

الثقافة الإسلامية ودراسة عقيدة الآخر قراءة لمساهمة حضارية

د. حمدي عبد الله الشرقاوي*

* مدرس بكلية الشريعة والقانون - جامعة قطر.



ملخص البحث:

في ضوء أحداث حاضر العالم بصفة عامة وحاضر العالم الإسلامي بصفة خاصة، يهدف موضوع البحث (الثقافة الإسلامية ودراسة عقيدة الآخر.. قراءة لمساهمة حضارية) إلى معالجة موقف الثقافة الإسلامية من عقيدة الآخر (غير المسلم)، وما أفضى إليه هذا الموقف علمياً وثقافياً. واستيضاح ذلك المبدأ البالغ الأهمية، الذي أرسته الثقافة الإسلامية، وهو "الحرية الدينية" بموجب النصوص القطعية الثبوت والدلالة.

وكذلك بيان طبيعة العلاقة بين أعلام الثقافة الإسلامية ومفكرها، وهذا الآخر، هل كانت علاقة صراع وخصومة وانغلاق؟ أم علاقة انفتاح واحتكاك وحوار؟ كما يهدف البحث - بتركيز شديد - إلى استجلاء المداخل المنهجية المتعددة التي درس هؤلاء الأعلام، من خلالها، عقيدة الآخر وأدبياتها الدينية، دراسة علمية؛ كالمدخل التاريخي الوصفي، والتحليلي المقارن، والاجتماعي (الأنثروبولوجي)، ومدخل نقد النص الديني، والمدخل النقدي الجدلي، وتبيان ما تسهم به هذه النظرة العلمية، في تكوين منظومة للتعارف والتألف والتفاعل والحوار والتواصل بين الثقافات، مع مراعاة أن هذا الإسهام جاء في وقت كان المسلمون هم الغالبين، وكانت السيادة لحضارتهم ودولتهم، ومع ذلك أصغوا - بموجب عقيدتهم - للآخر، ودرسوا معتقداته الدينية بمختلف مداخل المنهجية العلمية، وكان جانبها النقدي لهذه المعتقدات نقد تصحيح وتقويم، لا نقد خصومة واستعلاء. وقد جاء ذلك كله، في ضوء النموذج المعرفي والإطار المرجعي اللذين مثلتهما ثقافتهم الإسلامية.

مقدمة:

تزايد الاهتمام بمعالجة إشكالية حال العلاقة بين الحضارات، صراع أم حوار؟ صدام أم تفاعل؟ صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ وفي مضمون ذلك كثير من التفاصيل، ثم تعاظمت تلك الإشكالية في ظل الأحداث العالمية الراهنة، ومثل الإسلام - الثقافة الإسلامية - والإسلاميون طرفاً رئيساً في منظومتها.

وأخذت أطراف واتجاهات فكرية عديدة تدلى في ذلك بما لديها، فاختلقت الرؤى، بين تباعد أو تقارب مشروط بكثير من التحفظات، فأثمر ذلك حوارات ونقاشات ومداخلات شغلت مكان الصدارة على الساحة الثقافية والفكرية المعاصرة، وكيفما كان الأمر فقد أصبح الواقع الكوني - بما أنتجه من تقنيات علمية فائقة في الاتصال والتواصل، وثورة معلوماتية هائلة، وغير ذلك - يملئ على بنى البشر ضرورة التواصل والاحتكاك والتفاعل، ففقدت دعوات الانغلاق والتقوقع الحضارى كثيراً من قيمتها وجدواها.

وإذا كنا نتبنى أطروحة ضرورة الحاجة إلى قيام حوار وتواصل حضارى، مشروط بالتكافؤ والحفاظ على مقومات الهوية الدينية والثقافية، فليس هذا استجابة لما تمليه مقتضيات ذلك الواقع فحسب، ولكن هناك دافع آخر، لعله الأكثر أهمية وفاعلية، يرجع إلى موقف الثقافة الإسلامية ذاتها من الثقافات والحضارات، الداعى إلى قيام حوار وإيجاد تواصل معها، انطلاقاً من سنة الله الحاكمة في التعدد الدينى والثقافى والتنوع والاختلاف، بغية التعارف والتكامل والتفاعل، وعلى ضوء ذلك استنهضت الثقافة الإسلامية عزائم مفكرىها وعلمائها - منذ وقت مبكر - للإسهام فى قيام هذا الحوار، الذى اتخذ أشكالاً وصوراً متعددة.

وما يعيننا من ذلك فى هذا السياق: هو أن نستحضر تجربة أعلام الثقافة الإسلامية فى دراسة عقيدة الآخر وثقافته الدينية، وليس من شك فى أن دراسة علماء المسلمين لعقيدة الآخر (غير المسلم) شكلت - ولاتزال - إحدى المساهمات العلمية الفاعلة للثقافة الإسلامية فى بناء جسور الحوار الحضارى والتواصل الثقافى.

وهذه الورقة تحاول أن تقدم قراءة منهجية موجزة مركزة لتلك المساهمة،
آخذة في الاعتبار غايتها الرئيسية؛ وهى بيان واستجلاء المداخل المنهجية
المتعددة التى نظرت الثقافة الإسلامية من خلالها إلى عقيدة الآخر وأدبياته
الدينية نظرة علمية.

ونظراً لضخامة ما قدمه الفكر الإسلامى - كمّاً ونوعاً - ستولى الورقة
العناية بالجوانب النظرية والتأصيلية، وإن لم تغفل الأمثلة والتطبيق بما يحقق
فى الأخير الغاية المنشودة من إبراز الصورة الكاملة لمساهمة أعلام الثقافة
الإسلامية من خلال دراستهم العلمية لعقيدة الآخر، فى تكوين منظومة للتعارف
والتألف والتداخل والتفاعل والحوار والتواصل بين الثقافات والحضارات.
وقد قسمت تلك الورقة حديثها - بعد هذه الاستهلاله - على ثلاثة محاور
وخاتمة.

المحور الأول

موقف الثقافة الإسلامية من عقيدة الآخر

لقد أرسى الإسلام مبدأً بالغ الأهمية - ربما يقل وجوده في عقائد الآخر إلى حد انعدامه على طول تاريخها المديد - هو " الحرية الدينية " بموجب نصوص قطعية الثبوت والدلالة يصعب حصرها هنا، مرسخةً له في عقل المسلم وقلبه ووجدانه، ومحددة له، - على أساسها - موقفه ونظرته إلى الآخر، خارج حدود دولة الإسلام أو داخلها؛ قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) و﴿أَنزِلْكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ﴾ (هود: ٢٨)، و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، وقال مخاطباً خير رسله ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، ثم قال تعالى - محدداً دور الرسل جميعاً ووظيفتهم -: ﴿فَهَلْ عَلَى الرَّسْلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥) بل الأكثر من ذلك أنه أوجب عدم التعصب ضد العقائد الأخرى، واتساع الصدر لها: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾ (الشورى: ١٥)، و﴿لِيْ عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيعُونَ مِمَّا أَعْمَلُوا وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١).

والتأمل الهادي يبين أن حكمته تعالى قد اقتضت أن تكون " التعددية الدينية والاختلاف العقدي " بنص القرآن سنة إلهية ماضية حاكمية، ولتتحقق بها الحرية الدينية كما أرادها الله تعالى، التي تقتضى - ولا بد - هذا التعدد والتنوع، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨-١١٩) (هود: ١١٨-١١٩) وسيبقى الآية الأولى يفيد بالقطع الثبوتى والدلالى: بقاء تلك التعددية واستمرارها وديمومتها، مشيئة إلهية لا تبديل لها ولا تحويل، وتلكم هى أساس موقف الإسلام ومنهجه فى أساس الاعتقاد.

والحق أن هذا المبدأ النافذ، قد طُبّق منذ بزوغ فجر الإسلام، وما إن

تمكنت دعوته وانطلقت فتوحاته المباركة، حتى انطلق معها إلى آفاق أرحب وأشمل، فقامت شواهد ممتلئة في استبقاء واستمرار أهل الديانات الأخرى - متى شاءوا - على عقائدهم، آمنين على شرائعهم وشعائهم^(١)، وكُنْتُ الرسول ﷺ وخلفائه من بعده - لأهل نجران وبيت المقدس معروفة، وهي وثائق عملية تطبيقية لهذا المنهج الإسلامي.

ما أفضى إليه هذا الموقف؛ علمياً وثقافياً:

إن ما يهم البحث بشدة مما سبق ذكره: هو أن هذه الحرية والتعددية الدينية وانعكاسها تطبيقياً في الواقع الإسلامي، قد أوجد جواً صحواً من التسامح الديني والفكري والثقافي الفريد، الذي طبع علاقة المسلمين بغيرهم في ربوع الدولة الإسلامية كلها، ولم يجعل الآخر - في أغلب الأحيان - منطوياً على نفسه أو متوقعاً حول ذاته، إنما اختلط وخالط، واحتك وتفاعل وتواصل، وقد وجد صدور المسلمين رحيبة، بموجب ما تفرضه عليهم عقيدتهم وثقافتهم الإسلامية، وليس ثمة فرائض أقوى من فرائض الدين.

وفى ظل ذلك اندفع المسلمون وغير المسلمين - على السواء - إلى المخالطة والتواصل والمعايشة، التي نتج عنها -بطبيعة الحال - انفتاح وحوار ومناقشة، ما لبث أن اتسع نطاقه؛ ليشمل جانب الدراسة لديانة الغير، فهماً ووصفاً وتحليلاً ومقارنة ومعرفة.

ثم أصبح يشكل مجموع ذلك حركة علمية ضمن منظومة الثقافة الإسلامية، تأسست على روح التسامح وحفظ حقوق الآخر، من قوم قامت حياتهم كلها على الدين، وتمَّ لهم به النصر والعزة، وفي وقت كان المسلمون فيه أصحاب الهيمنة الثقافية والتأثير الحضاري، والسيادة العليا على العالم، ولهم الكلمة الأولى والطولى، على المستوى الديني والسياسي العالمي، ومن باب

(١) انظر د. محمد عمارة: الطيب والخبيث في حقوق الإنسان، ضمن مجلة منبر الحوار، بيروت عدد ٩، ربيع الأول ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٥٠ وما بعدها.

أولى على المجتمع ومختلف ظواهره، ومع ذلك سُمح فيه - بموجب الدين كما قلنا - بوجود أقليات ومشاركتها وتعميق دورها الثقافي والاجتماعي. ولا يخفى علينا حال الأقليات في دول الأديان الأخرى قديماً وحتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان!! ثم نهض أعلام الثقافة الإسلامية ومفكروها^(٢) لدراسة تلك الأديان، دراسة قائمة على العلمية والمنهجية، بلا تعصب أو استعلاء، مستشعرين - في ظل هذا التأثير والهيمنة - واجبهم الثقافي وعمق مسؤوليتهم الحضارية.

ولقد أفضى ذلك - ولأول مرة في تاريخ العلم الإنساني - إلى ميلاد فرع جديد على أيدي هؤلاء الأعلام والمفكرين، حيث يرجع إليهم شرف إنشائه كعلم ذي منهج، وتطويره وإنمائه، يعنى أساساً بدراسة ثقافة الآخر؛ عقيدةً وفكراً، وقد سُميَ بدراسة الملل والنحل أو تاريخ الأديان، إلى أن استقر على نعته اليوم بعلم مقارنة الأديان، وقد مثّلت هذه الفكرة ثمرة دراسات كثير من الباحثين المسلمين والغربيين.

فالمستشرق آدم متز A.Mez يرى أن الفارق الأكبر بين الإمبراطورية الإسلامية وأوروبا المسيحية - في العصور الوسطى - وجود أعداد كبيرة من أهل الديانات بين المسلمين، متمنعين بنوع من التسامح لم تعرفه أوروبا في

(٢) منهم: الجاحظ ت ٢٥٦هـ، والأشعري ت ٣٢٤هـ، وأبو عيسى الوراق ت نحو ٢٩٧هـ، وأبو المظفر الأسفراييني ت ٤٧١هـ، والقاضي الباجي الأندلسي ت ٤٧٤هـ، والباقلاني ت ٤٠٣هـ، وعبد القاهر البغدادي ت ٤٢٩هـ، وأبو زيد البلخي ت ٣٢٢هـ، والبيروني ت ٤٤٠هـ، والجويني ت ٤٧٨هـ، والغزالي ت ٥٠٥هـ، والكندي ت ٢٥٢هـ، وابن حزم ت ٤٥٦هـ، وأبو الحسين الخياط ت نحو ٣٠٠هـ، والشهرستاني ت ٥٤٨هـ، وأبو الحسن العامري ت ٣٨١هـ، وأبو المعالي العلوي الفارابي ت ٣٣٩هـ، وابن سينا ت ٤٢٨هـ، والقاضي عبد الجبار ت ٤١٥هـ، والماتريدي ت ٣٣٣هـ، والمسعودي ت ٣٤٦هـ، وابن النديم ت ٤٣٨هـ، وابن تيمية ت ٧٢٨هـ، والخزرجي ت ٥٨٢هـ، والفخر الرازي ت ٦٠٦هـ، والقرافي ت ٦٨٤هـ، والقرطبي المفسر ت ٦٧١هـ، وابن القيم ت ٧٥١هـ، هذا فضلاً عن المهتدين إلى الإسلام من علماء الدين: اليهود والنصارى أمثال: علي بن ربن الطبري، والسموأل، ونصر بن يحيى، وسيكون حديثنا - فيما نحن بصدده - اعتماداً على كتابات هؤلاء الأعلام، وغيرهم.

العصور الوسطى، ويقرر المستشرق أن هذا التسامح قد أدى إلى نشوء هذا العلم الجديد- الذى لم يكن - قط - من مظاهر العصور الوسطى الأوروبية - ثم الإقبال عليه بشغف عظيم^(٣).

كما يقرر فرانز روزنتال F.Rossental - ولا تخفى شهرته - أن الغرب اليوم لا يسعه إلا أن يعترف صراحة بأن علم مقارنة الأديان، هو أحد الإنجازات الرفيعة للثقافة الإسلامية، التى أسهمت به فى التقدم الفكرى للإنسانية^(٤). وقد ذهب إلى ذلك - أيضاً - من الباحثين المسلمين (العلامة د.محمد عبد الله دراز، ود. محمد الشرقاوى)^(٥).

هذا عن رؤية هؤلاء لموقف الثقافة الإسلامية وأهميته من عقيدة الآخر، لكنه فى المقابل من ذلك يذكر E.Sharpe - وهو من خبراء منهجية علم مقارنة الأديان فى الغرب - أن الغرب المسيحى طوال العصور الوسطى - وحتى قرب نهاية القرن التاسع عشر - لم يدرس ديانات الآخر (غير المسيحى)، وثقافته الدينية، إلا بهدف دحضها، وتامم نقضها، وانتهت نظريات الغرب اللاهوتية عن أصل تلك الأديان ونشأتها، على أنها رجس من عمل الشياطين، أو من أعمال الملائكة الساقطين!!! ولم يكن هذا رأى العامة، بل كان رأى كبار آباء الكنيسة، ويعزو E.Sharpe ذلك كله إلى تمام الانغلاق، وصرامة التعصب^(٦).

وخلاصة ما يمكن أن يقال: إن الثقافة الإسلامية، تقرُّ صراحة بحق كل إنسان فى حرية ما يعتقد وما لا يعتقد، كما تقرُّ أيضاً التعايش الإيجابى للثقافات والأديان، أى أنها تقر بالتعددية الدينية والثقافية، انطلاقاً من أن تلك

(٣) متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٤٠م، ١/٥٥، ٣٤٤.

(٤) G.Haider Aasi: Muslim Contributions in the Comparative Religions, AMSS.N.Y,1990

(٥) انظر د. دراز: الدين ص ١٤ بدون بيانات، ود. محمد الشرقاوى: مناهج البحث والتفكير العلمى، دار الثقافة العربية، مصر ١٩٩٧، ص ٩٦.

(٦) E.SHARPE: Comparative Religion A History, N.Y, 1975, PP.9-11

الحرية الدينية مبدأً طبيعى وفطرى فى منظور الثقافة الإسلامية، وبالإقرار بوجوده والتسليم بأنه ضرورة إنسانية، يتاح للمرء فرصة التربية الذاتية التى يقوم عليها التدين اليقينى الصادق^(٧).

إن الثقافة الإسلامية لا تنكر الآخر؛ عقيدة وثقافة، من حيث وجودهما وتعددتهما وتنوعهما، بل تقر بذلك بوصفه مشيئة إلهية وسنة ربانية حاكمية، أما قضية صحة هذه العقائد والثقافات ومشروعيتها من وجهة نظر الثقافة الإسلامية، فهو أمر آخر، وينبغى التأكيد على أنه بالقطع أمر آخر، يختلف عن الإقرار بالتعددية الدينية والثقافية، ولسنا بصدد التفصيل فى ذلك، فى هذا المقام.

(٧) د. حمدى زقزوق: الإسلام وقضايا الحوار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ٢٠٠٢م ص ١٤٠-١٤١.

المحور الثانى

الدراسات السابقة حول مداخل الثقافة الإسلامية في دراسة عقيدة الآخر

أول ما يسترعى النظر - هنا - سؤال يطرح نفسه، وهو هل كان لتناول أعلام الثقافة الإسلامية لعقيدة الآخر - غير المسلم - منهج أو مدخل واحد؟ أم تعددت مناهجها ومداخلها فى ذلك؟ فالتساؤل - هنا - يعالج فكرة منهجية الثقافة الإسلامية بين الأحادية والتعددية.

والحقيقة: أن معظم الدراسات التى تعرضت لتأصيل منهجية الثقافة الإسلامية فى دراسة أديان الآخر - برغم ما بذل فيها من جهود مشكورة - قد اهتم بمدخل واحد أو منهج فرد، وما يقع تحت أيدينا من بحوث وكتابات ورسائل علمية، يعالج مناهج علماء ومفكرى الثقافة الإسلامية، أفراداً، أو مدارس فكرية: هو القليل النادر، مثل: منهج المعتزلة، أو منهج الأشاعرة، فى دراسة ديانة الآخر.

ونتبين ذلك - بقدر ما يسمح به المقام والمساحة المخصصة للبحث - من خلال عرض نماذج لهذه الدراسات فيما يلي:

١ - د.عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٦م.

٢ - د. مختار عطا الله: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة (للإسلام) حتى نهاية القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩١م.

٣ - أحمد الطعان: منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٩٩م.

- ٤ - عابدين عويس يونس: منهج الباقلاني والجويني في مناقشة العقائد النصرانية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٩٩٩م.
- ٥ - د. إبراهيم محمد إبراهيم: ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر ١٩٨٢م.
- ٦ - د. فهمي محمد علوان: المنهج النقدي عند ابن حزم، رسالة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٧ - هادي حمود: منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، رسالة ماجستير - كلية الآداب - جامعة بغداد، ١٩٧٥م.
- ٨ - سعاد مسلم: منهج ابن القيم في دراسة الأديان، رسالة ماجستير - كلية البنات - جامعة عين شمس، ١٩٩١م.
- ٩ - د. عبد الراضي عبد المحسن: منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٩٩٠م.
- ١٠ - د. محمود حماية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، رسالة دكتوراه منشورة، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣.
- ١١ - د. حمدي الشرقاوي، جهود القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، ١٩٩٦م.

١٢ - Dr. Samuel.M. Stern: Abd Al'Ujabbar's Account of How Christ's Religion was falsified by the Adoption of Roman Customs. Art. in the Journal of theological studies, April 1968, Vol. xxx, pt.1, oxford: At the claredon Press.

وجلي أن عناوين الدراسات (من ١ إلى ٦) فضلا عن قراءة تفاصيل مضامينها، تأتي في صلب الجدل والنقد والرد والمناقشة، أما الدراسات والبحوث (من ٧ إلى ١٢)، فإن كانت عناوينها لا تشير صراحة إلى أنها في نفس نطاق الجدل والنقد، إلا أن قراءة ما تحويه صفحاتها، تكشف عن أن

توجهها ينزح في المقام الأول نحو معالجة مدخل الجدول والنقد والرد فحسب، عند الأعلام المضطلة بدراسة إسهاماتهم في هذا الصدد.

وأعود، فأؤكد أن أكثر هذه الدراسات والبحوث - على ما استفرغه أصحابها من جهود طيبة فيها - قد عني في المقام الأول بدراسة الجانب الردي، الجدلي، الإفحامى، الذى ينحصر فى مدخل أو منهج واحد، هو المنهج الجدلي، ويغفل جوانب ومداخل المنهجية الأخرى؛ كالتأريخ والوصف والتحليل والمقارنة والنقد التاريخي والمنهج الاجتماعي الأنثروبولوجي، وإن وجد فى القليل من تلك الدراسات بعض "إشارات" إلى هذه الجوانب، فهي مقتضبة، وسرعان ما يبرحها أصحابها إلى التفصيل فى دراسة الجانب الجدلي.

ويبدو من خلال تحليلنا المركز هذا، أن تلك الدراسات، نحت نحواً تفكيكياً واختزالياً فى نفس الوقت، يظهر فى أمرين^(٨).

الأول: اهتمام تلك الدراسات بمعالجة مناهج أعلام أو مفكرين فقط، أو مدارس فكرية وكلامية، دون أن تقوم دراسات أخرى من بينها أو من غيرها، بالعناية، بمعالجة كلية متكاملة - حتى ولو وقفت عند الخطوط العامة الرئيسة - لمنهجية الثقافة الإسلامية من واقع كتابات أعلامها ومفكرها.

الآخر: حصر التأصيل لدراسات أعلام الثقافة الإسلامية، فى منهج علمي واحد، وكأن دراسات هؤلاء الأعلام كلها ما كانت إلا جدلاً ورداً ونقداً.

وعلى كل حال يبدو أن تلك نزعة "اختزالية"، نظرت إلى تراث الثقافة الإسلامية فى هذا الحقل، من زاوية واحدة، محدودة للغاية، حجمت واختزلت من خلالها هذا الثراء والعمق والموسوعية وتعدد المداخل والجوانب لجهد مضى وإسهام أصيل، قدمه هذا التراث، فقصرته على جانب واحد أو اتجاه مفرد؛ مما عساه قد أثر سلباً على بلورة التصور العميق، المتكامل، لمنظومة منهجية

(٨) راجع مناهج دراسة الدين بين علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميين، د. حمدي الشرقاوي، رسالة دكتوراه، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٩٩م، المقدمة.

الثقافة الإسلامية، متعددة المستويات والمناحي في دراستها لثقافة الآخر الدينية.

إن أعلام الثقافة الإسلامية ما حصروا أنفسهم في هذا النطاق الضيق - مع أهميته - لكن منهجيتهم كانت أرحب وأشمل، حيث استشرفت جوانب التأريخ والوصف والمقارنة والرؤية الاجتماعية الأنثروبولوجية لعقيدة الآخر، وأبرزت - إلى جانب الجدل والنقد - السمات الحضارية لتلك الجهود المشكورة. وهو ما سيعالجه المحور التالي.

المحور الثالث

مداخل أعلام الثقافة الإسلامية

فى دراسة عقيدة الآخر

على ضوء ما انتهينا إليه فى المحور السابق، يمكن القول: إن إسهام الثقافة الإسلامية فى دراسة عقيدة الآخر وثقافته الدينية، قد اتخذ مداخل شتى، يمكن الإشارة إليها بإيجاز مركز على النحو الآتى:

أولاً: المدخل / المنهج التاريخى الوصفى:

يلاحظ القارئ لتراث أعلام الثقافة الإسلامية فى هذا الصدد أن أربع طوائف من هؤلاء الأعلام والمفكرين، قاموا بالتأريخ للأديان ووصفها والتعريف بها، وهى:

- * طائفة المؤرخين: (المسعودى: فى مروج الذهب، والطبرى: فى تاريخ الأمم والملوك، وابن الأثير: فى الكامل فى التاريخ، وابن كثير: فى البداية والنهاية، وغيرهم).
- * طائفة المتكلمين: (ابن حزم، والقاضى عبد الجبار، والجوينى، والشهرستانى، والفخر الرازى... إلخ).
- * طائفة الفلاسفة: (الكندى، وأبو زيد البلخى، وأبو الحسن العامرى، وأبو الريحان البيرونى... إلخ).
- * طائفة السلف: (ويأتى فى مقدمة أعلامها: الإمام ابن تيمية فى كتابه الجواب الصحيح وبعض كتاباته الأخرى، والإمام ابن القيم فى كتابه هداية الحيارى).

أما الطائفة الأولى (المؤرخون): فقد اهتمت فى التأريخ والوصف للعقائد والأديان، من حيث تأثيرها العميق على مجرى الحدث التاريخى أو الواقعة التاريخية، مثل نشأة الدول والحضارات وانهيارها، وما يترتب على ذلك من فتن وملاحم وحروب، أى أنهم تحدثوا عن تلك العقائد فى سياقها التاريخى العام،

وهذا ما نلمسه عند أكثر المؤرخين، فهم يبدأون تواريخهم ببداية الخلق، وينتهى كل منهم عند العصر الذي يعيش فيه، ويأتى تأريخه وتوصيفه للأديان - فى هذا الإطار - حسب الترتيب الزمنى والتاريخى لحوادث الأمم ووقائعها.

أما اهتمام الطوائف الثلاث الأخرى (أهل السلف، وعلماء الكلام، والفلاسفة الإسلاميون): فقد انصرف تأريخ وتوصيف الأديان عندهم، من حيث عقائدها وأسفارها المقدسة وشخصياتها وتعاليمها وفرقها وعباداتها وشعائرها.. إلخ، ولم يعولوا كثيراً على الوقائع التاريخية والأحداث (موضوع علم التاريخ) إلا بالقدر الذى يوضح قضية اعتقادية، أو يلقي الضوء على نشأة عقيدة دينية ما. وهذا لا يعنى أن الطائفة الأولى قد أهملت الحديث عن العقائد والتعاليم الدينية، بل كان ذلك يسير جنباً إلى جنب مع حكاية الحوادث والأخبار، لكنه فى إطار السياق التاريخى العام.

وقد أشار ابن الأثير إلى مضمون هذه الفكرة، حين انتقد اهتمام الطبرى، المؤرخ، بالتدليل على حدوث العالم وفنائه ووحدانية الله. مؤكداً أن ذلك أليق بعلم الأصول، وكتابات المتكلمين^(٩).

وفى الحق إن التمايز دقيق بين الاتجاهات الأربعة جميعاً، وإذا حاولنا بيانه بشكل أكثر إيضاحاً، فإنه ينبغى أن نتعرف الهدف من تأريخ ووصف الأديان عند كل منها.

أما هدف المؤرخين: فإنه يندرج تحت الهدف العام من التاريخ لديهم، الذى يتفقون عليه جميعاً، ويوضحه أعلامهم بأنه الاعتبار والتخلق بفضائل الخلق والافتداء بأفاضل السالفين للفوز فى الدنيا والآخرة^(١٠). حتى الآيات القرآنية

(٩) انظر الكامل فى التاريخ لابن الأثير، دار الكتاب العربى، بيروت. ط٤، ١٩٨٣م، ١/١٢.
(١٠) انظر مقدمة ابن خلدون، ص٧-٨ وابن الأثير، السابق ١/٧-٩ والسخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ص٧-٨، وتيودور س. هميرو: تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل د. مصطفى العبادي، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد ٢٠، عدد ١ أبريل / يونيو ١٩٨٩م، ص ٢٥٦.

التي حكّت عن الأمم السالفة وأنبيائها - التي وكانت منطلق المؤرخين في الثقافة الإسلامية - قد هدفت - من بين ما هدفت - إلى الترهيب والتنبيه والاعتبار^(١١).

أما أهل السلف وعلماء الكلام والفلاسفة، فقد هدفوا في المقام الأول من تأريخهم للأديان إلى الدراسة الوصفية التحليلية للأديان، بقصد فهمها فهماً معرفياً دقيقاً موضوعياً، وَهَدَفُ بعضهم - إلى جانب ذلك - الجدل والمناظرة والمحاورة والنقد. لكن المنهج الذي اعتمد عليه جميعهم في هذا الصدد، هو المنهج التاريخي، ولم يختلف في أكثر أصوله وقواعده وأسس المنهجية، فيما بينهم. ويأتى في مقدمة هذه الأصول والضوابط المنهجية:

١ - أن تأريخهم الوصفى للأديان استند في المقام الأول إلى المصادر الأصلية لتلك الأديان، وهذا المسلك تفرضه طبيعة هذا المنهج التي تؤكد ضرورة أن يبدأ التأريخ من النص الأصلي لكل ديانة. ما أمكن - ولأن هذا النص هو الأثر الأهم في تلك الديانة.

يقول الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ - وقوله منهج دقيق :- "وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم"^(١٢).

ويحرص على التأكيد، على منهجيته تلك، في مواضع غير قليلة، فيورد في بعضها "وننقل مأخذها ومصادرها (الأديان) عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحاتها"^(١٣). ويقرر بأنه قد تيسر له مطالعة مقالات الديانات المختلفة "والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص أوانسها وشواردها"^(١٤).

وفى صدر وصفه لعقائد الهند، يقول: "ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما قد

(١١) انظر الغزالي: جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٥ ١٩٨١م، ص ١٥.

(١٢) الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١/١٦.

(١٣) السابق ١/٣٧.

(١٤) السابق ١/١١.

وجدناها في كتبهم المشهورة^(١٥). وكان الشهرستاني قد جمع كل ذلك في كتاب يحوى وصفاً تفصيلياً لما تدين به المتدينون.

وقد سبق أن أكد العامري (ت: ٣٨١هـ) هذا المعنى بدقة وإيجاز^(١٦). لكن البيروني قد اعتبر عدم الرجوع إلى المصادر الأصلية للديانة موضع التأريخ والوصف لعقائدها - من أهم المآخذ التي تقتضى الرفض والاستهجان؛ جاء ذلك في هجومه على أجزاء من أحد الكتب التي اعتمد فيها صاحبها على النقل من عوام الهندوس، دون مصادر الهندوسية نفسها^(١٧).

وفى موقف آخر يكشف فيه البيروني عن حرص أشد، على أن يكون وصفه وحكايته، من واقع نصوص كل ديانة ومصادرها، كما يكشف أيضاً عما عاناه قرابة نصف قرن لأجل ذلك، يقول عن سفر الأسرار - أحد الأسفار المقدسة فى الديانة المانوية - "فحرضتني الحداثة، بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفى فى البلدان والأقطار وبقيت فى تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة"^(١٨). ولا شك أن ذلك يصدق عليه تماماً قول سنيوبوس - أحد كبار علماء المنهج التاريخي - "ما أشق الظفر بأسباب الوصول إلى الأصول (المصادر الأصلية) ... ذلك المطلب الكؤود"^(١٩).

والمصادر الأصلية للديانة تنقسم إلى قسمين:

أ - الكتب المقدسة فى كل ديانة وهى نوعان: نوع مقطوع بأنه فى مصدره وأصوله سماوي موحى به، كالتوراة والإنجيل، وهما أكثر كتب الأديان

(١٥) السابق ٢/ ٢٥٠.

(١٦) الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. عبد الحميد غراب، دار الأصاله، الرياض ١٤٠٨هـ ص ٢٠٢، وكذلك انظر ص ٢٠٩.

(١٧) انظر تحقيق: ما للهند من مقولة للبيروني، تحقيق ادوارد سخاو، عالم الكتب، بيروت، ص ٥.

(١٨) انظر رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، للبيروني، ملحق ضمن كتاب الآثار الباقية، تحقيق: ادوارد سخاو، لبيتزج ١٨٧٨م ص XXXIX.

(١٩) لانجلوا وسنيوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب النقد التاريخي، دار النهضة العربية ١٩٧٠م، ص ٣٤.

شهرة ومعرفة داخل نطاق الثقافة الإسلامية، والنوع الآخر هو الكتب المقدسة للأديان الوضعية، مثل: كتب الهندوسية، والزرادشتية، والمانوية.

هذا فضلاً عن كتب أخرى مقدسة عند أصحابها، خصوصاً أهل الكتاب رغم أنها ليست في أصلها سماوية: كالتمود عند اليهود، أو قرارات المجامع الدينية وقوانين الإيمان في النصرانية.

ب - والقسم الثاني: هو كتابات علماء الأديان وفقهائها ودعاتها، وهي تندرج بلا شك تحت مجموع المصادر الأصلية لكل ديانة.

وهذان القسمان قد استعان بهما علماء الثقافة الإسلامية في وصفهم وحكاياتهم لعقائد الآخر وثقافته الدينية. ويلزمنا ضيق المقام - هنا - أن لا نذكر أمثلة على ذلك، ومن ثم يتعين أن نحيل فقط إلى بعض مظانها في كتاباتهم^(٢٠).

٢ - كما استند هذا التأريخ والوصف - أيضاً - إلى الملاحظة والمشاهدة والعيان والمعاشية لأهل الأديان، يقول البيروني: "إنما صدق قول القائل: ليس الخبر كالعيان؛ لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله"^(٢١).

وبهذه العبارة الدقيقة الوجيزة التي تحدد أحد أهم معالم منهج تاريخ الأديان ووصفها، وما في ذلك من شك - استهل البيروني موسوعته عن الهند، وكانت أول ما سطره منها، ولن نفصل في هذه القاعدة المنهجية هنا، إذ لنا عودة إليها، عند الحديث عن المدخل الاجتماعي الأنثروبولوجي إن شاء الله.

(٢٠) تحقيق ما للهند: مواضع كثيرة جداً متفرقة، والآثار الباقية للبيروني ص ٢٩٥-٣٠٨، الفصل لابن حزم، دار الندوة الجديدة بيروت ١/٥٤-٥٥، تثبت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت ١٩٦٦، ١/١٠١، ١٠٣، ١١٢، ١٤٦، ١٥٥، وله أيضاً: شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط ٢، ١٩٨٨، ص ٥٨٠-٥٨١، والملل والنحل للشهرستاني ١/٢١٣-٢٢٣، ٢٢٣، ٢٣٧-٢٣٨، والإعلام للعامري ص ١٤٣-١٤٤.

(٢١) تحقيق ما للهند، ص ١.

٣ - طريقة العرض الوصفي التاريخي للأديان. وهي مرحلة منهجية، لها - فيما نحن بسبيله وفي الدراسات التاريخية بصفة عامة - أهمية عملية خاصة^(٢٢). وإذا كان دور الضابطین المنهجيين السابقين ينصب على الاهتمام بما قبل البناء التاريخي، من تجميع وتصنيف وتبويب لمصادره وأصوله بجزئياتها وتحقيقها (أى مهمتهما أولية تحضيرية) فإن هذا الضابط المنهجي يكون دوره وهدفه فى ذات الوقت تشييد وصف تأريخي منهجي منظم للأديان ومقالاتها من خلال هذه المصادر، يراعى فيه أكبر قدر من آليات تمثّل القاريء له وإفادته منه. وقد أكد على ضرورة تنظيم الوصف التاريخي بمنهجية دقيقة كل من الشهرستاني فى قوله " اخترت طريقة (الاستيفاء ترتيباً، وقدرت أغراضى على مناهجه تقسيماً وتبويماً"^(٢٣). والبيرونى فى قوله: " وقد جريت فى هذا الكتاب (الأثار الباقية) على عادة لا يكرهها المستفيد المسترشد... من توفية كل باب حظه ما أمكن "^(٢٤)؛ وذلك لأن " كل ما كان عديم النظام أو مناقضاً لسابق الكلام نفر عنه الطبع وملة السمع "^(٢٥).

ويندرج ضمن طريقة العرض التاريخي مجموعة من الضوابط، منها:

- الابتداء بتأريخ الأصول، ثم تأريخ الفروع، وهذا أمر له صلة وثقى بعلمي الأصول والكلام. وكان الجاحظ من أوائل من نبهوا إلى أهميته، يقول: "من تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقط"^(٢٦)، معللاً ذلك بأن "الأصل أحق بالقوة من الفرع"^(٢٧).

(٢٢) سنيوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية ص ٢٣٦.

(٢٣) الملل والنحل ١/ ٣٣.

(٢٤) الآثار الباقية ص ٣٥٧.

(٢٥) السابق ص ٣٠٤.

(٢٦) حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط ١ ١٩٩١ م - ٢٢٧/٣.

(٢٧) السابق ٢٢٨/٣.

- تحديد مفهوم الأسماء والمصطلحات الدينية؛ استيفاءً منهم لقضايا بحوثهم ومنهجيتهم فيها، واستكمالاً للفائدة منها. فلا شك أن من أهم ما تعنى به الدراسات المنهجية هو تحديد معنى المصطلحات التى يدور حولها البحث^(٢٨).

ومن ذلك: أسماء الفرق، والعقائد، ودلالاتها، والمجامع والمراتب الدينية، ومصطلحات دينية وفلسفية دينية، كشف أعلام الثقافة الإسلامية، عن مفهوما عند من يدينون بها^(٢٩).

- الكشف عن بعض العلل والدوافع الكامنة وراء كثير من الاعتقادات والشرائع وبعض الطقوس الدينية عند أهل هذه الأديان. مع الإشارة إلى أن هذه العلل بعضها مستخرج من الكتب الأصلية للديانة، وبعضها الآخر بمثابة اجتهاد منهم^(٣٠).

- وضع تصور لخريطة كل ديانة وفرقها الدينية المختلفة، وهذا أمر يقتضيه تأريخ الأديان ووصفها كما هى فى الواقع. وكذلك وصف المدن والبلاد المقدسة أو ذات الطابع الدينى الخاص بديانة ما، ولاشك أن ذلك يعطى تصوراً وصفيّاً جغرافياً متكاملًا، حيث يجمع إلى جوانب تأريخ العقائد والمقالات، التوزيع الجغرافى لكل ديانة على اختلاف طوائفها وفرقها. وأخيراً تأتى الصياغة العلمية الدقيقة للنتائج^(٣١).

وقد التزم من أرخ للأديان - من علماء ومفكرى الثقافة الإسلامية - بذلك التزاماً صارماً. وقد أدى ذلك إلى أن أكثر دراساتهم - فى هذا الشأن - لا زالت تحتفظ بقيمتها العلمية حتى العصر الراهن.

(٢٨) راجع: تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين، د. محمد الجلند، مكتبة الزهراء، مصر، ١٩٩٠م، ص ٨.

(٢٩) راجع التفاصيل فى: مناهج دراسة الدين بين علماء الكلام والفلاسفة، ص ٥٠-٥٦ مرجع سابق.

(٣٠) راجع السابق ص ٥٦-٥٧.

(٣١) انظر الشهرستانى: الملل والنحل ٣٨/١ فى إشارته إلى أن الدين - الصحيح هو أحد مقومات الحياة الاجتماعية القومية، وابن خلدون: المقدمة ص ٧٢-٧٥، ١٣٣، ١٦٦ فى حديثه عن أثر الدين فى الحياة الاجتماعية وتطورها وتأثير البيئة على تفسيرات الدين.

ثانياً: المدخل الاجتماعي / الأنثروبولوجي

لقد وقف أعلام الثقافة الإسلامية منذ وقت مبكر، ولهم ريادة فى ذلك - على العلاقة الوثيقة بين الدين وبيئته، وما للدين من دور مؤثر فى تشكيل هذه البيئة، من حيث اللغة والفكر والعلوم والمعارف والعادات والأعراف والمفاهيم السياسية والتاريخية والاقتصادية.. أي الثقافة بمعناها الواسع، وما للبيئة بكل عناصرها السابقة، ويقف على رأسها قضايا الاجتماع البشري فى فهم الدين وشرح مبادئه وتعاليمه، وتشكل فرقه ومذاهبه وتطورها، وما يقوم بينها من علائق اتفاقية أو اختلافية^(٣٢). ويمكن أن ينطبق ذلك على الإسلام نفسه، وهنا ينبغى التنبيه إلى أن أثر البيئة المشار إليه، ينحصر - فيما يتعلق بالإسلام - فى الفهم والشرح فقط، ولا يتجاوز ذلك إلى بناء الدين ذاته.

وواقع الحال - فى الحقيقة - يؤكد أن كثيراً من الأديان الأخرى لا سيما الوضعية - ويدخل فى ذلك أديان سماوية سابقة على الإسلام - قد أثرت البيئة ليس فقط على الفهم والشرح وصياغة المفاهيم - وإنما أثرت - كذلك - فى تشكيل وصياغة العقائد ذاتها والتعاليم الدينية.

ولقد وُجد - من بعد - لهذه النظرات الاجتماعية / الأنثروبولوجية صدى كبير فى تاريخ الأديان المعاصر، وعلم الاجتماع الدينى فى العصر الحديث؛ إذ موضوع هذا العلم الأخير: هو دراسة التأثير والتأثر المتبادلين بين الظواهر الدينية والاجتماعية. مع التركيز الشديد على أثر الأديان فى تقدم أو جمود الحياة الاجتماعية للجماعات، وفيما يتصل بقضية الضبط الاجتماعى لمختلف أنماط سلوك هذه الجماعات^(٣٣).

إن لا يمكن فهم عقيدة الآخر والتأريخ لأصولها وفرقها وشرائعها

(٣٢)

(٣٣) انظر: الدين، د. دراز، ص ١٧، ١٠٠ - ١٠١، والمسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، عمر عودة الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٨ ص ٢٤-٢٥، وعلم الاجتماع الدينى، د. زيدان عبد الباقي، مكتبة غريب ص ٣، ٧.

وأحكامها، - وحتى نقدها والرد عليها - بمعزل عن فهم المجتمع القائمة فيه، وقد جعل علماء الثقافة الإسلامية ذلك منطلقاً أساسياً لتطبيق المنهج الاجتماعي الأنثروبولوجي في دراساتهم للأديان المخالفة للإسلام.

وتأتى "الملاحظة" - مباشرة وغير مباشرة - على رأس وسائل وأدوات المنهج الاجتماعي/الأنثروبولوجي، حيث يقرر أهل الاختصاص أن دراسة الظاهرة الاجتماعية، تقتضى استخدام أدوات منهجية - مهما تعددت - تعتمد جميعاً على الملاحظة بشكل أو بآخر، فهي أداة البحث الأساسية فى هذا العلم^(٣٤).

ومع تطور الأنثروبولوجيا واتساع دائرة اهتمامها، اشترط أصحابها ومنظرو منهجها وعلى رأسهم مالينوفسكى، أن تكون الملاحظة قائمة على الخروج إلى ميدان الدراسة والاتصال المباشر بالمجتمع موضوع الدراسة، وأن يجيد الباحث لغة هذا المجتمع إجادة تغنيه عما لا يستطيع الحصول عليه إلا بطريق الترجمة، وأن يقيم فى هذا المجتمع عاماً كاملاً على الأقل^(٣٥).

ولقد استعان أكثر علماء الثقافة الإسلامية بأدوات هذا المنهج فى دراسة عقيدة الآخر، وأهمها بالطبع: الملاحظة، والمعايشة، والعيان، والاحتكاك المباشر بهذا الآخر. فقد فرضت طبيعة المجتمع الإسلامى - ومن قبلها تعاليم العقيدة الإسلامية السمحة - أن يعيش أهل الأديان الأخرى مع هؤلاء العلماء، وتجمعهم بلاد واحدة، ولا شك أن ذلك يحدث بينهم تفاعلاً ثقافياً واحتكاكاً فكرياً، وتلك حقيقة تاريخية ثابتة، ومن ثم تكون قضية ملاحظتهم (العلماء)

(٣٤) راجع: المنهج العلمي فى البحوث الاجتماعية، د. سمير نعيم، ط ٤/ ١٩٨٧م، ص ١٥٢-١٥٦، وأصول البحث الاجتماعى، د. عبد الباسط حسن، مكتبة وهبة ط ٨/ ١٩٨٢م، ص ٣٠٨-٣١١، والمنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٣٥) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، د. حسين فهميم، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٩٨، فبراير ١٩٨٦م، ص ١٧٥، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، لوسى مير، ترجمة د. علياء شكري ود. حسن الخولي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م، ص ٢٧.

المباشرة لأثر هذه الأديان عقائد وشرائع على أهلها، وتأثير اجتماعهم على تعاليم أديانهم وعقائدهم - أمراً ميسوراً. ويتضمن ذلك - أيضاً - أنق ما تكون عليه المعاشية أو الدراسة الحقلية، فهي غير محددة بفترة زمنية - لا تقل عن سنة مثلاً - إنما هي ممتدة امتداد عمر الفرد، فضلاً عن امتدادها أجيالاً متعاقبة. وهذا فيما يتعلق بدراساتهم للأديان التي وجدت في بيئتهم وبلادهم الإسلامية، كالثنوية والمجوسية واليهودية والنصرانية.

أما الهندوسية - كما هو معروف - فقد ندر من اعتنقها وعاش في أوساط المسلمين، فاقضى الأمر الانتقال إلى بلادها ومجتمعها، وقد اضطلع بهذه المهمة الشاقة أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ)، حيث رحل إلى بلاد الهند وتعلم السنسكريتية لغة أهلها، وعاش بين ظهرانهم سنين طوالاً - لا سنة واحدة. واطلع على كتبهم، ولاحق خواصهم وعوامهم، وتأمل - بالملاحظة المباشرة والمعاشية - ديانتهم وشرائعهم وأثرها على سلوكهم ومعاملاتهم وطبائعهم وأخلاقهم، ودون ذلك كله بدقة وثبوت في سفره القيم (تحقيق ما للهند). فقد قام بما يطلق عليه اليوم بالدراسة الحقلية، وهو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المنهج الأنثروبولوجي في آخر تصور تنظيري له في العصر الحديث.

ونشير - هنا - إلى مثال مختصر تطبيقاً لما قلناه، فقد اهتم البيروني باستيضاح فكرة أثر الدين على أهله وبيئته، وشرحها وتفصيلها، لاسيما في دراسته للهندوسية، بحيث تعد أحد الأسس الجوهرية التي صنف كتابه عن الهند وفقاً لها، فضلاً عن استخدامها في دراسته لتاريخ أديان أخرى. جاء ذلك في بيانه لدور الهندوسية في تكوين البناء الطبقي الذي نجم عنه نوع من التمايز الحاد بين طبقاته في المجتمع الهندي قاطبة.

فلقد فرضت الهندوسية نظاماً للتفرقة حاسماً، قَسَمَ المجتمع إلى طبقات، ولكل طبقة مكانة محددة، ووظيفة دينية أو اجتماعية خاصة بها، تنتقلان من جيل، إلى آخر بطريق الوراثة. وتأتى طبقة "البراهمة" على رأس الطبقات رفعةً، وتأتى الطبقات الأخرى جميعاً دون البراهمة، وبترتيب خاص^(٣٦).

وقد خلق هذا التقسيم أنظمة اجتماعية داخل الطبقات وفي المجتمع كله،

(٣٦) انظر تحقيق ما للهند ص ٨٦ وما بعدها.

تحكمها معايير دينية، كعدم انتقال الأفراد من طبقة إلى أخرى أرفع أو أخط، ولا يحل لفرد أن يتزوج من طبقة فوق طبقته، بل راعت الديانة أن تخص كل طبقة فى باب الشرائع من عبادات ومعاملات، بأداء أفعال وممارسات دينية، بعضها يختلف عما خصت به طبقات أخرى، وقد ترك هذا التقسيم الدينى الطبقي أثراً بالغ الرسوخ، خصوصاً ما نتج عنه من استقلال وانغلاق بين الطبقات فى كثير من المظاهر الاجتماعية. وقد تعددت إشارات البيرونى إلى وجود هذا التقسيم وتفصيله ولوازمه، فى مختلف نواحي الهند على اتساعها. كما تحدث عن أثر الدين على دور المرأة ومكانتها فى المجتمع الهندوكى وعلى تحديد حقوقها وواجباتها الشرعية والاجتماعية^(٣٧).

ثالثاً: المدخل المقارن

تندرج تحت المقارنة طائفة من العناصر، تشكل فى مجموعها بناء المنهج المقارن، ولها جميعاً أهمية علمية بالغة فيما نحن بسبيله، منها:

* التحليل Analysis وهو مقتضى ضرورى لتحقيق المقارنة المنهجية فى عمومها وفى دراسة عقيدة الآخر خصوصاً، إلى جانب أنه يمد المقارنة بما يفتح أمامها الطريق ويدفعها لأن تؤتى ثمرتها العلمية الجديدة والدقيقة فى غالبها.

وقد مارس أعلام الثقافة الإسلامية التحليل، كمقتضى وخطوة أولية قبل المقارنة، من هؤلاء: أبو الحسن العامرى، والقاضى عبد الجبار، وابن حزم والبيرونى، والشهرستانى، وغيرهم^(٣٨).

(٣٧) السابق ص ٩٦، ١٤٥، ٢٠٩، ٤٥٢-٤٧٧. وانظر أمثلة أخرى لبيان أثر البيئة بعناصرها المختلفة على الأديان المخالفة للإسلام، فى تثبيت دلائل النبوة للقاضى عبد الجبار ١/ ٩٨، ١٠٩، ١٦٤، ٢٠٦، وتحقيق ما للهند ص ٤٨٧-٤٨٨، والآثار الباقية ص ٢٩١-٢٩٣، ٣١٤. والفصل لابن حزم ١/ ٢٢١-٢٢٣، والملل والنحل ٢/ ٢٥٩.

(٣٨) راجع: الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٢٧-١٢٨، ١٣٧-١٣٨، ١٧١-١٧٢، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٨٣-٥٨٤، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى ١٦/ ٦٣-٦٦، والفصل ١/ ٢ والملل والنحل ١/ ٣٧، وتحقيق ما للهند ص ٨٠-٨٤.

قواعد المقارنة المنهجية فى دراسة الدين، وتشمل:

- ضرورة إجراء المقارنة بين النظائر والأشكال المتجانسة فى الأديان؛ كمقارنة عقيدة بعقيدة، وشريعة بشريعة، وعبادة بعبادة، وأثر حضارى وثقافى واجتماعى لدين ما بما يشابهه أو يجانسه فى دين آخر.
- الالتزام بمقارنة المقبول لدى جمهور الديانة؛ لا أن تُعدَّ آراء فرقة دينية واحدة، أو مذهب دينى واحد، أو حتى أقلية دينية فى هذا الدين ممثلةً لاعتقاد أتباعه جميعاً، وسادة مسد الأصول العامة للدين فى القضايا المطروحة للمقارنة.

وللعامرى نص منهجى رائد جامع لهاتين القاعدتين، يقول فيه: "إن صورة الصواب (فى المقارنة) معلقة بشيئين: أحدهما ألا يوقع المقيسة (المقارنة) إلا بين الأشكال المتجانسة، أعنى: ألا يعتمد إلى أشرف ما فى هذا فيقيسه بأرذل ما فى صاحبه، ويعمد إلى أصل خلة موصوفة فى فرقة من الفرق، غير مستفيضة فى جميع أتباعها، فينسبها إلى جملة طبقاتها، ومتى حافظ العقل فى المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين فقد سهل عليه المأخذ فى توفية حظوظ المتقابلات وكان ملازماً للصواب فى أمره"^(٣٩).

* أما ضروب أو صور المقارنة، فهى متعددة، منها: مقارنة مباشرة، وقد طبقها تطبيقاً صارماً أبو الحسن العامرى وغيره، وهى: المقارنة القائمة بين ديانتين أو أكثر، ومنها: المقارنة غير المباشرة، وهى: الدراسة المعمقة لديانة واحدة أو أكثر، كخطوة " تمهيدية " لعالم آخر يقوم بدراسة معتقدين متناظرين أو ديانتين أو أكثر دراسة مقارنة مباشرة^(٤٠). وبهذا المعنى تكون الدراسة الأولى فى حد ذاتها صورة غير مباشرة للمقارنة العلمية.

* أهداف المقارنة ونتائجها؛ وتكمن فى:

- المعرفة والفهم (الهدف المعرفي) لما تتيحه المقارنة فى هذه الحالة من زاوية

(٣٩) الإعلام ص ١٢٥.

(٤٠) انظر د. محمد الشرقاوي: مناهج البحث العلمى ص ١٠٧.

أفضل للرؤية، ومكان جيد للملاحظة، ولما توفره من اطلاع وافٍ على التفاصيل المتعلقة بموضوع المقارنة؛ ليتحقق مزيد من الفهم الأعماق للظاهرة الدينية أو الأديان المقارنة عموماً. ويمكن القول: بأن هذا الهدف العام قد تضمنته جلُّ كتابات أعلام الثقافة الإسلامية في هذا الصدد.

- الكشف عن أوجه الشبه والاتفاق أو المفارقة والاختلاف. وهذا الهدف - من واقع كتابات مناهج البحث العلمى - يختزل دور وتعريف ومفهوم المنهج المقارن كله. وإذا استقرأنا تراث الثقافة الإسلامية - فيما نحن بصده - وجدنا هذا الهدف قائماً، وأحياناً نجده غاية المقارنة ككل. يقول البيرونى: " وأستشهد بكلام بعضهم على بعض (اليونان والهند) بسبب الاتفاق وتقارب الأمرين، لا التصحيح، فإن ما عدا الحق زائغ، والكفر ملة واحدة؛ من أجل الانحراف عنه "^(٤١). وله أيضاً نصوص منهجية أخرى في هذا الصدد، نحيل إلى مظانها^(٤٢). وكذلك (عند الإمام الجوينى، والقاضى عبد الجبار، وابن حزم، والغزالي)^(٤٣).

- تبيان أوجه التأثير والتأثر، وهو أحد أهم أهداف أو أدوار المقارنة العلمية بين الأديان، وهو هدف أبعد وأعمق وأحياناً أشمل من سابقه، وهناك نماذج تند عن الحصر، فى كتابات أعلام الثقافة الإسلامية، اضطلعت بتحقيق هذا الهدف من مقارناتها العلمية الدقيقة بين الأديان^(٤٤).

- وآخر هذه الأهداف: التوصل إلى معرفة الدين الحق وأفضليته على سائر الأديان، يقول العامرى: "فإن العاقل لن يقنعه الوقوف على المعانى القويمة

(٤١) تحقيق ما للهند ص ١٨.

(٤٢) انظر السابق ص ٥-٦، ٣٩، ٤١، ٥٣، ٦٤.

(٤٣) انظر للجوينى: الشامل فى أصول الدين، تحقيق د. النشار وآخرين، منشأة المعارف، ١٩٦٩م ص ٥٨٥. وتثبيت دلائل النبوة للقاضى ٤٢٦-٤٢٧ والمغنى ١٠٨/٥-١٠٩، والرد الجميل للغزالي، تحقيق د. محمد الشرقاوى، دار الجيل، ص ١٦٧، وفصل ابن حزم ٥/٢.

(٤٤) راجع ذلك فى: مناهج دراسة الدين... ص ٢٢٣-٢٢٥ مرجع سابق.

للشيء ما لم يتحقق ما هي المعانى المعاندة له " (٤٥). ويقول البيروني: " وإنما حكيت هذا (عن الديانة الهندوسية والفكر اليوناني) ليعرف بإزائه حسن الحق (الإسلام)، ويزداد ما بآينه عند المقايسة قباحة " (٤٦).

رابعاً: مدخل النقد التاريخي للنص الديني

هناك صلة وثقى بين علم مصطلح الحديث أو منهج دراسة السنة النبوية، ونقد علماء الثقافة الإسلامية للأسفار المقدسة فى الأديان الأخرى، ظاهرياً وباطنياً، فقد انبثقت فكرة نقد النص الدينى من منهج نقد السنة النبوية.

ومن هنا نظروا إلى تلك الأسفار على أنها وثائق تاريخية تطبق عليها ضوابط النقد التاريخي، للكشف عن صحة ما جاء فيها من عدمه، من خلال النقد الخارجى (نقد السند) والنقد الداخلى (نقد المتن).

الأول: يعنى بدراسة مصدر النص الدينى، وتاريخ كتابته، والطريقة التى حُفظ بها، وكيفية روايته وانتقاله عبر العصور، وحالته التى وصل بها.

والآخر: يعنى بمجموعة العمليات المُعَيَّنة فى فهم محتويات النص، وتقدير الظروف التى أحاطت بكتابته، والتحقق من صحة النص التاريخي من جهة الموضوع، لا من جهة الشكل، أى امتحان مضمون النص مع بيان خلوه من التناقض الذاتى أو المنطقي، ومن مناقضة الحقائق العلمية المقررة المبرهنة والوقائع التاريخية الثابتة، والمعايير الأخلاقية والسلوكية، أو مخالفته الصريحة للنصوص المرجعية القطعية من القرآن والسنة، ورصد ذلك كله إن وجد (٤٧).

ولقد اضطلع بذلك - إجمالاً أو تفصيلاً - كل من عنى من أعلام الثقافة الإسلامية بدراسة النصوص الدينية غير الإسلامية. كالقاضى عبد الجبار

(٤٥) الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٨٣ وأيضاً ص ١٢٥.

(٤٦) تحقيق ما للهند ص ٨٤.

(٤٧) راجع تفصيلاً لذلك فى: منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، د. محمد الشرقاوي، دارالفكر العربى، ١٩٩٣م ص ١٣ ومنهج البحث بين التنظير والتطبيق، د. حامد طاهر، مكتبة النص، ص ١٣٩.

والإمام الجويني، وابن حزم، والباقلاني، والشهرستاني، والعامري، والبيروني، حيث وقفوا لهذا الغرض كتباً أو فصولاً مستقلة، تتبعوا فيها هذه الوجوه ودقائقها وتفصيلها^(٤٨).

وفى الحق: إن من أدق ما يشار إليه فى منهجية نقد الأسفار المقدسة: ذلك الحس النقدي المنهجي الذي تمتع به علماء الثقافة الإسلامية، وعلى رأسهم ابن حزم، ولا نجانب الدقة والإنصاف لو قلنا: إن دراسته النقدية للأسفار المقدسة عند أهل الأديان الأخرى، لترقى إلى كونها أحد أسس ومنطلقات منهج النقد التاريخي بشقيه (الخارجي والداخلي) في العصر الراهن. وما كان ينقصه إلا أن يستخدم نفس مصطلحات المنهج الحديث^(٤٩).

خامساً: المدخل النقدي الجدلي

تلقت النظر - بشدة - ضخامة الصحائف المتعاضمة العدد، المسودة فى صلب الحوار والجدل الديني بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى، وقد شغل - وبحق - نقد العقائد المخالفة ومجادلة أهلها - أصولاً وتطبيقات - مساحة كبرى من دراسات أعلام الثقافة الإسلامية للأديان، وبغير مشقة كبيرة، يدرك قارئ تراثهم الاهتمام بنقد عقائد الثنوية بفرقها المتعددة، وكثرة مؤلفاتهم فيها، ونقد عقائد البراهمة - لاسيما موقفهم من النبوة - وتفنيدها، وعلى نفس المثال يجري نقدهم للصابئة، وعبدية الأوثان والأصنام، وتزيد عنه نقودهم لليهودية وبصفة خاصة، موقفها من قضية النسخ، ولم يتفوق على هذه العناية النقدية، إلا عناية أخرى، أكبر وأشد، برزت فى انتقاداتهم العلمية المستفيضة، المفصلة، المطولة، لعقائد النصرانية، وتعد كتاباتهم فى ذلك تعدداً يزيد بكثير عن تعدد كتاباتهم - أيضاً - فى نقد ديانات غيرها.

(٤٨) راجع: تثبيت دلائل النبوة والمغني فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦، للقاضي، وشفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل، وفصل ابن حزم، والملل والنحل والإعلام بمناقب الإسلام، والتمهيد للباقلاني. وتحقيق ما للهند، والآثار الباقية.

(٤٩) انظر تفاصيل أكثر فى كتابه الفصل ١/ ١٨٦ وما بعدها، ومنهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، د. محمد الشرقاوي، مواضع متفرقة.

وبمثل هذا الاهتمام - أو أنقص منه قليلا - تلقفت البحوث والرسائل العلمية هذه الجهود والإسهامات، وقامت بدراساتها وتحقيقها والاحتفاء بمضامينها العلمية العميقة، وقد جاء ذلك - بلا شك - على حساب قلة الاهتمام أو ضعفه، بمناهج هؤلاء الأعلام الأخرى في دراسة الأديان على نحو ما عرفنا من قبل. والذي يظهر بجلاء مما سبق، ومن واقع كتابات أعلام الثقافة الإسلامية النقدية، بوجه أهم، أن مفردات المنهج النقدي الجدلي، الأساسية - نظراً وتطبيقاً - متعددة، يأتي في مقدمتها:

صور توظيف النقد، وأصول وقواعد الاستدلال، إضافة إلى القضايا الأخرى، التي تعد من منظومة الجدل الإسلامي مع الآخر، وبالتالي هي من لوازم دراسة إسهاماتهم النقدية والجدلية للأديان الأخرى، بدءاً من دوافع وعوامل قيام هذا النقد، متمثلاً بعضها في حث القرآن الكريم عليه، وحرية الاعتقاد، وكون التعددية الدينية سنة إلهية من المنظور الإسلامي، والدعوة إلى الإسلام.

ويتمثل بعضها الآخر في: مشروعية وجود الأقليات غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي، التي تدفع - المشروعية - بلا ريب إلى التفاعل مع مختلف طوائف المجتمع الدينية، بموجب طبيعة الاجتماع البشري المقتضية ذلك.

ومروراً بكون هذا الجدل والحوار، مطلباً دينياً ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ...﴾ (النحل: ١٢٥) و﴿قُلْ يَٰأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ (آل عمران: ٦٤)، وكونه أيضاً مطلباً حياتياً في مجتمع يعيش فيه أهل ديانات كثيرة، مكفولين في حرياتهم العقائدية، وآمنين على أداء طقوسهم وعباداتهم وممارساتهم الدينية في ظل حماية هذا الدين لهم. ثم عالمية الإسلام ﴿قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...﴾ (الأعراف: ١٥٨) و﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَفَّةً لِّلنَّاسِ...﴾ (سبأ: ٢٨) التي توجب بلا شك الاحتكاك بالآخر، والدخول معه في حوار ديني عقدي، وما لا

يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأهمية هذا الحوار في الوقت الراهن على وجه الخصوص^(٥٠).

وهناك عامل أساسي داخلي، لا يقل أهمية عما سلف، وهو خطورة بعض أصحاب هذه الديانات - الذين يعيشون في ظل الإسلام وكنف أهله - على العقيدة الإسلامية، الأمر الذي اقتضى وجوب التصدي الفكري لهم، حواراً ونقداً ومجادلة، وقد بدت هذه الخطورة على أشد ما تكون في عصور متقدمة من تاريخ الثقافة الإسلامية كما هو معروف ومقرر، وكان من ثمرة ذلك كله ما صنفه علماء الإسلام في حقل الجدل الديني ونقد عقائد الآخر.

ولا شك أن هذه المفردات، وتلك اللوازم (منظومة المنهج ككل) تشكل قضايا بالغة الأهمية، على المستوى، البحثي، والاجتماعي الواقعي، قطرياً وعالمياً، وكلها بحاجة حقيقية إلى تناول ومعالجة مفصلين هادئين، يوصل فيهما - بمنهجية دقيقة - النظر بالتطبيق. وعمل كهذا، ليس بوسع بحث كهذا أن يأتي عليه، بما نأمل فيه من تتبع وتفصيل، وإنما يقتضى تضافر مجهودات علماء وهيئات ومؤسسات^(٥١).

(٥٠) قارن: لغة الحوار بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، د. محمد الجليند، ص ١٣٦. بحث ألقى في المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية، عقد بدار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠-٢٢ إبريل ١٩٩٦م.

(٥١) راجع: مناهج دراسة الدين بين علماء الكلام والفلاسفة، ص ٣٩٨-٥٠٩ مرجع سابق.

خاتمة:

يمكن استخلاص أهم الأفكار التي اهتم بها البحث وهدف إلى استجلائها، ولفت أنظار الباحثين إليها في الآتي:

١ - لقد مثل الإسلام وكتابه العزيز النموذج المعرفي والإطار المرجعي لمنهجية أعلام الثقافة الإسلامية في دراسة عقيدة الآخر، ومن جهة أخرى أفسحوا مساحة كبيرة للعقل فيها.

٢ - رغم أن المسلمين كانوا الغالبين، وكانت السيادة لحضارتهم ودولتهم، فقد صغوا إلى "الآخر"، ودرسوا معتقداته الدينية بمختلف مداخل المنهجية، وكان جانبها النقدي الجدلي - بموجب عقيدتهم ودينهم - نقد تصحيح وتقويم، لا نقد خصومة واستعلاء. ومع ذلك فإن من يحصر مساهمة الثقافة الإسلامية في هذا الجانب فحسب، يغمطها - بلا شك - حقها وثراءها وموسوعيتها وريادتها.

٣ - لقد كان للثقافة الإسلامية فضل السبق في دراسة عقيدة الآخر، دراسة علمية منهجية ذات مداخل متعددة متنوعة - قبل أن تعرفها أوربا الحديثة بعشرة قرون - أدت إلى نشأة علم مقارنة الأديان ونضجه، وتلك إحدى علامات المعرفة الإنسانية المضيئة، في الحضارة الإسلامية.

٤ - إن النقدة من علماء الدين المقارن في الغرب، قد انتهوا بعد طول درس وفحص لنص الأسفار المقدسة في اليهودية والنصرانية إلى نفس ما سبقتهم إليه الثقافة الإسلامية، وحتى نتائجهم - فضلاً عن تطابق رؤوسها - صاغوا أكثرها بعبارات تماثل أو تشابه بدرجة كبيرة، ما انتهى إليه علماء ومفكرو الإسلام في هذا الشأن.

٥ - إن نظرة الثقافة الإسلامية - الاجتماعية للأديان الأخرى، شكلت بواكير الفكر الاجتماعي الديني، بمرجعية وتأطير إسلاميين، لا على النسق الوضعي لعلم الاجتماع الديني المعاصر.

٦ - إن ما تضمنه التراث الثقافي الإسلامي في دراسة عقائد الآخر، يعد "وثائق علمية عالية القيمة" ونظراً لكونه كذلك، فقد لاقى اهتماماً واسعاً من قبل العلماء والباحثين، لدراسته وتحقيقه وترجمته إلى غير العربية، والإشادة بفضل أصحابه، في أبحاث ومقالات وفي ندوات ومؤتمرات عالمية، وأصبح يشكل هذا الجانب من تراث الثقافة الإسلامية، مصادر أساسية موثوقاً بها، في تاريخ الأديان المعاصر، ولا يزال يمثل أوثق وأهم المراجع التي تقدم مادة علمية دقيقة عن ديانات انقرضت أو لم يبق من أتباعها إلا قليلهم، كالثنوية والمجوسية الزرادشتية والصابئة.

والله الموفق،

مراجع البحث

آدم متز: (المستشرق)

- الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٤٠م.

ابن الأثير: (محمد بن عبد الكريم الشيبانى ت ٦٣٠هـ)

- الكامل فى التاريخ، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣م.

الباقلانى: (القاضى أبو بكر بن الطيب ت ٤٠٣هـ)

- التمهيد، تحقيق د. محمد أبو ريده، ود. محمود الخضيرى، دار الفكر العربى، د.ت.

البيرونى: (أبو الريحان محمد بن أحمد ت ٤٤٠هـ)

- الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق إدوارد سخاو، ليبتزج، ١٨٧٨م.
- تحقيق ما للهند من مقولة، تحقيق إدوارد سخاو، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى، ملحق ضمن كتاب الآثار.

تيودور س. هميرو:

- تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل د. مصطفى العبادى، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٠، عدد ١، الكويت أبريل / يونيو ١٩٨٩م.

الجاحظ: (أبو عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥هـ)

- حجج النبوة، ضمن مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩١م.

الجوينى: (عبد الملك بن عبد الله ت ٤٧٨هـ)

- الشامل فى أصول الدين، تحقيق د. على النشار وآخرين، منشأة المعارف، ١٩٦٩م.

- شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل، تحقيق د. حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط ١، ١٣٩٨هـ.

حامد طاهر: (الدكتور)

- منهج البحث بين التنظير والتطبيق، مكتبة دار النصر، مصر، ١٩٩٤م.

ابن حزم: (أبو محمد على ت ٤٥٦هـ)

- الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار الندوة الجديدة، بيروت، دت.

حسين فهمي: (الدكتور)

- قصة الأنثروبولوجيا.. فصول فى تاريخ علم الإنسان، عالم الفكر، الكويت، عدد ٩٨، فبراير ١٩٨٦م.

حمدى عبد الله الشرقاوى: (الدكتور)

- مناهج دراسة الدين بين علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميين فى القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٩٩م.

ابن خلدون: (عبد الرحمن ت ٨٠٨ هـ)

- المقدمة، مكتبة ومطبعة ابن شقرون، مصر، دت.

زيدان عبد الباقي: (الدكتور)

- علم الاجتماع الدينى، مكتبة غريب، دت.

السخاوى: (محمد بن عبد الرحمن ت ٩٠٢ هـ)

- الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، دار الكتاب العربى، بيروت ١٣٩٩هـ.

سمير نعيم: (الدكتور)

- المنهج العلمى فى البحوث الاجتماعية، مصر، ط٤، ١٩٨٧م.

الشهرستانى: (محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ)

- الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاى، دار المعرفة، بيروت، دت.

العامرى: (الفيلسوف ت ٣٨١ هـ)

- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد غراب، دار الأصاله، الرياض، ١٤٠٨هـ.

عبد الباسط حسن: (الدكتور)

- أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة، ط ٨، ١٩٨٢م.

عمر عودة الخطيب:

- المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨م.

الغزالي: (حجة الإسلام ت ٥٠٥ هـ)

- جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٥، ١٩٨١م.
- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت.

القاضي عبد الجبار: (قاضي القضاة المعتزلي ت ٤١٥ هـ)

- تثبيت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦م.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٨٨م.
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، والجزء السادس عشر.

لانجلوا وسنيوبوس:

- المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب النقد التاريخي، دار النهضة العربية، ١٩٧٠م.

لوسى مير:

- الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة د. علياء شكرى ود. حسن الخولى، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٤م.

محمد السيد الجليند: (الدكتور)

- تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين، مكتبة الزهراء، ١٩٩٠م.
- لغة الحوار بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، بحث ألقى فى

المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية، عقد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠-٢٢ إبريل ١٩٩٦م.

محمد عبد الله دراز: (العلامة الدكتور)

- الدين.. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بدون بيانات.

محمد عبد الله الشرقاوي: (الدكتور)

- مناهج البحث والتفكير العلمى، دار الثقافة العربية، مصر ١٩٩٧م.

- منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، دار الفكر العربى، ١٩٩٣م.

محمد عمارة: (الدكتور)

- الطيب والخبث فى حقوق الإنسان، ضمن مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد ٩، ربيع الأول، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

محمود حمدى زقزوق: (الدكتور)

- الإسلام وقضايا الحوار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ٢٠٠٢م.

محمود قاسم: (الدكتور)

- المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٣م.