطي معهم، فإنه توسع في دراسة هذه الاعتقادات والمذاهب، التي لم تكن معروفة عند المسلمين.

ويبدو من موقف المأمون أنه تفاجأ بعدم معرفة اعتقادات الحرنانية الكلدانية وهم يعيشون تحت سلطانه، بعقد الذمة الذي كان يجب ألا يعقد لهم، لأنهم ليسوا من أهل الكتاب أو الأديان التي ذكرها القرآن وأجاز إدخال أهلها في عقد الذمة. ولا يعني هذا المثال الذي أوردناه ونقله النديم في (الفهرست) التضييق على أصحاب الأديان الأخرى، بقدر ما يشكل مثالا عن اهتمام المأمون ودولة الخلافة العباسية في ذلك الوقت على أن يكون لكل رعاياها وضع قانوني بتعبيرنا الحديث.

مبدأ ارتباط العلم بالعمل

وذلك يعني ارتباط هذا العلم بمبدأ أصيل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهو مبدأ "اقتضاء العلم العمل"(al-Baghdādī, 1984) أو "تلازم العلم والعمل" (al-Aṣfahānī, 1983, p. 86) أو "اقتران العلم بالعمل" (Malkāwī F. Ḥ., 2015, p. 50)، أو "مبدأ العلم المستعمل" (‘Abd al-Raḥmān, 2012, pp. 13-17). وهذا المبدأ القرآني قامت عليه الحضارة الإسلامية، ويمثل أحد المبادئ الكبرى التي تسري في مختلف منجزات هذه الحضارة، لا سيما الجانب العلمي. حيث أن العلم في الحضارة الإسلامية، استرشادا بالقرآن، ليس عملا تأمليا منعزلا عن الحياة، ولا هو ترف فكري، ولكنه تأسيس بصير للدخول في العمل بمعناه الواسع؛ عمل القلب والجوارح (al-Shāṭibī, 1997, p. 1/43).

وفي سياق حديثنا عن نشأة علم الأديان في حقل المعرفة الإسلامية، فإن هذا المبدأ واضح الحضور لدى مختلف المشتغلين بالعلم في الإسلام، سواء في ذلك المشتغلون بالعلوم الملية، أو المشتغلين على تقريب علوم الأوائل. ذلك أن الرؤية الإسلامية التي تأسست عليها الحضارة الإسلامية، تجعل من المعرفة مدخلا طبيعيا للعمل(al-Bukhārī, 2002, p. 23)، ولأي منجز يقوم به الإنسان المسلم، في المستوى الفردي أو الجماعي، وفي المستوى الرسمي أو الأهلي.

ومن هنا نلحظ ما ذكره النديم في سؤال المأمون للحرنانيين، عن معتقدهم، وما ذلك في ظننا إلا لحاجته لمعرفة معتقداتهم ليتمكن- بسياسته في الدولة- أن يجعل لهم وضعا قانونيا (al-Misīrī, 1999, pp. 4/237-243)، وهو وضع أهل الذمة.

ولما كان هذا المبدأ بهذه الأهمية، فلم يغفل المشتغلون بعلم الأديان من اعتباره في نظرهم لمدونات أصحاب الأديان الأخرى. وقد نبّه على ذلك أبو الحسن العامري في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) في رده على من زعم أن العلم يكتفي بنفسه ولا حاجة للعمل، فقال: "العلم

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغَبُ في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة"(al-ʿĀmirī, 1988, p. 75). ويورد العامري قولاً ينسبه إلى الإمام علي رضي الله عنه، وهو أن "العلم علمان؛ علم الأديان وعلم الأبدان" (al-ʿĀmirī, 1988, p. 88).

ولعل هذا المبدأ كان مبدأ تأسيسيا لكل المنجز الحضاري الإسلامي، فتراه رائجا عند اللغويين والمحدثين والفقهاء والأصوليين والإخباريين والمؤرخين، كما تراه مستعملا عند المشتغلين بعلوم الأوائل؛ كالطب والفلك والهندسة والرياضيات وغيرها.

وما ينبغي التأكيد عليه أنه لا يمكن اعتبار اشتغال علماء المسلمين بدراسة الاعتقادات أنه كان محض صدفة أو كان اهتماما هامشيا، وإنما يمكن النظر إليه بمنظور مجتمع ناشئ، يشهد دورة حضارية جديدة، جعلته تلك الروح الناهضة يهتم بكل تفاصيل الاجتماع الإنساني والعمران البشري. فكان الاهتمام بمعرفة أصحاب الاعتقادات غير الإسلامية يندرج ضمن تأسيس صلات علمية ووظيفية بهذه الجماعات ومعتقداتها، بما يسهم في حركية المجتمع، ويبين مبدأ التدافع بين أصحاب المعتقدات المختلفة، على أساس من التعارف، وتبادل الخبرات، لإذكاء روح العيش المشترك في داخل مجتمع متعدد الأعراق والاعتقادات. ولما كان الإسلام يمثل منهج حياة يستوعب مختلف أبعادها، فإن المسلمين منطلقين من تلك الرؤية الإسلامية سعوا إلى التعرف على أصحاب المعتقدات؛ إما لدعوتهم أو لاتقاء شبهاتهم ومكائدهم، وإما لإعطائهم وضعا قانونيا ضمن المجتمع المسلم؛ ذمة أو عهدا. وهذا لا يتم إلا عن معرفة وثيقة من مصادر أهلها أنفسهم.

مبدأ التقييم: فهم الظاهرة الدينية وتقييمها

إن كلام النديم السابق الذكر، ينبهنا إلى مبدأ آخر نشأ عليه درس الأديان في حقل المعرفة الإسلامية، وهو أن دراسة المعتقدات تضمنت خطوتين منهجيتين هما؛ الفهم والتقييم (Al-Faruqi, 1967, pp. 21-32)، بمعنى أن علم الأديان في سياقه الذي نشأ فيه في الحضارة العربية الإسلامية يبدأ درس المعتقدات بالسعي إلى فهمها كما هي وكما يصورها أصحابها والمعتقدون بها، ولذلك رأينا النديم يذكر طرائق متعددة توصل دارس الأديان إلى فهم سوي للدين أو المعتقد الذي يدرسه؛ فقد ذكر الوصف والمشاهدة، والنقل عن رواية أصحابها، وذكر مطالعته للمدونات الدينية المترجمة إلى العربية، كما ذكر سؤاله الرحالة والجوالين من مسلمين ونصارى وغيرهم، إضافة إلى استناده إلى ما دوَّنَه من سبقه من الذين درسوا هذه المعتقدات.

نهج الحكاية

ولبيان ذلك من نصه، نقول إنه قد استخدم عبارات مثل "حكاية من خط أحمد بن الطيب في أمرهم حكاها عن الكندي" (al-Nadīm, 2009, p. 2/357)، ثم يستخدم أيضاً "وقد حكي عن بعض

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

أوائلهم"(al-Nadīm, 2009, p. 2/358) ، كما يستخدم قول: "قال واقد بن عمرو التميمي" (al-Nadīm, 2009, p. 2/417)، ويجمع بين نهج الحكاية وبيان أنه قد أخذ معارفه عن ذلك الراهب النجراني الذي ذهب إلى الصين؛ "ما حكاه لي الراهب النجراني الوارد من بلد الصين في سنة سبع وسبعين وثلثمائة هذا الرجل من أهل نجران أنفذه الجاثليق منذ نحو سبع سنين إلى بلد الصين وأنفذ معه خمسة أناسي من النصارى ممن يقوم بأمر الدين فعاد من الجماعة هذا الراهب وآخر بعد ست سنين فلقيته بدار الروم وراء البيعة" (al-Nadīm, 2009, p. 2/432) ، و"قال لي أبو دلف الينبوعي وكان جوالة إن البيت الذي يعرف ببيت الذهب ليس هو هذا والبيت في براري الهند من أرض مكران والقندهار لا يصل إليه إلا العباد والزهاد من الهند" (al-Nadīm, 2009, p. 2/426)، و"قال لي الراهب النجراني إن الملك في هذا الوقت ملك يعرف بملك لوقين قصد الصنف فأخربها وملك جميع أهلها" (al-Nadīm, 2009, p. 2/428).

فعن طريق الحكاية كان النديم يحصل على معلوماته المتعلقة بأصحاب الأديان ومعتقداتهم وعاداتهم وكل ما يتعلق بحياتهم. حيث أنه لا يكتفي بإيراد الرواية فحسب، بل يصف حتى هيئة الذي حكى له تجربته وخبرته مع القوم الذين يكتب عنهم النديم، مما يدل على أن الحكاية طريق مهم للتعرف على هذه الأقوام والحصول على معلومات موثقة وتفصيلية، تيسر فهم المعتقد وسياقه الاجتماعي والثقافي. وفي ذلك دقة في الأخذ وبيان مصدر تلك المعلومات، حتى لا يظن القارئ أنها من فهم النديم لمعتقدات تلك الأقوام. ولكن كناقل، يقوم بإسناد تلك المرويات لمن حكى عنهم. وليس بالضرورة أن يمثل ذلك رأيه فيما قد نقل.

وقد تطور النقل عمن سارف وارتحل وشاهد الأقوام المختلفة، وذلك بعد تطور ادب الرحلة في التراث الإسلامي بعد عهد النديم. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى البيروني، الذي سنناقش تعرفه على الأديان الهندية في الفقرات المقبلة. والأمر نفسه مع ابن فضلان في كتابه (رسالة ابن فضلان) الذي دون فيه تفاصيل رحلته ومشاهداته عن العجم والأتراك والصقالبة والروس والخزر، وعاداتهم ومعتقداتهم (Ibn Faḍlān, 2003)، وكذلك ابن بطوطة في رحلته (رحلة ابن بطوطة) التي تضمنت أيضا وصفا للشعوب وعاداتها وطقوسها ومعتقداتها (Ibn Baṭṭūṭah, 1997).

نهج الرجوع إلى ما كتب عنهم

أما الطريق الثاني لتحصيل الفهم، فكان بالرجوع إلى ما كتب عنهم من قبل من لا يشاركونهم المعتقد، فقد نقل النديم عن النصارى ما كتبوه عن الحرنانيين مثلاً، قال النديم: "قال أبو يوسف أيشع القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرنانيين" (al-Nadīm, 2009, p. 2/362)، وكذلك قوله: "نسخة ما قرأته بخط أبي سعيد وهب بن إبراهيم النصراني من القربانات" (al-Nadīm, 2009,

(al-Nadīm, 2009, p. 2/366)، وقوله: "فهذا آخر ما كتبناه من خط أبي سعيد وهب ومن خط غيره في أمرهم" (al-Nadīm, 2009, p. 2/373). وما يلفت الانتباه أن النديم رجع إلى كتب البلخي، وذكر منها (عيون المسائل والجوابات)، ورأى أن ما ذكره البلخي في الخرمية قد استوفى المطلوب، ولم ير النديم حاجة في أن يضيف شيئا إلى ما كتبه البلخي. وهذا موقف علمي وأخلاقي يحسب للنديم، الذي يُقدِّر غاية التقدير أسبقية البلخي في الموضوع، إلى درجة أنه يستند إليه في التعرف عليهم، ولا يرى حاجة معرفية لأن يضيف أكثر. يقول النديم: "وقد استقصى البلخي أخبار الخرمية ومذاهبهم وأفعالهم في شربهم ولذاتهم وعباداتهم في كتاب عيون المسائل والجوابات، ولا حاجة بنا إلى ذكر ما قد سبقنا إليه غيرنا" (al-Nadīm, 2009, p. 2/416). ويستطرد النديم في الحديث عن الخرمية بناء على ما ذكره البلخي، ولكن هذه المرة في حديثه عن تسميتهم وأمكنة انتشارهم، "قال البلخي وبعض الناس يسمي المسلمية الخرّمدينية وقال بلغني أن عندنا ببلخ منهم جماعة بقرية يقال لها حرساد ويلجاني" (النديم، 2009، ص 422/2).

وقد تجلت دقة النديم في بيان مصادره، حينما بيّن لنا أنه قد نسخ من كتاب ترجمه يعقوب بن إسحاق الكندي، حيث بيّن لنا صحة نسبة هذا الكتاب في نسخته المترجمة ليعقوب بن إسحاق الكندي، بسبب معرفته بخط الأخير. ويبدو أن الكتاب قد تم تأليفه بتكليف من يحي بن خالد البرمكي الوزير العباسي، مما يعطينا فكرة عن مجالات الترجمة في ذلك الوقت، وأنها لم تكتف بترجمة الصيدلة والطب والعلوم الصرفة فقط، بل شملت أيضا ترجمة ما كتب عن الأديان والمعتقدات. يقول النديم: "قرأت في جزء ترجمته ما هذه حكايته كتاب فيه ملل الهند وأديانها. نسخت هذا الكتاب من كتاب كتب يوم الجمعة لثلاث خلون من المحرم سنة تسع وأربعين ومائتين، لا أدري الحكاية التي في هذا الكتاب لمن هي، إلا أني رأيته بخط يعقوب بن إسحاق الكندي حرفا حرفا، وكان تحت هذه الترجمة ما هذه حكايته بلفظ كاتبه: حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب" (al-Nadīm, 2009, p. 2/423).

طريق الترجمة

إن النص السابق للنديم، يقودنا إلى الحديث عن طريق ثالث للتعرف على المعتقدات والأديان وفهمها، هذا الطريق هو الترجمة. مما يعني أن بعض كتب الأديان قد ترجمت إلى العربية، وكانت متداولة زمن النديم وقبله. يقول النديم: "وقع إلي جزء قد نقله بعض النقلة من كتبهم" (al-Nadīm, 2009, p. 2/375)، و" قرأت بخط رجل من أهل خراسان قد ألف أخبار خراسان في القديم وما آلت إليه في الحديث وكان هذا الجزء يشبه الدستور قال نبي السمنية بوداسف وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

وفي القديم ومعنى السمنية منسوب إلى سمنى وهم أسخى أهل الأرض والأديان وذلك أن نبيهم بوداسف"–al) (Nadīm, 2009, p. 2/422، و"الكلام على البد من غير الكتاب الذي بخط الكندي" –al) (Nadīm, 2009, p. 2/428، و"من خط الكندي" (al–Nadīm, 2009, p. 2/429)، و"ذكره إبراهيم بن العباس الصولي في كتاب الدولة العباسية والله أعلم بالصواب" (al–Nadīm, 2009, p. 2/421)، وغيرها من العبارات الدالة على رجوعه إلى الكتب المؤلفة في المعتقدات.

كما يذكر النديم أن الترجمة من اللغات الأخرى كالسريانية كان معمولاً به، بل يشير إلى أن هناك ترجمات كثيرة، تتفاضل فيما بينها من حيث الجودة والدقة، حتى أنه نصح بالاكتفاء ببعضها عن بعض. يقول النديم: "وقد كان هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق القاضي لما كان يلي بحران وأعمالها القضاء وقع إليه كتاب سرياني فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم فأحضر رجلا فصيحا بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا نقصان، والكتاب موجود كثير بيد الناس، واحتسب هارون بن إبراهيم حمله إلى أبي الحسن علي بن عيسى وفي ذلك الكتاب أمرهم مشروح فلينظر فيه فإنه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه" –al) .Nadīm, 2009, p. 2/378)

طريق الملاحظة الشخصية

ولقد استخدم النديم كذلك ملحوظاته الشخصية في بيان معتقدات أصحاب الفرق والأديان الأخرى، مما يجعله واحداً من رواد الملحوظة الميدانية في دراسة الظاهرة الدينية. والذي تحول إلى أدوات منهجية ضرورية مع تطور العلوم الاجتماعية الحديثة. ومن ملحوظاته قوله: "الخرمية صنفان الخرمية الأولى ويسمون المحمرة وهم بنواحي الجبال فيما بين أذربيجان وأرمينية وبلاد الديلم وهمدان ودينور منتشرون، وفيما بين أصفهان وبلاد الأهواز وهؤلاء أهل مجوس في الأصل ثم حدث مذهبهم" (al–Nadīm, 2009, p. 2/415). ومن ملحوظاته أيضا أنه لما ينقل عن غيره في وصف أماكن وجود أصحاب هذه المعتقدات، يعلق عليها من خلال خبرته الشخصية وملحوظاته، فيؤكد المعلومة أو ينفيها، كقوله: "ويقال إن منهم بنواحي السواحل أمما كثيرة ولم نر منهم أحدا ولهم أقاويل طريفة تجري مجرى الخرافة تركنا ذكرها لئلا يطول الكتاب بها" –al) .Nadīm, 2009, p. 2/414)

وعند ذكره لمن عُرِفت عنه الزندقة في العصر العباسي، يذكر النديم طائفة منهم، إلى أن يصل إلى من اشتهر منهم في زمانه، يقول: "ومن رؤسائهم المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة: ابن طالوت، وأبو شاكر بن أخي أبي شاكر، وابن الأعمى الحريزي، ونعمان الثنوي عبد الكريم، وصالح بن عبد القدوس، ولهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الإثنين ومذاهب أهلها، وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك. ومن

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

الشعراء بشار بن برد وإسحاق بن خلف وإبراهيم بن سيابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل وعلي بن ثابت، وممن تشهر أخيرا أبو عيسى الوراق وأبو العباس الناشئ والجبهاني محمد بن أحمد" (al-Nadīm, 2009, pp. 2/404-405).

تلك هي الطرق الأربعة التي سلكها النديم في فهم الظاهرة الدينية وتقييمها. حيث أنه لم يكتف بطريق واحد، بل سلك مسلكا تكامليا، بأن جمع بين مطالعة المدونات عن هذه الأديان؛ مما كتبه أهل الأديان أنفسهم أو كتب عنهم، إضافة إلى الترجمات من لغات أقوام هذه الأديان إلى اللغة العربية التي هي لغة العلوم المختلفة في الحضارة العربية الإسلامية. ولكن النديم لم يقف عند هذا فحسب، بل أضاف طريقا مهمًّا، مما يعد من أهم طرائق دراسة الظاهرة الدينية في العلوم الاجتماعية اليوم، وهو طريق الملاحظة الشخصية، أو ما يسمى بالملاحظة الميدانية. ذلك أنه سعى —كما بينت النصوص التي أوردناها– إلى فحص الأقوال المنقولة عن هذه الأديان، عن طريق تأكيد أو نفي ذلك بالتجربة والمشاهدة.

فكرة المقالات (مقالات الإسلاميين ومقالات الملحدين)

إن إشارة النديم إلى كتاب (المسائل والجوابات) لأبي القاسم الكعبي البلخي، يثير نقطة مهمة. وذلك أننا بالرجوع إلى النسخة المطبوعة من هذا الكتاب، نجده منشورا على هامش كتاب آخر هو (كتاب المقالات) للبلخي نفسه. الذي يعتبر من معاصري أبي الحسن الأشعري الإمام المعروف الذي له كتاب (مقالات الإسلاميين). مما يجعلنا نعتقد أن فن المقالات العقدية كان رائجا في زمان النديم وقبله.

حيث تشير المدونات التي أرّخت للفرق والملل والنحل إلى أن الأشعري كتب كتابين أحدهما (مقالات الإسلاميين) المطبوع المعروف، إضافة إلى كتاب مفقود بعنوان (مقالات الملحدين) (Zein, 2018, p. 150).

وبالرجوع إلى كتاب (المقالات) للبلخي، نرى أن فن المقالات كان سائدا في زمانه، والتفرقة قائمة بين مقالات أهل القبلة وبين غيرهم من أهل الكفر والملحدين، وذكر ذلك البلخي بقوله: "من الوقوف على مقالات فرق أهل القبلة دون غيرهم من أهل الكفر والملحدين" (al-Balkhī, 2018, p. 49). وذكر البلخي جملة ممن ألف في فن المقالات، مثل أبي عيسى الوراق، وزُرقان، وأبي الحسين الخياط (al-Balkhī, 2018, pp. 49-50). وأشار إلى أن من أسباب تأليفه لكتابه، ما يقع فيه المؤلفون من عدم النقل السليم لأقوال المخالفين، وتحيزهم في إيراد آرائهم. وقد أراد البلخي أن يؤرخ لكتابه هذا، وذكر أنه ابتدأ تأليفه في سنة تسعين ومائتين للهجرة، حتى يستطيع الناظر في كتابه التمييز بين ما كتبه هو، وبين ما كُتب من بعده. وفي ذلك فهم عميق لتطور الكتابة في شأن المقالات، إذ أنه قد صحّح في كتابه ما قد وقع من أخطاء في الحكاية عن المخالفين.

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

ولا يفوت البلخي الحديث عن منهجه في عرض المقالات، حيث يعتمد الوصف في عرض الأفكار كما هي عند قائليها، دون تدخل في عبارتها. يقول البلخي: "وأحكي من ذلك ما وجدته في كتب أصحابنا، وما وجدت [في كتب] المخالفين لها؛ لأن المراد إنما هو وصف المقالات. وكما أننا لا نستقبح حكاية وصف مقالاتهم، فكذلك لا نستقبح حكاية ما حكوا، وإذا وجدنا لأصحابنا أو غيرهم عبارة سيئة حكيناها على وجهها ولم نتكلف حكاية عبارة غيرها"(al-Balkhī, 2018, p. 50).

ونلاحظ أن البلخي قد جمع في نقل المقالات على الحكاية والوصف لتلك الآراء والأقوال كما هي دون زيادة أو نقص؛ سواء من الموالين أو المخالفين. وهذا الذي ذكرناه سابقا، عند الحديث عن الطرق التي اعتمدها النديم في تناول أقوال مختلف أصحاب الديانات. ولعل هذا يدل على استقرار التقاليد المعرفية الإسلامية في درس الظاهرة الدينية على اعتماد هذا المنهج، من بين المناهج الأخرى التي ذكرناها.

أما الإمام الأشعري، الذي رغم معاصرته للبلخي فإنه متأخر عنه بعقد أو عقدين، وعند وضعه لكتاب مقالات الإسلاميين، نجد تأكيده على أهمية معرفة آراء أصحاب المذاهب والديانات كما يأخذ بها أصحابها، دون تحامل عليهم ولا مناصرة لهم، ودون كذب عليهم أو إلزامهم ما لا يلزمهم. يقول الأشعري: "أما بعد فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين"(al-Ash‘arī, 1990, p. 1/33).

إن ما يثير الانتباه في نص الأشعري هو هذا الجانب الروحي والأخلاقي في نصه، فهو يعتبر أن من ميزات الربانيين الفطناء أن لا يقعوا في مثل هذه الأخطاء الشنيعة عند التعامل مع آراء الموافقين والمخالفين، فلا يكذب عليهم، ولا يختزل كلامهم حتى يصير مبهما، ولا يشنع عليهم فيما ليس لهم، ولا يقع في الغلط في حكاية آرائهم. ذلك أن من يقع في ذلك لا يمكن أن يتصف بوصف الربانيين والفطناء المميزين.

إنه لنص أخلاقي بامتياز، يؤسس لأخلاقيات درس الظاهرة الدينية، حتى لا يقع الدارس في تحيزات تخرجه عن نشدان الحقيقة، والتأسيس الموضوعي لدرس الظاهرة الدينية.

إن ما أوردناه عن البلخي والأشعري في التأسيس لدرس العقائد والديانات، يدل على محورية فكرة المقالات في التأريخ للأفكار الدينية والظاهرة الدينية على وجه العموم، وبيان المسارات التي تتخذها، والنهج الذي لا بد من اتباعه في دراستها. ونقول إن فكرة المقالة العقدية، والتي تنشأ في قبالتها مقالة أخرى، وقد تتطور

مقالات موافقة أو مخالفة لتلك المقالة الدينية، وعلى أساسها يتم تصنيف الفرق والمذاهب والديانات والنحل، تمثل خطوة منهجية مهمة في نشأة درس الظاهرة الدينية في حقل المعرفة الإسلامية. والذي جعل الارتباط بين مقالات أهل القبلة أو الإسلاميين في قبالة مقالات أهل الكفر والملحدين أو أهل الديانات والملل والأهواء والنحل.

ولذلك نشأ في تراثنا العلمي الإسلامي التأليف في المقالات. وقد أخذ هذا النهج الإمام أبو الحسن الأشعري وأعمل هذه القسمة في كتابه مقالات الإسلاميين، وكتابه الآخر مقالات الملحدين. ثم تطورت فكرة المقالات إلى التأليف في الفرق والملل والأهواء والنحل.

يمثل ما ذكرناه عن البلخي والأشعري البدايات الأولى لنشأة المقالة العقدية التي صنفت المقالات على صنفين كبيرين؛ مقالات أهل الإسلام، في مقابل مقالات أهل الأديان الأخرى. ولكن ما ينبغي التأكيد عليه، أن التأليف في درس الظاهرة الدينية قد تطور في عصور لاحقة، في حقل المعرفة الإسلامية، وانتقل التصنيف من تقسيم ثنائي للمقالات إلى تصنيفها تصنيفاً أكثر تفصيلا؛ فنشأ تصنيفها إلى مقالات للملل والنحل والأهواء، كما فعل ابن حزم والشهرستاني من بعده، في إعادة النظر في معنى الملة والنحلة والهوى. بل هناك من خصص درس الظاهرة الدينية بتناول مقالات أهل دين واحد، كما فعل البيروني في كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) (al-Bayrūnī, 1958).

إن الملفت في فكرة "المقالات" هو ذلك الإنصاف في تناول المقالة العقدية الموافقة والمخالفة، ذلك أن كلا من البلخي والأشعري ومن جاء بعدهما، قد تناولوا المقالات المنسوبة إلى أهل الأديان التي درسوها، وسواء أكان أهل الإسلام أم غيرهم من أهل الأديان. وإن الناظر في طريقة صياغة وتدوين تلك المقالات ليجد أن كاتبيها كأنهم يقولون إن لكل دين مقالات؛ تختلف فيما بينها في أشياء وتشترك في أخرى، والأمر غير قاصر على مقالات "أهل الكفر والملحدين"، بل إن "أهل القبلة" أيضا، حدثت لهم في دينهم مقالات، تفرقوا حول بعضها واشتركوا في بعضها الآخر، تحت مظلة الإسلام.

الترجمة مصدرا لدراسة الظاهرة الدينية

أشار النديم إلى الطرق التي تعرف بها على الأديان، وذكر من بينها أنه اطلع على كتب ونصوص دينية مترجمة إلى العربية. وهذه الإشارة منه، تدل على أن حركة الترجمة التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في صدرها الأول، لم تنحصر في ترجمة علوم الأوائل الفلسفية والطبيعية فحسب، بل شملت أيضا ترجمة النص الديني. ولعل ذكر النديم للتكليف الرسمي للدولة ممثلة في يحي بن خالد البرمكي بترجمة بعض نصوص الهند يدل على ذلك. يقول النديم: "حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم وأن يكتب له

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

أديانهم، فكتب له هذا الكتاب" (al-Bayrūnī, 1958, p. 421).

فبالرغم من أن التكليف كان يقصد به أن يأتي بأدوية وعقاقير من الهند، فإنه تضمن أيضا تكليفا بالكتابة عن أديان الهند. وهذا ما اطلع عليه النديم، الذي أكد أنه قرأ ترجمة هذا النص، بقوله: "قرأت في جزء ترجمته ما هذه حكايته كتاب فيه ملل الهند وأديانها" (al-Bayrūnī, 1958, p. 421).

كذلك ذكر النديم طرفا من كتب أهل فارس والهند والصين مترجمة إلى العربية، إضافة إلى كتب الحرنانية وغيرها من الفرق الدينية التي كانت حينئذ في خراسان وبلاد الرافدين والشام (al-Nadīm, 2009, pp. 2/404-412). وقد ذكر العامري في "الإعلام" كتبا أخرى لأهل الأديان، كانت مترجمة إلى العربية، منها كتاب "الأبستا"، وإن لم تكن ترجمة كاملة، كما يشير نص العامري، حيث يقول: "وقد أتى بمجامعها عبد الله بن المقفع في كتابه المعروف بـ(الأدب الكبير)، وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ(المصون)" (al-ʿĀmirī, 1988, p. 160). وهو الأمر الذي قام به البيروني من بعد، حيث ترجم كتابين من كتب الهندوسية، وهما (باتنجل) و(سانك)، وطرفا من (الجيتا) ضمنها في كتابه (al-Bayrūnī, 1958, p. 6).

يقول البيروني: "وكنت نقلت إلى العربي كتابين أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، واسمه "سانك" والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف "بباتنجل" وفيهما أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم، وأرجو أن هذا ينوب عنهما وعن غيرهما في التقرير ويؤدي إلى الإحاطة بالمطلوب بمشيئة الله" (al-Bayrūnī, 1958, p. 6).

فالبيروني في نقله عن الكتب الدينية الهندوسية، لا ينقل عشوائيا أي شيء، بل يتخير في نقله ما يؤدي المعاني المطلوبة من التعريف بأصول اعتقاداتهم. وهذا النقل قد وقع له بعد أن تمكن من اللغة السانسكريتية، وراجع أصحاب اللسان في ما نقله من كتبهم، وعمل جاهدا على إيجاد طريقة في كتابة الأسماء والأماكن بالحرف العربي، وكان واعياً بغياب بعض الأصوات في العربية حال نقلها من اللغة السانسكريتية.

ويبدو حرص البيروني على أن ينقل النصوص كما وجدها دون انتحال أو إقحام نصوص أخرى واضحاً في نقده لعبد الله بن المقفع، الذي أقحم "باب برزويه" عند ترجمته لكتاب (كليلة ودمنة). فقد رأى البيروني أن هذا الاقحام لا علاقة له بالنص الأصلي لكتاب (كليلة ودمنة)، بل هو قادح في النزاهة العلمية لعبد الله بن المقفع، ويشير البيروني: "وبودي إن كنت أتمكن من ترجمة كتاب "بنج تنتر" وهو المعروف عندنا بكتاب "كلية ودمنة"، فإنه تردّد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع في زيادته باب "برزويه" فيه، قاصدا تشكيك ضَعفَى العقائد في الدين وكسرهم، للدعوة إلى مذهب "المنّانية"، وإذا كان متهما فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل" (al-Bayrūnī, 1958, p. 123).

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

ولا شك أن هذه قواعد مهمة لنقل تراثٍ ما من لغة إلى لغة أخرى، حيث أن البيروني قد رأى أن الترجمة الأولى لكتاب "بنج تنتر" من السنسكريتية إلى الفارسية، ثم منها إلى العربية، قد ضيّع بعض المعاني التي في الأصل، وقد زاد ابن المقفع معانٍ في الكتاب، هي ليست فيه، لغرض التشويش وتنفيق عقائده في الباب الذي أضافه إلى الكتاب الأصلي.

ومما ينبغي الإشارة إليه، ونحن في صدد الحديث عن الترجمة، باعتبارها طريقا من طرق درس الظاهرة الدينية في حقل المعرفة الإسلامية، أن المسلمين الأوائل لم يترجموا مثلاً المسرح الإغريقي، لأنه ارتبط بالوثنية الإغريقية، التي امّحت مع المسيحية، فلم يكلفوا أنفسهم بترجمتها، لكنهم ترجموا "كليلة ودِمنة"، الذي أشرنا إليه سابقاً، لأن فيه حكمة وليس فيه تراجيديا، إلا تلك التي أضافها ابن المقفع في "باب برزويه المتطبب". ولما كان المسرح الاغريقي في أول عهده كلفا بالتراجيديا، فلم يجد حظه من الترجمة إلى العربية، لذلك السبب. إذ أن التراجيديا تخالف الخيال الديني العقلاني الذي قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية. ومما يشاع ذكره، أن سقراط كان الأثيني الوحيد الذي لم يحضر مسرحيات سوفوكليس التراجيدية، ويُتهم بأنه أوعز بكتابة مسرح الكوميديا ليوربيدس (Nietzsche, 1923, p. 95).

فالجهد الترجمي الذي قام به الرواد الأوائل في التراث العلمي الإسلامي كان ينطلق من رؤية كونية توحيدية، قائمة على ما أسسه القرآن من وعي عقلاني استقبح مضامين التراجيديا، ولذلك استبعدها من العناية والنقل إلى اللغة العربية.

لكن نقل الأديان اقتضى عدم الافتئات على أصحاب تلك الأديان، ومساعدة من أراد مخالطتهم سياسة أو تجارة أو دعوة إلى الإسلام، بالرغم من أن تلك المدونات الدينية لأهل الأديان، كانت تتضمن ما يخالف الرؤية التوحيدية الإسلامية في قليل أو كثير. لأن الهدف لم يكن التسلية كما هو في التراجيديا، ولكن كان الهدف علميا، لتحقيق التعرف الموضوعي على الأديان ومدوناتها وثقافات شعوبها كما هي.

تطورات منهج الحكاية في إسهامات البيروني

وقد أشار الفاروقي في "أطلس الحضارة الإسلامية" (al-Fārūqī & al-Fārūqī, 1988, p. 25) إلى ريادة البيروني في الدراسة الظاهراتية الأنثروبولوجية للأديان من خلال كتابه "تحقيق ما للهند". ولعل النص الذي نورد يعطينا طرفا من منهج البيروني في حرصه على معرفة الأديان من الداخل كما يعرفها أصحابها، ووصفها وصفا مطابقا للواقع، دون رد أو نقض، لرسم الصورة الحقيقية للدين من أجل دراسته بعد ذلك دراسة موضوعية. يقول البيروني: "إني كنت أقف من منجّميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتديت قليلا لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانثالوا علي متعجبين وعلى الاستفادة

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

متهافتين يسألون: عمن شاهدته من الهند حتى أخذت عنه؟ وأنا أريهم مقدارهم وأترفّع عن جنبتهم مستنكفا، فكادوا ينسبونني إلى السحر ولم يصفوني عند أكابرهم بلغتهم إلا بالبحر والماء يحمض حتى يعوز الخل، فهذه صورة الحال" (al-Bayrūnī, 1958, pp. 17-18).

إن سعي البيروني إلى الجلوس إلى منجمي الهند والتعلم على أيديهم ثم التفوق عليهم ومناقشتهم فيما يقولونه، والتمكن من البراهين والحجج التي يستعملونها، إلى درجة أنه صار في مقام الأستاذية الذي جعلهم يتعلمون منه، كان سببه أن البيروني لما أراد دراسة الديانة الهندوسية لاحظ موانع ثلاثة تمنع الدراسة الموضوعية لهذه الديانة وثقافتها، حيث ذكر مانع اللغة التي تختلف في حروفها وأصواتها وبنائها عن اللغة العربية، والمانع الديني، باعتبار أن الهندوسية دين مختلف تماما عمّا عهد البيروني عن الإسلام وكتابه وشعائره وأحكامه، أما المانع الثالث فهو المانع الثقافي، حيث أن الهنود في وقت البيروني كانوا منقطعين عن غيرهم، يرون أنفسهم فوق غيرهم، ولا يتواصلون مع بقية الأمم، وبخاصة بعد وقوع الحروب بينهم وبين المسلمين في عهد محمود الغزنوي وسبكتكين (al-Bayrūnī, 1958, pp. 13-18).

ويقر البيروني بصعوبة مهمة تعلم لغة ودين الهند، ويصرح بقوله: "ولقد أعيتني المداخل فيه مع حرصي الذي تفرّدت به في أيامي وبذلي الممكن غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظانّ واستحضاري لمن يهتدى لها من المكامن ومن لغيري مثل ذلك إلا أن يرزق من توفيق الله" (al-Bayrūnī, 1958, pp. 17-18).

ورغم صعوبة المهمة، فإن البيروني قد عمل على تحقيق شرط فهم اللغة، ومعايشة القوم، والصبر على غرابة النسق الديني والنسيج الثقافي الهندي، من أجل أن يُحَصِّل دراسة وصفية للظاهرة الدينية، التي لخص منهج تناولها في النص المنهجي المهم لدراس الأديان. يقول البيروني: "وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاكٍ غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة، وذاكر من الأسماء والمواضعات في لغتهم ما لا بدَّ من ذكره مرة واحدة يوجبها التعريف، ثم إن كان مشتقا يمكن تحويله في العربية إلى معناه لم أمِل عنه إلى غيره إلا أن يكون بالهندية أخفّ في الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثقة منه في الكتبة، أو كان مقتضبا شديد الاشتهار فبعد الإشارة إلى معناه، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر فيه" (al-Bayrūnī, 1958, p. 19).

التداخل والتكامل بين العلوم لدراسة الظاهرة الدينية في حقل المعرفة الإسلامية

إن نسق التأليف في فهم الظاهرة الدينية قد ارتبط بصورة وثيقة بالحديث عن مصادر المعرفة وطرائقها والتداخل والتكامل فيما بينها وكيفيات تصنيفها، ومن ثم تصنيف الظاهرة الدينية في أشكالها التاريخية المختلفة. ولا تجد كتاباً أُلِّف في هذا المجال، إلا وافتتح بفصل كامل عن بيان نظرية المعرفة، التي يستعان بها في تصنيف الظاهرة

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

الدينية وفهمها والاحتجاج لمواطن القوة والضعف في مقالاتها.

ولعل العامري من أميز علماء القرن الرابع الهجري في التأليف في فهم الظاهرة الدينية وبيان معالم المنهج الذي يجب أن يختط في هذا الصدد. حيث أنه بعد أن عرّف العلم، وبيّن صلته بالعمل، وخطأ من فرق بينهما، بقوله: "إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة، فقد ارتكب خطأ فاحشاً؛ فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغَبُ في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة" (al-ʿĀmirī, 1988, p. 75)، انتقل إلى تصنيف العلوم إلى ملّية وحِكمية، وبيّن أن العلوم الملية تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ منها ما كان حسيًّا كعلم الحديث، ومنها ما كان عقليا كعلم الكلام، ومنها ما هو جامع بين العقل والحس كالفقه، ثم آلة فهم هذه العلوم الملية، وهي اللغة. ويبدو واضحاً أنها تتكامل فيما بينها تكامل الحس والعقل والجمع بين العقل والحس معا. ثم إن العلوم الحِكمية تنقسم بدورها إلى أقسام ثلاثة؛ ما كان حسيا مثل الطبيعيات، وما كان عقليا مثل الإلهيات، وما جمع بين العقلي والحسي مثل الرياضيات. والمنطق هو آلة فهم هذه العلوم الحِكمية. ثم بيّن لنا التداخل بين هذه العلوم الملية والحِكمية. وحاجة الناس إليهما في الاجتماع البشري. ولهذا يقول العامري في مختتم تناوله لأصناف المعارف وارتباطها ببعضها البعض، والصلة المتينة بين العلوم الحِكمية والعلوم الملية: "وإذا قد أتينا من ذكر المرافق المجتلبة من العلوم الحِكمية والعلوم الإلهية على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من التصنيف منهجاً إلى العلوم الملية التي هي اللائقة بغرضنا من الكتاب، وإنما أُحوجنا إلى بسط القول في هذه الأبواب للتوصل بها إلى الإبانة عن رجحان مرافق المعالم الدينية عليها – فمن الواجب أن نصرف السعي إليها" (al-ʿĀmirī, 1988, p. 93).

ومما ينبغي ذكره، أن ما قاله العامري بشأن العلوم الملية والحِكمية وتكاملها وتداخلها، يسري على آلتيهما أيضاً، فإذا كانت اللغة آلة العلوم الملية وهي المعنية بالبيان بألفاظها عن المعاني، فإن المنطق آلة العلوم الحِكمية التي بها تستقيم الحجة وترد الأوهام والتخيلات، فإن هاتين الآلتين ليستا على النقيض، فإن المنطق لا يضاد البيان.

يقول العامري عن صناعة المنطق: "فإنها صناعة لاحقة بالبيان الذي ينزل عند الأنفس اللطيفة منزلة الزِّمام واللجام، إذ المفوَّه المنطيق يصير به مقتدراً على استجرارها من حال إلى حال. على أن محل الألفاظ من المعاني أشبه شيء بمحل الأنفس من الأبدان، وكما أن الأنفس الشريفة لن تظهر أفعالها الحميدة إلا في الأبدان المختصة بمزاج فاضل، كذا المعاني الحقيقية لن يتهيأ تصويرها إلا بالألفاظ الشهية" (al-ʿĀmirī, 1988, p. 92).

ولو قرأ يونس بن متى نص العامري هذا، لما تجشم عناء مناظرة أبي سعيد السيرافي (al-Tawḥīdī, 2019, p. 116)، معتقداً أن المنطق لا حاجة له بالبيان. وإنما هو آلة يقاس بها الصواب والخطأ. وهو ما

يدل على جهله بالبيان والمنطق معا، بل لا يعدو أن يكون مترجِما، وليس من أهل صناعة البيان ولا صناعة المنطق، ولا على اطلاع على تداخل الفنين وتكاملهما في معرفة الحقائق وبيان المعاني وتحقيق البراهين.

وقد جاء في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ذكرٌ للمناظرة بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي. وقد أوردها التوحيدي في "الليلة الثامنة" (al-Tawḥīdī, 2019, p. 116). ومدار القول في الليلة الثامنة قد جمع بين من يريد أن يتكسب بالعلم ولا يريد بذله إلا بثمن غالٍ، وبين من يريد أن يسدي خدمة للمشتغلين بالعلم، ونموذج ذلك واضح في وهب بن يعيش اليهودي ومتى بن يونس النصراني، حيث كان ابن يعيش ممن محض نفسه للعلم، أم متى بن يونس فقد كان يتكسب به، بل يمليه وهو سكران.

يقول التوحيدي معلقا على وصف ابن يعيش في تدريس الحكمة: "وأما قوله في صدر كلامه: «إن القوم صدوا عن الطريق وطرحوا الشوك فيه، واتخذوا نشر الحكمة فخاً المثالة العاجلة»" أن هذا كلام صائب في من حاد عن منهج تعليم الحكمة واتخذها مكسبا يتكسب منه، وذكر متى بن يونس مثالا لذلك، حيث يقول: "فما أبعد بل قارب الحق، فإن متَّى كان يملي ورقةً بدرهم مقتدري وهو سكران لا يعقل ويتهكم، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالا الأسفلين أحوالاً" (al-Tawḥīdī, 2019, p. 119).

هذا من حيث أخلاق العلم، أما من حيث المنهج والمادة المعرفية، فإن التوحيدي يورد المناظرة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس، ليظهر حقيقة التداخل بين النحو والمنطق، وخطأ من رأى تناقضهما أو الاستغناء بالمنطق عن النحو، بسبب جهله بالنحو وعلوم العربية، مع ادعائه أنه يترجم إليها من علوم اليونان. وخاصة أنه قد حاز علوم اليونان ليس في لغة اليونان، وإنما في السريانية.

وقد بدأت المناظرة بينهما في مسألة مدى معرفة متى بن يونس لأساليب العربية وقواعد نحوها، إذ كان يعتقد أن المعاني عقلية والمباني لفظية، ولا صلة بينهما، وهو الأمر الذي فنده السيرافي، وأثبت له صلة المعاني بالمباني اللفظية. يقول السيرافي مخاطبا متى بن يونس طالبا منه تعريف المنطق: "حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة . قال متَّى: أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح" (al-Tawḥīdī, 2019, p. 121).

ولقد بيّن أبو سعيد السيرافي أن المعنى يفهم من نظم الكلام. فصحة الكلام وعدمه راجعة إلى طريقة نظمه في تلك اللغة المحددة. وبالرغم من موافقة السيرافي لمتى في أن المعنى يدرك بالعقل من حيث الفساد والصلاح، فإن النص الموالي يدلنا على أننا لو قبلنا المنطق طريقا لإدراك المعنى كما يسعى لذلك متى، فإنه طريق لا يمكن الاستغناء به عن الطرق الأخرى التي تدرك بها الحقائق، كما يموه متى بن يونس. ولهذا استدرك عليه السيرافي في

أنه لو عرف الوزن لشيء موزون مثلا، فإنه لا يستغني بمعرفة الوزن عن السعي لمعرفة نوع الموزون وطبيعته وحقيقته وجوهره وخصائصه، وهو مما لا يكفي المنطق لإدراكه. وهذا يدل على أهمية تداخل وتكامل المعارف لتحصيل الحقائق. يقول التوحيدي: "فقال أبو سعيد: أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل. وهبْ أنكَ عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيُّما هو حديد أو ذهب أو شبَه أو رصاص؟ فأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها. فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان اجتهادك، إلا نفعا يسيراً من وجه واحد، وبقيت عليك وجوه، فأنت كما قال الأول: حفظت شيئا وغابت عنك أشياء" (al-Tawḥīdī, 2019, pp. 121-122).

وبعد أن بكّت السيرافي على متى بن يونس، وبيّن جهله بالعربية ونحوها، وعدم دقة فهمه للمنطق، بحيث جعله آلة يستغنى بها عن غيرها، فإنه اتهمه أيضا بجهله باليونانية ذاتها، ذلك أن متى نفسه يعترف بأنه ينقل المنطق اليوناني من السريانية إلى العربية. فيقول السيرافي: "ولكن مع هذا أيضا إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال :نعم . قال :أخطأت، قل في هذا الموضع :بلى .قال :بلى، أنا أقلّدك في مثل هذا. قال : أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانيّة وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الّذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنّك تنقل من السريانية، فما تقول في معان متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانيّة، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟" (al-Tawḥīdī, 2019, pp. 122-123).

إن المتأمل في هذه المناظرة بين السيرافي ومتى بن يونس، يجد أن التوحيدي قد بيّن لنا روح الحضارة العربية الإسلامية في قبول المعارف وتمحيصها، لأخذ الصحيح منها وترك الفاسد، وعزل المعرفة عن الدعاوى المصاحبة لها تهويلا أو تهوينا. فقد أورد في بداية نصه نقداً لما عُرف به المشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل من تمويه وتهويل وتطويل حتى ضربوا على المعرفة بسور يمنع الاستفادة منها، وحوّلوها إلى مكسب خاص يترفعون به على العامة. فأورد المناظرة بينهما، والتي سعى فيها السيرافي إلى كسر ذلك الهيلمان التهويلي، الذي جعل من الحكمة المنقولة أسطورة عجبا، وحولها إلى أداة معرفية تتكامل مع العلوم الأخرى، وعلى رأسها النحو، لتحصيل المعارف وإدراك الحقائق.

ولذلك جعل ابن حزم المنطق علماً أولياً لإدراك الحقائق بين أصحاب الأديان والملل والنحل، بعد أن أخضعه لآليات التقريب(al-Ẓāhirī, 2007) ، وأدرجه

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

ضمن العلوم المقبولة في "المجال التداولي العربي الإسلامي" (‘Abd al-Raḥmān, 2012b, p. 20)، بعد أن كان آلة اختلف المشتغلون بالعلم الإسلامي حول تكييفها، وأمرِ الاستفادة منها، في بيان الحقائق وتحصيل البراهين للفض بين المتنازعين في الخصومات الفكرية.

مركزية التوحيد في تصنيف مقالات الإسلاميين وأصحاب الأديان والملل والاهواء والنحل

إن الناظر في كتابات أصحاب المقالات ودارسي الملل والنحل في تراثنا الإسلامي، يجد مبدأ التوحيد مركزيا في دراسة هذه الفرق والأديان، وأن التوحيد اتُّخِذ معيارا للتصنيف، بحيث دُرِست الظاهرة الدينية في صلتها بهذا المبدأ، الذي هو جوهر الإسلام ورسالة النبوات.

ولا يقتضي ذلك أن دارسي الأديان من علماء المسلمين قصدوا التحكم في المعتقدات، بل اتُّخِذ التوحيد معياراً للنظر في مدى توفره في دين من الأديان، ومدى قرب تلك المعتقدات أو بعدها عنه. ذلك لأن التوحيد مبدأ ميتافيزيقي يتحكم في الصلة بين المطلق والمقيد، بين الحق والخلق، ويحقق أقصى معنى للتنزيه. وكذلك يتحكم في المجال الأخلاقي، حيث أن الأخلاق على أساس مبدأ التوحيد تكون عالمية وغير نسبية.

ويجب أن نؤكد هذا التلازم المنطقي بين مبدأ التوحيد وبين عالمية الأخلاق، إذ أن الأحدية (monism) الدينية تفضي إلى نسبية الأخلاق، وكذا الحال بالنسبة لتعدد الآلهة. إذ أن الفعل الإنساني ينضبط في إطار أخلاقي إنساني عالمي مع الميتافيزيقا التوحيدية. ولا تراعي الميتافيزيقا الأحدية أو التعددية هذا المبدأ الأخلاقي العالمي.

ولقد فهم هذا المعنى الإمام أبو الحسن الأشعري، وعبّر عنه عند تصنيفه لكتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، قائلاً في شأن مبدأ التوحيد عند المعتزلة: "فهذه جملة قولهم في التوحيد وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين" (al-Ash‘arī, 1990, p. 156).

ولا يمتري أحد في أن أبا الحسن الأشعري قد جمع مادة كتابه حال اعتزاله، وصاغه في شكله النهائي بعد أن ترك الاعتزال. ولذلك جاء تعبيره عن مبدأ التوحيد عند المعتزلة بتلك الدقة، وجاءت ملحوظاته عن التوحيد عند الفرق الأخرى مبيّنة أهمية هذا المبدأ في تصنيف مقالات الإسلاميين.

هذا عن مبدأ التوحيد وصلته بتصنيف مقالات الإسلاميين. أما مقالات الملحدين وأصحاب الأديان الأخرى، فإن كتب التاريخ تخبرنا عن ريادة المعتزلة في مناقشة أصحاب الأديان، وكان مبدأ التوحيد مركزيا في جدالاتهم مع أصحاب الأديان في شأن الاعتقاد في الإله، كما كان مبدأ العدل معيارا أخلاقيا في ضرورة عالمية الأخلاق وعدم نسبيتها.

ولقد فصل الجاحظ في رسالته الموسومة "المختار في الرد على النصارى"، جملة من القواعد الإجرائية في الرد على

اليهود والنصارى، "وسنقول في جميع ما ورد علينا من مسائلكم وفيما لا يقع إليكم من مسائلهم، بالشواهد الظاهرة، والحجج القوية، والأدلة الاضطرارية" (al-Jāḥiẓ, 1991, p. 58).

وقد خاض المعتزلة مناظرات كثيرة، مع النصارى، واليهود، والمجوس، والمانوية، والمزدكية، والسمّنية، وغيرها من المعتقدات التي نشط الحوار والنقاش معها في القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ حيث أنهما قرنا التدوين والترجمة.

وقد أدرك هذا المعنى الشيخ محمد أبو زهرة من المعاصرين، في ترجمته للمعتزلة وعنايتهم بأمر المناظرات الكلامية وبلائهم الحسن في مواجهة أصحاب الأديان الأخرى والزنادقة. يقول أبو زهرة: "وتكوّن علم الكلام من مناظرات المعتزلة مع خصومهم، سواء أكانوا من المجوس والثنوية وأهل الأهواء والانحراف أم كانوا من أهل الفقه والحديث، أم الأشاعرة والماتريدية، فهم مركز الدائرة، وقطب الرحى" (Abū Zahrah, n.d, p. 131). ويستطرد قائلاً: "شغلوا الفكر الإسلامي بمناظراتهم نحو قرنين ازدحمت فيها مجالس الأمراء والوزراء والعلماء، وتضاربت فيها الآراء، وتجاوبت فيها أصداء الفكر الإسلامي" (Abū Zahrah, n.d, p. 131). ليس ذلك فقط، بل يؤكد أبو زهرة بقوله: "جادل المعتزلة المجوس والثنوية والجبرية وأهل البدع" (Abū Zahrah, n.d, p. 133).

ويبدو أن ظهور الزنادقة في أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي، ممن كانوا يستبطنون دياناتهم السابقة ويطعنون في الإسلام، قد حدا بالمعتزلة أن يقفوا لهم موقف المناقش المجادل، الذي يظهر تهافت الزندقة، ويبين أن هذه الاعتقادات المستبطنة أو الظاهرة، بعيدة كل البعد عن الحقيقة ومعيارها التوحيدي. يقول أبو زهرة: "في آخر العصر الأموي وصدر الدولة العباسية كثر الزنادقة واندسّ بين المسلمين من كانوا يحملون في قلوبهم الديانات الفارسية وغيرها، ومعها أحقاد على المسلمين، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحياناً كثيرة ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام، متسربلين بسرباله ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد، فلا يحترس منهم" (Abū Zahrah, n.d, p. 133). ولما كان مبدأ التوحيد وصلته بعالمية الأخلاق قد بلغ شأوا عظيما في مقالات المعتزلة، فقد قاموا باستخدامهما في إدخال وإخراج مقالات المخالفين من دائرة الإسلام، خاصة أولئك الذين تسربلوا بسربال الزندقة وانسلكوا في نظام الخلافة الإسلامية، خاصة في طائفة الكتاب "فتصدى لهم المعتزلة، وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه" (Abū Zahrah, n.d, p. 133).

وقد أكمل أحمد محود صبحي ما بدأه الشيخ أبو زهرة في بيان ريادة المعتزلة في مجادلة خصوم الإسلام، بقوله: "ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية، فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية والقدرية، ولكن المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

الحدود التي وضعها رجال المعتزلة" (Ṣubḥī, 1985, p. 1/103).

ثم نقل عن الملطي، وهو من خصوم المعتزلة، قوله: "إنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم" (Ṣubḥī, 1985, p. 1/103). ولكنه كذلك، لم ينقل لنا جزءاً مهما من هذا النص وهو قول الملطي: "والطائفة السَّادِسَة من مخالفي أهل الْقبْلَة هم الْمُعْتَزلَة وهم أَرْبَاب الْكَلَام" (al-Malaṭī, 2009, p. 28). فحسب الملطي أن خلافه مع المعتزلة، لا يقع في دائرة الخلاف بين أهل القبلة، ولكنه خلاف يخرجهم من دائرة أهل القبلة. وخلافا للملطي، فإن الأشعري يعد المعتزلة من أهل القبلة، كما يتبين من كتابه مقالات الإسلاميين (Ṣubḥī, 1985, p. 1/103).

ولا شك أن أحمد محمود صبحي أراد بنقل هذين النصين أن يثبت مركزية المعتزلة في تطوير علم الكلام وتنظيمه. لا بل إن مجال المناظرات ومواجهة الخصوم في الداخل والخارج ارتبط بالعدة التي أسس لها المعتزلة ووضعوا قواعدها. ولذلك فإنه يؤكد أهمية المعتزلة بقوله: "ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها. ولا أعني بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة، وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية إيجابياتها وسلبياتها" (Ṣubḥī, 1985, p. 1/104).

إن ذكرنا للمثالين اللذين ذكرهما أبو زهرة وصبحي، لا يعني تأييدا أو رفضا لاتجاه المعتزلة الكلامي، ولا يعنينا موضوع الكلام في هذا البحث، ولكنه تنبيه إلى مركزية التوحيد في جهد أوائل من تمحض لمجادلة أصحاب الأديان والزنادقة من الفرق الإسلامية، حتى عدّ الاشعري مقولتهم في التوحيد أنها من حيث المبدأ مشتركة بين بقية فرق الإسلام، التي تجعل التوحيد جوهر الدين، مع خلاف في مضامين هذه المقولة التي رفع رايتها المعتزلة.

وعليه، فإن التوحيد، باعتباره جوهر الإسلام، ولا يختلف حوله أهل القبلة جميعا، كان معيارا لدرس الظاهرة الدينية على تنوعاتها واختلافاتها؛ ملل وأهواء ونحل، كما استقر في درس الأديان عبر أجيال الأمة من العلماء.

خاتمة

ما نختم به هذه الورقة البحثية، أن دراسة الظاهرة الدينية في حقل المعرفة الإسلامية، كانت لها أسباب متعددة وثيقة الصلة بحركة المجتمع الإسلامي وتطور الحضارة العربية الإسلامية وثراء وتنوع النسيج الثقافي والديني في المجتمع الإسلامي. وذلك أن الإسلام الذي دخله الناس أفواجاً من ثقافات متنوعة ومن شعوب كثيرة، كانت لهم خلفيات دينية متنوعة أيضا، جلبت إلى دائرة المشتغلين

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232-0482
www.gjat.my

بالعلم الإسلامي أسئلة تتعلق بالاعتقادات الدينية، انبرى لها أهل العلم والنظر للإجابة عنها. وهذا تطلب منهم درس هذه المعتقدات في أصولها، ومدوناتها الدينية، وفي فرقها ومقالاتها.

ومن جهة أخرى فإن حركة ترجمة علوم الأوائل التي شهدها القرنان الثالث والرابع الهجريان، قد توسعت وشملت العلوم الحِكمية كما شملت علوم الآلة والطبيعيات وغيرها. وهذه كلها أثارت نقاشات واسعة تتعلق بموضوعاتها ومنهاجها ومصطلحاتها ومفاهيمها وأثرها على المعرفة الإسلامية الناشئة دخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

ومن جهة ثالثة، فإن الدولة الإسلامية قد سعت إلى تحديد وضع قانوني لغير المسلمين ممن يعيش بين المسلمين ويخضع لسلطانهم، وهذا اقتضى معرفة معتقداتهم وتصنيفها، ليكون وضعهم القانوني مندرجا ضمن الوضعيات التي عرفها المسلمون ذلك الوقت؛ أهل الذمة، والمعاهدون، والمحاربون.. الخ. وهذا استدعى من الدولة أن تستنفر من يقوم بدرس هذه الأديان والملل والنحل، وتقديم تصور واقعي لها.

أما من حيث موضوع درس الظاهرة الدينية، فقد توزعت الموضوعات بين درس المعتقدات، ودرس لغاتها ومدوناتها (نصوصها) الدينية، ومقالاتها، وفرقها. ولذلك رأينا النديم والبلخي والاشعري وغيرهم يصنفون في الفرق والمقالات وغيرها.

وكما تبين من البحث، فإن دارسي الظاهرة الدينية في حقل المعرفة الإسلامية قد سلكوا في ذلك طرائق عدة؛ أهمها منهج الحكاية أو الوصف، والملاحظة الشخصية أو المشاهدة، والنقل عن رواية أصحابها، ومطالعة النص الديني في لغته الأصلية أو مترجما إلى العربية كما فعل النديم والبيروني مثلا، وسؤال الرحالة والجوالين من مسلمين ونصارى وغيرهم، إضافة إلى الاستناد إلى ما دونه من سبق من الذين درسوا هذه المعتقدات.

وفي دراستهم للمعتقدات المختلفة فإن دارسيها من علماء المسلمين قد استندوا في ذلك إلى مبادئ منهجية أساسية تميز حقل المعرفة الإسلامية. وكما تبين من البحث، فإن أهم هذه المبادئ؛ هي مبدأ التقييم، ومبدأ الجمع بين النظر والعمل، ومبدأ التكامل والتداخل بين المعارف، ومبدأ مركزية التوحيد وعالمية الأخلاق.

وفي الختام، فإن الاطروحة الأساسية لبحثنا هذا هي النظر للعلم من شقين مترابطين؛ الأول هو التطور التاريخي لنشأة العلم، والشق الثاني هو الجانب المفاهيمي بما تضمنه من مبادئ وطرائق ومصادر وموضوعات. فقد نظرنا لهذه المفاهيم نظرة تاريخية في تشكلها مرتبطة بتطور العلم ذاته.

المصادر والمراجع

AASI, G. H. (1987). *Muslim Understanding Of Other Religions: An Analytical Study Of Ibn Hazm's "Kitab Al-Fasl Fi Al-Milal Wa Al-Ahwa' Wa Al-Nihal"*. Temple University. Retrieved from https://www.proquest.com/docview/

al-Ash'arī, A. a.-Ḥ. (1990). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn.* Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣrīyah.

al-Baghdādī, A. (1984). *Iqtiḍā' al-'Ilm al-'amal* (5 ed.). Dimashq: al-Maktab al-Islāmī.

al-Balkhī, A. A. (2018). *Kitāb al-maqālāt wa-ma'ahu 'Uyūn al-masā'il wāljwābāt* (1 ed.). Isṭanbūl: kwrāmr.

al-Bayrūnī, A. A. (1958). *Fī taḥqīq mā llhnd min maqūlat Maqbūlah fī al-'aql aw mrdhwlh.* Ḥaydar Abād aldkn: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah.

al-Bukhārī, M. b. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-'Ilm Bāb : al-'Ilm qabla al-Qawl wa-al-'amal* (1 ed.). Dimashq: Dār Ibn Kathīr.

Al-Faruqi, I. R. (1967). *Christian Ethics.* Montreal: McGill University Press.

al-Fārūqī, I. R., & al-Fārūqī, L. (1988). *Aṭlas al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah* (1 ed.). ('. A. Lu'lu'ah, Trans.) al-Riyāḍ: Maktabat al'byṭān.

al-Ḥāfī, '. '. (2013). qirā'ah fī Kitāb :" al-akhlāq al-Masīḥīyah "Naḥwa 'ilm msyḥyāt Islāmī. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-mu'āṣir, 19*(74), 195-226.

al-Jāḥiẓ, A. '. (1991). *al-Mukhtār fī al-radd 'alá al-Naṣārá* (1 ed.). (M. '. al-Sharqāwī, Ed.) Bayrūt: Dār al-Jīl.

al-Malaṭī, A. A. (2009). *al-Tanbīh wa-al-radd 'alá ahl al-ahwā' wa-al-bida'.* 303488328/abstract/E52E0CE3D657457CPQ/17?accountid=13370&forcedol=true

'Abd al-Raḥmān, Ṭ. (2012). *Su'āl al-'amal : baḥth 'an al-uṣūl al-'amalīyah fī al-Fikr wa-al-'ilm* (1 ed.). al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.

'Abd al-Raḥmān, Ṭ. (2012b). *Tajdīd al-manhaj fī Taqwīm al-Turāth.* al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.

Abū Zahrah, M. (n.d). *Tārīkh al-madhāhib al-Islāmīyah fī al-siyāsah wa-al-'aqā'id wa-tārīkh al-madhāhib al-fiqhī.* al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī.

AHMAD KHALIFAH, M. K. (1976). *Medieval Jewish-Muslim Contribution To The Academic Study Of Religion: A Study In The Methodology Of Saadia Al Fayyumi And Muhammad Al Shahrastani.* Temple University. Retrieved from https://www.proquest.com/docview/302813982/fulltextPDF/C147ED39BA4E4C4APQ/2?accountid=13370

al-'Āmirī, A. A. (1988). *al-I'lām bi-manāqib al-Islām* (1 ed.). al-Riyāḍ: Dār al-aṣālah lil-Thaqāfah wa-al-Nashr wa-al-I'lām.

al-Aṣfahānī, a.-R. (1983). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān.* Bayrūt: Dār Maktabat al-ḥayāh.

Kamaruzaman, K. O. (2003). Al-Bīrūnī: Father of Comparative Religion. *INTELLECTUAL DISCOURSE, 11*(2), 113-138.

Kamaruzaman, K. O. (2003). *Early muslim scholarship in religionswissenschaft.* Kuala Lumpure: ISTAC.

Malkāwī, F. Ḥ. (2015). *al-binā' al-fikrī : mafhūmuhu wa-mustawayātuh wa-kharā'iṭuh* (1 ed.). hyrndn: al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.

Malkāwī, F. Ḥ., 'Ukāshah, R., & Abū Ṣu'aylīk, '.-R. (2014). *Malkāwī, Fatḥī Ḥasan & 'Ukāshah, Rā'id Ismā'īl al-Fārūqī w'shāmāth fī al-iṣlāḥ al-fikrī al-Islāmī al-mu'āṣir* (1 ed.). hrndn: al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.

Nietzsche, F. (1923). *The Birth of Tragedy* (3 ed.). (W. A. Haussmann, Trans.) London: George Allen & Unwin.

Ṣubḥī, A. M. (1985). *Fī 'ilm al-kalām* (5 ed.). Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.

Zein, I. M. (2018). Abu Al-Hasan Al-Ash`ari's Theological Method and Its Relevancy to Contemporary Philosophical Challenges. *International Journal of Islamic Thought, 14*, 144-161.

Bayrūt: al-Ma'had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah.

al-Misīrī, '. A. (1999). *Mawsū'at al-Yahūd wa-al-Yahūdīyah* (1 ed.). al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Nadīm, A. A. (2009). *Kitāb al-Fihrist.* London: Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī.

al-Shāṭibī, A. I. (1997). *al-Muwāfaqāt.* 'Ammān: Dār Ibn 'Affān.

al-Tawḥīdī, A. Ḥ. (2019). *al-Imtā' wa-al-mu'ānasah.* al-Qāhirah: Mu'assasat Hindāwī.

al-Ẓāhirī, A. Ḥ. (2007). *al-Taqrīb Laḥd al-manṭiq wālmdkhl ilayhi bāl'lfāẓ al-'āmmīyah wa-al-amthilah al-fiqhīyah* (1 ed.). Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.

Ḥasan, M. K. (2013). *Tārīkh al-adyān dirāsah waṣfīyah muqāranah.* al-Dawḥah: Markaz al-Qaraḍāwī lil-Wasaṭīyah al-Islāmīyah wa-al-tajdīd.

Ibn Baṭṭūṭah, M. (1997). *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah al-musammāh Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharā'ib al-amṣār wa-'ajā'ib al-asfār.* al-Rabāṭ: Akādīmīyat al-Mamlakah al-Maghribīyah.

Ibn Faḍlān, A. (2003). *Riḥlat Ibn Faḍlān ilá bilād al-Turk wa-al-Rūs wālṣqālbh.* Abū Ẓaby: Dār al-Suwaydī.