جامعة وهران2

كلية العلوم الإجتماعية

أطروحة

لنيل شهادة دكتورا علوم.

تخصص فلسفة

منهج البحث في دراسة الأديان عند البيروني.

دراسة تحليلية نقدية

من إعداد الطالب:

محمد بوداني.

إشراف:

أ.د. أحمد ملاح.

تشكيلة لجنة المناقشة:

إسم و لقب الاستاذ.	الرتبة.	الصفة.	مؤسسة الانتماء.
عبد اللاوي عبد الله.	أستاذ.	رئيسا.	جامعة وهران *2*.
ملاح أحمد .	أستاذ .	مشرفا و مقررا.	جامعة وهران 2.
زاير أبو الدهاج.	أستاذ محاضر أ.	مناقشا.	جامعة وهران .2
قسول ثابث.	أستاذ محاضر أ .	مناقشا.	جامعة سيدي بلعباس.
حمادي السايح.	أستاذ محاضر أ.	مناقشا.	جامعة مستغانم.
عدالة عبد القادر.	أستاذ محاضر أ.	مناقشا.	جامعة معسكر.

الموسم الجامعي :
2019/2018

كلمة شكر.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :« لا يشكر الله من لا يشكر الناس».

انطلاقا من هذا الحديث النبوي الشريف ، يسعدني أن أتقدم بجزيل شكري وخالص إمتناني إلى الأستاذ الفاضل الأستاذ الدكتور أحمد ملاح، الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل منذ أن كان مجرد فكرة إلى أن بلغ صورته التي هو عليها.

كما أتقدم، بأسمى عبارات الشكر والعرفان، للأساتذة الأفاضل الذين أسندت إليهم مهمة مناقشة هذا العمل وإثرائه بملاحظاتهم القيّمة.

الإهداء:

إلي روح الوالد رحمه الله.

إلى الوالدة حفظها الله وأطال في عمرها.

إلى الزوجة والأولاد.

إلى كل الأصدقاء والزملاء.

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز مجهودات مفكري الإسلام، في وضع منهج علمي لدراسة الأديان، مهما كانت طبيعتها، سواء ديانات سماوية أو وضعية، وبالتالي الإبتعاد عن التعصب ورفض الآخر. وهذا من خلال ما يتجلى لدى أحد أبرز المفكرين المسلمين، ويتعلق الأمر بأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (363-440هـ) الذي حاول إيجاد منهج خاص لدراسة الأديان دراسة علمية بعيدة عن التعصب والذاتية.

الكلمات المفتاحية:

المنهج- العلمي- البيروني- دراسة – الأديان.

Abstact:

This study aims to manifast the islamic thinkers efforts in setting a scientific method for studying the religions, watever their nature is, divine religions or status ones . As consequence we get far from any fanatism and rejecting the other. This is according to some famous islamic thinkers involving Abou-Rayhane El Bayrouni (973-1048c) who tried to find a special method in studying scientifically the religions, far from any fanatism and subjectivity.

Key words:

The method- The scientific- El Bayrouni- studying- the religions.

Résumé:

Le but de cette étude est de démontrer, les éfforts des penseurs musulmans pour mettre une méthode scientifique, dans le champ des religions,qui se montre avec¨Abourayhane el beirouni¨(973 -1048),qui a créé une méthode scientifique dans ce domaine fondé sur les fondaments que nous analyserons au cours de ce travail.

Mots clées:

La méthode- scientifique- El beirouni-Etude- Les religions.

مقـــدمة.

إن استقراء التاريخ البشري يكشف التلازم بين الدين والإنسان، فقد انطبعت به حياة البشر قديما وحديثا. فلا نجد عبر الحقب التاريخية للإنسان قوما عاشوا دون أن يتديّنوا بدين أو يمارسوا رسوما وطقوسا، أي أنّ الفكرة الدينية حاضرة عند جميع الشعوب وفي كافة العصور، وعلى مستويات الحضارة كلها. ولعلّ ما يؤيد هذا الطرح أننا نجد عبادات علمانية يصطلح عليها اللاهوتيون الديانات البديلة توجد حيثما تزول فكرة الله من التقويم الاجتماعي والسياسي لتحلّ محلها أفكار أخرى، وقيم مغايرة كفكرة الدولة (عبادة الشخصية السياسية أو عبادة كائن أعلى).

وهو ما يوحي أن الفكرة الدينية موجودة لدى الشعوب كافة، بدائية كانت أو متحضرة، بداية من البابليين (بعل وعشتار) والسومريين (انو وانليل) والفرس (اهورا مزدا) والهنود (برهما، سيفا، بوذا...). فقد جاء في معجم "لاروس" للقرن العشرين أنّ: « الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدّها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»، وأن هذه الغريزة الدينية « لا تختفي بل لا تضعف ولا تذبل، إلّا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جدا من الأفراد».

فإذا تحدّثنا عن الشعوب البدائية على سبيل المثال، فإننا نجد أن لكل منها قوّة غيبية تتقرب إليها، ولبعضها كائن أعلى تتضرع إليه كما هو الأمر في عقيدة الطوطم، أو ما يصطلح

عليه الطوطمية: وهي عبادة كائن خرافي (طوطم) يعد الجدّ الأعلى للقبيلة البدائية حيث تدين له بالعبادة والتقديس، وغالبا ما يكون هذا الطوطم نباتا أو حيوانا، وقد وصف دوركهايم (Durkheim.) هذه العقيدة معتبرا إيّاها الصورة الأولى للمعتقدات الدينية في الشعوب البدائية وعلى أساسها تعتمد القيم الأخلاقية.

أمّا إذا رجعنا إلى نظرة الكتب السماوية (التوراة، الإنجيل، القرآن)، فإنّنا نجدها تؤكد على هذه الحقيقة. إذ يؤكد القرآن مثلا أنّ الإنسان خلق لغرض ديني يقول تعالى في الآية 56 من سورة الذاريات: « ومَا خَلَقْتُ الجِّنَ والإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ». وفي هذا السياق أوضح مالك ابن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" أن الدين في ضوء القرآن يبدو ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها، مما يعني أن التدين حتمية لا مفرّ منها كحتمية الجاذبية.

من هنا وجب على الفكر الإنساني الاهتمام بظاهرة (الدّين) وجعله من الموضوعات الأساسية الواجب بحثها ودراستها وفق مناهج علمية كبقية الموضوعات. يقول عادل العوا في مقدمة كتابه "علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي": « والتدين موقف أساسي من مواقف القيم الإنسانية التي لا مندوحة للثقافة من أن تستجلي عبره جانبا رئيسيا من جوانب وجود الإنسان وتطوره خلال الحقب والعصور. وقد تطور اهتمام الناس بالدين من الإيمان الساذج إلى الإيمان الواعي، ثم إلى البحث في التدين بحثا اعتقاديا بادئ ذي بدء، ثم تطور هذا

البحث بتطور العلوم الإنسانية وتمايزها حتى ظهر في إطار هذه العلوم علم الأديان أو تاريخ الأديان المقارن أو تاريخ الأديان».

في هذا الإطار تندرج هذه الدراسة التي نحاول من خلالها التعرض إلى جانب من جوانب التراث الفكري العربي الإسلامي، هذا الجانب الذي لم يتطرق إليه الباحثون والدارسون في مجال الفكر الفلسفي بالقدر الذي يسمح بالتعرف عليه على نحو أكثر دقة، يتعلق هذا الجانب بالمنهج المتبع من قبل مفكري الإسلام في دراستهم للأديان، من خلال واحد من أبرز العلماء المسلمين في القرن الحادي عشر ألا وهو العالم أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (363-440هـ) الملقب بالأستاذ، إذ عُرف في أوساط المفكرين بإسهاماته العلمية الغزيرة بحيث ترك العشرات من المؤلفات، والرسائل، في شتّى المعارف الإنسانية ولعلّ من أبرزها كتابه المشهور "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، هذا المؤلف الذي يضع فيه أهم الأسس التي تسمح بدراسة الأديان دراسة علمية، بحيث نستطيع من خلاله أن نستشف منهج البحث في هذا النوع من الدراسات حسب ما يراه هذا المفكر.

ولكن رغم هذا لاحظت في حدود اطّلاعي، أنّ البيروني من المفكرين الذين لم يلقوا العناية الجديرة بهم في هذا المجال بسبب انحصار الدراسات والأبحاث في دائرة بعض أساطين البحث في هذا الميدان، على غرار محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب "الملل والنحل"، وابن حزم صاحب كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وغيرهما...

الذين انصبّت الدراسات عليهم حتّى راجت أفكارهم واشتهرت أسماؤهم على حساب عدد آخر من علماء الإسلام، وفي المقابل لم تتطرق الدراسات والأبحاث إلاّ بإيجاز لأبي الريحان البيروني، وكأنّه لم يثر العلم بما حققه من إنجازات. فكان هذا التّجاهل لإنجازاته في مجال الأديان، من الدوافع التي حفّزتني للبحث في هذا الموضوع الذّي اخترت له عنوان منهج البحث في دراسة الأديان عند البيروني، فضلا عن رغبتي في إحياء التراث وإيمانا مني بدوره في بعث الحضارات. التراث الذي شبّهه صلاح الدّين عبد اللطيف الناهي بـ« التركة التي تنقل للورثة بكل ما فيها من عناصر الجودة والرداءة والقوّة والضعف لأجل تصفيتها من الشوائب و تجديد أسبابها لا إلى العكوف عليها عكوف عبادة، وتمجيد». وإن كان البعض قد يعترض على هذا النوع من الدراسات بدعوى ما الفائدة من دراسة التراث العلمي للعرب والمسلمين الذي أصبح حدثا من الأحداث من الأنسب أن يوضع في المتاحف؟ أقول لدعاة هذا الطرح: إنّ ما يقدم بين يوم وآخر على أنه الحقيقة بأكمل معانيها لا يلبث أن يضرب به عرض الحائط لتحل مكانه تصورات جديدة كثيرا ما تتعارض مع ما سلف، ثم أن علمنا الحديث أو بالأحرى المعاصر لم يصل إلى الصورة التي هو عليها اليوم لولا الاعتماد على ما سبق.

ومن هنا كان الغرض من هذا البحث التنقيب في هذا التراث عن إسهامات البيروني في السير على الطريق السليم للبحث العلمي في مجال الأديان من خلال الإشكالية الآتية:

إذا كان هذا الرجل، كما هو معروف متضلّعا في الرياضيات والطبيعيات، وإذا كانت الديانات معطى عقائديا روحانيا وسلوكا تعبديا عمليا مختلفا عن هذه الموضوعات، فهل اعتمد في دراستها المنهج المطبق في دراسة الطبيعيات أم تبنى بإزائها منهجا مغايرا تتبين فاعليته من خلال المآخذ التي اتخذها ذريعة للدراسة؟

وبغية علاج هذه الإشكالية وإبراز أهم الأسس التي جعلها هذا الرجل ضرورية لدراسة الأديان دراسة علمية، اتبعنا المنهج التحليلي النقدي وهو المنهج الغالب في هذه الدراسة كما لجأنا إلى استعمال المنهج المقارن كلما سنحت الفرصة لذلك. وهما المنهجان المناسبان لمثل هذه الموضوعات في نظرنا. ومن أجل بلوغ الهدف المرام جاء هذا البحث مقسّما إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول: في تحديد مفهوم الدين.

وينطوي على ثلاثة مباحث :

1- مفهوم الدين: سنعرض فيه معاني الدين في اللغة والاصطلاح بحيث نتتبّع في هذا المبحث معاني هذا اللفظ في مختلف المعاجم والقواميس العربية منها أو الأجنبية. ثم نحاول التطرق إلى مختلف التعاريف التي قدمها المفكرون لهذا اللفظ سواء أكانت هذه التعاريف سوسيولوجية أو سيكولوجية أو حدسية أو حتى فلسفية .

2- الفرق بين الدين والملة: نتعرف فيه على ما يميز الدين عن الملة.

3ـ الدين الطبيعي: في هذا المبحث نحاول التعرف على هذا المصطلح الذي ظهر في القرن الثامن عشر.

الفصل الثاني: أسس منهج البحث في الأديان عند البيروني.

ويشتمل على أربعة مباحث:

1-العيان: نتعرض فيه إلى أهم الدلائل التي تثبت اعتماد البيروني على هذا الأساس وهو يدرس في عقائد الهنود.

2-الحكاية: نتعرض فيه إلى أهم الدلائل التي تثبت أن هذا الأساس من الأسس التي ارتكز عليها البيروني في دراسته لثقافة الهنود ومعتقداتهم.

3-المقارنة: نتعرض فيه إلى أهم الدلائل التي تثبت اعتماد البيروني المقارنة كأساس ضروري لعلمية الدراسة في مجال الأديان .

4-المعرفة الكافية باللسان الأصلي للديانة: ونشير فيه إلى كيف أنّ البيروني جعل من إتقان اللسان الذي يتحدث به أهل الديانة محل الدراسة ضرورة لابدّ منها، من أجل بلوغ حقيقة الديانة المدروسة.

الفصل الثالث: منهج البحث في الأديان للبيروني في الميزان.

وتندرج تحته ثلاثة مباحث:

1-الروح الإبداعية للبيروني: نبين فيه تفطن البيروني أن المنهج التجريبي المطبق في الطبيعيات لا يصلح لدراسة الظاهرة الدينية، بل أنّ اختلاف طبيعة الموضوع تقتضي اختلاف طريقة الدراسة.

2- موقع منهج البيروني بين مناهج البحث عند المسلمين في هذا المجال: نبين فيه أن منهج البيروني موضوع دراستنا لا يقل أهمية عن بعض المناهج المطبقة من قبل بعض الباحثين المسلمين سواء أكانوا سابقين عنه أو معاصرين له أو جاؤوا من بعده .

3- منهج البيروني دعوة لحوار الأديان: ونشير فيه أن البيروني كان من السباقين إلى الدعوة إلى ما يصطلح عليه في عصرنا حوار الأديان والحضارات.

وأنهينا هذا العمل بأهم النتائج المتوصل إليها، والتي تثبت بأن الأسس التي اعتمدها البيروني تشكل منهجا علميا، لا يقل أهمية عن بقية المناهج المشهورة في مجال دراسة الأديان، و هو ما يسمح لنا بتصنيفه ضمن المناهج المنتشرة في دراسة الظاهرة الدينية.

أما فيما يخص بعض الصعوبات التي أعاقتنا في انجاز عملنا هذا، فتتمثل في اللغة التي أنجز بها كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" إذ امتازت بشيء من التعقيد وما زادها صعوبة وتعقيدا امتزاجها بالكثير من الألفاظ السنسكريتية، وعدم توفر بعض المصادر مثل كتاب استيعاب الوجوه الممكنة، مما جعلنا ننقل بعض الشواهد الواردة فيه من بعض المراجع، وكذا نقص المراجع المباشرة التي تتناول هذا الموضوع ، اللّهم إلا

بعض المراجع، التي تتناول حياة البيروني، والتعريف به كشخصية علمية، ثم تشير إلى بعض إسهاماته وإنجازاته. ويعود هذا كما ذكرنا سابقا إلى أن هذا الباحث لم يوف حقه من البحث. مع الإشارة إلى أننا لا نطمح من وراء عملنا هذا إلى البحث عن الأسباب التي كانت وراء عدم اهتمام الباحثين، بإسهامات هذا المفكر في مجال البحث الديني. ولكنّنا سنحاول أن نسهم بجهدنا المحدود مسح غبار النسيان عن هذا المفكر الكبير.

وفي الأخير وكآفاق لبحثنا هذا نُذّكر أن دراستنا هذه ترمي إلى:

أولاً: تدعيم الشخصية الثقافية والهوية الحضارية في زمن العولمة والتحولات الكونية المتسارعة والمتضادة أحيانا، وتجاوز عوائق التقدّم والتحرر والبناء الحضاري. فلم لا نستلهم من هذه الشخصية العلمية من أجل النهوض بأمتنا؟

ثانيا: المساهمة في إيجاد حلول للمشكلات والقضايا والمسائل المطروحة على الوجود العربي والإسلامي اليوم سواء ما تعلق منها بالسياسة أو ما تعلق بالمذاهب والتيارات الفكرية التي تبحث عن إيجاد تفسير للواقع والتاريخ في ضوء النص الديني، بحيث تدعو هذه الدراسة إلى ضرورة فقه النص فقها صحيحا، وإحلال التواصل والجدل العلمي بدل التصادم الذي ينتهي أحيانا إلى نوع من الإقصاء والتكفير، والتصفية الدموية. ولعلّ ما يدعو إلى الحيرة والأسف والتعجب، أن يلجأ المسلم باسم مذهب ما أو قراءة معينة تدّعي أنها مطابقة

لمنطوق النص ليرفض رفضا قطعيا لكل التصورات والرؤى التي تخالفهما، حتى ولو كان الاختلاف جزئيا مثلما يحدث بين السنيّين والشيعيّين.

الفصل الأول: في تحديد مفهوم الدين.

1- مفهوم الدين.

أ ــ في اللغة.

ب ــ في الإصطلاح .

2- الفرق بين الدين والملة.

3ــ الدين الطبيعي.

1ـ مفهوم الدين:

الدّين الذي نريد أن نقدم له مفهوما هنا، هو الدّين بمختلف الصور أو الأشكال المعروفة له سواء أكانت سماوية أو غير سماوية، بدائية أو راقية، ولما كانت « حقيقة الشيء هي العناصرُ المُكوِّنة له في أبسط مظاهره»[1]، فإنّ المقصود بمفهوم الدين تحديدُ الخصائص والمميزات التي لا يُسمّى الدّينُ ديناً إلا بها. ولا يتسنى لنا بلوغ هدفنا إلاّ بالبحث في أصل هذا المصطلح. ذلك أنه من أراد التعرف على كنه دين الإسلام، أو دين المسيحية، أو اليهودية، أو المجوسية، أو البوذية، أو الوثنية، أو غيرها من الأديان التي ظهرت في الوجود عليه قبل كل شيء التعرف على المعنى الكلي الذي يجمع كل هذه الأديان، والقدر الذي تشترك فيه في جملتها. مع الإشارة إلى أن تفاوت الأديان في نفسها، أو في مصادرها، أو في أهدافها، أو في قيمتها لا يمنع من كونها تجتمع في اسم "دين"، هذا الاسم الذي يعبّر عنه في اللغة العربية بهذه الصورة الصوتية د،ي،ن[2].

وتجدر الإشارة هنا ونحن بصدد الحديث عن تعريف الدين أنه يصعب تقديم تعريف جامع مانع للدين، وهو ما أشار إليه المفكر الفرنسي ميشال مسلان (M.Meslin)(1926م....)

1- مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، مكتبة الشباب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1997، دون مكان الطبع، ص12.

2 - محمد عبدالله دراز، الدين، (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، دار القلم، الكويت، دون سنة الطبع، ص28.

لمّا رأى أن تعريف الدين لا يمكن أن يكون إلا تعريفا تقريبيا، تعريفا لا يطابق موضوعه، لأن كلمة دين تشتمل على وقائع جد متباينة[1].

ومع ذلك فقد حاول الباحثون في مختلف العصور في الكثير من أعمالهم التعرُّف على أصل الدين ووضع تعريف له، فاستعانوا في عملهم هذا بالتعرُّف على أصل مادّة "دين"، وتتبُّع المعاني المعروفة لهذه الكلمة، وهو ما يظهر بصفة جلية عندما نبحث عن معنى الدين في اللغة. كما يتضح فيما سيأتي:

أ ـ الدّين في اللغة:

– **الدّين في اللغة العربية:** لِلفظ "دِين" معانٍ كثيرة في معاجم اللغة العربية[2]. نحاول أن نستقصي البعض منها بالاستئناس ببعض هذه المعاجم. ولو أنّ هذه المعاجم لا تحدد بدقة مفهوم هذا اللفظ لكون مثل هذه المعاجم والقواميس إنّما وضعت لضبط الألفاظ، لا لتحديد المعاني، وأن مهمّتها تقويم اللسان وسرد المترادفات والمتقابلات، فلا تبالي بشروط التعريف المنطقي، إذ أنها تعرف الشيء بنفسه أو بأنه غير ضده، كأنْ نجد مثلا : الدواء هو ما يتداوى به، والحلال هو ضد الحرام، والدين مثلا: هو الملة والملة هي الدين. ولكن على

1- ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالدين عناية، كلمة، أبو ضبي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009، ص13-14.

2– المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مج18، دار الفكر، بيروت، ط1، 1414هـ، ص214–219، ومقاتل بن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، تحقيق عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994، ص133–134، وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984، من ص295 إلى ص299، وابن منظور، لسان العرب، المجوعة 4، طبعة دار صادر، من ص458 إلى462.

الرغم من هذه النقائص لا ننكر أهمية هذه المعاجم في التعرف على مصدر الألفاظ واشتقاقها.

فإذا عدنا إلى "القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، أو إلى "لسان العرب" لابن منظور(1232-1311م) أو غيرهما للبحث عن معنى اللفظ الذي نحن بصدد تحديد مفهومه يُخيّل إلينا أن هذه الكلمة يصح أن يستعمل فيها معانٍ متباعدة بل وحتى متضادة، ذلك أن:

ـ الدِّينُ: هو الطاعة والجزاء[1] أي الجزاء والمكافأة، ومنه كما تَدِينُ تُدان، أي كما تُجازِي تُجازَى بفِعلك وبحسب ما عمِلت. ومنه قوله تعالى في سورة الفاتحة: « مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ».

ـ و هو كذلك: العادة والشأن، يقال: مازال ذلك دِيني ودَيدني، أي عادتي.

ـ والدِّين: هو الطاعة، بل الذلّ والانقياد. على أنه ليس يعسُر الجمع بين القولين، فلا جرم أنّ الطاعة تكون مصحوبة بذلٍّ وانقياد.

ـ وهو أيضا: العز، وهو الذل والقهر، وهو المعصية. ينقل الأزهري في تهذيبه عن بعضهم: دان الرجل: إذا عزّ، وإذا ذلّ، وإذا أطاع، وإذا عصى...[2].

ـ وهو كذلك: السلطان والمُلك، قال شَمِر: ومنه قولهم: يَدِينُ الرجل أمره، أي يَملِك.

1 - جميل صاليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص572.

2- الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001، المجموعة 2 ، ص1137.

ــ والدِّين: الملّة، يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد للشريعة.

ـ والدِّين: القِصاص، ومنه حديث سلمان: « إنّ الله لَيَدِينُ لِلجَمّاء من القَرْناء»، أي يقتصّ.

ـ وهو اسم لكل ما يعتقد، أو لكل ما يتعبد الله به.

هذا الاختلاف الظاهر في هذه المعاني سرعان ما يزول ويصبح تقاربا إذا رجعنا إلى اشتقاق هذه الكلمة، بحيث أن المعاني المذكورة سابقا تعود في الحقيقة إلى ثلاث كلمات وليست كلمة واحدة أو بتعبير أدق تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب. وتفصيل ذلك:

إن كلمة "دين" تؤخذ تارة من فعل متعدٍّ بنفسه: دانه يدينه، وتارة من فعل متعدٍّ باللام: دان له، وتارة من فعل متعدٍّ بالباء: دان به. فإذا قال القائل دانه دِيناً يعني بذلك أنه ملكه، وحكمه وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه وكافأه. فالدين هنا يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر والمحاسبة والمجازاة، ومنها قوله تعالى في سورة الفاتحة: « مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ »، أي يوم المحاسبة والجزاء، ومنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ»، أي حكمها وضبطها[1]. والديَّان كما جاء في "لسان العرب" من أسماء الله ومعناه الحكم القاضي[2].

1- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص31.

2- إبن منظور، لسان العرب، مادة دين، المجموعة 13، طبعة دار صادر، 1994، ص167.

أما إذا قال القائل دان له أراد من ذلك أطاعه، وخضع له، فالدين هنا من الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وعبارة "الدين لله" تصدق على معنيين الحكم لله، أو الخضوع له[1].

ـ في حين إذا قال القائل دان بالشيء فإنه يقصد بذلك أنه اتخذ هذا الشيء دينا ومذهبا، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلّق به. فالدين هنا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها الفرد نظرياً وعملياً لكون المذهب العملي لكل فرد هو عادته وسيرته، ومنه القول هذا ديني وديدني، والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه ومن ذلك القول ديّنت الرجل أي وكلته إلى دينه ولم اعترض عليه فيما يراه سائغا في اعتقاده[2].

نشير في هذا المقام أن جلّ المعجميّين يجمعون لفظ "دَين" بالفتح و"دِين" بالكسر في مَظنّة واحدة، على اعتبار أنّهما من مادّة واحدة. قال أحمد بن فارس: « الدالُ والياءُ والنّونُ أصل واحد إليه يرجع فروعه كلّها»[3].. فضلا على أنّ كليهما غيرُ حاضر، ففي "لسان العرب": «والدَّين واحد لدّيون معروف، وكلّ شيء غير حاضر دَين»[4]، وأساس الأديان كلِّها الإيمان بأمر وراء هذا الوجود المحسوس.

1- محمد عبدالله دراز، الدين ، مرجع سابق ، ص31 .

2- محمد عبدالله دراز، مرجع سابق، ص31.

3- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به محمد عوض مرعب، وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، المجموعة1، ص353.

4 - ابن منظور، لسان العرب، المجموعة 4، ص459.

أما الأصمعي فيرى أنّ فتح دال "الدّين"، لأن صاحبه يعلو المدين، وضمّ دال "الدّنيا"، لابتنائها على الشدّة، وكسر دال "الدّين"، لابتنائه على الخضوع[1].

هذا وقد حاول بعض الباحثين المُحْدَثين التوفيق والجمع بين هذه المعاني، فذهبوا إلى أنّ كلمة "دِين" عند العرب توحي بالعلاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، ويملك الثاني الأولَ وله عليه السلطان، إن وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا وطاعة، وإن وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما، أما إذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر المعبر عنها وبكلمة واحدة فهي علاقة إلزام والتزام[2].

وفي الاتجاه نفسه يرى محمد عبد الله دراز أن فحص معاني لفظة دين يكشف أن معناها عندما تكون مشتقة من فعل متعدٍّ باللام: دان له ملازم ومطاوع لمعناها عندما تكون مشتقة من فعل متعدٍّ بنفسه: دانه يدينه، دانه فدان له أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع. أما معناها عندما تكون مشتقة من فعل متعدٍّ بالباء: دان به فهو تابع للاستعمالين السابقين، لأن العادة أو العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها، ويلتزم باتّباعها[3].

1 – المرتضى الزبيدي، تاج العروس، مجموعة18،مرجع سبق ذكره، ص214.

2 – نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج2، دار الشروق، جدة، 1981، ص18–19.

3- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص31.

كخلاصة لما سبق يمكن القول أن المادة كلها تدور على معنى اللزوم والانقياد، وجهه الأول يفيد إلزام الانقياد، ووجهه الثاني يفيد الالتزام بالانقياد، أما وجهه الثالث فيفيد المبدأ الذي يلتزم بالانقياد له[1].

مما تقدم نفهم أن اللزوم هو المحور الذي تدور عليه كلمة دين سواء بفتح الدال أو بكسرها والفرق بين الوجهين أنّ أحدهما يتضمن في الأصل إلزاما ماليا، والآخر يقتضي إلزاما أدبيا، وهو ما لخصه رضوان السيد في هذه العبارة: « ويمكن الربط بين "الدَّين" بالفتح و"الدِّين" بالكسر بأنّ ثمة جامعا بينهما هو الإلزام: المالي في الأول، والأدبي في الثاني. ولاشك أن الدِّين هو الدّين الأكبر لله على الناس»[2]. وما هو معروف أن اللغة العربية في تصاريفها لمّا تريد التفرقة بين الحسيات والمعنويات من جنس واحد تكتفي بتغيير بسيط في شكل الكلمة كالْخَلْق والَخُلق والكبَر والَكبْر.

وهكذا يتضح لنا أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة في اللغة العربية على خلاف ما يذهب إليه بعض المستشرقين[3]، الذين يذهبون إلى القول أنها دخيلة، معربة عن العبرية أو الفارسية، ولعل هذا يعود كما هو معروف إلى تلك النظرة التي تريد تجريد المسلمين والعرب

1- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص31.

2- رضوان السيد، دراسة و تحقيق لكتاب تِسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1987، ص23-24.

3- ينظر دائرة معارف الإسلام في كلمة ، "دين".

من منجزاتهم العلمية، حتى فضيلة البيان التي هي أعزّ مفاخرهم. قال أبو هلال العسكري في مؤلّفه الفروق اللغوية أثناء كلامه عن الفرق بين الدين والملّة[1]: « والفرس تزعم أنّ الدين لفظٌ فارسي، وتحتجّ بأنهم يجدونه في كتبهم المؤلّفة قبل دخولِ العربية أرضهم بألف سنة... ونحن نجد أنّ للدين أصلا واشتقاقا صحيحا في العربية، وما كان كذلك لا نحكم عليه بأنه أعجمي. وإن صحّ ما قالوه، فإن الدين قد حصل في العربية والفارسية اسما لشيء واحد هو على جهة الاتّفاق»[2].

بقي أن نقول في الأخير أن المعاني السابق تحليلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله في اللغة العربية، ولا تصوّر لنا حقيقته الوافية، كما هي في عرف الناس واصطلاحاتهم، ذلك أنه ليس كل خضوع وانقياد يسمى في العرف تديّنا، مثل خضوع المغلوب للغالب، وطاعة الولد للوالد، وتعظيم المرْؤوس لرئيسه، كما أنه ليس كل مذهب ورأي، ولا كل سيرة وخلق يسمى دينا، لكون الفكرة الدينية تتميز بصفات وخصائص جوهرية تميزها عما سواها من السلوكات الأخرى. سنتوقف عند البعض منها في مقام الحديث عن معنى الدين في الاصطلاح.

1- هناك فرق بين هذين اللفظين سنتطرق له في موضع لاحق.

2- أبوهلال العسكري، كتاب الفُروق، قدّم له وضبطه وعلّق حواشيه وفهرسه، أحمد سليم الحمصي، جروسبرس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994، ص242-243.

ـ في اللغة الأجنبية:

الكلمة الأجنبية التي تقابل لفظ "دِين" العربي هي (religio) اللاتنية أو (Religion) المقتبسة من اللغة اللاتينية، وقد تجادل المفكرون في أصل اشتقاقها بحيث يرى معظم القدماء (لاكتانس، أوغستين، سرقيوس) أن لفظ الدين(Religio) مشتقة من religare ويرون فيه فكرة الربط الجامع بين الناس، أوبين البشر والآلهة[1]. مما يعني أن هؤلاء المفكرين يردُّون هذا اللفظ إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل سواء لربط الناس ببعض الأعمال من جهةِ التزامهم وفرضها عليهم، أو لربط الناس بعضهم ببعض، أو لربط البشر بالآلهة[2]. لكن علي سامي النشّار لا يوافق على أنّ أصل اشتقاق كلمة (Religion) هو من (Religio) التي تعني: يربط أو يجمع، ويرى أن الكلمة في الحقيقة مستمدّة من (religere) أي يعبد بخوف واحترام[3]. أما شيشرون(ceceron) فيذهب إلى أن هذا اللفظ مستخرج من relire، التي تعني تجديد الرؤية بدقة[4].

بخصوص الاشتقاق الأول، يرى لالاند أنه مصطنع ومفتعل، ومع ذلك يسود الاعتقاد اليوم أن الدين متعلق بالربط، أما الاشتقاق الثاني فيرفضه إذ أنّ هناك فعلين على هذه الصورة:

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات بيروت- باريس، طـ2001،ص1203(التعليق).

2- مصطفى عبدالرازق، الدين والوحي والإسلام، مرجع سابق، ص13-14.

3- علي سامي النشار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1949، ص12.

4- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1203(التعليق).

في أحدهما re لها قيمة تكرارية بالفعل، وعندها تعني religo قرأ ثانية، قرأ في عدة مناسبات، وتعني كذلك اجتاز مجددا طريقا أو بلدا. في حين لا تدل re في الفعل الآخر على التكرار بل تدل على الاجتماع، التقارب: relego أو ربما religo فتعني حينئذ جمع، قرّب، وحّد[1].

في هذا السياق يحاول بعض الباحثين أن يجعلوا مأخذ هذه الكلمة شاملاً لمعنى الربط وما إليه، كالجمع وغيره. هذا مع اختلاف الأقاويل في اللفظ الأول الذي هو مصدر الاشتقاق. وكلمة (Religio) اللاتينية تدلُّ في غالب استعمالاتها على معنى الشعور بحقّ الآلهة مع الخشية والإجلال[2].

ومن هنا فكلمة(religio)، تعني في اللاتنية بنحو عام الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة، فلم يكن لدى القدماء سوى كلمة (religiones) أي ديانات. فعند لوكريس تعني كلمة (religio) المفردة دينا ما، أي الدين بوجه عام، و لهذا التعميم مكانة مرموقة عند لالاند كونه يبرز بكل جلاء العلاقات بين الاعتقاد بأيّ خارق إعجازي وبين المذهب المادي الأبيقوري. أما فكرة الإله الواحد، باعتباره قوة معنوية، فقد أدّت إلى فكرة دين واحد، له ميزة معنوية، أخلاقية. وعندما يُحكى اليوم عن عدة ديانات، فإنما يُحكى عنها في معنى مختلف تماما عن المعنى الذي كان يحكي فيه الأقدمون عن تعدد

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1204(التعليق).

2 - مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، مرجع سابق، ص13-14.

الأديان[1]. والحقيقة أن كل دين هو منظومة كاملة، تعتبر نفسها أنها المنظومة الحقيقية الوحيدة.

ومن هنا يقرّ لالاند أن كلمة دين تعبّر عن ثلاثة أفكار:

– فكرة إقرار نظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية.

ـ فكرة مجموعة أفعال عبّادية.

ـ فكرة علاقة مباشرة ومعنوية بين النفس البشرية والله، إذ توازن هذه الفكرة الأخيرة بين أهمية الفكرتين الأخريتين، اللتين تكبتانها أحيانا إلى حد تكاد تمحوها، والتي تنعتق منهما إلى حد الاستقلال عنهما استقلالا يكاد يكون تاما سيّما اليوم في الكنائس البروتستانتية[2].

يوحي هذا أن لفظ الدين من منظور لالاند يتضمن جانب نظري لا يمكن أن يكون إلاّ ما نسميه العقيدة، وجانب عملي تطبيقي وهو الذي يدعى العبادة التي تترجم معتقدات المتدين. أما الجانب الثالث والأخير فيتمثل في تلك الرابطة التي تربط العابد بمعبوده، وتعني إقرار العابد في نفسه أن عبادته هي طاعة لأوامر ونواهي معبوده. والأمر هنا شبيه بالحديث النبوي القائل: «الإِيمَانُ مَا وَقَرَ فِي القَلبِ وصَدَّقَهُ العَمَل».

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1204(التعليق).

2- أندريه لالاند، المرجع السابق، ص1204.

ب ـ الدين في الاصطلاح:

ـ عند العلماء المسلمين:

يقدّم علماء الدين المسلمون تعريفات عدّة للدين. فهو عند التهانوي « وضع إلهيّ سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[1]، أي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات[2].

وهو المفهوم ذاته الذي ورد في كتاب "التعريفات" للجرجاني وكتاب "الكليّات" لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، حيث يقول الأول: « الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول لقبول ما هو عند الرسول – صلى الله عليه وسلم–»[3]. ويقول الثاني: « الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيّا كان أو قالبيّا»[4].

وفي الاتجاه نفسه يذهب كل من ابن الجوزي ومحمد عبده، إذ يحدد الأول مفهوم الدين بقوله: "قول إلهيّ رادع للنفس يقوّمها ويمنعها من الاسترسال في ما طبعت عليه"[5]. أي الدين

1– التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق عجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص814.

2 – محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص33.

3–الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص111.

4– أبو البقاء أيوب بن موسى الحُسيني الكَفَوي، الكُلّيات، تحقيق، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص443.

5– ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مرجع سبق ذكره، ص295.

يتلخص في أوامر الله التي تنهي النفس عن إطلاق العنان لشهواتها التي طبعت عليها مع العمل على تنظيم هذه الشهوات وفق ما يقتضيه الشرع. أما الدين عند الثاني فهو: "وضع إلهي ومعلّمه و الداعي إليه البشر... وهو عند جميع الأمم أول ما يمتزج بالقلوب، ويرسخ في الأفئدة، وتصطبغ النفوس بعقائده وما يتبعها من الملكات... فله السلطة على الأفكار وما يطاوعها من العزائم والإرادات... وكأنما الإنسان في نشأته لوح فارغ وأول ما يخطّ فيه رسم الدين[1].

أما أبو بكر الرازي فيعرّف الدين بقوله: « والدين بالكسر عادة والشأن و(دانه) يدينه (دينا) بالكسر أذله واستعبده فدان وفي الحديث " الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وعَمَلَ لَما بَعْدَ مَوْتِهِ"، والدين أيضا الجزاء والمكافأة يقال إنه يدينه(دينا) أي جزاه ... وأيضا الدين الطاعة»[2].

ما يلاحظ هنا أن كل هذه التعريفات تشترك في كونها جعلت الدين وضعا إلهيا يدعو أصحاب العقول السليمة. وكأنّ محور الخطاب الديني هو حركة من عند الله أي المصدر نحو الإنسان أي المستقبل.

ـ **عند الغربيين:** يختلف معنى الدين عند الغرب من مفكر إلى آخر: فهو عند الخطيب الروماني شيشرون(Ceceron) كما جاء في كتابه عن "القوانين": « الرباط الذي يصل

1- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون تاريخ النشر، ص6-7.

2- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار صحاح، دار إعمار، عمان،طو، ص113.

الإنسان بالله»[1]. مما يعني أن الدين عند هذا الخطيب ينطوي على فكرة الإيمان التي تؤدي إلى الشعور بأن هناك علاقة توصل المؤمن بالله، مما يوحي بأن الدين يحمل فكرة الربط بين البشر والله.

أما الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (E.Kant) (1724-1804م) وحسب ما ورد في مؤلفه "الدين في حدود العقل فإن الدين": « هو الشعور بواجبنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية»[2] أي الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية.

في حين يعرّفه إرنست شلاير ماخر(Shleir macher) (1768-1834م) بحسب ما ورد في "مقالات عن الديانة" بقوله : « قِوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة»[3]، مما يوحي أن الدين عند هذا اللاهوتي هو خضوعنا لوجود لا يناله إدراكنا أو خضوع الإنسان لموجودٍ أسمى منه.

والدين عند ف.هيجل (F.Hegel) (1770-1831م) هو « الروح واعيا جوهره ...وهو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»[4]. بمعنى بحث الإنسان عن المطلق.

1- ينظر محمد عبدالله دراز ، الدين، مرجع سابق، ص34.

2- Kant , La religion dans les limites de la raison,4ème partie,1ère section,Koenigsberg,1974, p201.

3-Schleirmacher, Discours sur la Religion, second Discours,Berlin,1979.

4 - هيجل، الأعمال الكاملة ، محاضرات في فلسفة الدين الجزء3، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2003، ص26.

ويذهب فيورباخ (Feurbach) (1804-1872م) إلى أن الدين له مضمون خاص في ذاته بحيث أن معرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته[1] فهو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة[2].

وقد جاء في كتاب مقدمة "تاريخ الأديان" لألبرت ريفيل(A.Réville) أن: « الدين هو توجيه الإنسان سلوكه، وفقا لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها»[3]. مما يعني أن ريفيل يحدّد الدين على أنه تحقيق الحياة الإنسانية بواسطة الإحساس بأنّ رباطاً يصل الروح الإنسانية بالنفس الخفية، مع الاعتراف بما لهذه النفس من سلطان على العالم وعلى روح الإنسان، والتي يجب أن تكون شاعرة بالاتصال بها دائما.

أما هربرت سبنسر(Herbert Spencer)(1820-1903م) فيعرف الدّين في خاتمة كتاب "المبادئ الأولية" على أنه: « الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدين»[4].

ما يلاحظ هنا أن هربرت سبنسر بهذا المفهوم يصور الدين بأرقى صورة عرفتها الفلسفة، وأبعد صورة عمّا يخطر ببال العامة من المتدينين، إذ أن هذه اللانهائية الزمانية والمكانية

1 – فيورباخ، ماهية الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007، ص152.

2– مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، مرجع سابق، ص21.

3–Réville,Prolégomène à l'histoire des religions,Paris,1878.

4–Herbert Spencer, Premiers principes,Londres,1863.

هي عقيدة كبار الفلاسفة والعلماء، لا تصدق على عقيدة المجسمين ولا المشبهين ولا القائلين بأن ربهم في السماء[1]، وكأن الدين وفق هذا المنظور خاص بفئة معينة من البشر، والحق أن الدين لا يقتصر على فئة من الناس دون غيرهم .

في حين يقول ماكس مولر(Max Muller)(1822-1900م) في كتابه "نشأة الدين ونموه": «الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»[2]. إنه تَوْقٌ إلى اللانهائي فهو يقوم على حبّ الاستطلاع والبحث عن الأسباب... والإنسان في نظر مولر عندما يتحطّم الإطار المألوف للحياة من حوله، تصبح حاجته ماسّة إلى مساندة قوى أكبر من قوته، فإذا ما وجدها تعلّق بها. وهو فقيرٌ بصفة دائمة إلى هذه المساندة العلوية الخارجة عنه والتي يشعر حيالها بنقص شديد لبعده عن الكمال، ولاشيء غير الإيمان بهذه القوة يمكن أن يساعده في التغلّب على هذا الشعور.

نلاحظ هنا أن المفهوم المقدّم من قبل ماكس مولر يبدو مفهوما ضيّقا للدين بحيث أن فكرة محاولة تصور ما لا يمكن تصوره لا تنطبق إلاّ على نوع من الأديان، وهو الدين الذي

1- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص36.

2- Max Muller, Origine et développement de la religion, leçon$_1$, chapitre$_4$,Londre, 1873.

يجعل من الله قوة خارقة لا يمكن تصورها. فهو هنا يفصل بين العقيدة والعقل فصلا تاما، مما يعني أنه يفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم ولا تتصوره أذهانهم[1].

والدين عند إميل برنوف (Emile Burnouf)، كما ورد في كتابه "علم الديانات": «هو العبادة، والعبادة عمل مزدوج: فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية، وعمل قلبي أو انعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة»[2].

ويقول ميشيل ماير(Michel Mayer) في كتاب "تعاليم خلقية ودينية" : « الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله، ومع الناس، وفي حق أنفسنا»[3].

وفي كتاب "العلم والديانات" لسلفان بيريسيه (Sylvain périssé)، يقول هذا الأخير أن: «الدين هو الجانب المثالي في الديانة الإنسانية»[4].

وأمّا الحدساني الفرنسي هنري برغسون (H.Bergson) فيميّز بين نوعين من الدين: الدين الديناميكي: وهو من ابتداع إنسان ما من صفوة البشر سما إلى فكرة مثالية، وحاول أن يخرج من أعماقِه دينا أو فكرة تَفيض على الإنسانية. و ما حقق ذلك إلا بعض الأشخاص الخارقين يسميهم "أكمل الخَلق" من مثل المسيح وبعض أقطاب الصوفية. والدين الستاتيكي:

1- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص38.

2- Emile Burnouf, Science des religion, chapitre12,Paris,1880.

3- Michel Mayer, Instructions morales et religieuses 1ère leçon,Paris,1885.

4- Sylvain périssé, Sciences et religions, chapitre1,Paris,1908.

وهو عنده « ردّ فعل تقاوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل ممّا يشلّ حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع»[1].

وقد ورد في "الموسوعة الفلسفية" لأندريه لالاند أن للدين ثلاثة معاني تتلخص فيما يأتي :

أـ مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: أولاً: بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، ثانياً: الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها وهو ما ترمي الجماعة إلى حفظه، ثالثاً: نسبة الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، بحيث ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.[2]

ب ـ نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله." الدين هو تحديدا المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم"[3].

ج ـ الاحترام الضميري لقاعدة، لمادة، لشعور " دين كلام شرف" هذا المعنى في نظر لالاند هو الأكثر قدما، إذ كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه اليوم[4].

يرى لالاند أن هذه المعاني الثلاثة تكاد تكون مجتمعة دوما في الاستعمال الحالي لكلمة دين، وإن كانت هناك سيطرة للمعنى الأول أو الثاني بحسب الأحوال[1].

1 – علي سامي النشّار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص22.

2– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1206.

3– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1206.

بينما يعرف سالومون ريناك (Salomon Reinach) في كتابه "التاريخ العام للديانات" الدين على أنه: " «مجموعة التورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا»[2]. أي أن الدين بالنسبة لهذا المفكر هو تلك القواعد التي تفرض على البشر نوعا معينا من السلوكات فتحدّ بهذا من حريتهم المطلقة.

ويقول إميل دوركهايم (E.Durkheim) (1858-1917م) في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية": «الدين منظومة متماسكة من الاعتقادات والطقوس المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي أشياء معزولة، محرمة، وأن هذه الاعتقادات والطقوس تؤلّف في قلوب أتباعها جميعا في وحدة معنوية تسمى الملة»[3]. مما يدل على أن الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات[4].

ما يلاحظ هنا أن كل من إميل دوركهايم وسالمون ريناك لم يعتبرا من القدسية الدينية إلاّ جانبها العملي وهو تحريمها لبعض الأشياء، والتحذير من ممارستها والاقتراب منها "Tabou" وكأنهما نسيا أن المنع من لمس شيء ما ليس دائما دليل قدسية بل على الضد

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع نفسه، ص1206.

2- Salomon Reinach, Orpheus, Histoire générale des religion,Paris, 1909, p4.

3- Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse,Paris,1937, p65.

4- جميل صاليبا، المعجم الفلسفي،ج1، مرجع سبق ذكره، ص572،573.

من ذلك أي دليل ما فيه من خبث ورجس. كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل نحلة يجب أن تكون ترجمة كاملة لعقائدها، فإذا كان التقديس هو من أحد جانبيه تنزيها عن العيوب والنقائص، فهو من الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال، هو تعظيم للقيم الكبرى، والمثل العليا. فمظهره في الناحية السلبية عدم انتهاك الحرمات، وفي الناحية الإيجابية الإقبال على الفضائل اغترافا من معينها، وتذوّقا لجمالها، وتمثّلا لجوهرها، فهذا التعريف إذًا قاصر عن استيفاء أجزاء المعرف. الملاحظة الثانية هي أنهما جردا ماهية الدين من فكرتي الروحية والإلهية وهي أخص صفاتها، ونزعا منها المحور الذي تدور عليه كل عناصرها، والمعيار الوحيد الذي تقاس به مظاهرها وتتميز به عما سواها، وفي الحق أن التعريف الذي قدماه بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه على كل ما يلتزم به الجمهور في حياته الأدبية أو الفنية أو الاقتصادية، أو غيرها. فعادة رفع الأعلام في الأعياد، والقيام عند النشيد الوطني، ولبس الأسود في الحداد وحفلات التكريم وإشارات التعظيم، والأزياء القومية أو الطائفية، وسائر الالتزامات التي تسمى بروتوكولات والتي يعد الخروج عنها غير مقبول في ذوق العرف العام أو الخاص، هذه الالتزامات وغيرها من الآراء والمذاهب السياسية بحسب مفهوم المدرسة الاجتماعية الفرنسية تسمى أعمالا دينية وعبادات.

هذا ولا يكتفي أصحاب هذه المدرسة بحذف فكرة الإله الخالق، اللانهائي، الذي لا يحيط به التصور من التعريف المشترك للأديان، بل يذهبون إلى وجوب إبعاد أصل فكرة الألوهية بكل

معانيها من هذا التعريف، مبررين موقفهم بوجود أديان في الشرق، مثل البوذية، والجينية[1]، في الهند والكونفوشيوسية في الصين القديمة، تقوم على أساس أخلاقي بحت، خال من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون "بوذا"و"جينا" إنما هم مبتدعون، خارجون عن أصول دينهم الحقيقي[2]. ولكن هل هذه الديانات وأمثالها مجردة من كل فكرة نظرية اعتقادية ؟

ولكن الحقيقة التي أقرّها مؤرّخو الأديان، أنه ليست هناك جماعة إنسانية أو أمة ظهرت وعاشت ومضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأيا معينا، سواءً كان حقا أم باطلاً، يقينا أو ظنا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها.

ولعلّ المفكر الفرنسي غوستاف لوبون(Gustave Le Bon)(1841-1931م) لم يجانب الصواب عندما رأى أن للدين أهمية كبرى في صدور الجماعات البشرية، حيث لا

1- ديانة هندية انبثقت من البرهمية، نشأت في القرن السادس قبل الميلاد على يد مهاويرا المدعو جينا أي القاهر المتغلب. عرفها أحمد شلبي، في كتابه أديان الهند اكبرى، ص 110على لسان مولانا محمد عبد السلام الرامبوري- أحد الفلاسفة الهنود- على أنها حركة عقلية متحررة من سلطان الويدات، مطبوعة بطبائع الذهن الهندوسي العام، أسس بنيانها على الخوف من تكرار المولد، والهرب من الحياة اتقاء شائماتها، منشؤها الزهد في خير الحياة فزعا من أضرارها، عمادها الرياضة الشاقة والمراقبات المتعبة، ومعوّلها الجمود للملذات والمؤلمات، وسبيلها التقشف والتشدد في العيش، وطريقها الرهبانية ولكن غير رهبانية البرهمية، وقد داوى الجينيون الميول والعواطف بإفنائها ووصلوا في ذلك إلى إخماد شعلة الحياة بأيديهم، وافتقدوا النجاة في وجود من غير فعلية، وسرور من غير انبعاث.

2- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص38.

يمكن الحديث من وجهة نظره عن جماعات دون دين، ذلكم لأن الاعتقاد بحسبه ضرورة لا مفر للإنسان منها، بل وهو عنصر نفسيّ مثل الألم واللذّة، والحُزن والفرح.. إلخ. فالنفس البشرية تُبغض الشك والارتياب، وإذا ما حدث أن تطرّق الشكّ إلى قلب المرء فذلك لأجل محدود. يقول لوبون: «ومهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم ودرجة جهلهم وعلمهم، فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد، فكأنّ المعتقد غذاءٌ نفسيٌّ ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادّي لحفظ الجسم»[1]. مما يوحي أن الديانة من الأمور الطبيعية الفطرية في الإنسان، تدفعه إليها الغريزة الإنسانية كما تدفع العصفور إلى بناء العش دون سابق معرفة وهو ما يؤكده المفكر الجزائري مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" لما رأى أن الدين يبدو وكأنه بحسب قوله: « مطبوع في النظام الكوني قانونا خاصا بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحد إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد، يخطف سناه الأبصار وهو حافل بالأسرار...إلى الأبد»[2]، وهو الأمر ذاته الذي ذهب إليه برغسون عندما قال: « لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد ولن توجد قط جماعة بغير ديانة»[3].

1- غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية، محمد عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، دون رقم الطبعة وتاريخها، ص140-141.

2- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 2000، ص300.

3- Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, paris, alcan, 1932, p105.

وفي هذا السياق يرى أرنولد توينبي(Arlond Joseph Toynbee) (1889-1975م) أنّ الطبيعة البشرية تمقت الفراغ الديني مقتا شديدا. ومن هنا فأيّ مجتمع يسعى دائما لمّا تتراجع ديانته التي كان عليها أسلافه إلى استبدالها عاجلا أم آجلا بديانة أخرى، وعلى هذا الأساس فسّر التغيّر الديني الذي حدث في القرن السابع عشر بتراجع المسيحية حيث رأى أنّ « الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحية في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى هي: الإيمان بحتمية التقدّم من خلال تطبيق العلم نظاميّا على التكنولوجيا، والقومية، والشيوعية»[1]. ولا مندوحة للجماعات بحسب لوبون عن أن يكون لها دين مادامت جميع المعتقدات –السياسية أو الإلهية أو الاجتماعية.. إلخ– لا تطمئنّ لديها إلاّ إذا لبست ثوب الدين، بل إنه لو تأتّى لنا أن ندخل عدم الاعتقاد في صدور البشر«لاشتدّ تعصّبهم فيه كأنه معتقدٌ ديني، ولصار في الخارج دينا يتعبّد به الناس»[2]، ذلك أن للدين جاذبيةً كبرى لا يُضارعه في قُوّتها غيرُه من سائر النُّظم الاجتماعية، يقول المستشرق الفرنسي أرنست رينان(1823-1892م) (Joseph Ernest Renan): « إن الدين هو أعلى مظاهر الطبيعة الإنسانية وأكثرُها جاذبية»[3]. ولذلك فإننا إذا ما أمعنّا النظر في اعتقادات الجماعات أيام

1- أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، التحديات الكبرى، الحياة والدين والدولة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في سوريا، 1999، دون رقم الطبعة، ص372.

2- غوستاف لوبون، الجماعات أفكارها و معتقداتها، ترجمة أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر، دار بيبليون، باريس، 2006، دون رقم الطبعة، ص80.

3- فلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط3، 2007، ص15.

سيادة الأديان أو في أزمنة الثورات الكبرى التي غيّرتْ وجه العالم، لَتَبيّن لنا أنّها تصطبغ دائماً بصبغةٍ خاصة لا يمكن التعبير عنها بأحسنَ من تسميتها بالشعور الديني. وأكثر من ذلك، فإن لوبون يؤكد أنّ للإلحاد ناحية دينيّة، حيث تناول هذا الجانب في كتابه "الجماعات أفكارها و معتقداتها" في مبحث خاص سمّاه الشكل الديني للإلحاد[1]. بل إنّ الثورة الفرنسية نفسها، وهي التي يعتبرها روّاد العلمانية القطيعة المعرفية الكبرى التي ساهمت في بزوغ نور الفكر الحُرّ والتحرر من سيطرة التفكير اللاهوتي، ليست سوى ديانة وضعية جديدة اجتاحت العقول والقلوب، وألهبت النفوس. وكان من نتائج هذه الهزة التي أحدثتها أن نزعت الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى محاولة اكتشاف إنجيل أخلاقي واجتماعي حديث. أمّا الفلاسفة الألمان فقد وجدوا هذه العلوية المحدثة في فكرة الصيرورة الكلّية، على حين أنّ الإصلاحيين الفرنسيين اتجهوا إلى الإنسانية على اعتبار أنها واقع أعلى. وفي المنحى ذاته يذهب المفكر البريطاني الذي قدم مساهمات في ابستمولوجيا الدّين والتعددية الدينية، جون هيك (John Harwood Hick) إلى أنّ الدين لا ينحصر وجوده في المجتمعات المتديّنة فحسب، بل في المجتمعات العلمانية والملحدة كذلك، فالاتحاد السوفياتي في نظره لم يفعل أكثر من أنه استبدل بفكرة الدين التي تقوم على الاعتقاد بالله عقيدة ماركسية ذات بنية دينية توفّر غطاءً مثاليّا لنظام المجتمع القائم، يقول في هذا الشأن: «إننا نفهم الدين كمجموعة من التشابهات العائلية وشبكة خصائص متماثلة ومتمايزة في آن، تجعل الشيوعيةَ الماركسية

1- غوستاف لوبون، الجماعات أفكارها و معتقداتها ، مرجع سابق، ص76- 77.

وأشكال الطاوية الصينية[1] تنتمي إلى تلك العائلة الموسّعة التي ترى في الدين ظاهرة كونية طبيعية لا يخلو منها أيُّ مجتمع، حتى ولو كان علمانيّاً»[2]. ولعل ما يؤكد هذا الأمر أنّ إيمان الماركسية العلماني يشتمل على رؤية شمولية للعالم، وهو أيضا يمثل عقيدة أخلاقية عامّة.

ولكن هل الدين ليس سوى هذه الاعتبارات حتى مع افتقاده خاصية محورية في الأديان الإلهية وهي: الإيمان بالحقيقة الإلهية العليا؟ إلى مثل هذا يميل أرنولد توينبي، إذ يرى أن الشيوعية ماهي في الواقع إلا بدعة مسيحية، والميثولوجيا الشيوعية في نظره هي الميثولوجيا اليهودية والمسيحية مترجمة إلى مفردات غير توحيدية، فالإله الوحيد والقادر على كلّ شيء ترجم إلى الضرورة التاريخية، والشعب المختار ترجم إلى البروليتاريا، وترجم العصر الألفي السعيد إلى التلاشي النهائي للدولة. كما ورثت الشيوعية من المسيحية الإيمان بضرورة التبشير لهداية البشر أجمعين[3]، بل إنّ أوغست كونت – أبو الفلسفة الوضعية– نادى بديانة

1– ديانة شعبية صينية، ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، تجمع بين عبادة السلف والطبيعة والأرواح. فيها قدر من تعاليم لاوتسي ومعتقدات أخرى، عارضت السيطرة والإضطهاد ودعت إلى العودة إلى حياة الفطرة.

2– وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ،الدار العربية للعلوم ناشرون، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 2007، ص135. والطريف أنه عندما نشبت الثورة الفرنسية فكّر رجال الثورة في إيجاد آلهةٍ تحلُّ محلّ المسيحية، فأقاموا في كنيسة "نوتردام (Notre–dame) " عبادةً لـ " آلهة العقل" تُماثل العبادة التي دأب الناس عليها. انظر: فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط3، 1984، ص86–89، وإريكه ويزباوم،عصر الثورة، أوروبا 1789–1848م، ترجمة فايز الصياغ ،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص409.

[3]أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، التحديات الكبرى، الحياة والدين والدولة، مرجع سبق ذكره، ص374.

جديدة أطلق عليها اسم ديانة الإنسانية: مبدؤها الحب، وأساسها النظام وغايتها التقدّم، وأراد لها أن تجعل من الإنسانية جمعاء الإلهَ الذي يجب أن نقدّسه، وتحلّ محلّ فكرة الله[1].

وهكذا إذن فالقول أن هناك أديان على غرار البوذية، والجينية، في الهند والكونفوشيوسية في الصين القديمة، تقوم على أساس أخلاقي بحت، خال من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون "بوذا"و"جينا" إنما هم مبتدعون، خارجون عن أصول دينهم الحقيقي، قول غير مقبول، ذلك أن هذه الديانات لم تشذ عن القاعدة، فهي من جهة مصدر الحوادث لم ينكر الهنود وجود الآلهة الهندية المسماة "أندرا" و"أجني" و"ثارونا" ...إلخ . ومن جهة مصير الإنسان لم تنس تلك النظرية الهندية القديمة في الحياة و ألامها وفي أن التعلق بملاذها ومتعها هو السبب في عودة الحياة إلى الجسم في صورة ما، بعد الموت فلا ينتقل الإنسان بذلك من ألم إلاّ إلى ألم ، وأنه لا سبيل إلى الراحة التامة إلاّ بالزهد التام في الحياة ليموت الإنسان بلا رجعة.

ولو أن مؤرخي البوذية يذهبون إلى أن الآلهة الهندية في البوذية القديمة لم يكن لها سلطان إلاّ على العالم المادي الذي يريد البوذي التخلص منه، فهو لذلك لا يعبدها ولا يرجو خيرها ولا يعتمد عليها في شؤونها، بل يحبذ الهروب من سلطانها بالموت الأبدي[2]. ولكن سواء قلنا أن البوذية القديمة لا تعرف آلهة البتة، أم قلنا تعترف بآلهة لا تعبد، فالنتيجة

1- ينظر زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الديني، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، من ص111 إلى ص115.

2- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص39.

واحدة: وهي أن هناك ديانات خالية من فكرة العبادة، وذلك لخلوّها من كل عنصر نظري اعتقادي في مصدر الكائنات، أو لأنّها مركبة تركيبا ضما لا امتزاج فيه من عنصرين لا يخدمان بعضهما البعض، بحيث يكون شطرها النظري مثبتا لقوى عظيمة ذات سلطان على الوجود ولكن لا شأن لها بأعمال البشر، و شطرها العملي مبينا لطريق السلوك الذي يخلص النفس من آلام الحياة، من غير توجه إلى تلك القوى.

والتساؤل المطروح هل يصح أن نصطلح على مثل هذه المذاهب اسم دين؟ يجيب محمد عبد الله دراز على هذا التساؤل، إذ لا يرى أن هناك مانعا في أن يصطلح على هذه المذاهب مصطلح يكون نابيا عن معهود الناس، مجافيا لذوق اللغات، سيّما اللغة العربية التي لا تفهم من اسم الدين إلاّ اعتقادا بشيء يدين له المرء أي يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرهبة والتقديس. وأكبر الظن أن ديانات مثل البوذية والكونفوشيوسية وغيرهما لم تدرج في خانة الديانات إلاّ بعد أن دخلتها فكرة التأليه[1].

وبناءً على هذا لا يمكن الموافقة على حذف فكرة الألوهية من تعريف الأديان، وهو ما يجعلنا نقرّ بأن مفهوم الفيلسوف الألماني إرنست شلاير ماخر للدين المذكور سالفا، والذي فحواه أن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة ما الأقرب إلى ماهية الدين. وإن كان هذا المفهوم لا يحتوي كل العناصر التي يتألف منها مفهوم الدين إذ

1- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص39.

لو كان كل شعور بالخضوع الكلي والتبعية المطلقة لقوة قاهرة أياً كانت وأياً كان لون الخضوع لها، يسمى دينا، لكانت حاجتنا إلى التنفس والغذاء واستسلامنا التام لقوانين الجاذبية وسائر قوانين الكون أحق بهذا الاسم، ولكن لا قائل بذلك.

ومن هنا ومادام ليس كل خضوع تدينا، نحاول البحث عن المميزات التي تجعلنا نسمي خضوعا ما تدينا، ولا نسمي خضوعا آخر تديناً، وهي مميزات يتعلق بعضها بصفات الشيء الذي يقدسه المتديّن ويخضع له ويقصد بها الصفات التي يصبغها المتدين على الشيء المقدس والتي من خلالها يحدد المتدين موضوع خضوعه ومناط تقديسه الديني، ويميزه بها عن سائر الأشياء التي يعظمها ويخضع لسلطانها. أما البعض الآخر من المميزات فيتعلق بطبيعة الخضوع ويقصد بها ما يميز الشيء المعبود . وهي الصفات التي يمكن حصرها فيما يلي:

ـ مميزات المعبود:

ـ الذات: كلنا نقدس الحرية، والكرامة، والشرف، وما إلى ذلك من القيم الإنسانية. وكلنا نشعر بالخضوع المطلق لقوانين الكون الثابتة التي ليس بمقدورنا تغييرها. لكن الشيء الذي يقدسه المتدين لا ينتمي إلى هذا النوع من القيم أو القوانين. كون ما يهدف إليه المتدين تقديس حقيقة خارجة عن نطاق الأذهان، وإنْ كانت تعبّر عنها الأذهان كذات مستقلة قائمة بنفسها، وليست مجرد عرض من الأعراض أو لقب من الألقاب، بمعنى أن الصلة بين

المتدين والشيء المقدس هي صلة بين ذات وذات، لا بين ذات وفكرة مجردة كما في الأمثلة المذكورة آنفا[1].

ـ الغيبية: فضلا عمّا سبق فليس التقديس الديني تقديسا لذات أياً كانت، وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة بها، أهمها أنها ليست مما يقع عليه حس المتدين، أو مما يدخل في دائرة مشاهداته وإنما هي شيء غيبي لا يدركه إلاّ بوجدانه وبعقله مما يعني أن العقيدة الدينية لها خاصية الإيمان بالغيب أي بما وراء الطبيعة. ولكن قد يعترض البعض على هذا باعتبار أن بعض الأقوام عبدوا الأحجار والأشجار والطيور والحيوان والأنهار. و الرد على هذا الاعتراض يكمن في أنه ليس هناك دين مهما بلغت درجته من السذاجة والخرافة بالقياس لنا وقف عند ظاهر الحس، واتخذ المادة المشاهدة معبودة لذاتها، فحتى عبَّاد الأوثان والأصنام لم يكن هدفهم من عبادتهم هذه في الحقيقة، هياكلها الملموسة أي ما هو ظاهر وملموس منها وإنما كانوا يزعمون أنها مهبط لقوة غيبية أو رمز لسر غامض، يستوجب منهم هذا التقديس فهي أشبه بالتمائم والتعويذات التي يتفاءل أو يتبرك بها، أو يستدفع شيء من الحسد أو السحر على أساس أن وراءها أو حولها روحاً عاقلا مدبرا[2]مستقل الإرادة يستطيع

1- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص41.

2- لتوضيح هذه الفكرة أي فكرة الروح والغيب ، وسريانها حتى في الديانات الوثنية نذكر قصة يرويها لنا عبدالرحمان عزام باشا في الرسالة الخالدة ص6-7 بحيث يقص علينا قصة ذلك المعبود البشري الذي يقدسه الزنوج في جبال النوبة جنوب كردفان ،فإن قومه يزعمون فيه قوة عجيبة على علم الغيب وفعل الخوارق، فيسألونه أن يدفع عنهم البلاء والمرض وأن يشير عليهم بالوقت المناسب للصيد والحرب ويلتمسون منه أن يأتيهم بالمطر لزرعهم وهم من أجل ذلك يقدمون له القرابين والهدايا ،ويجتمعون في حضرته رجالا ونساء، فيرقصون ويطربون طلبا لرضاه. فإن أبى تحقيق مطالبهم في أول الأمر، بالغوا في دعائه واسترضا ئه ... حتى إذا يئسوا منه سجنوه، بل ربما قتلوه، وأقاموا غيره مقامه ممن له هذه

أن يغير بمشيئته سير الأمور ومجرى العادات وأن يعطي ويمنع، ويضر وينفع ، لا على أساس أن لها خاصية كامنة فيها أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس.

ــ الاتصال المعنوي بالعابدين: هذا الغيب المرتبط بكل الأديان ليس من جنس الطبيعة المادية بل هو شيء ذو قوة فعّالة مؤثرة، وله أسلوب في تصرفاته مختلف عن الطرق التي تؤثر بها المادة فيما حولها، بحيث أن المادة يصدر عنها أثرها دون شعور منها، ولا اختيار لها في صدوره. أما القوة التي يخضع لها المتدين فإنه يفهمها على أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل، وتتصرف بمحض إرادتها ومشيئتها. هذه القوة العاقلة المدبرة في نظر المتدينين ليست قوة منطوية على نفسها، منعزلة عن المتدين وعن العالم، بل هي قوة متصلة اتصالا معنويا بالمتدين وبالناس تصغي إلى شكواهم وتعنى بآلامهم وتسمع نجواهم وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه[1].

الخصائص الخارقة . فهم إذا لا يعبدون فيه هذا الشخص المشاهد الذي يتحكمون فيه بالسجن أو التعذيب أو القتل، وإنما يتوجهون فيه إلى ذلك السر المجهول .ولكن عبدالرحمان عزام باشا لم يبين إن كان هذا المعبود في نظر معبوديه إلَهاً كاملا أم هو كأصنام الجاهلية يعبدونه زلفى لمن هو أعظم منه. أما محمد عبدالله دراز فيرجح أنهم إنما يكبرون فيه علم الأسرار والقدرة على قضاء الحاجات إلى حد محدود ، كما يعتقد العوام من أهل الأديان في الأولياء والقدسين . ولا يمنع ذلك من إعتقادهم في الإله الأعظم ، كما هو الحال في سائر الديانات الوثنية. وكما يدل عليه موقف هؤلاء النوبيين أنفسهم من معبودهم، فهم لا يسألونه أن يحول الجبال ذهبا، أو يجعل البحار لبنا وعسلا، أو يغير سير الأفلاك، أو يرزقهم الخلود في الدنيا، فضلا عن أن يظنوا أنه خلق نفسه، أو خلق السموات والأرض، أو أنه هو يمسك نظامها، وإنما يلتمسون منه حظوظا ممكنة قد سبق لهم العهد بوقوع أمثالها ، ويريدون بالتقرب إليه الإنتفاع بما عنده من العلم والقدرة الروحية في إصلاح معاشهم ، كما يتوسل المريض إلى المريض بأنواع العطاء والإكرام .و مع ذلك فإن إصراره على رفضها بعد إغداء العطاء عليه ، وبعد معالجته بأنواع الوعيد والتهديد ، هو بأن يكون في نظرهم دليلا على جهله وعجزه ، أحرى منه دليلا على خبثه وبخله . فهذا الفشل والإخفاق من المعبودين ، وهذا اليأس من العابدين ، يلجأ الناس بفطرتهم إلى الإعتراف بقوة علوية، يتقاصر دونها علم العالمين وقدرة القادرين، وإن التجئوا أحيانا إلى القوى الدنيا، التماسا للحاجة العاجلة من حيث يظنون الحصول عليها.

1- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص42.

ــ الروحية: القوة التي يقدّسها المتدين كحقيقة خارجية، ليست فكرة مجرّدة، أو صورة عقلية خالصة، ولا تقع تحت الإدراك الحسي، بل هي سرّ غيبي لا تدركه الحواس كما أشرنا من قبل. ولعله الأمر الذي قصده تايلور عندما رأى أن الدين يتضمن دائما "الإيمان بكائنات روحية"، إذا أخذنا بعين الاعتبار معنى كلمة الروح بأوسع معانيها فلا نحدد طبيعتها، ولا مدى سلطانها، ولا طريقة تصرفها، بل ندعها تتسع للتصورات المختلفة لماهية تلك القوة. ونكتفي بالقول أنها قوة خفية، شاعرة، مدبرة وأن أفعالها تصدر عنها بمحض إرادتها وأنها تستمع لمن يدعوها ولها مطلق الحرية في قبول مطالبه أو رفضها.

هذه المميزات تسمح لنا بالقول أن النظرة الدينية تختلف عن النظرة المنطقية أو النفسية التي تنحصر في حظيرة العقل أو النفس باحثة عمّا فيهما من المعاني والأحوال، ولا يعنيها دراسة ما خلف هذه الحدود، كما تختلف عن النظرة الطبيعية التي لا تعالج إلاّ ما يقع عليه الحس والمشاهدة بالفعل، أو ما هو من نوع هذه المحسات المشاهدة، ولا تنفك هذه القيود، أما النظرة الدينية فترمي من وراء ذلك كله إلى حقيقة أخرى لا تلمس في داخل النفس ولا في خارجها المادي، وإنما هي ذات غيبية وراء الطبيعة، بل فوق الطبيعة... فشأن المتدين أنه يطلب وراء كل حس معنى، ويلتمس تحت كل ظاهر باطناً، ويضع في مبدأ كل فعل فاعلاً، معتقداً أنه لا يقع في الكون شيء من دقيقه إلى عظيمه إلاّ وللإله أو لبعض الآلهة فيه قضاء وتدبير، نعم إن الفلسفة الروحية تشارك النظرة الدينية في هذا الإيمان بما وراء الطبيعة من قوة أو قوى فاعلة عاقلة، ولكنها تفارقها بأنها منقطعة الصلة الأدبية بهذه القوة: فليس

بين الفيلسوف وبينها ارتباط بحقوق أو واجبات، وليس بينهما مناجاة تتبادل فيها المطالب والرغبات، أما المتدين فإنه يؤمن بهذه الصلة إلى حد أنه يجعلها جزءًا حيوياً من كيانه النفسي، ولذلك كلما اشتد عليه الأمر أو عسرت عليه رغباته، تطلع إلى روح أشد قوة، يلتمس منها حاجاته ورغباته.

ولكن هذا لا يعني أن كل إيمان بقوة غيبية روحية، ولا كل توجه إلى قوة ما يدخل صاحبه في جماعة المتدينين، ذلك أن موقف العالم الروحاني في مناجاته للأرواح، ليس تدينا حتى وإن كان موقفه شبيها بموقف المتدين في عبادته حيث يتصل كل منهما بقوة خفية يلتمس عونها. مع الإشارة إلى أن القوى السرية التي يدعوها مناجي الأرواح أو الساحر أو الكاهن، ليست في تصورهم شيء يعلوهم، بل قد يرون أنفسهم أعلى من هذه القوى ولهم السلطان عليها وبإمكانهم إخضاعها لأوامرهم وتسخيرها لرغباتهم، كما يسخّر الكيميائي عناصر الطبيعة لأهدافه أما العابد المتدين فإنه يقف من معبوده موقف الخاضع المتواضع الذي يحاول إرضاء سيده حتى يتجنب سخطه وغضبه، أي أن القوة التي يؤمن بها المتدين علوية قاهرة غير مقهورة يخضع لها ولا تخضع له.

ب ــ مميزات طبيعة الخضوع:

بالإضافة إلى المميزات المتصلة بموضوع العقيدة الدينية، يمكن أن نضيف إليها عنصرا ذاتيا أو نفسيا يتعلق بطبيعة الخضوع الذي يتصف به المتدين اتجاه موضوع عقيدته.

وهو ما يتضح من أن الناظر إلى العالم العلوي يراه مسخرا تحت سلطان القدر في أوضاعه وأحجامه، وحركاته، وطبائعه أي كل شيء فيه له قدر لا يتجاوزه، والناظر في العالم الأرضي يجده مقيدا بنسب معينة من البعد عن الشمس وعن الكواكب، وبمقادير معينة من الضوء والحرارة والضغط الجوي وغيرها... والناظر في الكائنات الحية التي على ظهر الأرض يراها كلها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم، وأخيرا لظاهرة الموت. هذه الضروب من الخضوع الطبيعي منها ما هو آلي لا شعوري، ومنها ما هو شعوري اضطراري، مثل الذي يهوي من نافذة علوية، فهو حين يهوي في الفضاء لا يسعه إلا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغما مكرها، أما المتدين فخضوعه شعوري اختياري معا، وهو حين يخشع لمعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية، لأنه يقوم في ذلك بحركة نفسية من التمجيد و التقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهرا، وإنما تعطى وتمنح لمن يستحقها متى اقتنعت النفس بهذا ا لاستحقاق. حتى وإن كان هناك نوع من الإكراه ولكنه إكراه غير مباشر كالخوف من العقاب، فهذا الإكراه يفضي إلى مظهر من مظاهر التعظيم وصورة من صوره[1].

ثم أن خضوع المتدين لمعبوده حتى وإن كان خضوعا كليا لقوة قاهرة ، فهو لا يغلق باب الأمل ولا يخلق اليأس ويكبت النفس، بل هو شعور يحرر النفس من الأغلال ويفتح للقلب

1- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص49.

آفاق الإمكان، لذلك نجد المتدين لا يعرف المحال بحيث إذا اشتدت عليه الأزمات يتوجه من أجل انفراجها إلى معبوده بشيء من الرهبة وكله أمل في انفراجها. ويكون هذا الأمل موزعا بين الشك واليقين، لأن القوة التي يتوجه إليها بالعبادة أعز مثالا وأعظم استقلالا كونها لا تخضع إلا لإرادتها، هذه الإرادة لا يعرف قانونها بل يقف حائرا أمام أسرارها.

هذا يعني أن المتدين وهو يتوجه إلى معبوده لا يكون متيقنا من انفراج أزمته ولكنه يأمل في ذلك وهو ما يختلف عن العالم الطبيعي الذي يقف على نظام ترابط الظواهر وتتابعها في نظام مطرد فيطمئن كل الاطمئنان إلى استقرارها ودوامها ويعتقد اعتقادا جازما بعدم تغيرها أو تحولها. وهذا معناه أن النظرة الدينية تقيس الوجود بمقاييس العقل فتزنه بموازين الإمكان، فلا ترى في نظام الكون تلك الضرورة المطلقة التي يؤمن عالم الطبيعة بل ترى أن تبدل هذا النظام غير مستحيل مما يعني أن أمر بقائه أو تطوره مرتبطا بالإرادة التي وضعته وحفظته، ذلك أنه من يستطيع ربط السلسلة يستطيع أن يفصمها، ومن يصرف الأمور محض اختياره على وجه ما بمقدوره أن يحدث في سيرها التغيير الذي أراد فيخالف بذلك كل الحسابات وكل التوقعات، فيبرئ المريض الذي عجز الطب عن علاجه، وينزل الغيث في القيظ، وينصر الفئة القليلة على الكثيرة وهلم جرا.

وتجدر الإشارة هنا أن النظرة الدينية القائمة على الاحتمال والإمكان شبيهة بالنظرة العلمية الحديثة التي تبني قوانينها على الترجيح لا على اليقين، وهو ما يترك المجال مفتوحا للبحث

وبالتالي تقدم العلوم وتطورها وذلك بتجاوز التصور التقليدي القائم على النظرة الآلية التي تجعل من الكون آلة، هذه النظرة الآلية جبرية إلى أقصى حدود الجبر كلما كشفت قانونا وقفت عنده معتقدة أنه نهائي تبنى على أساسه الفنون والصناعات حتى إذا انتقلت إلى مرحلة جديدة فاكتشفت قانونا جديدا اعتقدت مرة أخرى أنه نهائي ، كأنما هذه النظرة تنتقل من طوق حديدي إلى طوق حديدي آخر أوسع منه ولكنه يبقى طوقا حديديا. والحقيقة أن العلوم الواقعية في سيرها الحثيث إلى الاكتشاف والتجديد خاضعة من حيث لا تشعر لدفعة خفية من الإيمان بإمكانيات لا نهاية لها في الكون، وهو ما يمكن إرجاع إليه تبديل الطبيعة لأحوالها من غير تدخل قوة شاعرة مستقلة عن تلك المادة. هذا وحده يكفي للتدليل على أن سائر الترتيبات التي نراها في طبائع الأشياء أو سير الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها ولا بقوة لا شعورية مثلها. وهذا هو الأساس الذي يسيطر على جميع الديانات الروحيات ومفاد هذا الأساس أنه على رأس كل سلسلة من الأسباب قوة اختيارية هي قوة الإنشاء والابتكار التي لابد أن ينطوي عليها السبب الأول.

صحيح أنّ العلوم الواقعية لمّا تنظر في الظواهر الكونية من أجل فحص أجزائها ومعرفة قوانين سيرها إنما تعتني بتنظيم الجهد الإنساني وتنظيمه وفق قانون آلي، ولا يهمّها السؤال عن مبدع أو منظم هذا الكون وظواهره لأن ذلك ليس من اختصاصها. ولكن اللوم على الإنسان المالك للعقل حين يبقى سجين هذه القوانين الآلية ولا يفتح المجال لعقله للبحث في هذا السؤال.

بعد هذا التحليل لما يميز الخضوع الديني عن الخضوع اللاّديني نصل إلى تحديد ماهية الدين بضم العناصر الأساسية المؤلِّفة لهذا المصطلح فنستطيع القول أن لمفهوم الدين جانبين :

الجانب الأول: من حيث هو حالة نفسية فالدين هو« الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعنى الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد»[1] أو بتعبير موجز، هو «الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة»[2]. وهو ما ذهب إليه بعض علماء النفس الذين تناولوا الدين بالدراسة من الناحية السيكولوجية إذ اعتبروا أنّ الدين حالةٌ عاطفية نفسيةٌ مغروسة داخل النفس الإنسانية، ومن هنا فالإنسان لم يكن بحاجةٍ إلى أن يبحث خارج نفسه عن مصدر العقيدة الإلهية، أي أنه لم يكن يحتاج إلى أن يتأمّل في الكون وعظمتِه، ولا في الطبيعة وجمالِها، ولا في التجارب العجيبة في عالم الأرواح وما تنطوي عليه من أسرار، بل يكفيه الرجوع إلى تجاربه النفسيةُ، فهي كافيةٌ لتوجيه فِكره وبصرِه وبصيرته إلى تلك الحقيقة العُلوية. ومِن هؤلاء مَنْ رأى أنّ منبع الدين يتولّد من الإدراك الموجود في الفطرة الإنسانية للعِلّية والمعلولية بين الأشياء، ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنه غيرُ مُستقلّ في أفعاله وأحواله، ومنهم من يرُدّه إلى ما يُلقَى في روع الإنسان بالفطرة من

1- محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص52.

2- محمد عبدالله دراز، الدين، المرجع السابق، ص52.

وجودٍ لا يتناهى، ومنهم من يرى أنّ الدين ينبعث من نُزوعٍ إلى الزهد في الدنيا. على حين يذهب بعض علماء النفس إلى أنّ هذا الحدث من أحداث الحياة النفسية ليس بسيطاً بحيث يمكن ردُّه إلى سببٍ واحد بسيطٍ من هذه الأسباب، وإنما هو مَزيجٌ مَشيجٌ من مجموعها، على قاعدة أنّ "الإعمال أَولى من الإهمال " وفق تعبير الأصوليين.

وقد ظهرت نظريات نفسانية عدّة في الدين، وفلسفتِه، وماهيّتِه معتبرة إياه حالةً شعوريةً نفسيةً وِجدانيةً يعيشها الإنسان. ومن أهم تلك النظريات نظرية المفكر الفرنسي أوغست ساباتيه (Auguste Sabatier) في بحثه عن فلسفة الدين" Esquisse d'une philosophie de la religion". أين حاول في الفصل الأول من مؤلَّفه هذا، أن يؤسّس العقيدة الدينية على أساس عواملَ نفسية، باعتبار أنّ العقيدة تتولّد في نفس الإنسان منذ نعومة أظفاره نتيجة شعوره بالتناقض الكبير بين أحاسيسه وإرادته، وهما القوّتان اللّتان تتألّف منهما حياة النفس في أبسط صُورها. فالتديّن برأي ساباتيه ينشأ من هذه المعركة النفسية الداخلية التي يعيشها الإنسان الذي لا مَطمع له في الفرار من هذا التناقض الذي يعانيه في داخله إلاّ بالتديّن. فمن العبث بحسب ساباتيه أن يعتمد الناس على تقدّم العلوم الطبيعية في إنقاذهم ممّا يعانونه من البؤس والشقاء، ذلك لأن العلم بدلاً من أن يخفّف من وطأة ذلك التناقض القديم الجديد، فإنه يزيد من حدّتها، إذ إنّ كل اكتشاف علمي يضيف حلقة جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية التي يحتاج إليها نظام الأشياء في اتّساقه وثباته وديمومته، فتزداد القيود على الحرّية قيداً يضاف إلى ما يحيط بنا من حتميات وأغلال. ولا نزال نتقدّم

في هذا الاتجاه بهذه السيرورة حتى نصل إلى التناقض العام بين العلم والعمل، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق. وهكذا، نعيش في داخل أنفسنا حربا داخلية طاحنة بين القدرات والاستعدادات النفسية، تلك الحرب التي تنتهي برأي ساباتيه إلى الشعور باليأس من جدوى هذه الحياة. فيأتي التديّن كعلاج ليقف في وجه هذا اليأس. وبهذا فالعلاج الذي يقدّمه لنا التديّن هو حلّ عملي محض[1]، ومن هذا المنطلق يقر البراغماتيون أو الذرائعيون أن المعتقد الديني يعتبر فكرة صحيحة لكونها تمنحنا الشعور بالاستقرار والاطمئنان النفسيين.

إذن فالتديّن هنا لا يفتح لنا بابا جديدا للمعرفة، وإنما يمنحنا الشعور بالثقة والاطمئنان والإيمان بمبدأ الحياة ونهايتها، ذلك أنّنا نشعُر شعورا إلزاميا بالتبعية المطلقة لقانون الوجود العام، وما التديّن إلاّ الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وانقياد ضروري في سفينة هذه الحياة التي تجري بنا في بحر لجّي غير مختارين. وهذا الشعور بالتبعية المطلقة بحسب أوغست ساباتيه هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية، وما هو إلا شعور بحضور السرّ الإلهي فينا، وذلك هو المنبع الذي منه تفيض الفكرة الإلهية بقوة جارفة[2].

ولكن الذين تناولوا الدين بالدراسة من الناحية السوسيولوجية فيرون أنّ الدين إنْ كان لا يخلو من معنى العاطفة النفسية، فإنه في النهاية يتّصل بشؤون الجماعة، بل ينتهي الأمر بالعلماء الاجتماعيين الباحثين في تاريخ الأديان وأصولها إلى اعتبار الصبغةِ الاجتماعية في

1 – Auguste Sabatier, Esquisse d’une philosophie de la religion,Paris, Fischbacher, 1897, p 11.

2– Auguste Sabatier,Ibid, p –12–13.

الدين أقوى وأرسخ من كلّ صبغة سواها[1]. فالظواهر الدينية عند دوركهايم تنقسم إلى قسمين: العقائد (Les croyances) والعبادات (Les rites) وهي شبيهة إلى حد ما بما يسمّيه فقهاء المسلمين: الأصول والفروع. والدين عنده كما ذكرنا من قبل مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان: أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات[2].

بَيد أنّ بعض علماء الاجتماع ينزعون إلى أن الشعور الديني هو قوة روحية قبل أنْ يكون ظاهرة اجتماعية. إنه بحسبهم تلك القوة الروحية الباطنة التي تسمو بالإنسان فترفعه من عالم المادّة إلى عالم الروح بدافع التجرّد الخالص والحبّ العميم. ويأخذ هؤلاء على دوركهايم خلطه ماهو "ديني" بماهو "اجتماعي"، فالشعور الديني هو شعور فردي قبل أن يكون ظاهرة اجتماعية، إذ أنه بدأ نقيّا خالصا ثم جاء العنصر الاجتماعي الأسطوري ليغلّفه من الخارج بطقوس ورسوم، وليرِين على الجانب الفردي النقيّ ويطغى عليه، حتى قضت القشرة الخارجية للدين على تلك العاطفة الدينية الأوّلية. ولعلّ هذا ما جعل مارتن لوثر(1483-1546م)(Martin Luther) المعروف بالإصلاحات البروتستانتية، يثور على تلك القشرة التي حجبت النقاء الديني، وليرفض طقوس الكاثوليك وشعائرهم، ويقيم المذهب البروتستانتي

1 - مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، مرجع سابق، ص14-15.

2- جميل صاليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص572-573.

الذي يقلّل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها، ويخفّف من طغيان الغطاء الاجتماعي على الدّين[1].

الجانب الثاني: من حيث هو حقيقة خارجية فالدين هو« جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها»[2].

من هذا العرض لمختلف التعريفات نخرج بملاحظتين أولاهما أن حقيقة الدين لا ترتبط بفكرة الاعتقاد المطلق والخضوع فقط. بل لابدّ من إضافة قيد أو قيود أخرى تحددها بإبراز عناصرها الجوهرية. وثانيهما أن معنى الدين لا ينحصر في فلك الأديان المستندة إلى الوحي السماوي أو التي تتخذ معبودا واحدا. بل حتى الديانة الطبيعية المستندة إلى العقل، والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم على عبادة التماثيل، أو عبادة الحيوان، أو النبات، أو الكواكب فهي بمقتضى التعريفات السالف ذكرها تدخل تحت هذا المسمى والقرآن سماها دينا حيث يقول تعالى :« وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً»[3]، وقوله أيضا « لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»[4]. وهو أيضا الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل

1- ينظر قبارى محمد إسماعيل، إميل دوركهايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر نظريا وتطبيقيا، منشأة المعارف العامة الإسكندرية، 1976، ص263-267.

2- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص52.

3- قرآن كريم، سورة آل عمران، من الآية 85.

4- قرآن كريم، سورة الكافرون، الآية 6.

المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه، لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرّد، وحب، وإخلاص، وإنكار للذات.

و بناءً على هذا نستطيع أن نقدّم مفهوما مجملا للدين لا يحصر الدين في نطاق بعينه فنقول أنه: « نظام له تعاليم وقوانين وتقاليد خاصة يتعلق البعض منها بالجانب الاعتقادي وهو ما ندعوه العقيدة أما البعض الآخر منها فيتعلق بالممارسات السلوكية والطقوس التعبدية وهو ما ندعوه الشريعة. ويتصل هذان الجانبان الاعتقادي أو النظري و التشريعي أو العملي بطاعة الفرد والجماعة وخضوعهم لموجود أو موجودات ذات طبيعة مقدسة سامية»[1].

وطبقا لهذا المفهوم يمكن القول أن الدين يشتمل على أربعة مستويات تتمثل في:

ـ المستوى العقلي: معناه الاعتقاد في كائنات خارقة للطبيعة أو جملة القضايا النظرية التي يؤمن المتدين دون أي يتطرق إليه أي شك فيها، وهي التي يصطلح عليها في الدين الإسلامي أصول الدين. مع الإشارة إلى أنّ هذه الكائنات الخارقة تحمل طابع التقديس بمعنى أن هذه الموجودات منزهة عما لا يليق بها أو مطهرة، ينظر إليها المتدين بشيء من الرهبة والإجلال، مع العلم أن لكل دين من الأديان مقدساته الخاصة به وكتبه الحاوية لتعاليمه والموجود الأعلى لهذه الديانة أو الإله وما دونه من الموجودات التي يتوجه إليها أتباع الديانة بالعبادة والطاعة والاحترام والإجلال.

1- إبراهيم محمد تركي، علم مقارنة الأديان عند فكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002، ص 19.

ـ المستوى الوظيفي: إن الأفراد المتديّنين يتحلّون بقبول بعض الأحكام المشتركة ويقومون ببعض الشعائر، ويؤمنون بقوة روحية أعلى منهم، ويحرصون على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ـ المستوى الإسطيقي: وهو الشعور بالتبعية المطلقة وهو ما يترجم بطاعة الإنسان وتعظيمه وخضوعه للإله أو ما يرمز إليه. مع الإشارة أن لكل دين أسلوبه الخاص في العبادة[1] ومعبود خاص تتوجه إليه الطقوس والممارسات التعبدية التي تفرض على الأتباع بطريقة صارمة.

ـ على مستوى الحياة العملية: أو ما يسمى الشريعة وهي التعاليم الدينية التي تحدد العبادات والمعاملات، أي تتعلق بالجانب السلوكي أو العملي في الديانة.

2ـ الفرق بين الدين والملة :

كثيرا ما يقترن مفهوم الدين بمفهوم الملّة فيعتقد أنهما من الألفاظ التي يجوز أن ينوب بعضها عن البعض، وعلى الرغم من أن الدين والملة في اللغة العربية يدلان على معنى واحد. وهو ما نفهمه من قول الفارابي في كتاب الملة: « الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين، وكذلك، الشريعة والسنة فإن هذين يدلان، ويقعان عند الأكثر من الأفعال المقدرة

1- العبادة : تتمثل في القيام بأعمال محددة في أماكن وأوقات معينة.

من جزأي الملة، ويمكن أن تسمى الآراء المقدرة شريعة أيضا فتكون (الشريعة والملة والدين) أسماء مترادفة»[1].

ولكنّ مفكري الإسلام فرقوا بين هذين اللفظين، فهذا الماوردي يقول: « والفرق بين الملة والدين أن الملة ما شرعه الله ، والدين ما اعتقده الناس تقربا إلى الله ، فصار كل دين ملة ، وليس كل ملة دين»[2]. وفي السياق نفسه يرى القرطبي أن الملة والشريعة ما دعا الله عباده إلى فعله، والدين ما فعله العباد عن أمره[3]. أي أن الملة ما كلّف به البشر من أوامر ونواهي، بينما الدين هو مختلف العبادات الصادرة من البشر امتثالا لأوامر الله.

ومن الفروق بين الملة والدين ما بينه الراغب الأصفهاني، في مؤلفه "المفردات في غريب القرآن" حيث رأى أن الملة لا تضاف إلا للنبي الذي تستند إليه، ولا تكاد توجد مضافة إلى الله تعالى، ولا إلى آحاد الأمة، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها[4]. مما يعني أن الملة لا تضاف إلى الله فلا يقال ملة الله ولا إلى أحد أفراد الأمة فلا يقال ملة فلان، وعلى خلاف ذلك تضاف إلى الرسول فيقال ملة إبراهيم –عليه السلام–، جاء في القرآن قوله

1- الفارابي، الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، 1991، ص46.

2- الماوردي، النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي، مراجعة وتحقيق ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، 1987، ص239.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وابراهيم اطفيش، ج٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، 1964، ص94.

4- الراغب الأصفهاني، المفرادات في غريب القرآن، تحقيق وإعداد وطبع مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، ص471.

وانظر الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 1415هـ، ص488 .

تعالى: «وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ.. »[1]، أما الدين فيضاف إلى الله سبحانه وتعالى وإلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى آحاد العباد، فيضاف إلى الله تعالى لصدوره منه، وإلى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه، وإلى الأمة لدينه وانقيادهم[2]. هذا وتستعمل الملة في جملة الشرائع لا في آحادها ، فيقال : ملة الإسلام ، ولا يقال ملة الصوم أو الصوم ملة، لكن الدين يستعمل في جملة الشرائع وآحادها فيقال: دين الإسلام ، ويقال الصوم دين ، والصلاة دين، وحب الصحابة دين[3].

في حين يجعل أبو حامد الغزالي الملة أصل الدين والتوحيد والتقديس الذي تتفق فيه جميع الشرائع[4].

أما الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد المعروف بأبي هلال العسكري في كتابه "الفروق" فيفرق بين الدين والملة. من حيث أَن الْملَّة اسم لجملة الشّريعة والدّين اسم لما عليه كل واحد من أَهلها ألا ترى أنه يقال فلان حسن الدّين ولا يقال حسن الملّة وإِنّما يقال هو من أهل الملّة ويقال لخلاف الذّمّيّ الملي نسب إلى جملة الشّريعة فلا يقال له ديني وتقول ديني دين الملائكَة ولا تقول ملتي ملّة الملائكة لأَن الملّة اسم للشرائع مع الإقرار باللَّه والدين ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أَنه يقربه إلى الله وإِنْ لم يكن فيه شرائع مثل دين أهل الشّرك وكل ملّة

1- قرآن كريم، سورة يوسف، الأية 38.

2- التهناوي ، كشاف اصطلاحات الفنون، ص141.

3- الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص471. الألوسي، مرجع سابق، ص488.

4- الغزالي، المستصفي، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، د.ت، ص256.

دين وليس كل دين ملّة واليهودية ملّة لأَن فيها شرائع وليس الشّرك ملّة وإذا أطلق الدّين فهو الطّاعة العامّة الّتي يجازي عليها بالثواب[1].

وكخلاصة لما سبق يمكن القول أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة. ونظرا لكثرة استعمال هذين اللفظين بعضهما مكان بعض. قيل أنهما متحدتان بالذات، ومتغايرتان بالاعتبار. كما يطلق لفظ الدين على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام[2]. أما إذا أطلق لفظ الدين على الملة دلَ على جماعة معينة من الناس هدفها تمجيد الله وعبادته، كالدين المسيحي، فهو ملة ذات نظام خاص، لها قوانينها وتقاليدها وتعاليمها. فالملة بهذا تطلق على الدين الذي يدعو إليه شخص معين فيقال مثلا ملة إبراهيم ولا يقال دين إبراهيم.

3- الدين الطبيعي:

هو مصطلح برز استخدامه خاصة في القرن الثامن عشر، يقصد به بحسب ما ورد في موسوعة لالاند الفلسفية: « مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي و"النور الداخلي" الذي ينوّر كل إنسان»[3]. وهو المفهوم ذاته الذي نجده عند جميل صاليبا عندما يقول عنه

1- أبو هلال العسكري، الفروق، مرجع سابق، ص

2- جميل صاليبا، المعجم الفلسفي،ج1 ، مرجع سابق، ص572.

3 - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1204-1205.

بأنه: « اصطلاح أطلق على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل»[1].

يوحي هذان المفهومان بأنّ هذا المصطلح يطلق على الدين الذي يقول إنّ العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه من دون مساعدة من الوحي. وفي هذا الإطار يرى جاكلين لاغريه (Jacqueline Lagréé) أن هناك فرق بين الدين الطبيعي بما هو فكر وممارسة كما يحددها العقل بالاستقلال عن أي وحي، ودين الطبيعة الذي يحيل إلى أشكال تاريخية للأديان حيث تعبد كائنات وعناصر للطبيعة، كالشمس والنجوم والينابيع[2].

غير أن دفيد هيوم في حواراته المتعلقة بالدين الطبيعي يرفض أن تكون العقيدة الدينية عقلانية إلا عندما تستند إلى الدليل التجريبي. وهذا راجع كما هو معروف إلى نزعة هيوم التجريبية التي ترد جميع المعارف إلى التجربة لا غير. ولإثبات دعواه يعرض هيوم ثلاث شخصيات في حواراته كل واحدة منها تمثل موقعا مختلفا في هذه القضية، الشخصيات منخرطة جميعها في الحوار. الشخصية الأولى تدعى"ديما" تجادل لأجل موقف الأرثوذكسية الدينية، وتصر بأننا لا نستطيع أبدا معرفة طبيعة الله لأن الله بطبيعته وراء قدرة الإدراك البشري. أما الشخصية الثانية تدعى"فيلو"، وهي شخصية تمثل المشكك الفلسفي، تتفق مع ديما بأن الله لا يمكن إدراكه وتعرض حججا أكثر إقناعا في موقفها بأن الشك الفلسفي هو

1 - جميل صاليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص573.

2- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993، ص10.

فقط الطريق الملائم للمسيحية الحقيقية، إنّه يجبرنا للّجوء إلى التجلي عبر إضعاف إيماننا بالعقل. فقط عبر التجلي نستطيع عبادة الله بالطريقة الصحيحة. ولكن من المثير للتساؤل أن يكون هذا الادّعاء الأخير تعبيرا عن أفكار هيوم، كونه كان ذا سمعة مشككة وناقدا للمسيحية المنظمة. بينما تدعى الشخصية الثالثة "كلينثس" تجادل ضد الشخصيتين السابقتين من موقع الإيمان التجريبي بالله أي أننا نستطيع معرفة الله من خلال الدليل الذي توفره الطبيعة.

أما هيجل (F.Hegel)، فيطلق مصطلح الدين الطبيعي، على كل دين لم تستطع فيه الروح السيطرة على الطبيعة والتعرف على الروح الإلهي ممتزجة بالطبيعة، قال بخصوصها: « وحدة ما هو روحي وما هو طبيعي»[1]، وهو ما يسمى وحدة الوجود المثالية التي تقرر أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية.

ونشير هنا أن مذهب وحدة الوجود[2] هو مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويرون أن كل شيء هو الله، وهو مذهب قديم قالت به العديد من الديانات والمذاهب كالبراهمية، والرواقية ، والأفلاطونية الجديدة، والصوفية، إذ يرد البراهمانيون كل شيء إلى الله، ويعتقدون أن براهما هو الحقيقة الكلية ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست إلا أعراض ومظاهر لهذه

1- هيجل، الأعمال الكاملة، ترجمة وتقديم وتحقيق مجاهد عبد المنعم مجاهد، الجزء 3، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001، ص73.

2- يرى جميل صاليبا في المعجم الفلسفي،الجزء الثاني ص 570: أن مذهب وحدة الوجود صورة من صور الواحدية (Monisme)، في مقابل التأليه الديني (Théisme)، ومذهب التأليه الطبيعي (Déisme).

الحقيقة. أما الرواقيون فيقولون أن الله والعالم موجود واحد غير منفصلين. في حين يذهب الأفلاطونيون الجدد إلى أن الله واحد، وأن العالم يفيض عنه كما يفيض النور عن الشمس وأن الموجودات مراتب مختلفة تؤلف مع الله موجودا واحدا. بينما يرى المتصوفة أن الله هو الحق، وليس هناك سوى موجود واحد وهو الموجود المطلق، والعالم هو مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود في ذاته، لأنه صادر عن الله بالتجلي. ولعل من أبرز القائلين بوحدة الوجود السبينوزية الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (.B.Spinoza) الذي رأى أن الله وحده هو الموجود الحق وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي دائم، ولا جوهر متميز.

نشير في الأخير أن هذا الدين من منظور جيل لاشليه (Jules Lachelier) (1832-1918م) لم يكن سوى وجود صنعي أدبي، أي أنه لم يكن له وجود إلاّ على مستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة[1] وليس له أتباع من جمهور الناس[2].

1 – من أبرز الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعي أوغست كونت وفيورباخ في القرن التاسع عشر، وجون ديوي وإريك فروم في القرن العشرين.

2- ينظر محمد عثمان الخشب، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص20.

الفصل الثاني: أسس منهج البحث في الأديان.

1-**العيان.**

2-الحكاية.

3-المقارنة.

4-المعرفة الكافية باللسان الأصلي للديانة.

1- العيان:

إن البحث الموضوعي في الظاهرة الدينية بحسب البيروني، يجب أن يقوم أساسا على العيان، أو الملاحظة المباشرة التي تقتضي الحضور الجسدي للباحث حتى يرى بعينيه ويسمع بأذنيه ما يحدث، وهذا معناه أن يكون الباحث حاضرا، وكلمة حاضر كصفة كما يرى أندري لالاند: تدل على علاقة الفكر بموضوعه[1]، والحضور المقصود هنا يعني المثول (Présentation)، الذي يعني بحسب ما ورد على لسان لالاند: « في النفسانيات الاختبارية مرحلة من تجربة تقوم على جعل الذات تدرك موضوعا معينا. ويمكن للمثول أن يكون بصريا (فيسمى عندئذ عرضا éxpositon أيضا)، أو سمعيا، أو لمسيا، الخ. إن "من المثول" هو الزمن الذي يظل الشيء خلاله تحت حاسة (أو تحت حواس) الذات»[2]. وهذا معناه أن الدراسة الموضوعية للظاهرة الدينية عند البيروني تقتضي المباشرة، أين تكون الذات في علاقة مباشرة مع موضوعها.

ولهذا وجدنا البيروني يفتتح مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" بقوله: « صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان»[3]، والعيان بوجه عام، هو الرؤية

1- لالاند، موسوعة لالاند ، مرجع سابق، ص1033.

2- لالاند، موسوعة لالاند ، مرجع سابق، ص1034.

3- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1958، ص1.

المباشرة للحقيقة أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما[1]، أما عند البيروني فهو « إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله»[2]. ممّا يعني أن الإدراك الصحيح عنده يتوقف على حاسة البصر أو العين وهو ما يصطلح عليه في عصرنا الملاحظة.

وهنا يظهر ميل البيروني للعلوم الطبيعية وهو المجال الذي برع فيه أين كان يرى أن منهج البحث في هذا المجال يشترط أنْ يقوم أساسا على المشاهدة الحسية، إذ أنّ المعرفة اليقينية تقوم على المحسوس المشاهد لا على الخبر الذي ينقل سماعا، إذ أنّ الخبر حسب ابن خلدون يحتمل الكذب وعرضة للتزييف، ولذا لا يعتمد عليه كأساس للمنهج العلمي، وعلى خلاف ذلك فالعيان أو المشاهدة هو الأساس الصحيح لهذا المنهج، لأنه يحقق عنصر المباشرة بين الذات المدركة والموضوع المدرك كما هو الأمر تماما في الملاحظة العلمية في المنهج التجريبي الحديث، إذ يشترط في الملاحظ التركيز بحواسه وعقله على الظاهرة بصفة مباشرة حتى يكون أكثر موضوعية في ما يصل إليه من نتائج، والموضوعية من الشروط الأساسية للمعرفة العلمية.

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدر اسات والنشر، ط1، 1984، ص75.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص1.

وتظهر مكانة المشاهدة أو ما يسميه هو العيان من قوله: «...لم تسكن نفسي إلى غير المشاهدة»[1]، وقوله أيضا: «...فيتحقق عيانا»[2]. أما الحواس التي تحقق هذا العيان فهي السمع والبصر إذ يعتبرهما مصدرين صحيحين من مصادر البحث العلمي، فيقول عن الإنسان: «...أفرد من حواسه اثنتان هما السمع والبصر، أما البصر فللاعتبار بما يشاهد من أثار الحكمة في المخلوقات، ...وأما السّمع فليسمع به كلام الله بأوامره ونواهيه... فحصول العلم بهاتين الحاستين...لأنهما آلتا الرقيب»[3].

وما يلاحظ هنا أن البيروني يجعل من السمع كأداة لمعرفة أوامر ونواهي الشرع ومن البصر كأداة للاعتبار في المخلوقات أي وسيلة لمشاهدة الظواهر الكونية، ويبيّن لنا أهمية هذه الحواس كمصادر للمعرفة الإنسانية بقوله: «...فليس يعرف قدر النعمة في شيء إلا عند فقدها، فلذلك لا يعرف فضيلة هذه الحواس إلاّ بعدمها في الأخرس، وقياسه إلى الأكمه بعدم البصر»[4]، ويبيّن أن أساس الإدراك الحسّي الصحيح والموضوعي يقوم على هاتين الحاستين من خلال قوله: «...وأما الحواس الباقية فإنها بالبدن أليق منها بالنفس، وبحيوانيتها أشبه منها بالإنسانية»[5]، وهنا يرى الدكتور بركات محمد مراد أن هذا الأمر

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1، حيدر أباد الدكن، ط 1، ص324.

2- نقلا عن بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، الصدر لخدمات الطباعة، مصر، ط1، 1988، ص111.

3- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، www.al-mostafa.com، ص 3- 4.

4- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، المصدر نفسه، ص4.

5- البيروني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

صحيح علميا إذ أن السّمع والبصر هما الحاستين اللتين تحققان قدرا كبيرا من الموضوعية، بخلاف حواس الشّم والذوق واللّمس التي تقع كل منها أسيرة للتفاعلات الذاتية الخالصة[1].

ويتبيّن هذا الأساس العلّمي عند البيروني من خلال الاستناد إليه في تأسيسه لمختلف الحقائق التي توصل إليها، في العلوم الطبيعية التي كان مفهومها في عهده متشعبا يضم كل العلوم المتصلة بالكون وظواهره، سواء المتصلة بالسّماء وأجرامها أو المتصلة بالأرض وما يحدث عليها، فلم يكن مفهوم العلوم الطبيعية مقتصرا على دراسة الظواهر الفيزيقية كما هو متعارف عليه اليوم، ومن أبرز هذه العلوم المؤسسة على المشاهدة عنده :

ـ علم الفلك.

وهو أحد العلوم التي برع وأبدع فيها البيروني، أين نجده يولي أهمية كبيرة لهذا الأساس، خاصة وأن هذا العلم يوضع على رأس علوم الملاحظة، فهاهو في كتابه "القانون المسعودي في الهيئة والنجوم" يجعل من المشاهدة العلمية أساسا لأرصاده الفلكية، حيث يطلعنا بمئات الأرصاد والتحقيقات التي قام بإجرائها بنفسه، ويبرهن عليها بأسلوب رياضي هندسي في غاية الدّقة وساعده في ذلك نبوغه في الرياضيات، كما يذكر أبعاد الكواكب في أفلاكها معتمدا على الأرصاد التي أجراها العلماء المتخصصون في علم الفلك، ويرّد اختلافهم في نتائج القياسات التي بلغوها إلى الاختلاف في دّقة الأجهزة والأدوات التي هي في متناول أيديهم، وهي في نظر البيروني امتداد لحواس الإنسان، ثم يجعل أرصاده هو،

1 – بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص110.

هي المقياس في الحكم على قياسات غيره من العلماء[1]. بمعنى أن المشاهدة هي كذلك مستنده في تأييد أي رأي أو رفضه وهذه من خصال العلماء الذين لا يقرّون بالحقائق إلا بعد التّأكد منها، ولا يتسرّعون في رفض ما بلغه غيرهم إلاّ على أساس علمي. ولهذا رفض الكثير من الأبحاث الفلكية الهندية، ورأى أنها مختلطة بالتنجيم، والسحر[2]، وليس هناك دليل على صحتها ولم تؤيدها المشاهدة والعيان.

وفي مجال علم الفلك دائما، وبخصوص تحديد الميل الأعظم: وهو مقدار زاوية تقاطع معدل النهار مع منطقة البروج، يتناول الكثير من الأرصاد التي تمت قبله، فيذكر عشرات الأرصاد التي أجراها بعض علماء الفلك المسلمين كالخازن، وثابت بن قرة، والبتّاني، والأجهزة التي استخدموها لتحقيق ذلك، وبعد أنْ لاحظ تضارب التقديرات بينهم، فسّر هذا التضارب بتأثير الأحوال الجوية المتمثلة في الغيوم والسحب في بعض المناطق والتي تحجب الرؤية كما هو معلوم فتعيق عملية الرصد، ثم أن الأجهزة والأدوات الفلكية تتأثر بعاملي الحرارة والبرودة، كونها مركبة من معادن مختلفة كالحديد، والنحاس[3].

ويدل هذاعلى المنحى العلمي السليم لهذا الباحث وفطنته وذكائه، إذ يضع العوامل الجوية في الحسبان، وباعتباره باحثا في مجال المعادن كان على دراية بأنّ هذه الأخيرة تتأثر

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم ، ج1، مصدر سابق، ص362- 363.

2- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص112.

3- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1، مصدر سابق، ص365.

بالعوامل الجوية كالبرودة والحرارة، وهذا يعبّر عن تكامل هذا الباحث، ويزيد أبحاثه قيمة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلماء في عصرنا الحالي يأخذون مثل هذه العوامل بعين الاعتبار رغم تطور وسائل الملاحظة، مما يعني أن البيروني كان سابقا لعصره، فبلغ مستوى جد متطور في البحث العلمي.

وما يلاحظ في هذا المجال أيضا هو كثرة الأرصاد التي كان البيروني يقوم بها لإيمانه الكبير بأهمية المشاهدة في مثل هذه الأمور، فلا يكتفي بالرصد مرة أو مرتين فقط، بل يكرر الرصد مرات و مرات، حيث نجده يتحدث عن رصده خمس عشرة مرة لتحرك الشمس على خط الزوال في جرجانية، أوّله عند الانقلاب الصيفي في السّابع من جوان من عام 1026م، والأخير في السّابع عشر ديسمبر من السّنة نفسها. وفي الثامن من أفريل عام 1019م رصد كسوفا للشمس في بلدة لغمان الواقعة شمال شرق كابول عاصمة أفغانستان حاليا[1].

ويبرر البيروني كثرة الأرصاد الفلكية التي يجريها بنفسه فيقول: «...أصرف الأمر الواحد بصنوف الأمثلة ليكون أبلغ في الاستشهاد وأشفى للعلة عند ترافد النتائج»[2]. وهو أثناء تكراره لأرصاده يقارنها بغيرها من أرصاد العلماء ليتحقق من صدقها، ويفضل التحقيق الرصدي التجريبي على طريقة الحساب الرياضية التي تتم ذهنيا باستخدام المنهج الرياضي فحسب، وإنْ كان يلجأ إلى هذا النوع من البرهان كما أسلفنا فإنه يستخدمه لتأكيد ما توصل إليه

1- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، تحقيق بولجاكوف، ط1، مجلة المخطوطات العربية، 1961، ص77.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص87.

بالرّصد، وعن هذا الأمر يقول: «...ولمثله يؤثر ما يوجد بالرصد بسيط على ما يستخرج بالحساب. وأما أنا فلا استعمله إلاّ استشفافا لحجب الصواب، واجتهادا في استشهاد بعض على بعض»[1].

وبالاستناد إلى الملاحظة أو المشاهدة العلمية، التي كان مداوما عليها حتى وهو أسير في قبضة السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين، غير عابئ بما يعترضه من مضايقات وما يلاقيه من صعوبات، فإنه واظب على مواصلة عمله في ترقب حركة الكواكب والشمس وتوصل إلى الكثير من المعارف والحقائق العلمية التي تعتبر بالقياس إلى عصره اكتشافات علمية عظيمة[2].

ومن هذه الاكتشافات العلمية وصف سير الكواكب والنجوم وصفا هندسيا، كما فسّر علميا "حركة الشمس الظاهرية حول الأرض" حيث اتضح له أن سرعة الشمس في هذه الحركة غير ثابتة[3]، وقد حدّد الانقلابين الشتوي والصيفي[4]وهو المعروف بالفرنسية بـ(Solstice)، وأثبت أن هذين الانقلابين يتغيران مع طول المدة وتعاقب السنين والقرون ويتّضح هذا من قوله: «...إنه ذكر في كتب الأوائل أن المنقلب الصيفي في نصف إشليش[5]، والمنقلب

1- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سابق، ص87.

2- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص114.

3- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ج2، حيدر اباد الدكن ، الهند 1954 ، ط1، ص636.

4- البيروني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5 – من منازل القمر عدد كواكبه ستة.

الشتوي في أوّل دهنشت[1]، وكان ذلك حينئذ صحيحا، أما الآن [زمن البيروني] فالصيفي من المنقلبين في أوّل السرطان[2] والشتوي في أوّل الجدي[3]، فإن تشكّك في ذلك أحد وزعم أنه كما ذكر الأوائل دون ما ذكرناه فليُصحر إلى مكان مستو حين يتفرس اقتراب المنقلب الصيفي وليدر فيه دائرة وينصب على مركزها شخصا يقوم عمودا على الأفق وليعلّم على رأس ظل العمود حتى يوافي محيط الدائرة في أحد جانبي المشرق والمغرب، ويعود إليه ثانية في الغد حول مثل ذلك الوقت الأمسيّ، ويرصد مثل ما رصد أوّلا فإن وجد رأس الظل في الخيط زائلا عن العلامة الأولى نحو الجنوب فليعلم أن الشمس قد تحركت نحو الشمال ولم ينقلب بعد، وإن وجده زائلا نحو الشمال علم أن الشمس قد تحركت نحو الجنوب وانقلبت، وإذا رصد ذلك دائما ووقف على يوم الانقلاب تحقق ما ذكرناه»[4]، وما يمكن قوله هنا أن البيروني يجعل من الرصد وسيلة التحقق من القول، وتحقيق الحساب، وبخصوص هذا الرأي يعلق الدكتور يحي شامي قائلا: «...وهذا ما ذهب إليه علم الفلك الحديث لجهة تبني نظرية توسع الكون وتباعد النجوم»[5].

1 – من منازل القمر عدد كواكبه خمسة.

2– أي 21 جوان

3 – أي 22 ديسمبر

4– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص417– 418.

5– يحيى شامي، علم الفلك ، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997، ص242.

ومن الاكتشافات الجديرة بالذكر في مجال علم الفلك أيضا اكتشافه لحركة أوج الشمس: وهو أبعد المواقع السنوية بين الشمس والأرض، حيث كان الاعتقاد قديما أن هذا الموقع ثابت في الفضاء، فحلّل البيروني أرصاد صفوة علماء الفلك في الهند، واليونان، وبعض أرصاد علماء الفلك المسلمين المعاصرين له كأرصاد البتّاني، والخازن، وأرفق بكل رصد تاريخه ومكانه فوجد فيها تباينا في النتائج، إذ قدّر الهنود مقدار الميل الذي يقدر الزاوية الحادثة من تقاطع معدل النهار ومنطقة البروج بأربعة وعشرين جزء، أما بطليموس أنقص من ذلك ثمان دقائق وعشرين ثانية، وأما الباحثون في زمن المأمون فقدروه بثلاثة وعشرين جزءا وأزيد من نصف الجزء، فأقلقه هذا التضارب في النتائج ، ودفعه ذلك إلى أن يقوم بأرصاده الخاصة، وكرّر ذلك أربع مرات، لأنه لا يكتفي بالرصد مرة واحدة أو مرتين فقط كما أسلفنا، وكان أوّل هذه الأرصاد قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، والثانية بعد خمس عشرة سنة ولما انتقل إلى غزنة مع السلطان محمود بن سبكتكين أعاد الرصد مرتين عامي 410هـ، و421هـ[1]. ثم قارن أرصاده الخاصة والتي أجراها في أوقات وأماكن مختلفة بأرصاد هؤلاء الباحثين من الهنود واليونان والمسلمين، وبهذه الكيفية تمكن من البرهنة

1- محمد جمال الفندي وإمام ابراهيم أحمد، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968، ص153 وما بعدها.

بطريقة علمية قائمة على الرصد والمشاهدة من جهة والمقارنة من جهة أخرى، بأنّ الأوّج متحرك مع الإشارة إلى صغر المسافة التي يتحركها الأوّج[1].

وفي هذا إشارة إلى الجدية في البحث والصبر وعدم التّسرع، والحرص على بلوغ المعرفة الحقّة، وتجاوز التقليد، وهي من صفات العلماء المخلصين في طلب الحقيقة. وكيف لا؟ وهو الذي فكرّ في بناء مرصد فلكي فعرض الأمر على أمير خوارزم فرصد له ما يشاء من مال و أحضر له جميع المستلزمات التي طلبها، ولما أتمّ بناء هذا المرصد صار يجلس فيه، يتابع حركات الشمس والقمر والنجوم ويرسم على أوراقه خريطة لقبة السماء، يضع عليها مواقع المجرات والنجوم، حتى أنه اشتكى من ضعف بصره من كثرة الأرصاد فقال: «...إن بصري فسد بمثل هذا العمل من رصد الكسوفات الشمسية»[2].

وما يلفت الانتباه أن هذا العالم لم يستبعد إمكانية رؤية أو رصد نجوم في مناطق أخرى من العالم، غير تلك التي رصدها ورآها هو أو غيره من الفلكيين قبله، ويرد ذلك للمشاهدة والعيان فيقول: «...وليس ذلك بممتنع ولا مستبعد أن حصل خبره من جهة ممعن في أسفار البحر أمين ثقة، وقد يظهر في البقاع الجنوبية ما لا نعرفه من الكواكب»[3]، وكأنّه تنبّأ بما سيكتشفه العلم في المستقبل، دون أن ينسى التفريق بين النجوم و الكواكب من حيث الأولى

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج2، مصدر سابق، ص651.

2- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سابق، ص277.

3- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2008، ص120.

مضيئة بنفسها مثلها مثل الشمس والثانية مظلمة باردة تعكس ضوء غيرها[1]، كما تمكن من تحديد الزمن الموضوعي المرتبط بدورة الشمس أو القمر حول الأرض[2].

والحقيقة أنّ الموضع لا يسمح بالإلمام بأبحاث البيروني الكثيرة في مضمار علم الفلك، كاهتمامه برصد كسوف الشمس وخسوف القمر، وتحديده لأنواعهما واستنتاجاته منهما صغر قطر الأرض عن قطر الشمس، وصغر القمر عن الأرض وبرهنته على بُعد القمر من الأرض وبُعد الشمس منهما واستخراج أنصاف أقطار الكواكب أو الميل الأعظم، وغيرها من الأبحاث الفلكية.

ب ـ الجغرافيا:

لقد كان البيروني ضليعا في هذا العلم، وساهم فيه مساهمة فعّالة على غرار مساهمته في علم الفلك، بل لقد ربط بينهما، حيث أقامهما على المشاهدة والرصد، بدليل أنه كان يعتمد في استخراجه لخطوط الطول والعرض لبعض البلاد على الأرصاد الفلكية التي يجريها بنفسه، كرصده وقت حدوث خسوف القمر في مكانين مختلفين أحدهما معلوم الطول، والآخر مجهول طوله، وكعادته دائم المقارنة بين أرصاده وأرصاد غيره من العلماء، وها هو يعبر بلسانه عن بعض مقارناته مع الطبيب أبي بكر محمد بن زكريا الرّازي قائلا: «...وهو على فضله وثقته ربما لم يكن من المهتدين دون التنبيه إلى ما يلزم الرصد المأخوذ من

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص96.

2- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم ج1، مصدر سبق ذكره، ص79.

الأفق ... ولم يصف كيفية رصده حتى يسكن إليه كل السّكون»[1]. وهذا يدل على أن البيروني لا يهتم بالنتيجة حتى ولو كانت صحيحة بقدر اهتمامه بالطريقة الموصلة إليها، وهو فوق ذلك يشترط وصف الطريقة التي تم وفقها الرصد الذي يعتبره البيروني أساس أي معرفة في هذا المجال، ولهذا بيّن السبب في اختيار خسوف القمر في تحديده لخطوط الطول دون سواه من الظواهر الأخرى، كالعلامات الأرضية لأنه لا يمكن رؤيتها من مكانين متباعدين، أو الظواهر الجوية التي لا تسير على نظام محدّد لأنّه لا يمكن التنبؤ به قبل حدوثه، أو كسوف الشمس بسبب عدم ظهور إحدى مراحله في المكانين(المجهول الطول والمعلوم هذا الطول) في آن واحد[2].

وبخصوص طريقته في الرصد فإنه يجعلها قائمة على الملاحظة العلمية، ويتبيّن لنا ذلك عند مطالعتنا لعشرات الأرصاد التي قام بها وسجّلها في كتبه، ومئات المشاهدات التي توصل بواسطتها إلى تسجيل مراحل الخسوف بالتّفصيل، وأوقات الكسوف، ومواقع النجوم، وأطوال البلدان وعروضها[3]، كتحصيل المسافات والأطوال والعروض بعضها من بعض، ومعرفة ما بين بغداد والرّي في الطول، وما بين جرجانية[4]والرّي في الطول، وما بين جرجانية

1- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سبق ذكره، ص 239.

2- أحمد سعيد الدمرداش ، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، دار المعارف، مصر، ص98.

3- البيروني، المصدر السابق، ص69 وما بعدها.

4- جرجانية : عاصمة الدولة الخوارومية، تقع اليوم في جمهورية تركستان، المسافة بينها ومدينة الري حوالي 600 ميل.

وبلخ[1] في الطول، ومعرفة المسافة بين بخارى وبلخ من طوليهما وعرضيهما، ومعرفة ما بين بغداد وشيراز[2] في الطول[3]، وقد بيّن في كتابه "الآثار الباقية من القرون الخالية" أسلوبه في رسم الخرائط بأسلوب علمي دقيق، فرسم خريطة مستديرة للعالم لبيان توزيع البحار على الأرض، وتحديد مواقعها، وابتكر نظاما خاصا من التصوير المجسم يسهل استعماله، يبرز من خلاله المكان المطلوب تمثيله من سطح الكرة الأرضية على الدائرة الكبرى التي يكون القطب فيها نقطة الرؤية، وتحدّث في الكتاب السابق ذكره عن تسطيح الكرة[4]، يعد الأوّل من نوعه[5]. كما قام بتحليل الكثير من الظواهر الجوية وتأثيرها على توزيع الأمطار وتأثير الرّياح الجافة على تكوين الصحاري والجبال، وغير ذلك من الموضوعات الكونية الجغرافية، مبينا الكيفية التي بها يأخذ رصدا معينا، مستخدما أثناء ذلك أجهزة دقيقة كالإسطرلاب وغيره، وأساليب رياضية هندسية مدّعمة بالرسوم التوضيحية، وهو ما سمح له بوضع القوانين العلمية الدقيقة.

وبناء على النجاحات التي تكللت بها أبحاثه في مجال الظواهر الطبيعية بالاعتماد على هذا الأساس، راح يخضع بحثه في العقائد والأعراف إلى نفس الأساس، والمتمثل في

1- بلخ: مدينة إيرانية من مراكز الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى، إلى جانب نيسابور ومرو.

2 – شيراز: مدينة بجنوب إيران محاذية للخليج العربي.

3- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، مرجع سابق ص103.

4- يعني بتسطيح الكرة، نقل الخرائط الفلكية من الشكل الكروي إلى السطح المستوي.

5 – بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص116.

المشاهدة حيث أنه كان حريصا وهو يكتب عن الهند وحضارتها، وثقافتها، ولغتها، وتقاليدها على تدوين ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه[1].

ولكن هل موضوع الأديان قابل للمعاينة في جميع الأحوال إلى درجة الاقتصار على المعاينة أثناء دراسته أم أن الاعتماد على الخبر يصبح ضروريا في حال تعذّر المشاهدة؟ الحقيقة أن البيروني لا ينفي دور الخبر في دراسة هذا الموضوع وها هو يعترف بلسانه قائلا: «والكتابة نوع من أنواعه [الخبر] يكاد أن يكون أشرف من غيره، فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم؟»[2]، إلاّ أنه يجعله أدنى قيمة إذ يصبح عنده مصدرا ثانيا حين يتعذر العيان. ومن هنا راح يشدّد على ضرورة نقل الخبر الصحيح وتوخي منهج الكتابة الموضوعية عن العقائد المخالفة للإسلام، لأنه شرط لمن أراد تحصيل معرفة صادقة بالآخر، وعلى هذا الأساس ينبغي الحذر من الخبر لأنه كما يقول: « ثمّ إنّ الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم، وغلبة الهراش[3] والنزاع على الأمم. فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه...، ومعلوم أنّ كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبّهم لشكر أو يبغضهم لنكر،....

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص37 .

2 – البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص1.

3- جاء في لسان العرب، لإبن منظور، طبعة دار صادر 1994، المجلد السادس، مادة (هرش) ص 363، " الهراش والاهتراش هو تقاتل الكلاب ... الهراش والمهارشة بالكلاب تحريش بعضها على بعض".

ومن مخبر عنه متقربا إلى خير بدناءة الطبع.... ومن مخبر عنه جهلا، وهو المقلّد للمخبرين»[1].

ينبهنا البيروني من خلال هذا النص إلى شيء ضروري يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي دراسة علمية تجعل من الخبر مصدرا لها، ويتعلق الأمر بارتباط الخبر بحالة المخبر ومشاغله فقد يكون متعاطفا مع الملة موضوع البحث أو متحاملا عليها، وهذا يؤثر في طبيعة الأخبار التي ينقلها إلى غيره وبالتالي صدقها. يشبه هذا ما اصطلح عليه ابن خلدون(1333-1406م) فيما بعد التشيّعات للآراء والمذاهب الذي جعله من الأسباب المؤدية إلى الكذب في التأريخ، ذلك أنه كما يقول: «إذا خامرها [النفس] تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من أخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»[2]. وهذا ما يجعلنا نفتح فرضية اطّلاع ابن خلدون على أبحاث البيروني بالنظر إلى الأسبقية الزمنية للثاني على الأول.

ونلاحظ في هذا المقام أن البيروني تفطّن إلى ضرورة التحرّر من أسر العاطفة الدينية من أجل دراسة الأديان دراسة موضوعية بدون التحامل أو الميل لدين دون آخر أو بيان عيوب منظومة عقائدية دون غيرها، وعلى هذا الأساس انتقد سابقيه الذين اهتموا بالحضارة الهندية وتقاليدها الدينية، ورأى أن « أكثرها [ما خلّفوه] هو مسطور في الكتب هو منحول وبعضها

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، مصدر سبق ذكره، ص2.

2- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، نسخة محققة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت- لبنان، 2007، ص50.

عن بعض منقول وملقوط مخلوط غير مهذب على رأيهم ولا مشذّبٍ[1]»[2]، أي غير صحيح وغير سالم من الزيادة والتحريف، وفي هذا كذلك إشارة إلى أن علماء الإسلام قبله[3]، لم يفهموا تقاليد الهند الروحية وتناولوها على أساس ما هو منقول من الأخبار، فجاء كلامهم في هذا الإطار غير دقيق وعاما ينقصه التخصيص، ولذلك أقر بأنه لم يجد أحدا من أصحاب المقالات[4] قصد الحكاية المجردة من غير ميل ومداهنة سوى أبي العباس الإيرانشهري[5].

وهذا يدل على أن الدراسات السابقة عنه قامت على النقل ورواية الأخبار دون الأخذ بعين الاعتبار المنهج العلمي القائم على الموضوعية، وتحري الحقيقة من مصدرها والابتعاد عن ما يؤدي بالنفس إلى الزلل.

وما يؤكّد هذا الأمر أكثر هو أنّه إذا دققنا في مفهوم العيان عند البيروني نجده يشترط في موضوع الإدراك، بما هو في هذا المجال، مجموعة من الظواهر الثقافية والاجتماعية والدينية أن يكون محددا من حيث الزمان والمكان كي يكون قابلا للمعاينة كالظاهرة الطّبيعية، وهو

1- مشذب: بحسب ما ورد في لسان العرب (مادة شذب)، شذب العود ألقى ما عليه من الأغصان حتى يبدو. أما ما يقصده البيروني بالمشذب من الأخبار: الصحيح والسالم من كل زيادة أو تحريف.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص4.

3- من علماء الإسلام الذين تحدثوا عن ثقافة بلاد الهند من خلال ما وصله من أخبار أبن النديم في كتابه الفهرست.

4- من كتاب المقالات الذين سبقوه أبو عيسى الوراق المتوفي عام247هـ، وابن الرواندي المتوفي عام 297هـ، وأبو القاسم البلخي المتوفي عام319هـ.

5- الإيرانشهري: أبو العباس محمد بن محمد الإيرانشهري، شخصية غير مشهورة، ذكره البيروني في كتابيه تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة والآثار الباقية من القرون الخالية .

بهذا يرفض الكلام عن أديان وثقافات افتراضية من وضع الخيال لأنها غير قابلة للمعاينة في سياقها التاريخي، فدراسة الدّين بهذا لا تقوم على تحليل ممكن الوجود لكون الخبر عن الشيء الممكن الوجود كما أشرنا من قبل يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتهافت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الأمم[1].

ولهذا فضّل البيروني المعاينة، فتمكن وهو يعاين بلاد الهند ويعيش ثقافتها من اكتشاف أن هؤلاء الباحثين لم يعهدوا طرق الهند في أحكام النجوم، ولم يطّلعوا قط على كتب لهم فيها، لذلك حكوا عنهم حكايات لم يجد عندهم منها شيئا[2]. وهي حكايات تنطوي على كثير من الأساطير والخرافات.

وعلى هذا الأساس يدعو البيروني إلى التمييز بين الأسطوري والتاريخي في دراسة الأديان، والبحث الموضوعي في هذا المجال يتطلب اعتماد منهج علمي ميداني يقوم على المعاينة لا على السماع فقط، لأن ما تناقله السّلف من أخبار غريبة لا يعكس حقيقة المنظومة الدينية في الهند. مما يعني أنّ البيروني يرفض الخوض في ديانة ما دون الاطّلاع على مكوّناتها و على ما كتب عنها وحتى التمكن من لسان أهلها كما سيتضح في موضع لاحق.

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص2.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص515.

نلاحظ هنا تأكيد البيروني على أهمية معرفة الآخر كما هو في ذاته قائلا: « فمن لم يعرف حقيقة الحال فيها اغترف منها مالا يفيده»[1]، ويفسّر البيروني سبب اهتمامه بعقائد الهند ومذاهبهم الدينية والفكرية ليبين ما قد يكون لحقها من التشويه والتحريف فيقول : «وكان وقع المثال في فحوى الكلام على أديان الهند ومذاهبهم، فأشرت إلى أنّ أكثرها هو مسطور في الكتب وهو منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مخلوط غير مهذّب على رأيهم ولا مشذّب»[2].

هكذا إذن يبيّن البيروني حدوث التغيير والخلط في هذه العقائد بالنظر إلى أديان أهل الهند أنفسهم وليس بالاحتكام إلى دين آخر أي أنه يعارض حقيقة هذا الدين كما ظهرت بأصوله كما كانت في الأوّل، وهذا معنى قوله: «غير مهذّب على رأيهم»، فالبيروني يطلب دراسة عقائد الهند وأديانهم وفق منطقها الداخلي وذلك بعيدا عن خطاب السّجال الجدالي الذي تميزت به كتابات بعض المتكلمين ودعاة العقائد ويبسط في ذلك منهجه، ويحدّد غرضه فيقول: « وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص4.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص4.

لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم، فإن فلاسفتهم وإن تحرّوا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامّهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم»[1].

هذا كله يوحي بأنّ البيروني يرفض تدخل الدوافع الذاتية، في البحث في هذا المجال، لأن ذلك يتنافى مع ما يصطلح عليه في العصر الحالي بمنظور ابستمولوجي "الرّوح العلمية" (L'esprit Scientifique)، التي مثّلها في عصره أحسن تمثيل، وهو ما يلاحظ في مختلف أعماله العلمية سواء كانت في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، إذ تضمنت أفكاره أخلاقيات لا قوام للعلم بالمعنى الحديث بدونها ، وهي المبادئ التي يشترط أن يتصف بها الباحث، أو ما يصطلح عليه أخلاقيات البحث العلمي والتي يمكن أن نصنفها إلى صنفين:

أ- صفات علمية عقلية:

وتتمثل في :

- **الموضوعية:** و يراد بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نتمنى ونشتهي أن تكون. وذلك أن البحث العلمي يقتضي تجرد العالم من أهوائه وميوله ورغباته، أو ما يصطلح عليه الذاتية، ليصبح موضوع البحث واحدا في نظر جميع مشاهديه، وهذا يقتضي عدم تدخل الخبرة الذاتية في نطاق البحث العلمي. وهو ما نادى به علماء الغرب في العصر الحديث أين صارت الموضوعية صفة أساسية تقاس بها قيمة العلم، ولا شك أن البيروني

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص5.

كان موضوعيا في جل أعماله، وهذا ما يعبر عنه بقوله: «...إن التوصل إلى الحقيقة يقتضي تنزيه النفس عن العوارض المردية لأكثر الخلق، والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتّباع الهوى والتغالب بالرياسة وأشباه ذلك»[1]. وهذا يعني أن البيروني يدعو إلى كبت الرغبات و الدوافع الشخصية و التخلص من النزعات والأهواء والأحكام القيمية على الأشياء والظواهر، وهو ما نجده بالفعل في بحثه وتنقيبه عن الحقيقة، حيث لم يمنعه إسلامه من يكون منصفا في الحكم على غير المسلمين من اليونان والهنود فيما أصابوا، ولم يمنعه أيضا إسلامه من أن ينتقد علماء الإسلام عندما يجانبون الصواب. أي أن البيروني لم يكن متزمتا أو متعصبا بل كان يدعو إلى وجوب التزام الباحث بالحياد[2].

كما تتضح موضوعية البيروني في كتابه "الجماهر في معرفة الجواهر" الذي خالف فيه ما هو مألوف في كتب التعدين عند المسلمين، إذ تجاهل تماما وجود خواص سحرية للأحجار، وقدّم في هذا الكتاب موضع المناجم والأوزان النّوعية للعناصر وشرح أسماء الأحجار، وكان يسخر من حكايات الخوارق، وأنكر صراحة الكتاب المنسوب لأرسطو في الأحجار لكثرة الخرافات الواردة فيه[3].

1- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سبق ذكره، ص5.

2 - أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، دار النشر الإلكتروني، كتب عربية، ط1، 2007، ص29.

3- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص21.

- **الروح النقدية:** يجب على العالِم في نظر البيروني أن يفحص ويدّقق ويتحرى دون تدخل من أهوائه، وينبغي عليه الاحتراس من الوقوع في أخطاء السابقين، وذلك بالاتّصاف بالشك المنهجي وإخضاع ما وصل إليه السّلف إلى الاختبار[1]، ويتطلّب ذلك كبح أهواء الذات كما يتطلب نوع من الذكاء، الذي سماه باسكال الحسّ المرهف، وهو الأمر الذي نجده مجسدا في كل كتاباته حيث ينقد جهلاء عصره والمتحاملين على أهل العلم والمشتغلين بالمعرفة بقوله: «...إذا نظرت إلى أهل زماننا وقد شكلوا في أقطاره بشكل الجهل، وتباهوا به وعادوا ذوي الفضل وأوقعوا بمن اتّسم بالعلم، وساموه أنواع الظلم والضيم»[2]. يبدو هنا أن البيروني يشير إلى سوء معاملة العلماء وتهميشهم وحتى سجنهم، وكأنه يفتح ما يعرف اليوم بعلاقة المثقف بالسلطة، حيث يهمش المثقفون من قبل السلطات وينظر إليهم كخطر على السلطة الحاكمة.

كما ينتقد التقليد والمقلّدين وخاصة فيما يتعلق بصناعة العقاقير الطبية، ويتجلى ذلك في أول كتابه "الصيدنة" في الطب أين يرى أن أهم شرط يجب أن يتوافر في الطبيب هو أن يحيط علما بالنواميس الكونية والقوانين الطبيعية، حتى إذا أراد أن يحلّل العناصر التي يتكون منها عقار من العقاقير ميّز بين العناصر المختلفة وعرف خواص كل منها[3].

1- أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، مرجع سبق ذكره، ص28.

2- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سبق ذكره، ص22.

3- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص93.

وفي إطار نقده للتقليد أيضا، نجده ينتقد مثلا جالينوس لتصديقه خبر ملكات الحيّات التي إذا رآها أو سمع فحيحها إنسان ما مات حالا فيقول عن ذلك: «فليت شعري من أخبر أمرها إذا كان المطلع عليها ميتا»[1]. ويجب أن نشير هنا أن روح النقد لا تنسيه روح الإنصاف إذا اقتضى الأمر أن يدافع عنه في مكان آخر عندما تعرض جالينوس للطعن في معرفته الفلكية من قبل سنان بن ثابت بن قرة[2].

ثم أن البيروني لا ينقد من أجل النقد وفقط، ولكنه ينقد متى كان على دراية حتى يكون منصفا في نقده، وذلك أنّه عندما كان يجهل طريقة الهند والصين والترك في كبس سنينهم الشمسية اعتذر حتى يحيط بها علما، وها هو يعبر عن ذلك بقوله: «... أعرضنا عن ذكرها إلى وقت يتفق لنا الإحاطة فيه بها، إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين والمجهول إلى المعلوم»[3].

-**النّزاهة:** يتبين لنا تحلّي البيروني بهذه الصفة من خلال اعتباره أن الصدق في البحث العلمي، أرفع أنواع الشجاعة إذ لا يقلّ عنده عن شجاعة خوض المعارك، وهو ما نستشفه من قوله: «...فالخلق الذي تظنه العامة شجاعة إذا رأوا إقداما على المعارك وتهورا في خوض المهالك هو نوع منها»[4]. ففي هذا النص يدعو البيروني إلى الصدق في البحث

1- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سابق، ص 99.

2- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص243.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص68 .

4- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص2.

العلمي بل ويجعله في مرتبة الشجاعة في حال الإقبال على المعارك لما فيهما من مخاطر وذلك أن قول الصدق يقتضي نوع من الشجاعة قد تؤدي بصاحبه إلى الهلاك، مثل ما فعلت الكنيسة لغاليلي عندما جاء بالفكرة العلمية الصحيحة القائلة بدوران الأرض.

ويظهر اتصاف البيروني بهذه الصفة عندما يفتتح كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" بقوله: «ليس الخبر كالعيان»[1]، أي يفرق بين الخبر والعيان ويقدم الأخير على الأوّل، ويعتمده كأساس صحيح للعلوم التجريبية، لأن الملاحظ النزيه ينقل ما يراه لا يضيف ولا ينقص، بينما أصحاب الأخبار يقعون في كثير من الأوهام، التي تعود حسبه إلى التعظيم للنفس، والجنس بالكذب للازدراء بالغير حين يبغضهم أو الشكر لهم حين يحبّهم وكلا الأمرين مذموم[2]، ولذا يدعو البيروني إلى تنزيه النفس عنها. إلا أنه لا ينفي أن يكون للخبر أدنى قيمة. وإنما يصبح الخبر مصدرا ثانيا حين يتعذر العيان. فليست جميع المواضيع قابلة للمشاهدة أو العيان.

وتتجلى نزاهة البيروني أكثر في أنه كان يسعى للحقيقة وحدها بغض النظر عما يجلبه من فوائد، فكان يدعو إلى طلب العلم أو الاشتغال به بدون ربط ذلك بما يجلبه من مغانم، ولا أدلّ على ذلك ممّا قام به عندما أهدى موسوعته في علم الفلك "القانون المسعودي في الهيئة

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص1.

2- البيروني، المصدر السابق، ص1.

والنجوم" إلى السلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين، فكافأه هذا الأخير بفيل محمل بالفضة الخالصة فرده شاكرا إياه، قائلا أنه يخدم العلم، للعلم لا للمال.

-**الحياد:** و هو كذلك من الصفات الحميدة التي تميّزت بها أعمال البيروني، حيث كان يعطي كل رأي من الآراء المخالفة حقه الكامل في التعبير عن نفسه، بدون تحيز، أي أنّ الموضوعات التي كان يعالجها والأفكار التي كانت تقدّم له، كان موقفه منها واحدا دون أية محاولة مسبقة منه لتفضيل إحدى هذه الأفكار على الأخرى[1]، وإذا حدث أنْ انحاز، ففي آخر الأمر لا في بدايته، ويكون ذلك مبنيا على اعتبار موضوعي بحت كقوة الحجة مثلا أو طغيان إيجابياتها على سلبياتها، وهذا ما يتجسد في مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، حين يبين المنهج الذي اتخذه في تناوله عقائد الهنود وشرح أفكارهم وبعض نظرياتهم، فيقول: « ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرج عن حكاية كلامه، وإن باين الحق واستفضع سماعه عند أهله، فهو اعتقاده وهو أبصر به، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل، وإنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من أمثلة لتعريف المقارنة بينهم»[2].

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص97.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص3.

هذا ويتّضح لنا حيّاد البيروني وأمانته العلمية عندما يذكر فضل الآخرين ولا يجد حرجا في نسبة انجازاتهم إليهم حتى ولو أضاف إليها من عنده[1]، فقد ردّ الكثير من النظريات الرياضية من هندسة وحساب المثلثات إلى أصحابها سواءً كانوا من علماء المسلمين أو الفرس أو اليونان وكمثال على ذلك يذكر لنا في كتابه "استخراج الأوتار في الدائرة"، برهان قام به أرخميدس في مساحة المثلثات بالتفاضل[2]، وهذا يدل على أنه كان يرّد الفضل لأهله لا لنفسه وذلك لإدراكه أن المعرفة العلمية ليست من صنع فرد بعينه بل هي نتيجة تعاون بين أفراد من أجيال وأمم مختلفة.

وفي السياق نفسه يبيّن سبب وثوقه في بعض أرصاد بطليموس لاستنادها كما يقول: «إلى العيان أو اقترانها بالبرهان العلمي»[3]. وفي موضع آخر يصف بعض الأرصاد التي أجراها بطليموس بأنها غير مدقّقة قائلا عن ذلك: « فأرصاده أحقّ مما عوّل هو عليه من الأرصاد غير المدقّقة التي حكاها»[4]، ونشير هنا إلى أن روح الحياد تقتضي كذلك أن يعترف العالم بالحقائق بعد عرضها للنقد والتمحيص ويشير إلى عدم صوابها إنْ كانت خاطئة بعد عرضها دائما على المحكّ نفسه.

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص3.

2- أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، مرجع سبق ذكره، ص28.

3- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص97.

4- نقلا عن بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص 98.

ب- صفات أخلاقية:

بالإضافة إلى التزام البيروني بالصفات السابقة الذكر من موضوعية، وروح نقدية، ونزاهة، وحياد، تميّز أيضا بسمات أخرى من صميم الروح العلمية لا تقلّ شأنا عن الصفات السابقة، تتمثل في شغفه العميق بالبحث وحبّه الشديد للعلم إذ أنّه بحث عن كتاب "سفر الأسفار" لمانى لمدة فاقت الأربعين سنة حتى عثر عليه كما يروي لنا ذلك بنفسه قائلا: « فحرّضتني الحداثة بل جفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار [أسرار المانوية[1]] من معارفي في البلدان وبقيت فيّ بتاريخ الشوق نيفا وأربعين سنة، إلى أن قصدني جندي من خوارزم ومعه كتاب من كتب المانوية، فغشيني لها من الفرح ما يغشى الضمآن من رؤية الشراب، واختصرت ودرست تلك الأسرار، فجعل الله بالشفاء منها»[2].

كما اتّسم البيروني بالصبر والمثابرة على البحث والشجاعة في مواجهة الأخطار من أجل العلم، والدليل على ذلك أنه كان يعبر براري غزنة للقيام بأرصاده وتحقيقاته الفلكية وقياسه للأرض المستوية عندما كان يحاول وضع نظريته في إيجاد محيط الأرض، يقول في هذا الشأن: « ولم تقلّ عزيمتي فيها الوقوف على شفاء الخطر في الروح والبدن. بل كنت استعجل تحصيلها وإتمامها قبل الأجل في الساعات الهائلة... وكانت هذه الممالك فيما سلف

1-المانوية أو المنانية: نسبة إلى مانى الفارسي من رجال القرن الثالث الميلادي، وهي مذهبه الذي يرمي إلى التوفيق بين المسيحية وديانة زرادشت القديمة، تقول بمبدأين: النور والظلمة. ينظر المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية، ص165.

2- نقلا عن محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سبق ذكره ص37.

عسرة السلوك لما كان في أهلها من التباين الملّي، فإنه أعظم الموانع عن سلوكها على ما يشاهد من إسراع المخالف إلى اغتيال مخالفه ... واستعباده... أو إنكاره حاله لغربته، واتجاه التهم إليه، وبلوغه من ذلك إلى غايات المكاره الآتية على النفس»[1].

وفضلا عن هذا، فقد أثّر في أعين البيروني كثرة الأرصاد الفلكية للشمس وإدامة النظر إلى النجوم في الليالي المظلمة. وهو في بحثه المتواصل وقد أخبرنا عن ذلك بقوله: «على أن بصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حداثتي»[2].

ومن السمات الأخلاقية التي غلبت على أبحاث البيروني التواضع العلمي واعترافه بفضل الآخرين إذ كان أحيانا يؤثر عمل غيره على عمله هو، كما هو الأمر في الأرصاد التي قام بها أبناء موسى بن شاكر، والتي قال عنها بعد الاطّلاع عليها: « وسكن القلب إلى ما ذكروه، فاستعملناه، إذ كانت آلاتهم أدق، وسعيهم في تحصيله أشد وأشق»[3]، ويرجع رضاه بالأرصاد المذكورة لأنها قامت على التجربة التي تعتبر عنده المحك في مثل هذه المواضيع.

كما أدرك محدودية العمل الفردي لأن الإنسان حسبه محدود القدرات قصير العمر كثير النسيان فعمر الإنسان كما يقول: « لا يفي بعلم أخبار أمة واحدة من الأمم علما ثاقبا، فكيف يفي بعلم أخبار جميعها، هذا غير ممكن»[4]، في إشارة منه إلى ضرورة العمل

1- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سابق، ص224- 225.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص168.

3- نقلا عن محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سبق ذكره، ص25.

4- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص5.

الجماعي وتظافر جهود العلماء، أي أن الحقيقة العلمية يصعب على عالم واحد الإلمام بها سواء كان هو أو غيره وهذه أيضا من الصفات الحميدة التي تحلّى بها البيروني، فلم يدّع أنه يملك الحقيقة لوحده.

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا المقام وبناء على قول البيروني: « صدق قول القائل » أن الفضل لا يعود إليه في ابتكار هذا الأساس المسمّى بالمعاينة أو الملاحظة المباشرة، وإنما هو وجه من أوجه الثقافة العربية الإسلامية، ولكنه وجه غير بارز أمام انتشار وسيطرة ثقافة الرواية والسّماع في عصره، أين كان منهج الرواية وهو منهج قائم على السمع متغلغلا وضاربا بجذوره في أوساط المفكرين المسلمين سيّما المحدثين منهم الذين ساروا وفق هذا النهج وتمكنوا من جمع الأحاديث النبوية. بعدما وضعوا الشروط الواجب توفرها في الراوي كالنزاهة والعدل.

2- الحكـاية:

يتجلّى من مقدمة كتاب البيروني" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" أنّ صاحبه عمل جاهدا على توضيح طبيعة هذا الكتاب والأهداف التي يتوّخاها منه، إذ أراد من خلال هذا العمل تطهير عقول القرّاء من رواسب وتشويهات كتب الملل، فها هو يوضح ذلك بقوله: «وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم

ومناقضة الزائغ منهم عن الحق»[1]، وكأنّ البيروني هنا يتفادى الجدل كمنهج لدراسة الأديان لأنه يؤدي إلى تزييف الحقائق وذلك بتحويلها من منظومات تاريخية مرتبطة بالمجتمع والثقافة إلى منظومات افتراضية وهمية يرسمها الخيال، فلو تتبّعنا دراسات علماء الإسلام السابقة والمعاصرة للبيروني لوجدناها تتسم بالجدل وهو ما يتجلى لدى علماء الكلام كأبي الحسن الأشعري المتوفى عام 324هـ صاحب كتاب "مقالات الإسلاميين"، والقاضي عبد الجبار المتوفى عام 415هـ صاحب كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، وعبد القاهر البغدادي المتوفى عام 429هـ صاحب كتاب "الفرق بين الفرق"، وحتى معاصر البيروني ابن حزم الأندلسي المتوفى عام456هـ صاحب كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ولوجدنا أن هؤلاء أيضا كانوا يهدفون إلى الردّ على الأديان غير الإسلامية وبيان تهافتها في مقابل صحة نحلهم، وفق منهج جدلي يتسم في كثير من الأحيان بالذاتية[2]، وهو ما يرفضه البيروني لما يتصف به من روح علمية كما أسلفنا تبتعد أشدّ ابتعاد عن كل ما هو ذاتي .

ومن هنا ألزم البيروني نفسه بأن لا يقحم بمثل هذا الجدل لأنه رجل علم يبحث عن الحقائق وفق منهج آخر يقوم على المشاهدة العينية من جهة والحكاية من جهة أخرى، ولهذا جعل كتابه كتاب حكاية[3]يقتصر فيه على نقل ما رآه في بلاد الهند من ظواهر دينية وثقافية

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، مصدر سابق، ص5.

2- ابراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص58.

3- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، مصدر سابق، ص5.

واجتماعية وما سمعه من عامتهم وخاصتهم وما قرأه في كتبهم بلسانهم. فيورد كلام الهند على وجهه ويضيف ما لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم[1]، وهي الطريقة الملائمة لدراسة الظواهر الدينية دراسة موضوعية.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّ اختياره للحكاية لم يكن عبثا، وإنما لعلمه المسبق بأن الحكاية تتعلّق بالأقوال والأفعال على حدّ سواء، مما يعني أن الحاكي ينقل ما يراه ويسمعه أو ما اطلّع عليه بكل نزاهة وموضوعية وتجرّد تام دون أن يدخل أي تغيير يذكر سواءً كان تضخيما أو تحريفا أو تحقيرا أي دون زيادة ولا نقصان، وقد ورد في" لسان العرب": «الحكاية كقولك حكيت فلانا وحاكيته: فعلت مثل فعله، أو قلت مثل قوله، سواء لم أجاوزه»[2].

ولابدّ من الاعتراف بأنّ هذا ليس بالأمر الهيّن لأنه يتطلب التحرر التام من الذاتية وما يلحق بها من ميول وعواطف ومن أسر الذاكرة. وهو ما أقرّ به هذا المفكر، وبيّن عسر تطبيقه في جميع الأحوال وكأنّه يعترف مسبقا بأنّ التجرد المطلق في دراسة الأديان مطلب عسير المنال وذلك أن ذات الباحث وثقافته تتدخل في مثل هذه الدراسات، ولكنّه مع ذلك أكّد التزامه به في أغلب الحالات فقال في هذا الشأن: « وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة»[3]. والسبب في اختياره لهذا النهج يعود لكون الحكاية

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص5.

2- إبن منظور، لسان العرب، مادة "حكى".

3- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص19.

تعرّفنا بالآخر كما يريدنا هو أنْ نعرفه لا كما رسمته ذاكرتنا أو حدّده خيالنا. وهو ما يسمح بتحقيق أكبر قدر ممكن من الموضوعية التي ينبغي أن ينشدها كل باحث.

وبناءً على هذا رأى أنّ معرفة معتقدات أهل الهند وطقوسهم، وبعض ممارستهم العقائدية تقتضي تطهير النفس من كل الرواسب المعرفية المتعلقة بهذا الموضوع، ثم الإقبال على علمائهم ورجال دينهم لأجل التعلم والاستفسار، و في هذا الإطار يقول: «كنت أقف من منجّميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم»[1].

نستشفّ من هذا الكلام أن الدارس للأديان الحاكي لطقوسها و تقاليدها عليه أن يعود إلى أصولها ومصادرها الحقيقية وأن يتخلّص من وصاية الأوصياء، ولن يتسنّى له ذلك إلا إذا لبس لباس التلميذ المتعلم، ولأنّ الأديان متعددة المشارب ومتنوّعة المظاهر فإنّ دراستها وفق سبيل الحكاية يجب أن يشمل أيضا كتبها وعلومها، ولهذا الغرض أقبل البيروني على تعلم اللغة السنسكريتية، وقراءة النصوص الهندية وترجمة نصيب وافر منها إلى اللغة العربية[2]. كما سمح له تعلم هذه اللغة مقابلة ومناقشة الكثير من العلماء والمفكرين الهنود المعتنقين

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص17.

2- ترجم البيروني إلى العربية عدة كتب هندية من بينها كتاب عنوانه سانك والآخر عنوانه باتنجل.

للديانة التي هو بصدد دراستها، ليأخذ عنهم مباشرة[1]، وبهذه الطريقة تمكّن من قراءة التراث الهندي قراءة أقلّ ما يقال عنها أنّها حيادية.

ويبدو أنّ البيروني تفطّن إلى أن الحكاية لا تكون بنقل ما شاهده وسمعه فقط، بل لابدّ أنْ يقترن ذلك بنقل ما هو مكتوب ولذلك نجده يعلن قائلا: «ولنورد في ذلك شيئا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط»[2]. وكأنّه هنا يريد أن يوثّق الشفوي بما هو مكتوب إذ أن المسموع أو الشفوي يتعرّض للتغيير والتحريف في كثير من الأحوال في حين يحافظ المكتوب على عذريته. ثم من يضمن أن الناقل لأخبار الأمم ومعتقداتهم صادق في قوله حتى نتّخذ من أقواله حقائق ننقلها نحن لغيرنا؟ ولهذا رأى البيروني وهو يعدد في المخبرين وأسباب كذبهم في نقل الأخبار أن: «المجانب للكذب المتمسك بالصدق هو المحمود والممدوح»[3]، ولكن ليس كل مخبر مجانب للكذب. وكنّا أشرنا في موضع سابق إلى تقليل البيروني من شأن الخبر كمصدر للمعرفة بقوله: « صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان». وذكرنا الأسباب التي ارتكز عليها في جعله الخبر أدنى قيمة من المشاهدة .

وفي سياق توثيق ما يتناوله في دراسته لأديان الهند، يستشهد في الكثير من المواضع بمراجع متداولة بينهم نذكر منها الحوار الذي ترجمه إلى العربية والذي ورد في أحد كتبهم

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص35.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص20.

3- البيروني، المصدر السابق، ص2.

يدعى كتاب "باتنجل"[1] فيقول: « ولنورد لك شيئا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط، قال السائل في كتاب باتنجل: من هذا المعبود الذي ينال التوفيق عبادته؟

قال المجيب: هو المستغني بأوّليته ووحدانيته عن فعل، المكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى أو شدة تخاف وتتّقى، والبريء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة، والعالم بذاته سرمدا، إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال؛ ثم يقول السائل بعد ذلك: فهل له من الصفات غير ما ذكرت؟

فيقول المجيب: له العلو التام في القدر لا المكان، فإنه يجل عن التمكن، وهو الخير المحض التام الذي يشتاقه كل موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل.

قال السائل: افتصفه بالكلام أم لا؟

قال المجيب: إذا كان عالما فهو لا محالة متكلم.

قال السائل: فإنْ كان متكلما لأجل علمه فما الفرق بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم؟

قال المجيب: الفرق بينهم هو الزمان، فإنّهم تعلّموا فيه، وتكلّموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم فكلامهم وإفادتهم في زمان، وإذ ليس للأمور الإلاهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل، وهو الذي كلّم(براهم) وغيره من

1- باتنجل: باللغة السنسيكريتية ومعناه حسب ما ورد على لسان البيروني في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص6، تخليص النفس من رباط البدن.

الأوائل على أنحاء شتّى، فمنهم من ألقى إليه كتابا، ومنهم من فتح لواسطة إليه بابا، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه.

قال السائل: فمن أين له هذا العلم؟

قال المجيب: علمه على حاله في الأزل، وإذ لم يجهل قط فذاته عالمة، لم تكتسب علما لم يكن له، كما قال في بيذ الذي أنزل على(براهم) أحمدوا وامدحوا من تكلم ببيذ وكان قبل بيذ'.

قال السائل: كيف تعبد من لم يلحقه الإحساس؟

قال المجيب: تسميته تثبيت إنيّته فالخبر لا يكون إلاّ عن شيء، والاسم لا يكون إلاّ لمسمى، وهو إنْ غاب عن الحواس فلم تدركه، فقد عقلته النفس وأحاطت بصفاته الفكرة وهذه هي عبادته الخالصة، وبالمواظبة عليها ينال السعادة فهذا كلامهم في هذا الكتاب المشهور»[1].

يوحي هذا الحوار أن الله بالنسبة للبراهمة خير محض، عالم بذاته سرمد، مختلف كل الاختلاف عن علم العلماء والحكماء، لأنّ العلم المحدث يستلزم جهلا مسبقا وهو محال فعلمه سابق عن الزمان وهو أيضا عال علوا تاما في القدر لا في المكان، وهو كذلك متكلم لأنه عالم والعلم يستلزم الكلام.

1- أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص20- 21.

وفي السياق نفسه يضيف شاهدا آخرا من كتاب آخر يدعى "كيتا"[1]وهو جزء من كتاب "بهارت"، يسرد لنا فيه الحديث الذي جرى بين باسديو وآرجن وحو حديث: « يتعلق بصفات الله يقول فيه الله: إني أنا الكل من غير مبدأ بولادة أو منتهى بوفاة، لا أقصد بفعلي مكافأة ولا أختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة، قد أعطيت كلاّ من خلقي حاجته في فعله، فمن عرفني بهذه الصفة وتشبّه بي في إبعاد الطمع عن العمل انحلّ وثاقه وسهل خلاصه وعتاقه»[2]. وفي الباب الثالث من كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" المعنون بـ – في ذكر اعتقادهم في الموجودات العقلية والحسية– ينقل إلينا موقف البراهمة من الموجود من كتابهم المذكور سالفا فيقول: « فإن باسديو يقول في الكتاب المعروف "بكيتا " أمّا عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأنّ "بشن" جعل نفسه أرضا ليستقرّ الحيوان عليها وجعله ماءً ليغذيهم وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم وجعله قلبا لكل واحد منهم ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في "بيذ"»[3].

وعندما ينتقل إلى الحديث عن معنى الفعل عند الهنود يورد لنا شاهدا من أحد كتبهم يسمى "سانك" وهو كتاب ترجمه إلى اللغة العربية كما ذكرنا في موضع سابق، فيقول: «قال الناسك: هل اختلف في الفعل والفاعل أم لا؟

1– هو كتاب يحتوي على أخبار باسديو (الرسول المرسل لإصلاح العالم بقتل الجبابرة)، وقد نظمه الحكيم بياس بن براشر وهو يحتوي على قصص الجبابرة في حروبهم وأحوالهم.

2– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص21– 22.

3- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص30.

قال الحكيم: قد قال قوم إنّ النفس غير فاعلة والمادة غير حيّة فالله المستغني هو الذي يجمع بينهما ويفرق فهو الفاعل والفعل واقع من جهته بتحريكهما كما يحرّك القادر الموات العاجز؛ وقال آخرون: إنّ اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت العادة في كل ناش بال، وقال آخرون: الفاعل هو النفس لأنّ في "بيذ" أنّ كل موجود فهو من "بورش"[1]، وقال آخرون: الفاعل هو الزمان فإنّ العالم مربوط به رباط الشاه بحبل مشدود بها حتى تكون حركتها بحسب انجذابه واسترخائه، وقال آخرون: ليس الفعل سوى المكافأة على العمل»[2].

وفي المنحى نفسه ومن الكتاب ذاته وفي الباب المعنون بـ – في سبب الفعل وتعلق النفس بالمادة – من كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، يزوّدنا بشاهد آخر فيقول: « وأمّا في كتاب "سانك " فإنّه ينسب الفعل إلى المادة من أجل أن ما يعرض من الصور مختلفة في اختلافها بسبب القوى الثلاث...أعني الملكية والإنسية والبهيميّة وهذه القوى لها دون النفس...وقالوا: إن مثال النفس مثال ماء المطر النازل من السماء على حاله وكيفية واحدة فإذا اجتمع في أوان له موضوعة مختلفة الجواهر من ذهب وفضة وزجاج وطين وسبخة فإنّه بها يختلف في المرأى والمذاق والمشمّ...فالنفس في المادة كراكب العجلة يخدمها الحواس في سوقها على إرادته ويهديها العقل الفائض من الله سبحانه فقد وصفوه بأنّه

1– بورش: تعني النفس.

2– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص 22– 23.

ما ينظر به إلى الحقائق ويؤدي إلى معرفة الله تعالى ومن الأفعال إلى كل محبوب إلى الجملة ممدوح عند الكافة»[1].

يعلق الدكتور محمد عبد الحميد الحمد على هذه الفكرة مستغربا ومتعجبا، كيف يذكر البيروني أن هذه النظرية للهنود وأنه جلبها من كتابهم "سانك"؟ والمعروف أن هذه الفكرة كما لا يخفى موجودة في كتاب "الجمهورية" لأفلاطون فكان من الأجدر بالبيروني أن يشير إلى مصدرها الأوّل أفلاطون[2]. ولكننا نتساءل ألم يتأثر أفلاطون بأساطير البابليين والأشوريين والمصريين القدامى؟ خاصة وأن الكثير من الدراسات أثبتت أن هناك تأثير للفلسفة الشرقية في الفكر والفلسفة اليونانيين وهو ما يظهر بجلاء عند المدرسة الفيتاغورية.

أما عند حديثه عن النفس في الباب الموسوم بـ – في حال الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم – البيروني على لسان باسديو: « إذا تجرّدت النفس عن المادة كانت عالمة فإذا تلبّست بها كانت يقول بكدورتها جاهلة، وظنّت أنّها الفاعلة، وأنّ أعمال الدنيا معدّة لأجلها، فتمسّكت بها، وانطبعت المحسوسات فيها، فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها بالتمام، وحنّت إليها وعادت نحوها وقبولها التغاير المتضادة في تلك الأحوال يلزمها لوازم القوى الثلاث الأوّلة فماذا تصنع إذا لم تعد وهي مقصوصة الجناح؟»[3]،

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص37– 38.

2- محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سق ذكره، ص248.

3– البيروني، المصدر السابق، ص40– 41.

وهو ما يوحي أن النفس من وجهة نظر الهنود جوهر صاف، خالد، عالم مدرك، تام العلم والإدراك، وهي جوهر منفصل عن الجسد، أما إذا اتصل هذا الجوهر بالجسد نقص عمله وانكدر صفاؤه .

ويضيف دائما على لسان باسديو كيف تنال النفس الكمال فيقول: « وقال أيضا: أفضل الناس هو العالم الكامل لأنّه يحب الله ويحبه الله وكم تكرر عليه الموت والولادة وهو في مدد عمره مواظب على طلب الكمال حتى ناله»[1]. أي أن المواظبة على طلب الكمال تؤدي بصاحبها إلى بلوغ مرحلة النرفانا وانقطاع التناسخ.

وفي الباب نفسه عندما ينقل لنا موقفهم من التناسخ وتردد الأرواح، يورد لنا شيئا من كتبهم فيقول: « وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئا من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه، قال "باسديو" "لأرجن" يحرّضه على القتال وهما بين الصفين: إن كنت بالقضاء السابق مؤمنا فاعلم أنّهم ليسوا و لا نحن معا بموتى ولا ذاهبين ذهابا لا رجوع معه فإنّ الأرواح غير مائتة ولا متغيّرة وإنّما تتردّد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ثمّ العود»[2]. ثم يضيف قائلا: «كيف يذكر الموت والقتل من عرف أنّ النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هي ثابتة قائمة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يُغصّها و لا ريح تيبسّها

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص41.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص39.

لكنّها تنتقل عن بدنها إذا عتُق نحو آخر ليس كذلك كما يستبدل البدن اللباس إذا خلُق فما غمّك لنفس لا تبيد ولو كانت بائدة فأحرى أن لا تغتمّ لمفقود لا يوجد ولا يعود فإن كنت تَلُمَح البدن دونها وتجزع لفساده فكلّ مولود ميت عائد وليس لك من كلا الأمرين شيء إنّما هما إلى الله الذي منه جميع الأمور وإليه تصير»[1].

وفي الباب الموسوم بـ- كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدي إليه- من كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، ينقل إلينا من كتاب "باتنجل" رأي أهل الهند في خلاص النفس الذي يسمى بلغتهم "موكش" أي العاقبة فيقول: « قال صاحب كتاب "باتنجل": إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب، ومن اشتغل بنفسه عمّا سواها لم يصنع لها نفسا مجذوبا ولا مرسلا، ومن بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء بحصولها يقع الاستغناء، محال أن يستغني أحد عمّا يعجزه، واحد من تلك الثمانية التمكن من تلطيف البدن حتى يخفى عن الأعين والثاني التمكن من تخفيفه حتى يستوي عنده وطئ الشوك والوحل والتراب والثالث التمكن من تعظيمه حتى يريه في صورة هائلة عجيبة والرابع التمكن من الإرادات والخامس التمكن من علم ما يروم والسادس التمكن من الترؤس على أية فرقة طلب والسابع خضوع المرؤوسين وطاعتهم

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص 39- 40.

والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة»[1]. وهذا معناه أن بلوغ الخلاص يقتضي الإقرار بوحدانية الله. وهو ما يتضح أكثر عندما يورد لنا شاهدا من كتاب آخر يدعى "كيتا" قائلا: « وفي كتاب "كيتا": كيف ينال الخلاص من بدد قلبه ولم يفرده لله ولم يخلص عمله لوجهه؟ ومن صرف فكرته عن الأشياء إلى الواحد ثبت نور قلبه كثبات نور السراج الصافي الدهن في كنّ لا يزعزعه فيه ريح وشَغَلَه ذلك عن الإحساس بمؤلم من حرّ أو برد لعلمه أن ما سوى الواحد الحق خيال باطل»[2].

السؤال المطروح هنا هل الاكتفاء بنقل نصوص من المراجع الأصلية يكفي لإثبات معتقد ما؟ خاصة وأن البيروني يجزم أن الخاصة من الهنود موحدون وغيرهم وثنيون عندما يصرح في الباب الثاني الموسوم بـ – في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه– مبتدئاً باعتقاد الخاصة فيقول: « إنّما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة في الله بسبب أن طباع الخاصة [الحكماء] ينازع المعقول، ويقصد التحقيق في الأصول، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع بالفروع، ولا يروم التدقيق، وخاصة فيما افتتّت فيه الآراء، ولم تتفق عليه الأهواء؛ واعتقاد الهند في الله سبحانه وتعالى أنّه الواحد الأزلي، من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم، الحي المحيي المدبّر، المنفرد في ملكوته عن الأضداد ولا الأنداد،

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص52.

2– البيروني ، المصدر نفسه، ص55– 56.

لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء»[1]. أمّا العامة فيقول عنهم: « ثمّ إن تجاوزنا طبقة الخواصّ من الهند إلى عوامّهم اختلف الأقاويل عندهم وربما سمجت كما يوجد مثله في سائر الملل بل وفي الإسلام من التشبيه والإجبار»[2].

فمن يضمن أن هؤلاء الخواص لم ينحرفوا عما في هذه الكتب، كما يفعل اليهود، إذ أن الانحراف عن المبادئ الدينية لا يقتصر على العامة فقط، بل يكون شاملا للخواص والعوام، بل في بعض الحالات يبدأ الخواص بالانحراف قبل غيرهم. ثم أنّ الفِرق التي استشهد بها في الإسلام، كالمشبهة، والجبرية حجة عليه وليست حجة له، ذلك أنّ الفِرقتين السابقتين تعتبران من الخواص وليستا من العوام، لأن المعروف أنّ مثل هذه الفِرق ذات فلسفة وعلم[3].

أمّا إذا عدنا إلى منطلق البيروني لاعتماده هذا النهج، وهو توخي الموضوعية والحياد إلى أقصى حدّ في نقل أفكار ومعتقدات الهنود وذلك بالرجوع إلى المصادر الأساسية لمعتقداتهم، ككتب "بتانجل" و"سانك" و"بهارت" وهي من كتبهم المقدسة. وقد أشرنا من قبل إلى أنه كان خير ممثل للموضوعية حيث كان يدعو إلى التحرر من التقاليد التي تعمي عن رؤية الحقائق والالتزام بالحياد والتخلص من الأهواء والأحكام القيمية وهو ماعبّر عنه بلسانه قائلا: «...إن التوصل إلى الحقيقة يقتضي تنزيه النفس عن العوارض المردية لأكثر الخلق،

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص20، بتصرف.

2 - البيروني، المصدر نفسه، ص23.

3- محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، معهد الدراسات الإسلامية، بدون رقم الطبعة وتاريخها، ص26- 27.

والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتّباع الهوى والتغالب بالرياسة وأشباه ذلك»[1].

غير أن هناك من يرى أن البيروني في هذا الجانب المتصل بالعقيدة تأثر إلى حد ما بالدراسات الكلامية في الإسلام، سيّما ما يتعلق منها بصفة الكلام والعلم الإلهي، ومحاولة ربط أحدهما بالآخر أو ما يعرف بمشكلة خلق القرآن وما حدث للإمام أحمد بن حنبل القائل بقدم الكلام الإلهي أو القرآن مع المعتزلة القائلين بحدوث الكلام الإلهي خوفا من الوقوع في دعوى النصارى من قبل، والتي تذهب إلى القول بقدم المسيح بوصفه كلمة من كلمات الله القديمة، ولكن أبو الحسن الأشعري اختار حلا وسطا للمشكلة حيث اعتبر الكلام الإلهي قديم من حيث هو صفة نفسية للذات الإلهية في الأزل، وحديث أو مخلوق من حيث هو تعبير بالألفاظ واللغة، مكتوب في المصاحف، منطوق بالألسن[2]. ومن هنا فالموضوعية المطلقة في مثل هكذا أبحاث دعوى بلا دليل، إذ لا يمكن لأي باحث مهما بذل من جهد في تحرّي الموضوعية أن يتجرّد تماما من ذاته، ولكن هذا لا يمنع من القول أنه يستطيع أن يقلل منها قدر المستطاع.

هذا وعلى الرغم من اعتراض البعض على البيروني في اتخاذه هذا الأسلوب في وصف بلاد الهند بالنظر إلى النقائص التي ينطوي عليها هذا النهج، إلا أننا نجده يدافع عن اختياره

1 – البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص5.

2- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص52.

لهذا النهج فيقول: «إنما ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم، وذخيرة لمن رام مخالطتهم غير متحرج عن حكاية كلامهم، وإن باين الحق، فهو اعتقادهم، وهم أبصر به، وكنت لقيت الأستاذ أبا سهل عبد المنعم بن علي التفلسي، واستقبح طريقة الحكاية، فأعلمته أن هذه طريقة قلّ ما يخلو منها من يقصد الحكاية عن المخالفين والخصوم، ثم إنها تكون أظهر فيما كان عن المذاهب التي يجمعها دين واحد ونحلة لاقترابها واختلاطها، وأخفى فيما كان من الملل المتفرقة، وخاصة ما لا يشارك منها في أصل وفرع، وذلك لبعدها وخفاء السبيل إلى تعريفها»[1]، وقد يرجع ذلك كما يرى الدكتور محمد عبد الحميد الحمد إلى خوفه من أن يتّهم بالزندقة والكفر فيُعرّض نفسه للموت، ومن باب الاحتياط اتّبع منهج الجاحظ في حسن التخلص، مما يوحي إلى أن البيروني كان حذرا في سلوكه، معتمدا أسلوب التمويه، على طريق الحكاية وذلك لأنه كان وسط سني متطرف[2]، فما كان عليه إلا أن يستخدم هذا النوع من لأسلوب لينأى بنفسه عن موارد التهلكة وهو ربما ما جعله يبتعد عن الفلسفة وهو القائل: «ما اجتمعت عليه الألفة والعادة، واصطلحت عليه العامة فلا تخالفه»[3]. وإنْ كان هذا لا يعني أنه كان منعزلا عن قضايا السياسة والفلسفة، ولكنه كان يلبي حاجياته العلمية إذ كان هدفه الدائم الحقيقة التطبيقية، واصفا العقل بأنّه المرشد والدليل في قضايا العلم والحياة دون

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ، مصدر سابق، ص4.

2 – عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سبق ذكره، ص275.

3 – نقلا عن عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، المرجع السابق، ص8 .

أن يثير حفيظة الحكام. بمعنى أن عمل البيروني لم يقتصر على العمل العلمي فقط بل تعداه إلى العمل السياسي، إذ عهد إليه الأمير أبو العباس (زوج أخت السلطان محمود الغزنوي) ببعض المهام السياسية نظرا لحكمته وطلاقة لسانه وقدرته على الإقناع[1]، وعن هذه المهام يقول: « ولكني أجبرت على الاشتراك في شؤون دنيوية، كانت تثير حسد ضعاف العقول، ولكنها كانت في الوقت نفسه تدعو العقلاء إلى الإشفاق عليّ»[2].

ومن المهام السرية التي أسندت إليه استقباله رسول أمير المؤمنين الخليفة القادر بالله العباسي وتسلمه الخلع التي بعثها الخليفة سرا خشية أن يعلم بها السلطان محمود لأن الأمر تمّ دون وساطته[3].

وبناءً على ما سبق يتبين لنا أن البيروني، يعتبر أن دراسة عقيدة وثقافة ما رسالة نبيلة تتطلب إخلاصا للعلم وصرامة في المنهج والرجوع إلى المراجع الأصلية فيما يستعين به الباحث أو ينقل عنه، ولهذا قلنا فيما سبق أنّه نقد من سبقوه أو عاصروه من العلماء المسلمين الذين تناولوا أخبار الملل والنحل من خلال السّماع والرواية لا المعاينة والحكاية الموثّقة بما ورد في المراجع الأصلية. فإذا أخذنا على سبيل المثال الشهرستاني وبحسب ما جاء في كتاب "منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل" لمحمد بن ناصر السحيباني، فإنّه

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ج2، مصدر سبق ذكره، ص406.

2 - نقلا عن عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سابق، ص34.

3 - عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سابق ، ص35.

لم يذكر ولو إشارة إلى شيء من مصادره في هذه الطائفة [أهل الهند] سوى أنه أكد التزامه بالنقل من كتبهم المشهورة[1]، وهو ما يعبر عنه الشهرستاني بلسانه: «ونحن نذكر مقالات هؤلاء[الهنود] كما قد وجدناها في كتبهم المشهورة»[2]، أي أنّ الشهرستاني لم يحدد عناوين هذه الكتب التي نقل منها معلوماته كما فعل البيروني.

نشير في الأخير إلى أن البيروني وعلى الرغم من أنه كان قد ألزم نفسه ضمن منهجه في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة" الذي تناول فيه معتقدات الهنود بأن لا يناقش هذه المعتقدات كما يتضح من قوله: «وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة»[3]. إلاّ أنه وبصفته عالما، وجدناه يزيغ أحيانا عن هذا النهج وذلك من خلال مقارنة هذه المعتقدات بمعتقدات غير الهنود ويسترسل في ذلك[4]، وهو ما يتبين أكثر من خلال ما سنتطرق إليه في موضع لاحق عند الحديث عن الأساس الثالث المعنون بالمقارنة. بل ويستهجن ترفع الهنود عندما « يعتقدون في الأرض أنها أرضهم وفي الناس أنّهم جنسهم وفي الملوك أنّهم رؤساؤهم وفي الدين أنّه نحلتهم وفي العلم أنّه ما معهم »[5]. فيقول: « فيترفّعون، ويعجبون بأنفسهم فيجهلون؛ على أنهم لا يظنون

1 – محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، دار الوطن، الرياض، ص647.

2 – الشهرستاني، الملل والنحل، حققه وقدم له سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت – بغداد 2013، بدون رقم الطبعة، ص660.

3 – البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص19.

4 – محمد جمال الفندي و إمام إبراهيم أحمد، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ص42.

5– البيروني، المصدر السابق، ص18.

أنّ في الأرض غير بلدانهم وفي الناس غير سكانها وأن للخلق غيرهم علما حتى أنهم إن حدثوا بعلم أو عالم في خرسان وفارس استجهلوا المخبر ولم يصدّقوه، للآفة المذكورة، ولو أنّهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم»[1]، ولكنه يقرّر من جهة أخرى أن الأوائل من الهنود لم يكونوا على تلك الدرجة من حبّ التعالي، فبالرغم من أنهم يعتبرون اليونانيين أنجاسا ولكنهم كانوا يعظمونهم ويعترفون بما أنتجوه من علوم، يقول البيروني: « فهذا "براهمر" أحد فضلائهم حين يأمر بتعظيم البراهمة يقول: "إن اليونانيّين وهم أنجاس لمّا تخرّجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم"»[2]، والعلة في تنجيس اليونان لأنهم يذبحون البقر ويأكلون لحمها، والعلّة في تقديس البقرة كونها نافعة، تنقل الأثقال وتفيد في الأسفار والزراعة ويستفيد الناس من ألبانها[3].

3- المقـارنة:

يتبين من الهدف الذي وضعه البيروني في مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" أنه أدرك منذ البداية أن سبيل الحكاية وحده لا يكفي لدراسة أية ديانة دراسة علمية، بل ذلك مرهون بسبيل آخر ألا وهو المقارنة بين الديانات، إيمانا منه بأن الظواهر الدينية وإن تباينت في ظاهرها فإنها تتشابه في مجموعة من الرموز والمفاهيم.

1-البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص17.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص17.

3- محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، مرجع سبق ذكره، ص42.

وهو الأمر الذي يستشف من قوله: « وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم...، ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلاّ أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد»[1]. ومن هنا راح يقارن بين ثقافة الهند ومعتقداتهم بقية الثقافات والديانات الأخرى في عدة مواضع. وقد التزم بهذا النهج الذي أعلن عنه في مقدمة كتابه المذكور سالفا كما كان الأمر مع الحكاية، فنجده يعقد الكثير من المقارنات سنقف عند البعض منها :

ففي الباب الأول المعنون بـ – في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم – من كتابه المذكور سالفا، يقارن بين عقيدة اليونانيين قبل ظهور النصرانية والعقيدة الهندية، فيقرر أن اليونانيين قبل مجيء النصرانية كانوا وثنيين كالهنود يعبدون الأصنام وهو ما يظهر من قوله: « وأقول: إنّ اليونانيين أيّام الجاهليّة قبل ظهور النصرانيّة كانوا على مثل ما عليه الهند من العقيدة، خاصّهم في النظر قريب من خاصّهم وعامّهم في عبادة الأصنام كعامّهم»[2]. ولكن الذي حدث أن الفلاسفة في اليونان نقّحوا الأصول الخاصة دون العامة بدليل أن سقراط خالف عامة قومه في عبادة الأوثان وامتنع عن تسمية الكواكب آلهة،

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة ، مصدر سابق، ص5.

2– البيروني، المصدر نفسه، ص18.

أما الهنود ولسوء حظهم لم يظفروا بمثل هؤلاء الفلاسفة حتى يهذّبوا لهم العلوم، ولذلك تخلل حديثهم عن العقيدة الكثير من الاضطراب وسوء النظام، مشوبا، تشوبه خرافات العوام[1].

وفي الباب الثاني – ذكر اعتقادهم في الله سبحانه– لما يتناول معنى الفعل عند الهنود وإلى من ينسب وبعد أن يشير إلى الاختلاف الواقع بينهم في هذا الموضوع، كما بيّنا في موضع سابق، يخبرنا أن اعتقاد العوام من الهنود في هذا المجال له ما يشبهه في سائر الملل والنحل الأخرى ومنها الإسلام فيقول: « ثمّ إن تجاوزنا طبقة الخواصّ من الهند إلى عوامّهم اختلف الأقاويل عندهم وربما سَمِجت كما يوجد مثله في سائر الملل بل وفي الإسلام من التشبيه والإجبار»[2]. ويضرب لنا البيروني هنا الأمثلة عن بعض تشبيهات عوامهم الساذجة الأسطورية المليئة بالخرافات الشنيعة، فيقول: « مثاله أن بعض خواصهم يسمي الله تعالى "نقطة"، ثم يطالع ذلك عامّيهم فيظن أنّه عظمه بالتصغير ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة فيتجاوز سماجة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله: إنه يطول اثني عشر إصبعا في عرض عشر أصابع»[3]. وإذا كان الله محيطا بالكل ولا تخفى عنه خافية وإذا كانت الإحاطة لا تكون إلا بالبصر والبصر بالعين، فيصفه عامّتهم بِأَلْفِ عين للدلالة على كمال العلم[4]. ولا يتوقف العامة عند هذا الحد بل أكثر من ذلك يطلقون أوصافا أخرى على الله توحي

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص18– 19.

2- البيروني، المصدر السابق، ص23.

3- البيروني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها، بتصرف.

4– البيروني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالتشبيه والتجسيم، كالزوجة والابن والابنة والإحبال والإيلاد وسائر الأحوال الطبيعية ولا يتحاشون عن التجازف في ذكرها[1].

أما في الباب الثالث الموسوم بـ- في ذكر اعتقادهم في الموجودات العقلية والحسية- فقد حاول البيروني الربط بين اعتقاد الهنود في الموجودات وما يماثلها سواءً عند اليونان أو عند المسلمين فيخبرنا أن قدماء اليونانيين قبل نجوم الحكمة السبعة المسمّين بأساطين الحكمة[2]، وتهذيب الفلسفة عندهم بمن نشأ بعدهم كانوا على مثل مقالة الهند، حيث كان فيهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد، وكان فيهم القائل بالكمون[3] والقائل بالقوة وأن الإنسان لم يتفضّل عن الجمادات إلاّ بالقرب من العلّة الأولى بالرتبة، ومنهم من كان يعتقد أن الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها وحاجة غيرها إليها، لأنّ ما هو بحاجة في وجوده إلى غيره فوجوده كالخيال غيرُ حق والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفيّة وهم الحكماء لأن "سوف " باليونانية هي الحكمة وبها سمي الفيلسوف "بيلاسوبا" أي محب الحكمة[4].

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص29.

2- أساطين الحكمة هم: سولن الأثيني،وبيوس الفاريني،وفارياندروس القورني،وثالس المليسوسي،وكيلون اللقاذموني،وفيطيقوس تسبيّوس،وقيليبولوس لنديوس. كما ورد على لسان البيروني في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص24.

3- الكمون : تعني أن كل شيء يكمن في كل شيء، فتصدر الأشياء بعضها عن بعض.

4- البيروني، المصدر السابق، ص24.

هذا ويضيف البيروني في نفس السياق أن مفهوم بعض المسلمين للموجودات يقارب رأي حكماء اليونان ولهذا سموا باسمهم ويقصد البيروني هنا الصوفية الذين ذهبوا إلى ما ذهب إليه اليونانيون والهنود فيقول :« وكذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد وأن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد، وكان فيهم [الصوفية] من يقول: إنّ المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق و العوائق»[1].

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن البيروني يرجع اشتقاق مصطلح التصوف إلى اللفظ اليوناني سوفيا، مستنبطا رأيه من التقارب الذي ذكرناه، و من قول بعض الحكماء: «أن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط»[2]. وهو الرأي ذاته الذي نجده عند المتصوفة، ولو أنّ اشتقاق لفظ تصوف في اللغة العربية لا يوحي بذلك، كون هذا اللفظ يكتب بالصاد وليس بالسين كما في المصطلح اليوناني[3].

وفي الباب ذاته يتطرق إلى موضوع تأليه ذوي الفضل وتحوّل النفوس الخيّرة إلى آلهة عند الهنود واليونانيين فيذكر لنا ما ورد على لسان جالينوس (130م-200م) في كتابه

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص25.

2- البيروني، المصدر السابق، ص24.

3- محمد بركات، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص54.

الحث على تعلّم الصناعات أين يقول: « ذوو الفضل من الناس إنما استأهلوا ما نالوه من الكرامة حتى لحقوا بالمتألّهين بسبب جودة معالجتهم للصناعات ...من ذلك أن "اسقلبيوس" و"ديونوسيوس" إن كانا فيما مضى إنسانين ثمّ إنّهما تألّها...بسبب أنّ أحدهما علّم الناس الطبّ والآخر علّمهم صناعة الكروم»[1]، ويطلق الهنود واليونان اسم الله على الإله الأول واسم الملائكة أو الآلهة على النفوس الخيّرة، وعند الأمم الأخرى يقع اسم الآلهة على كل شيء جليل شريف وقد يتعدّى ذلك إلى الجبال والبحار وأمثالها[2].

وفي هذا الصدد يتعرّض البيروني بالتحليل إلى مفهوم لفظ الله في اللغات التي بها الكتب المنزلة كالعربية والسريانية والعبرية ويربط ذلك بمختلف الأديان وكتبها كالقرآن والتوراة والزبور، وهو ما سنتطرّق إليه عند حديثنا عن دور عامل اللغة في دراسة الأديان.

أما في بداية الباب الخامس الموسوم بـ – في حال الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم – يقارن البيروني الديانة الهندية ببقية الأديان من خلال رموزها الأساسية فيقول: « كما أنّ الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهود، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها»[3].

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص25.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص26.

3- البيروني، المصدر السابق، ص38.

نشير في هذه النقطة إلى أنّ هذا النوع من المقارنة يعبّر عن قدرة هذا الباحث على اختزال الديانات في رموز دالة عليها، إذ يختزل كل ديانة بما يرمز لها، فما يرمز للدين الإسلامي هو التوحيد وما يرمز للدين المسيحي هو التثليث أما ما يرمز لليهودية فهو الإسبات كذلك ما يرمز للديانة الهندية هو التناسخ. وهذا الأسلوب يسهل فهم الديانة والتعرّف على جوهرها.

وانطلاقا من كون التناسخ هو جوهر الديانة الهندية راح البيروني يحدثنا في الباب المذكور سالفا عن هذا الاعتقاد فيعرّف لنا التناسخ على أنه تردد الأرواح الباقية في الأبدان البالية[1]، ثم يشرحه لنا كما جاء في كتبهم وعلى لسانهم فيقول على لسان باسديو وهو يحرض أرجن على القتال قائلا له: « إن كنت بالقضاء السابق مؤمنا فاعلم أنّهم ليسوا ولا نحن معا بموتى ولا ذاهبين ذهابا لا رجوع معه فإنّ الأرواح غير مائتة ولا متغيّرة وإنّما تتردّد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ثمّ العود»[2]. ثم يضيف « كيف يذكر الموت والقتل من عرف أنّ النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هي ثابتة قائمة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يُغصّها ولا ريح تيبسّها لكنّها تنتقل عن بدنها إذا عتُق نحو آخر»[3].

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق ، ص38.

2- البيروني، المصدر السابق، ص39.

3- البيروني، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يتبين من هذين النصين أن النفس بحسب الديانة الهندية لا تفنى، بل تنتقل من جسم إلى جسم وهو الأساس المنطقي لقولهم بتناسخ الأرواح لأنه لا معنى لعقيدة التناسخ بدون الإيمان بخلود الروح وعدم فنائها. وفي هذا الصدد يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن هذه العقيدة مبنية على ثلاث دعائم وهي:

ـ الدعامة الأولى: وتتمثل في اعتقادهم بخلود الأرواح.

ـ الدعامة الثانية: وتتمثل في قولهم أنّ الروح بعد مزاولة الجسم تكون في حنان دافع إلى الأجسام، لما انطبع فيها من المحسوسات، وأثر فيها من الماديات، وإن كان ذلك التأثير قد عكّر صفاءها، وكدّر نقاءها.

ـ الدعامة الثالثة: وتتمثل في قولهم بأن علم النفس بالصورة الكلية ثابت لها، ولكنها في الجسم الواحد تحيط علما بالجزئيات وفي انتقالها من جسم إلى آخر تستفيد من كل جسم علما جديدا بجزئيات لم تكن تعلمها، إذ ليس من المعقول أن تحيط بكل الجزئيات علما وهي لا ترتبط بالجسم الواحد إلا مدة قصيرة[1]، وفي هذا يقول البيروني: « قالوا: إن النفس إذا لم تكن عاقلة لم تحط بالمطلوب إحاطة كلية دفعة بلا زمان واحتاجت إلى تتبع الجزئيّات واستقراء الممكنات، وهي إن كانت متناهية فلعددها المتناهي كثرة والإتيان على الكثرة مضطرّ إلى مدة ذات فسحة، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلاّ بمشاهدة الأشخاص والأنواع

1- محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، مرجع سابق، ص44.

وما يتناوبها من الأفعال والأحوال، حتىّ يحصل لها في كل واحد تجربة، وتستفيد بها جديدا في المعرفة»[1].

ولهذا السبب تنتقل الروح من جسم إلى جسم، وتتدرج في الرقي حتى تصل إلى الكمال المطلق، وتصير في رتبة الروحانيات المتجردة، وهي الملائكة، فتصبح غير محجوبة عن التصرف في السموات والأرض وتدبير الكون.

أما إذا ارتكبت الروح ذنوبا وخطايا في أثناء حلولها في أحد الأجسام حلّت في جسم حيوان أي في مرتبة دون الذي كانت فيه للتكفير عن خطاياها، وتطهر من سيئاتها، ثم ترتقي وتستمر حتى تصل إلى الملكوت الأعلى مع الملائكة، وتتجرد من الغلاف الجسمي، وقد تتدرج إلى الأدنى فتهوى إلى جهنم حسب ما يقولون[2].

وهذا يعني أن الروح قبل أن تحلّ في بدن شخص ما تكون قبله قد حلّت في مئات الأجسام قبله، وفي هذا الإطار يروي لنا البيروني ما ورد في كتبهم عن ملك من ملوكهم قائلا: « أنّه[الملك] رسم لقومه: أن يحرقوا جثته بعد موته في موضع لم يحرق فيه ميّت قط، وإنهم طلبوا موضعا كذلك فأعياهم حتّى وجدوا صخرة من البحر ناتية، فظنّوا أنّهم ظفروا

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص38.

2- محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، مرجع سابق، ص45.

بالبغية، فقال لهم باسديو: إنّ هذا الملك أحرق على هذه الصخرة مرّات كثيرة فافعلوا ما تريدون، فإنه إنّما قصد إعْلامكم وقد قضيت حاجته»[1].

بعدما يحدثنا البيروني عن عقيدة التناسخ عند الهنود يقارن ذلك بما هو عند اليونانيين ليبيّن مدى التشابه أو التوافق بين العقيدتين اللتين تتفقان في كثير من التفاصيل، وهو ما يعبّر عنه بقوله: « وقد كان اليونانيون موافقين الهند في هذا الاعتقاد، قال سقراط في كتاب "فاذن"[2] نحن نذكر في أقاويل القدماء أن الأنفس تصير من هاهنا إلى "إيذس"[3] ثم تصير أيضا إلى ما هاهنا وتكون الأحياء من الموتى والأشياء تكون من الأضداد فالذين ماتوا يكونون في الأحياء فأنفسنا في ايذس قائمة»[4]، والقدماء هنا بحسب سياق الكلام هم الهنود، وهو ما يثبت تأثير الفلسفة الشرقية في الفكر والفلسفة اليونانيين. وما يزيد الأمر تأكيدا ما نجده عند المدرسة الفيتاغورية[5]، وهو ما يتجلى من القولين الذين يذكرهما لنا البيروني على لسان فيتاغورث: « كيف ترجون الاستغناء مع لبس الأبدان وكيف تنالون العتق وأنتم فيها محبوسون؟»[6]، وقوله أيضا: « ليكن حرصكم واجتهادكم في هذا العالم على الاتّصال بالعلّة

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص40.

2- ما هو معروف أن سقراط لم يترك مؤلفات إلا ما كتبه أفلاطون على لسانه، مما يعني أن البيروني يقصد بفاذن محاورات فيدون لأفلاطون.

3- ايذس : معناه مجمع الأنفس.

4- البيروني، المصدر السابق، ص43.

5- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص70.

6- البيروني، المصدر السابق، ص64.

الأولى التي هي علّة علّتكم، لكون بقاؤكم دائما وتنجون من الفساد والدثور وتصيرون إلى عالم الحسّ والحقّ والعزّ الحق في سرور ولذّات غير منقطعة»[1].

هذا الإقرار بوجود روافد دينية مشتركة بين الثقافة الهندية وحكمة اليونان، يتضح لنا بجلاء عندما يتحدث البيروني في الباب السادس المسمى – في ذكر المجامع ومواضع الجزاء من الجنّة وجهنم– عن تصور الهنود للعالم فيذكر لنا أنه ينقسم عندهم إلى ثلاث درجات، العالم الأول، ويدعى العالم الأعلى وهو الجنة، بلغتهم "سفر لوك" وهو عالم الملائكة، تصعد إليه الروح إن كانت بعملها تستحق الصعود إليه، والخلاص من الجسم والسمو إلى الملكوت الأعلى، العالم الثاني وهو العالم الأوسط بلغتهم "مات لوك " و"مانش لوك"، ويدعى مجمع الناس وهو العالم الذي يعيش فيه البشر، تعود الروح إليه بالحلول في جسم إنساني آخر لتكتسب عمل الخير ولتتجنب عمل الشر إذا كانت أفعالها في الجسم السابق لا ترفعها إلى العالم الأول ولا تنزل بها إلى أسفل السافلين أي إلى العالم الثالث وهو العالم الأسفل بلغتهم" ناكلوك" أي مجمع الحيّات، وهو عالم جهنم، العالم الخاص بالواقعين في الذنوب ومرتكبي الخطايا[2].

مع العلم أن لكل مرتكب ذنب جهنم خاصة به، فلشهود الزور والمدّعين على غيرهم حقوق كاذبة جهنّمهم، وتسمى "رورو"، ولسافكي الدماء وغاصبي حقوق الناس وقاتلي البقر

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص64.

2 - البيروني، المصدر نفسه، ص45.

جهنّمهم ويطلق عليها اسم "رُودْهُ"، ولقاتلي البراهمى وسارقي الذهب ومن صاحبهم والأمراء الذين لا ينظرون إلى رعاياهم ومن يزني بأهل أستاذه أو يضاجع صهرته جهنمهم التي تسمى "سبَّت كُنْب"، والذين يردون قول أساتذتهم ولا يرضونها ويستخفون بالناس ويستهنون بالكتب المقدسة ويكتسبون بها في الأسواق جهنمهم التي يطلق عليها اسم "شَوَل"، وهكذا فلكلّ قسم من الآثمين والمذنبين جهنم تتناسب مع الذنب المقترف من طرفهم ومقدار ما فيهم من فسوق عن الدين أو خروج عن حظيرته[1].

وفيما يخصّ مكوث الروح في الجنّة والنار أهو مكوث دائم أم مؤقت؟ انقسم الهنود إلى رأيين :

ـ رأي يقول بأنّ الروح إذا عملت ما يؤهّلها للجنة فهي تخلد في الجنة إلى الأبد، وكذلك الأمر بالنسبة للجحيم، إذا كان العمل المقدّم من طرف الشخص في الدنيا يوقعه في جهنم فتمكث الروح فيها إلى الأبد. أمّا إذا كان العمل المقدّم من قبل الشخص في دنياه لا يرفعه إلى الجنة ولا يهوي به إلى جهنم فتبعث الروح في جسم آخر، لتعمل ما تستحق به الجنة أو تعمل ما يجعلها تستحق جهنم.

ـ أما الرأي الأخر فيذهب إلى خلاف ما ذهب إليه الرأي السابق فيرى أن التردد في الدنيا مرتبط بالثواب والعقاب الأخرويين، وأن الجنة ليست أبدية وأن الجحيم هي الأخرى ليست أبدية، بل هما مؤقتتان، ذلك أن الجنة في علوها تكون للنعيم الذي يستحقه أصحاب الأعمال

1- محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، مرجع سابق، ص 49- 50.

الحسنة في دنياهم ويكون البقاء فيها إلى مدة محدودة، بينما إذا كان العمل الإنساني إثما وخطيئة أو شرا تردت الروح في الحيوان والنبات عقابا لها على ما اقترفت من سيئات وخطايا، وبقيت في ذلك أبدا حتى تتطهر مما اقترفته، مما يعني عند هؤلاء أن جهنم ليست إلاّ هذا التردي. ومعنى القول بأنّ الجنة والنار مؤقتتان هنا هو أنّ الروح بعد هذا إمّا تصعد درجة إلى العالم العلوي أي عالم الجنة وإما تنزل إلى المرتبة الأسفل وهو العالم الأوسط أو عالم الإنسانية[1].

وما يلاحظ هنا أنه ورغم اختلاف الرأيين في نظرتهما إلى الجنة والنار إلاّ أن كلا من الرأيين مبني على أساس تناسخ الأرواح، ويتفقان على أن البعث في العالم الأخروي إنما للأرواح لا للأجساد، وهو ما أشار إليه البيروني بقوله: « وقد قلنا: إنهم يرون الروح في هذين المحلّين [الجنة وجهنم] مجرّدة عن الجسمية»[2].

هذا الكلام الذي قدّمناه عن مراتب العالم الأخروي وتردد الروح من الإنسان إلى الحيوان أو النبات عند الهنود شبيه بما يحكيه يحي النحوي عن اليونان فيقول عن أفلاطون أنه اتبع خرافات فيتاغورث فكان يرى أنّ الأنفس الناطقة تصير إلى لباس أجساد البهائم، أما سقراط فقال في كتاب "فاذن": الجسد أرضيّ ثقيل رزين والنفس التي تحبّه تنقل وتتجذب إلى المكان التي تنظر إليه لجزعها مما لا صورة له ومن "أيذس" مجمع الأنفس فتتلوث وتدور حول

1- محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، مرجع سابق، ص50.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص47.

المقابر ومواضع الدفن فقد أوريت فيه أنفس ما قد تخايلت بصورة الظل والخيال من الأنفس التي لم تفارق مفارقة نقيّة بل فيها جزء من المنظور إليه، ثم قال يشبه ألاّ تكون هذه أنفس الأخيار بل أنفس أهل الشرّ فتتحير في هذه الأشياء نقمة تنتقم منها لرادءة غذائها الأوّل ولا تزال كذلك حتى تربط أيضا في جسد بشهوة الصورة الجسمية التي تبعتها ويكون رباطها في أبدان أخلاقها كالأخلاق التي كانت لها في العالم مثل من ليس له غير الأكل والشرب فيدخل في أجناس الحمير والسباع، والذي قدم الظلم والتغلب ففي أجناس الذئاب والبزاة والحِدْآن[1] .

هذا البعد الخرافي الذي تميّز به اعتقاد حكماء اليونان كسقراط وأفلاطون، جعل البيروني يعتبر هذا البعد مدخلا مفيدا لدراسة الأديان، ولذلك راح ينتقد سابقيه ومعاصريه الذين أهملوا البعد الأسطوري في ديانة الهند، مما يوحي بأهمية دراسة الأساطير، ولكنّ ما يلاحظ أنّ البيروني لا يعمم هذا الأمر على جميع الأديان وإنما يحصره على بعض الاعتقادات، وقد يرجع هذا إلى إيمان البيروني بأن الإسلام لا يمكن مقارنته ببقية الأديان سيّما الأديان غير التوحيدية. وهو ما يتضح في بداية الباب الأوّل – في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم – من كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة حين يعقد كعادته مقارنة، بين الإسلام وديانة الهنود فيركز على أوجه التباين بين الديانتين

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص49.

فيقول: « القطيعة تخفي ما تبديه الوُصلة ولها فيما بيننا أسباب:...منها أنهم [الهنود] يباينونا بالديانة مباينة كلية لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا...ومنها أنّهم يباينوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوّفوا ولدانهم بنا وبزينا وهيآتنا»[1]. هذا الشاهد يسمح بالقول أن هناك تنافرا بين الديانة الإسلامية والديانة الهندية إلى درجة تخويف أهل الهند أبناءهم بالمسلمين، والأمر هنا قريب جدا مما يحدث في عصرنا بما يصطلح عليه ظاهرة الإسلامو فوبيا، فقط الفرق في الزمان والمكان، إذ وبعد أن كان في القرن الحادي عشر الميلادي المسلمون عامل تخويف لأبناء وأطفال الهنود صار اليوم الإسلام والمسلمين مصدر فزع وهلع للغربيين.

لكن هذا التباين بين الإسلام وعقائد الهنود الذي حدّده البيروني لا يمنع من وجود نقاط تشابه بين ما عند المسلمين والهنود، وهو ما يظهر بصفة جليّة بحسب البيروني في اعتقاد المتصوّفة المسلمين بالحلول والاتحاد كاعتقاد الهنود وهو ما يقول عنه: « و لا أذكر مع كلامهم [الهنود] غيرهم إلاّ أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الاتحاد والحلول»[2]، وهنا يضرب لنا البيروني أمثلة في التصوّف الإسلامي قريبة من نماذج الهنود في الفناء منها تصوف أبو يزيد البسطامي فيقول: «وإلى طريق "باتنجل" [تخليص النفس من رباط البدن] ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحقّ فقالوا مادمت تشير

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، من ص13 إلى ص15.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص6.

فلست بموّحد، حتى يستولي الحقّ على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة...كجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بم نلت ما نلت؟ فقال إني انسلخت كما تنسلخ الحيّة من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[1].

وهذا معناه أن الغاية واحدة لدى الهنود في البحث عن الخلاص ومجاهدات الصوفية المسلمين، فالهنود يرون أن الجنة ليست الطور النهائي للبراهمي بل هي مرحلة تنقضي بالخلاص الذي هو الفناء الأبدي في المطلق أو تحقيق الفناء في اللامحدود بالرياضات النفسية والمجاهدات الروحية وعلى هذا الأساس « لم يَعُدْ صاحب كتاب "سانك" ثواب الجنة خيرا بسبب الانقضاء وعدم التأبّد وبسبب مشابهة الحال فيها حال الدنيا من التنافس والتحاسد لأجل تفاضل الدرجات والمراتب»[2]، وكذلك هو الأمر عند الصوفية المسلمين الذين « لا يعدّونها خيرا من جهة أخرى وهي التلهّي بغير الحقّ والاشتغال عن الخير المحض بما سواه»[3].

هذا التشابه بين عقيدة الهنود الذين يقولون أن المعرفة الحقّة هي أن تعرف أن هناك وجودا واحدا هو براهما وأن كل ما في هذا الوجود ليس إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة وهي حقيقة براهما، السرمدية، التي تكمن في الكون كله، من جماد وحيوان ونبات وإنسان، أن ما

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوية مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص66- 67.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص47.

3- البيروني، المصدر نفسه ، ص47.

نراه من اختلاف في الكون هو نتيجة جهلنا بحقيقة براهما، وللتخلص من تكرار الولادات، لابد أن تتأصل هذه المعرفة في أغوار النفس وتسيطر على كل ما يرد على الذهن من أفكار وتتحكم في كل ما يصدر عن المرء من أقوال وأفعال، ولا يكون ذلك إلا بقطع الصلة عن كل ملاذ الدنيا والعزلة في مكان هادئ ليس بعيد عن القرى ليلجأ إليها طلبا للطعام، والأخذ في تعلم تعاليم الفيدية وأداء شعائرها بإتقان في مواعيد مضبوطة، والقيام بممارسات قاسية من المجاهدة وتعذيب الجسد. وبهذا يتمكّن من القضاء على الشهوة وبالتالي تغليب العقل على الأهواء، فلا ينشغل بمطالب الدنيا بل يتجه إلى تأمّل الواحد وهنا لا يحسّ بأن هناك انفصال بينه وبين براهما، بل بالعكس، يحصل له الشعور بأنهما حقيقة واحدة[1]. و ما يقابله عند الصوفية المسلمين الذين يقولون بأنهم يتوصّلون بأذواقهم ووجدانهم إلى ما يشبه هذه الأفكار وخاصة في المجالات التطبيقية والمجاهدات النفسية التي تولد في الإنسان قوى غيبية كامنة، وتتفجر لديه تلك المواهب الغريبة التي يطلق عيها الكرامات أو خوارق العادات[2].

السؤال المطروح في هذا السياق هل في هذا التشابه ما يوحي بتأثر هؤلاء الصوفية المسلمين بأفكار الهنود أم أن الأمر حدث صدفة ؟ يبدو أن البيروني يميل إلى الافتراض الثاني بحيث لا يثير مشكلة التأثير والتأثر وهو يتناول تلك المشابهات الخاصة بالروح

1- عبد العزيز محمد الزكى، قصة بوذا، مؤسسة المطبوعات الحديثة، بدون مكان النشر أو رقم الطبعة أو تاريخها، ص39 وما بعدها .

2- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص45.

والوجدان، بل يعتبرها ممارسات وتجارب ذاتية تخص الإنسان من حيث هو إنسان في كل زمان ومكان، ومن الممكن أن يقع الحافر على الحافر على حد تعبير أبو حامد الغزالي، دون أن يكون هناك تأثير وتأثرا سيّما إذا علمنا أن هذه الأبحاث الوجدانية والروحية هي نتيجة منشط أساسي في الإنسان وهو النشاط الروحي والقلبي في أي إنسان[1].

هذا وعلى الرغم من هذه المشابهات، وحتى لو فرضنا جدلا أن هناك تأثر بين التصوفيين الهندي والإسلامي ينبغي الإشارة إلى الاختلاف بينهما، ذلك أن الهنود يقولون أن الخلاص يكون بالفناء التام أو ما يعرف بالنرفانا التي تعني تخلص المرء من جسده وفناء ذاته بوصفه روح في الروح المطلق. بتعبير آخر اندماج الذات الإنسانية في الذات الإلهية اندماجا وجوديا حقيقيا، بينما يعني المتصوفة بالفناء تخلّص ذات الصوفي من كدورات العالم المادي، واستغراق ذاته استغراقا شهوديا في ذات الحقّ ومنه تتحقق ذات الصوفي بمعرفة الله معرفة ذوقية يغيب فيها الصوفي عن نفسه ولا يشهد سوى الذات الإلهية، وهو ما يسمح بحلول الذات الإلهية في ذات الصوفي، أو ما يعرف بفناء ذات الصوفي كروح في الذات المطلقة[2]، يقول محمد بركات: « على الرغم من تشابه التجربتين واستخدام نفس المصطلحات في كلا التصوفيين الهندي والإسلامي، فإن المنطلقات فيهما تختلف، كما أن

1 – بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، المرجع السابق، ص45.

2 – بركات محمد مراد، المرجع نفسه، ص70.

الغاية من وراء كل تصوف منهما تختلف، ولذلك تختلف دلالات كل تصوف منهما وأهدافه النهائية»[1].

هكذا ولم يتوقف البيروني عند المقارنة بين عقيدتين بل نجده يعقد أحيانا مقارنة بين ثلاث عقائد فيربط بين عقيدة الهنود والمسيحية المانوية، بخصوص اعتقادهم بالتناسخ، مستشهدا بكلام "مانى" صاحب الديانة المانوية الذي دخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نحلته وهو القائل في كتابه "سفر الأسرار": « إنّ الحواريين لمّا علموا أنّ النفوس لا تموت وأنّها في الترديد منقلبة إلى شبه كل صورة هي لابسة لها ودابّة جبلت فيها ومثالِ كلّ صورة أفرغت في جوفها سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحقّ ولم تعرف أصل كونها فقال: أي نفس ضعيفة لم تقبل قرائنها من الحق فهي هالكة لا راحة لها»[2]، ويعني بهلاكها حسب البيروني « عذابها لا تلاشيها»[3]. نفهم من هذا النص أن عقيدة التناسخ لا تقتصر على الهنود واليونان فقط، وإنما هي عقيدة مشتركة بين الهنود واليونان والمسيح وحتى المانويين.

وبناءً على هذه المقارنات التي عقدها البيروني، يمكن الإقرار بأن التراث الديني بمختلف مشاربه فيه الكثير من التماثل وإن أظهر تناقضا واختلافا. مما يدلّ على أن الظواهر الدينية

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، المرجع السابق، ص71.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص42-41.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص42.

وإنْ تباينت في ظاهرها فإنها تتشابه في مجموعة من الرموز والمفاهيم، ينبغي على دارس الأديان أن يأخذها بعين الاعتبار إذا ما أراد الوصول إلى نتائج علمية.

ولا يمكن بلوغ هذه الحقيقة دون الاعتماد على أسلوب المقارنة الذي يجنّب دارس الأديان التعميم والتعصب لحقيقة دون أخرى لأن الحقيقة لا يمكن حصرها في منظومة دون أخرى، وهو ما انتبه إليه البيروني منذ مقدمة كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" فأعلن مشروعية تعدّد الأفكار، ولهذا يمكن القول أنّ البيروني من الأوائل الذين نادوا إلى ما يصطلح عليه حوار الحضارات والأديان أو الثقافات، كيف لا؟ وهو الذي ربط الثقافة الهندية بالثقافتين العربية واليونانية وحتى الفارسية وعلى وجه خاص بالزرادشتية وهو أثناء ذلك لا يفاضل أو ينتقد وإنما يقدّم النماذج بعضها بجوار البعض دون أن يدخل مفاهيمه الخاصة حتى وهو يتناول عقائد بعيدة جدا عن الإسلام ومعتقداته وأفكاره، وسنحاول في موضع لاحق التطرق إلى هذا الموضوع بشيء من التفصيل.

ولكن التساؤل المطروح هل الاعتماد على أسلوب المقارنة في مثل هذه الأحوال أمر مقبول؟ أو بتعبير آخر هل يمكن المقارنة بين ديانات من طبيعة مختلفة، نقصد ديانات سماوية وديانات وضعية؟ يبدو أن البيروني هنا قد أخطأ الهدف ذلك أن المقارنة تشترط أن يكون الموضوعان المقارن بينهما قابلين لذلك، وهو ما أشار إليه عادل العوا لما رأى أن طريقة المقارنة تبدو غير مجدية إلا عندما تتناول ما يقبل المقارنة تاريخيا، أي ديانات

الشعوب المتجاورة أو المتماثلة[1]. مما يعني أن المقارنة تقتضي شرطي التجاور والتماثل، وهما شرطان غير متوفرين في الأديان التي أخضعها البيروني للمقارنة. وهو ما يسمح لنا بالقول أنه ينبغي الحذر أثناء عقد المقارنات.

4- المعرفة الكافية باللسان الأصلي للديانـة:

من الأمور الأساسية والهامة التي لا ينبغي إغفالها في دراسة الأديان دراسة علمية بحسب البيروني، الدراية الكافية باللغة المحلية أو بالأحرى اللسان الذي يتحدّث به أصحاب الدين موضوع الدراسة أو الأديان المقارن بينها، لأن أسلوب الكتب المقدسة في أي دين من الأديان ينطوي على تعبيرات رمزية تعبّر عن أفكار هامة، لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح إلاّ من قبل أصحاب هذا الدين الذي جاء إليهم بلغتهم الأصلية، وعلى هذا الأساس لا ينبغي التعويل على الترجمة في مثل هذه الموضوعات لأن ذلك يؤدي إلى تشويه المعنى[2]، فالمترجم مهما حاول أن ينقل حقيقة الفكرة التي يترجمها فإنه لا يستطيع ذلك. لكون الترجمة كما يؤكد حسن حنفي ليست مجرد نقل نص من لغة إلى لغة أخرى بل هي نقل حضاري من حضارة إلى حضارة أخرى مما يعني أن الترجمة ليست مجرد استبدال لفظ

1- المستشرق جيب وعادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1977، ص34-35.

2- ابراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص100- 99.

بلفظ أو عبارة بعبارة من اللغة المترجم منها إلى اللغة المترجم إليها منزهة من المقاصد العامة في كل حضارة[1].

ومن هنا يمكن القول أن البيروني أدرك مخاطر الترجمة فراح يجتهد في وضع شروط موضوعية للدراسة العلمية لعقائد الهند، وغيرها من عقائد سائر الأمم، ومذاهبها، فبيّن أن من أوّل شروط ذلك المعرفة باللغة الأصلية للديانة، وإدراك مزالق الترجمة، مع الإشارة إلى أن المترجم في مثل هذه المواضيع عليه أن يكون عارفا بمضمون الغرض الذي فيه يترجم، ولا يكتفي بمعرفته اللغة فحسب، ذلك أنّ الأمم تتباين بتباين اللغة وإذا أراد أحدهم إزالة المباينة بين اللغات فإن الأمر ليس هيّنا خاصة لمّا يتعلق الأمر بلغة الهنود[2]. ولهذا رأى البيروني أن دراسة الأديان تتطلب أكثر من لغة سيّما لغة الملّة موضوع البحث، وهو السبيل الذي اعتمده فأقبل على تعلم اللّغة السنسكريتية لغة الهنود الذين تخصص في الكتابة عنهم وعن ديانتهم، كما أتقن عدة لغات أخرى قراءة وكتابة ومنها الخوارزمية وهي لغته الأصلية، والفارسية، والسريانية، واليونانية فضلا عن العربية. إيمانا منه أن اللغة ليست أداة تواصل فقط بل هي أيضا رؤية للكون وموقف منه.

ونظرا لأهمية هذا العامل في دراسة الأديان، يعتبر البيروني أن جهل اللسان الأصلي للديانة موضوع البحث من المعيقات التي تحول دون بلوغ نتائج موضوعية في هذا المجال،

1- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع،المجلد الأول، النقل، www .kotobarabia.com، ص150.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص13.

وقد تعمّق في تحليل هذا العائق في الباب الأول – في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم – من كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة". عندما تطرق إلى اختلاف الديانتين الهندية والإسلامية، إذ نبّه إلى الاختلاف في نظام اللغة ونظم الدلالة، فبيّن أن لهجات الهند مبهمة صعبة الإدراك، وأن اللغة السنسكريتية تمتاز بالتعقيد فهي تشبه اللغة العربية بتسمية الشيء الواحد بعدة أسام يقول في هذا المقام: «والهند ولوع بتكثير الأسامي لمسمى واحد»[1]، في إشارة إلى كثرة الاشتقاقات، وهو ما ينجرّ عنه صعوبة الإلمام بالألفاظ التي لها نفس الدلالة، كما يشترك عندهم في الاسم الواحد عدة مسميات ولذلك فهي محتاجة في مقاصدها إلى زيادة صفات يصعب التفريق بينها إلّا لذوي الفطنة القادرين على فهم موضع الكلام وقياسه في الجملة بالعودة إلى الوراء أو ربطه بما يليه من الكلام، وهم يفتخرون بكون لغتهم على هذا الشكل [2].

فإذا كان الهنود يفتخرون بهذا الأمر فإنّ البيروني يعيبه قائلا: « فربّما أحمل ذلك الاختلاف على سعة اللغة فإنّهم يسمّون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جدّا والمثال بالشمس فإنّهم سمّوها بألف اسم على ما ذكروا كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك...، وهم ومن

1- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، www.al –mostafa.com، ص60.

2- االبيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص13.

شابههم يتبجحون بذلك وهو من أعظم معايب اللغة»[1]. وهذا معناه أن تعدد المسميات للشيء الواحد ينقص من قيمة اللغة في نظر البيروني وليس ثراءً لها.

ومن جهة أخرى فإن لغة الهنود ليست من درجة واحدة كونها تنقسم إلى عامّي لا يستعمل سوى للتواصل بين العامة من الناس، وفصيح يستعمل في التحصيل العلمي له تصاريفه ونحوه وقواعده المضبوطة، يقول البيروني في هذا الشأن :« ثم هي [لغة الهنود] منقسمة إلى مبتذل لا ينتفع به إلا السوقة، وإلى مصون فصيح يتعلق بالتصاريف والاشتقاق ودقائق النحو والبلاغة لا يرجع إليه غيرُ الفضلاء المهرة »[2]، مما يعني أن لغة الهنود تنقسم إلى لغة الشارع وهو ما يسمى باللهجات أو اللسان الدارج واللغة الرسمية المتداولة في تحصيل المعارف وهو ما نجده في الكثير من بلدان العالم.

وفضلا عن هذا فلغة الهنود مركّبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل وحتى ألسنتنا ولهواتنا لا تستطيع إخراجها من مخارجها الصحيحة، وحتى آذاننا يصعب عليها التمييز بين الأحرف خاصة المتشابهة منها[3]، وذلك لتباين أصوات كل لغة وهذا ما يفتح الباب أمام التحريف عن قصد أو غير قصد وكمثال عن ذلك يذكر لنا البيروني أنه

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص185.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص13.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص13.

تلقّف من أفواههم بعض الأسماء ولما قلّدها وأعادها عليهم لم يتعرّفوا عليها إلاّ بعد جهد جهيد[1].

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فحتى أيدينا تعجز عن رسمها بالشكل الصحيح فنضطر إلى التحايل لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها بإعراب إما مشهور وإما معمول[2]، ولمّا يتحدث البيروني عن خطّهم في الباب المعنون ب– في ذكر معارف من خطوطهم وحسابهم وغيره وشيء مما يستبدع من رسومهم– من كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" يقول: « فأما خطّهم فقد قيل فيه إنه كان اندرس ونُسي ولم يهتّم له أحد حتى صاروا أميين وزاد ذلك في جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدّد "بياس بن براشر"[3] حروفهم الخمسين بإلهام من الله واسم الحرف "أكشر"، وذكر بعضهم أنّ حروفهم كانت أقلّ ثم تزايدت»[4]. يفهم من هذا القول أن الهنود بعدما درسوا خطّهم لم يحافظوا عليه فنسوه حتى جاء ذلك الرجل الفاضل بياس بن براشر فجدّد حروف الهنود بإلهام من الله،

1– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص14.

2– البيروني، المصدر نفسه، ص13– 14.

3– جاء في كتبهم إن "براشر " الزاهد ركب سفينة فيها للسفّان إبنة وإنه عشقها وراودها عن نفسها حتى لانت عريكتها إلاّ أنه لم يكن على الشط ساتر عن الأبصار وإن "طرفاء" نبت من ساعته لتسهيل الأمر فضاجعها خلف الطرفاء وأحبلها بابنه هذا الفاضل "بياس". البيروني، تحقيق ما للهند ص82،83.

4- البيروني، المصدر السابق، ص134.

وأن هذه الحروف لم تكن تامة منذ البداية بل كانت أقل من العدد الذي صارت عليه وهو خمسين حرفا.

وما زاد في صعوبة هذه اللغة إهمال الناسخين لها وعدم اكتراثهم بالتصحيح والمعارضة لما فسد من كثرة التداول والاستعمال، يقول في هذا الشأن : « هذا مع عدم اهتمام الناسخين لها وقلة اكتراثهم بالتصحيح والمعارضة حتى يضيع الاجتهاد، ويفسد الكتابُ في نقل له أو نقلين، ويصير ما فيه لغة جديدة لا يهتدى لها داخل أو خارج من كلتى الأمّتين»[1]. ولهذا وجدنا البيروني في موضع آخر عندما يتناول كتب الهنود يؤيّد ما جاء على لسان جالينوس من أنّ الحروف المفردة تفسد بالنسخ فيقول: « وجالينوس يرتضي ذلك ويقول في كتاب "قاطاجانس": إنّ الحروف المفردة لأوزان الأدوية تفسد بالنسخ وتفسد أيضا بتعميه الحاسد ولهذا استحق "ديموقراطيس" أن تختار كتبه في الأدوية ويشهر أمرها وتحمد لأنها مكتوبة بشعر موزون في اليونانية... وهذا لأن المنثور أقبل للفساد من المنظوم»[2].

ومن الصعوبات التي تنطوي عليها لغتهم اجتماع حرفين ساكنين أو ثلاثة كما هو الحال في سائر لغات العجم أي على خلاف اللغة العربية التي لا تجمع بين ساكنين، ومن الصفات التي تتميز بها هذه اللغة الافتتاح بالسواكن، يقول البيروني: « فعلى صعوبة

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة المصدر السابق، ص14.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص98.

الابتداء بالساكن أكثر أسامي الهند مفتتحة »[1]، هذه الصعوبات كانت عائقا أمام تفوهنا بجل كلمات وأسماء الهنود، وهو أيضا ما يجعل من فهم الثقافة الهندية بلغة غير لغة أهل الهند أمرا غير يسير وذلك لتباين أصوات كل لغة، وهو ما يفسّر تحريف المؤلفين المسلمين والناسخين من بعدهم سواء عن قصد أو بدونه لأفكار الهنود وكتبهم.

وكمثال على اختلاف الدلالات من لسان إلى آخر نجد البيروني يتوقف عند مصطلح من المصطلحات الهامة التي تثير عدة إشكاليات لاختلاف دلالتها باختلاف المنظومة الدينية وخير مثال ما أورده في الباب الثالث من كتابه" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، المتعلّق بذكر اعتقادهم في الموجودات العقلية والحسّية أين يبحث دلالات الله في اللغات العربية والعبرية والسريانية وفي القرآن والتوراة فيقول: « ولكن من الألفاظ ما يسمح به في دين دون آخر، ويسمح به في لغة وتأباه أخرى ومنها لفظة التألّه في دين الإسلام فإنا إذا اعتبرناها في لغة العرب وجدنا جميع الأسامي التي يسمى بها الحق المحض من جهة على غيره من جهة ما سوى اسم الله»[2]. أمّا في العبرية و السريانية فيعبّر عن هذا اللفظ بتعبير الرّب وهو لفظ مواز لله في العربية ويتجلى هذا من قوله: « وإذا تأملنا في العبرية والسريانية اللتين بهما الكتب المنزلة قبل القرآن وجدنا "الرب" في التوراة وما

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص107.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص27.

بعدها، من كتب الأنبياء المعدودة في جملتها موازيا لله في العربي»[1]، أما فيما يخص مصطلحي الأبوة والبنوة فإن اللغة العربية لا يمكن أن تستوعبهما كما وردا في المسيحية، لأن الولد والابن في اللغة العربية لهما نفس المعنى وما وراء الولد من الأبوين والولادة منفي عن معاني الربوبية، أما بقية اللغات فيتسع فيها معنى الأبوّة إلى المخاطبة بلفظ السيد وعن هذا يقول: « وهكذا اسم الأبوّة والبنوة فإن الإسلام لا يسمح بهما إذ الولد و الابن في العربية متقاربا المعنى وما وراء الولد من الوالدين منفي عن معاني الربوبية وما عدا لغة العرب يتسع لذلك جدا حتى تكون المخاطبة فيها بالأب قريبة من المخاطبة بالسيّد»[2]، وهذا المفهوم حسب البيروني دائما تشترك فيه اليهودية والمسيحية والمانوية كما يظهر من قوله: « وليست النصارى على هذا وحدها ولكن اليهود تشركها... والمناوية تشابه النصارى من أهل الكتاب وصاحبهم مانى»[3].

ومن هنا يبدو أن الاختلاف بين المسيحية والإسلام على سبيل المثال هو اختلاف لغوي بالدرجة الأولى، وعليه فبقدر ما نتمكّن من لغة الملّة التي نريد دراستها نكتشف أنّ الجهل بالآخر يؤدي إلى عدم فهمه وبناء صورة غير حقيقية عنه وعن تاريخه.

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص27.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص28.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص29.

ونشير في هذا المقام إلى أن اهتمام البيروني بعامل اللغة لم يقتصر على بحثه في هذا المجال، بل إن التمعّن في أبحاثه يكشف أنه كان حريصا على معرفة الكثير من اللغات التي تساعده على الإحاطة بالمفاهيم والمصطلحات العلمية في المجالات التي كان يخوض فيها، وهو ما يتضح مما خلفه في كتابه المعروف ب"الصيدنة"[1] في الطب الذي ترجم إلى علم العقاقير[2]، وهو كتاب وضعه البيروني في علم الصيدلة في أواخر حياته إذ كان قد أناف عن الثمانين عاما، والذي اعتبر مرجعا هاما في مجال المادة الطبية، وبه استحق البيروني لقب أبو الصيدلة العربية، ولقد ضمنّ هذا الكتاب الكثير من العقاقير بأسمائها المعروفة في اللغات المتعددة الفارسية، واليونانية، والعربية، فعلى سبيل المثال لا الحصر عندما يذكر نبات السعد يقول عنه: « سعد بالرومية [اليونانية] فرناروس، وبالسريانية سعدى، وبالهندية مت، ...، وبالتركية طبرقاق»[3]، بمعنى أنه كان يضع لكل عقار اسم بالعربية واليونانية والسريانية والسنسكريتية والفارسية، ويضيف حتى اللهجات المحلية، وبهذا أثرى اللغة العربية بمصطلحات أجنبية.

ونجده ينحى المنحى نفسه في كتابه الوحيد المكتوب باللغة الفارسية المعنون بـ "التنجيم لأوائل التفهيم" أين نجده حريصا على ربط المصطلحات العلمية الواردة في هذا الكتاب

1- الصيدنة: وردت بهذه الصيغة في كتابه الصيدنة في الطب، وهو يقصد بها الصيدلة، إذ يقول في هذا المؤلف: " الصيدنة أعرف من الصيدلة والصيدناني أعرف من الصيدلاني وهو المحترف بجمع الأدوية واختيار الأجود منها.

2- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص59.

3- البيروني، الصيدنة في الطب، تحقيق محمد سعيد ورآنا إحسان ألهي ط1، كراتشي، 1973، ص73.

بمصادرها السنسكريتية والبهاوية مما يدل كما ذكرنا سابقا على الأمانة العلمية التي تميز بها هذا الرجل، خاصة إذا تعلّق الأمر بنقل الأسماء والمصطلحات والمفاهيم. كما يشتمل هذا الكتاب على شرح وتحديد المصطلحات التي يستخدمها البيروني في كتبه إذ وضع فيه كل التعريفات الهامة والحدود الدقيقة، غطى من خلالها دائرة معارف عصره إنْ في العلوم الطبيعية من معادن وصيدلة وجغرافيا طبيعية وجيولوجيا وفلك وإنْ في الرياضيات من هندسة وحساب وجبر. ولذا يستحق هذا الكتاب أن يكون دائرة معارف المصطلحات العلمية كونه يحوي آلاف المصطلحات الرياضية والفنية والفلكية والجغرافية بالتعريف والتحقيق كما يتضمّن توضيح قصد البيروني منها والاختلافات الدقيقة الواقعة بين المصطلحات المتشابهة. كل هذا يؤهّل صاحب هذا الكتاب لأن يكون رائدا من رواد مناهج البحث العلمي سابقا بذلك بمدة لا تقل عن عشرة قرون علماء العصر الحديث في تحديدهم لمصطلحاتهم.

إنّ التمعن في هذا الكتاب يجعلنا نقر أنّ صاحبه يستحق أنْ يكون ضمن كوكبة فلاسفة اللغة كونه أدرك ضرورة تحديد كل لغة لمفاهيمها وتحديد كل علم لمصطلحاته وبالتالي علاقة اللغة بالفكر، حتى لا تختلط المعاني والأفكار بعضها مع بعض. وهو الأمر الذي جعله يعيب على لغة الهنود تسمية الشيء الواحد بأسماء متعددة كما أسلفنا قائلا: «ويفتخرون بذلك افتخار غيرهم به من حيث هو بالحقيقة عيب في اللغة»[1]، ويضيف في موضع آخر: « وإذا كان للشيء الواحد أسماء كثيرة ولم يكن سبب ذلك استبداد كل قبيلة أو

1- البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص13.

كل طبقة بواحد منها و كان في الواحد منها كفاية اتصفت الباقية بالهمر والهذيان والهدر وصارت سبب التعمية والإخفاء أو تحمل المشاق لحفظ الجملة بلا فائدة غير ضياع العمر»[1]. كما يعيب عليهم من جهة أخرى تسمية عدة أشياء باسم واحد فيقول: « فإذا كان الاسم الواحد بعينه واقعا على عدة مسميات دلّ على ضيق اللغة وأحوج السامع إلى سؤال القائل عمّا يعنيه بلفظه فسقط ذلك الاسم إمّا بآخر مثله يغني وإما بتفسير معرف للمعنى»[2].

وهو ما يتأكد أكثر في كتابه "الآثار الباقية من القرون الخالية" أين نجده يحرص على أهمية نقل الأسماء سماعا حتى تكون أصح رواية خاصة وأن الكتابة تختلف عن النطق في كثير من اللغات، وها هو يقول عن هذا الأمر: « فنقلت تلك الجداول[3] بعينها إلى هذا الموضع ، ولم يساعد الزمان على تصحيح أسماء الملوك بالسماع فليبالغ في تصحيحها وإصلاحها من عسى وقف عليها طالبا ما طلبته من تسهيل الأمر على المرتاد، وإزالة مؤونة الطلب عنه ولا ينسخها وما في سائر الجداول إلا من له معرفة بحروف الجمل، وعناية

1 - البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص186.

2 – البيروني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3– جداول تشتمل على مدد ملوك أثور وهم أهل الموصل ومدد ملوك القبط الذين كانوا بمصر والملوك البطالسة المسمين بطليموس الذين كانوا في اليونان ومعها تواريخ ملوك الروم بعدهم، وكانت السنين في هذه الجداول من مولد إبراهيم إلى الإسكندر ألفين وستا وتسعين وهي أكثر مما ذكره اليهود والنصارى وأصحاب القِرانات.

صادقة بتصحيحها؛ فإنّها تفسد بنقل الورّاقين إذا تداولوها ولا يمكن إصلاحها إلا في سنين كثيرة »[1].

نلاحظ هنا أن البيروني يركّز على السماع في نقل الأسماء، ولكن لما تعذّر عليه الأمر نبّه إلى ذلك و ترجى من الباحثين بعده تصحيح و إصلاح ما ورد فيها من أخطاء بالرجوع إلى السماع، كما حذّر من نسخها إلا لمن له دراية بحروف الجمل حتى لا تفسد من كثرة التداول وبالتالي يصعب إصلاح وتصحيح ما فيها من أخطاء .

وفي كتابه "الجماهر في معرفة الجواهر" لما يتناول اللؤلؤ يحدثنا عن اختلاف أسماء الشيء الواحد في اللغات فيقول: « ونقول إن اسم الشيء الواحد يختلف في اللغات المختلفة ولا يتفق في لغتين إلاّ في الندرة والطوائف في الأرض كثيرة وتختص كل طائفة منها بلغة وأسماء الشيء الواحد تكثر بحسب اللغات ويزيدها كثرة تمايز الطوائف بالشعوب وتحيزها بالقبائل حتى أن لغاتها وإن لم تتغاير بالكلية فإنها تختلف بالشيء بعد الشيء والهند ولوع بتكثير الأسامي لمسمى واحد تقتضب بعضها وتشتق بعضها من صفاتها وحالتها، والذي نقصده هو المسموعات في كل طائفة »[2]. لهذا السبب اهتم البيروني اهتماما بالغا بنقل أسماء الأحجار والمعادن بلغات شتى حتى يتمكن المطّلع على ما خلّفه من معرفة ما يترادف على

1- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص 104-103.

2- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سابق، ص60.

الشيء الواحد من الأسماء فلا يتيه إذا ما صادف اسمين مختلفين فيعتقد أنهما لشيئين مختلفين.

هذا ونُذكر في هذا المقام، أن العديد من مفكري الإسلام الذين تناولوا الأديان بالدراسة كانوا على دراية باللغة التي يتكلم بها أصحاب الدين المدروس، أو الأديان التي يقارنون بينها، ولأدلنّ على ذلك من أن أبا عيسى الوراق[1] كان عارفا باللغة الفارسية بصفة خاصة، وهو المشهور عنه أنه كان حجة في الحديث عن أديان الفرس[2].

1- الوراق: أو عيسى الوراق أحد المتكلمين توفي حوالي861م أو 247هـ، صاحب كتاب المقالات الذي كان مصدرا أساسيا للعديد من المفكرين الذين بحثوا في الأديان على غرار الشهرستاني في كتابه الملل والنحل و سيأتي الحديث عنه في موضع لاحق.

2- ابراهيم تركي، علم مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص99.

الفصل الثالث:

منهج البحث في الأديان عند البيروني في الميزان.

1-الروح الإبداعية للبيروني.

2- موقع منهج البيروني بين مناهج المسلمين.

3- منهج البيروني دعوة لحوار الأديان.

1 ـ الروح الإبداعية للبيروني :

المعروف أن البيروني من كبار علماء الطبيعة إذ يعتبر من المساهمين الأوائل في إرساء دعائم المنهج التجريبي الذي يقوم عنده على :

أـ الملاحظة والتجربة:

لقد كانت الملاحظة الدقيقة والتجربة وسيلتيه الأساسيتين في البحث في العلوم الطبيعية التي كان مفهومها في عهده متشعبا يضم كل العلوم المتصلة بالكون وظواهره، سواء المتصلة بالسّماء وأجرامها أو المتصلة بالأرض وما يحدث عليها، حيث لم يكن مفهوم هذه العلوم مقتصرا على دراسة الظواهر الفيزيقية كما هو متعارف عليه اليوم، ومن أبرز هذه العلوم المؤسسة على الملاحظة والتجربة عنده: علم المعادن أو الفيزياء وعلم الفلك والجغرافيا والصيدلة أو الصيدنة بتعبيره. فإذا أخذنا على سبيل المثال علم المعادن أو الفيزياء، فنجده قد أجرى العديد من التجارب في هذا الميدان ومنها تجربته المشهورة التي توصّل عن طريقها إلى تحديد الثقل النوعي لثمانية عشر نوعا من الأحجار الكريمة، إذ كان يزن المادة التي يريد دراستها ثم يدخلها في جهازه المخروطي الذي يعد أقدم جهاز لقياس الكثافة، وهو مملوء ماء، ثم يزن الماء الذي تأخذ مكانه المادة السالفة الذكر، وهو يخرج من الجهاز عن طريق

ثقب فيه، فتكون العلاقة بين ثقل المادة وثقل حجم مساوٍ له من الماء هي التي تحدّد الثقل النوعي المطلوب[1]، وحدّد هذه العلاقة بالمعادلة التالية:

الثقل النوعي(الوزن النوعي)=وزن الجسم في الهواء/وزن مقدار حجم الماء المزاح[2].

وبفضل هذه التجربة البسيطة توصّل البيروني إلى نتائج قريبة جدا مما هو متداول اليوم وليس أدلّ على ذلك من أنّ الوزن النوعي للذهب عنده: 19,26 وهو كذلك في التقدير العلمي الحديث، والثقل النوعي للزئبق عنده: 13,74 وهو تقريبا نفس التقدير المتوصل إليه في التقدير العلمي الحديث 13,59، أما الثقل النوعي للحديد عند البيروني فهو7,82 وهو في العلم الحديث 7,79، والوزن النوعي للنحاس عنده 8,92 وهو بالتقريب نفسه في التقدير الحديث إذ يقدر بـ 8,85 ...الخ[3]. هذه النتائج جعلت الدكتور توفيق الطويل يقول: "ليس أدل على دقة البحوث الطبيعية عند العرب من تقديرات البيروني... للثقل النوعي"[4].

وبالإضافة إلى هذه النتائج الدقيقة للثقل النوعي للمعادن والأحجار الكريمة، شرح البيروني صعود مياه الفوّارات والعيون إلى أعلى، والظواهر المتعلقة بضغط السوائل وتوازنها بأسلوب سهل لا غموض فيه[5]، كما قام بشرح جهاز سارقة الماء وهو الجهاز المستخدم في توازن

1- توفيق الطويل، في تراثنا، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب الكويت، مارس 1985، ص34.

2- رمضان الصباغ، العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوربية، ص156.

3- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد،مرجع سبق ذكره، ص35.

4- توفيق الطويل، في تراثنا، المرجع السابق، ص42.

5- رمضان الصباغ، العلم عند العرب و أثره في الحضارة الأوربية، مرجع سابق، ص158.

السوائل، يطلق عليه اليوم اسم "الأواني المستطرقة" وفسّر القوانين التي ترتفع أو تنخفض السوائل بمقتضاها في هذا الجهاز، وكيفية استغلال ذلك في رفع المياه إلى أعالي الأبراج[1]. وفي كتابه "الجماهر في معرفة الجواهر"، يصف لنا الكثير من المعادن، والجواهر، وصفا علميا دقيقا مثل الياقوت، والألماس، واللؤلؤ، والزمرد، والبلور، وبيّن الخواص الفيزيائية لكل منها من حيث التركيب الكيميائي وما يتبعه من صلابة وناقلية للكهرباء وشكل ولون ومعامل الانكسار، وهو ما نستشفه عندما يتحدث عن إحدى الجواهر الفاخرة كالياقوت[2]حيث يبين أنواعه وألوانه وقوة صلابته وأماكن وجوده وطرق استخراجه، مستعملا نفس المصطلحات العلمية التي لازالت متداولة في العلم الحديث كالصلابة، والثقل النوعي، ومعامل الانكسار، الشكل البلوري، والنفّاسة والخسيسة. وهو في تحديده لهذه الخصائص الفيزيائية لا يستند إلاّ إلى التجربة والمشاهدة[3]. وها هو يعبر عن ذلك حين يتحدث عن جوهر اللعل[4] قائلا: « هذا الجوهر اللعل يقاوم النار أن أحمي بالتدريج وتركت البوطقة في الكور إلى أن تبرد بالتدريج أيضا فإن النار تزيده حسنا وصفاءً، ولم أشاهد ذلك ولم أتمكن من امتحانه»[5]، وفي هذا

1- أبو الريحان البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص396.

2- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، مرجع سابق، ص125.

3- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص124.

4- يتحدث البيروني عن هذا الجوهر واصفا إياه بأنه يوجد على أحجام مختلفة من البندقة إلى البطيخة، وإذا قشطت القشرة بدأ الجوهر في الظهور إما قطعة واحدة وهذا قليل وإما قطعا كحب الرمان في قشره مختلف الأحجام ، ويختلف لونه، إذ يميل بعضه إلى البياض وبعضه إلى السواد والحمرة.

5- أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سابق، ص81.

إشارة إلى أنّ البيروني أخذ هذه الخصائص عن غيره، وكان في نفسه أن يتأكد من ذلك بالتجربة إذا سمحت له الفرصة بذلك، ولكنه لم يتمكن من ذلك.

وبفضل التجارب التي كان يجريها استنتج أن الصلابة كخاصية فيزيائية للمعادن والأحجار النادرة هي التي تمكّن الحجر من مقاومة التلف وهي أيضا معيار نفاسة الحجر أو خسيسته، وأنّ لكل حجر كريم شكل بلّوري مضبوط منها المكعب والمعين والمسدس، وأنه من خواص الأحجار كسر أشعة الضوء الداخلة إليها، وأنه بواسطة اللون يمكن التفريق بين الأصول الكيميائية لهذه الأحجار[1]. وهي معلومات في غاية من التقدم بالقياس إلى عصر البيروني الذي لم يكن في متناوله إلاّ أدوات ووسائل جد بسيطة.

وبفضل التجربة والمشاهدة تمكّن أيضا من تنقية علم المعادن من الكثير من المعلومات الخاطئة والخرافات والأساطير المتعلقة بالمعادن وخواصها وتأثيراتها على الناس ومصائرهم. وهي المعلومات التي توارثها الناس من العصور القديمة. وانتقلت عن طريق المؤلّفات اليونانية والفارسية. فهو على سبيل المثال قام بتجربة استمرت أكثر من تسعة أشهر ليتأكد من اعتقاد كان سائدا عند الكثيرين ومن بينهم علماء معروفين كأبي سعيد الغانمي، وأبي نصر العتبي مفاده أن عين الأفاعي تسيل عند رؤية الزمرّد، فلمّا تحقق بالتجربة فلم يجدها كذلك فقال أن كثرة تداول العلماء والمفكرين لحقيقة ما لا يعني أنها صحيحة[2]، بل لابد أن

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص125.

2 - بركات محمد مراد، المرجع نفسه، ص134.

تخضع للتجربة والتحقق وقد عبّر عنه بلسانه قائلا: « فقد بالغت في امتحانه بما لا يمكن يكون أبلغ منه في تطويق الأفاعي بقلادة زمرد وفرش سلته به، وتحريك خيط أمامها منظوم منه مقدار تسعة أشهر في زماني الحر والبرد، ولم يبق إلاّ تكحيله به، فما أثّر في عينيه شيئا أصلا إن لم يكن زاده حدة بصر»[1]. وبالطريقة ذاتها أكد البيروني على استحالة تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة، والتي بقيت تشكل معضلة علم الكيمياء وعلم المعادن حتى القرن الثامن عشر.

أما إذا انتقلنا إلى علم الفلك فإنّ الاطّلاع على ما خلّفه البيروني، يكشف بدون عناء أنه اعتمد كثيرا على التجربة أو الامتحان والمشاهدة أو الرصد في كل أبحاثه الفلكية، وهو ما يظهر جليا عندما ينتقد بعض علماء الفلك المسلمين ومنهم الخوارزمي في موضوع الميل الأعظم، فيقول بعد أن يذكر الحسابات التي وجدها عندهم: « فأما هذه الأعداد فيؤدي الامتحان [التجربة] فيها والاستقراء إلى مخالفة ذلك الوضع والأصل، ففيها خطأ...وذلك ما أردنا الإبانة عن فساده»[2]. مما يعني أن الامتحان أو التجربة هي أساس مثل هذه الحسابات، ولا ينبغي التعويل على غير ذلك، ويؤكد هذا الأمر حين ينتقد الأرصاد التي عملها غيره عندما لا تكون دقيقة حيث يرى أنه ينبغي، « عدم التعويل على الحساب والرياضيات دون الاعتبار بالأرصاد والعيانات، وعدم الاستناد إلى التقليد والأخذ من أزياج

1- أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سابق، ص167.

2- ينظر بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص134.

السابقين دون تحقيقها بالأجهزة الدقيقة كالإسطرلاب»[1]. وهذا معناه أن البيروني يرفض اعتماد المنهج الرياضي لوحده دون الجمع بينه وبين الرصد والمشاهدة، وكعادته لا يركن إلى التقليد إذا لم يكن مبنيا على الرصد والتجريب.

وعلى هذا الأساس عندما كان في مدينة الرّي اطلّع على نتائج الرصد المأموني، وقال عنها: « وسكن القلب إلى ما ذكروه، فاستعملناه، إذ كانت آلاتهم أدقّ، وسعيهم في تحصيله أشدّ وأشقّ»[2]، ويرجع رضاه بالأرصاد المذكورة لأنها قامت على التجربة، وذلك أن المأمون طلب من أبناء موسى بن شاكر(محمد، أحمد، وحسن) التحقق من محيط الأرض، فسألوا عن الأراضي المنبسطة، فقيل لهم في صحراء سنجارا[3]، فذهبوا إليها وأخذوا ارتفاع القطب الشمالي، أي عرض المكان، بما تيسر لهم من آلات ذلك العصر، وضربوا في هذا الموضع وتدا، وربطوا به حبلا طويلا، وساروا شمالا وفعلوا به ما فعلوا في الموضع الأول، وساروا على نفس الكيفية حتى انتهوا إلى موضع أخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور، فتبيّنوا أنه زاد على الارتفاع درجة واحدة، فمسحوا ذلك القدر الذي قدروه من الأرض فبلغ 66,66 ميلا، فعرفوا أن كل درجة من درج الفلك يقابلها ذلك المقدار من سطح الأرض، ثم عادوا إلى الموضع الذي ضربوا فيه الوتد الأول وشدوا فيه حبلا، ومضوا جنوبا وساروا في خط مستقيم وفعلوا ما فعلوه في الشمال من نصب الأوتاد وشدّ الحبال حتى نفذت الحبال التي استخدموها

1- أبو الريحان البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتحديد مسافات المساكن، مصدر سابق، ص209 وما بعدها.

2- ينظر محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سابق، ص25.

3- سنجارا :هي صحراء بين دجلة والفورات تمتد بين عرض 34 درجة وعرض 36 درجة تقريبا .

في الشمال، ثم أخذوا الارتفاع فوجدوا أن القطب الجنوبي قد نقص ارتفاعه درجة فصحّ حسابهم وحققوا ما قصدوه من ذلك... فلما أخبروا المأمون طلب منهم أن يعيدوا التجربة في موضع آخر، وسيرهم إلى أرض الكوفة فعلوا فيها ما فعلوا في سنجارا واتفق الحسابان... وهكذا أكد العرب أن محيط الأرض يقدر بـ 41248 كلم[1].

وبخصوص الاعتماد على الأرصاد والتجربة دائما نجده في عام 997م اتفق وصديقه أبو الوفاء البوزجاني(940م-998م) على رصد كسوف قمري، بحيث يرصده البيروني في مدينة الرّي بينما يرصده البوزجاني في بغداد ومن حساب الفرق بين الزمنين يمكنهما تحديد المسافة بين المدينتين، وهنا قال البيروني موثقا تجربته السابقة: « والذي خرج لنا مقارب لما ذكره أبوبكر محمد بن زكريا[2] الطبيب المتوفى عام 923م في مقال له في الهيئة»[3]. إلاّ أن ما وصل إليه أبو بكر محمد بن زكريا لم يثلج صدر البيروني لأنه لم يصف كيفية رصده.

وعندما يناقش البيروني مختلف الآراء في موضوع السنة الكبيسة ويستعرض طرق كل أمة في كبس سنتها يستند كذلك إلى التجربة والأرصاد الصادقة التي يجريها بنفسه ليتحقق من تغير موضع الشمس في أبراجها طوال العام[4] فيقول: « وقد وجدنا دخول الشمس أوّل برج

1- ينظر توفيق الطويل، في تراثنا، مرجع سابق، ص24-25.

2- يقصد أبا بكر محمد بن زكريا الرازي .

3- أبو الريحان البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مصدر سابق، ص292.

4- ينظر بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص133.

الحمل قد تقدم أوّل نيسان»[1]. وحينما يحدد طلوع الفجر ومغيب الشفق يشرح لنا التجربة التي تسمح بذلك فيقول: « وقد نعمل في الإسطرلاب قوسا معرفة طلوع الفجر ومغيب الشفق، وهما من قنطرة واحدة وعند أهل هذه الصناعة أن طلوع هذا الضياء ومغيبه يتفق بكون الشمس منحطة عن الأفق تحت الأرض سبعة عشر جزءًا على دائرة الارتفاع، وعند بعضهم ثمانية عشر جزءًا، وهذا المقدار مأخوذ من التجربة المتوازية والامتحان المترادف»[2].

وما قيل عن علم المعادن وعلم الفلك ينطبق على علم الصيدلة الذي استند فيه على التجربة العلمية والمشاهدة، وترك لنا في هذا الصدد كتابا وهو الكتاب المعروف ب"الصيدنة في الطب" الذي ترجم إلى علم العقاقير[3]، والذي اعتبر مرجعا هاما في مجال المادة الطبية، وقد ذكرنا في موضع سابق أنه وضع في هذا الكتاب الكثير من العقاقير بأسمائها المعروفة في اللغات المتعددة الفارسية، واليونانية، والعربية، وبيّن في هذا الكتاب طرق تخزين هذه العقاقير ومواطنها وتأثيراتها وقواها العلاجية وجرعاتها، كما وصف العديد من النباتات والأعشاب وعلاقتها ببعضها البعض، كما تناول العديد من المواد الطبية من حيث أصلها النباتي أو الحيواني أو المعدني، فاستطاع بهذا وضع الأصول الأولى لعلم الصيدلة، كونه

1- أبو الريحان البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص51.

2- ينظر بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، ص134.

3- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، مرجع سابق، ص59.

دعّم هذا الوصف العلمي الدقيق بالتجارب والأساليب التي يمكّن استخدامها استخلاص العقاقير الطبية[1].

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى استفادة البيروني من معلمه في الأعشاب ذلك المعلم اليوناني الذي كان يطلب منه جمع الأعشاب والنباتات والفاكهة ليعلّمه أسماءها، فتعلّم من هذا العشّاب شيئا عن تحضير النباتات الطبّية، الأمر الذي دفعه إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية. فهو يذكر في الكتاب السالف ذكره أنه كان منذ صغره حريصا على اقتناء المعارف بحسب السن والحال، بحيث أنه لمّا حلّ روميا أرضهم خوارزم كان البيروني يأتي بالحبوب والبذور والثمار والنباتات ويسأله عن أسمائها بلغته ويحرّرها، ولذا كان الأسلوب الذي اتبعه عند دراسته لعقار ما، يدوّنه باسمه العربي، ثم بمرادفاته في اللغات الأخرى، ثم يقوم في الأخير بتحديده، فمثلا إذا كان العقار يعرف باسم (هم المجوس) باللغة العربية و(إرزادماجوشي) باللغة السريانية فإن الاحتمال الأوّل هو أنّ الاسمين لعقّار واحد هو نبات المجوس المعروف اليوم باسم العقار النباتي (إفدرا باشيكلادا) الذي يستخدم منه (الإفدرين) الشبيه بالقلوي[2].

ووفق هذا النهج العلمي السّليم يذكر لنا بعض الأعشاب الطبّية من أهمها، نبات البنج الشديد السّم ويقرن هذا بذكر خواصه المسكنّة له، ويذكر كذلك نبات طبي آخر يطلق عليه

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا،مرجع سابق، ص123.

2- أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، ص62.

ظل الليل المر- الحلو وهو نبات متسلق يحمل ثمرا ليّنا أحمر، وعن هذين النباتين يقول: «تستخدم هذه النباتات مسكّنة لآلام الأذن، كما تهدئ ألام الأسنان إذا أضيف لها الخل وزيت الورد، وكذلك إذا طبخت بذورها وجذورها في الخلّ أو الزيت، أما إذا أكلت أوراقها أكثر مما ينبغي فإن ذلك ينتج عنه فقدان الحواس»[1]. وهذا يعني الحذر من الجرعات الزائدة لأن في ذلك أعراض جانبية مهلكة لصحة المستهلك وهو الأمر الذي يحذّر منه الأطباء والصيادلة لمرضاهم خوفا على صحتهم، وما يمكن التنويه به هنا أن البيروني كان سخيا في مجال تزويد أسماء عقاقير بديلة في حال تعذّر وجود العقار الموصوف[2]، مما يدل على سعة العلم الذي بحوزته في هذا المجال، لأنه كي تعطي العقار البديل عن العقار الموصوف هذا معناه أنك على دراية بمكوّنات كل منهما.

وهو في كل ما وصل إليه في هذا المجال، يرى أنه ينبغي في الصيدنة باصطلاحه، أو الصيدلة باصطلاحنا المعاصر، الابتعاد عن ظلام التقليد والاعتماد على المشاهدة والتجربة وهما: الوسيلتان المتّبعتان في علم الصيدلة اليوم. ولكن هذا لا يعني أن البيروني بلغ بهذا العلم درجة علم الصيدلة الحالي، لأن هذا الأخير قفز قفزات عملاقة لم يكن للبيروني بوسائله البسيطة جدا حتى أن يحلم بها.

1- ينظر أحمد سعيد الدمرداش، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، مرجع سابق، ص65.

2- أحمد سعيد الدمرداش، المرجع نفسه، ص68.

ب- الفروض العلمية:

لقد وصل البيروني إلى عدة فرضيات في الوقت الذي كان فيه العلماء لا يعبأون بالمشاهدة والتجربة في العالم عامة وأوربا خاصة، من أهمها الفرض الذي يفسّر نظام المجموعة الشمسية بما هو أقرب إلى القوانين العلمية الصحيحة حديثا، بحيث اعتقد أن السماء كروية الشكل وكذلك الأرض، وبرهن على ذلك بأساليب تجريبية ومشاهدات عيانية ليدعم رأيه ويؤكد فرضه، وهو بهذه الفرضية قد خالف ما كان يتصوره اليونان القدماء السابقون عليه وعلى رأسهم بطليموس صاحب كتاب "النظام الرياضي للنجوم "الذي ترجمه العرب وسموه المجسطى أي الأعظم[1]، الذي كان يتصور الأرض ثابتة في مركز الكون، وأن الشمس والقمر والكواكب تدور حولها، وكان يتصور وجود النجوم الثوابت المتحركة بعيدا في الفضاء حول الأرض باعتبارها المركز، أما البيروني فلم يرض بهذا التصور واعتبر حجج بطليموس واهية فقال: « لكل صناعة منهج وقانون لا يستحكم عليه ما هو خارج. ولذلك كان ما أورده مما هو خارج من طرقه ومدارجه»[2]، أي أن لهذه الصناعة أو هذا العلم منهجا خاصا ينبغي احترامه وليس العودة للكتب المشهورة والثّقة بها، حتى ولو كان صاحبها بطليموس الملقّب بأب الفلك القديم بدون منازع. بل إن قوانين هذا العلم تتكشف للمنقّب

1- توفيق الطويل، في تراثنا، مرجع سابق، ص23.

2- أبو الريحان البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ، ج1، مصدر سبق ذكره، ص27.

والباحث عنها في مكانها وفق العيان والتجربة[1]، وهنا يردّد البيروني مقولته المشهورة : «وإلى التجربة يلتجأ في مثل هذه الأشياء، وعلى الامتحان فيها يعوّل»[2]. ويقول أيضا: « لم تسكن نفسي إلى غير المشاهدة»[3]. وهو ما يبيّن مكانة المشاهدة والتجربة عند البيروني كما سبق وأشرنا.

ومن بين فرضيات البيروني في ميدان علم الفلك قوله بدوران الأرض حول محورها فهي حسبه «متحركة حركة الرحى على محورها»[4]. وإن كان الدكتور بركات محمد مراد يتحفّظ على هذه الفرضية ويرى بأن البيروني وبالرغم من ميله إلى فرضية دوران الأرض حول محورها، إلاّ أنه لم يجزم بذلك، لأنّه في موضع آخر يعلل الحركة اليومية بفرضية معاكسة، وهي دوران السماء وسكون الأرض[5]، مستشهدا بما في معنى قول البيروني: « إن دوران الأرض لا يدخل أقل خلل في الحساب الفلكي، فكل الظواهر الفلكية يمكن تعليلها بكلتا النظريتين، دوران الأرض وسكون السماء أو دوران السماء وسكون الأرض، والقضية عسيرة الحل، وقد درس أعاظم العلماء في القديم واليوم [عصر البيروني] نظرية حركة السماء

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص138.

2- ينظر كارل نيللنو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، روما، ط1، 1911، ص291.

3- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ، ج1، مصدر سبق ذكره، ص324.

4- أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص231.

5 – بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص139.

دراسة عميقة وحاولوا دحضها، وقد ألّفنا نحن كتابا أسميناه "مفتاح علم الهيئة" يبحث في هذا الموضوع ونظن أننا سبقنا السابقين في مبناه إن لم يكن في معناه»[1].

صحيح أن البيروني في هذا الموضع يعترف بصعوبة الفصل بين القول بسكون الأرض ودورانها، ولكنه في مواضع أخرى يناقش هذا الأمر، ويخرج بما مفاده أن الأرض تدور حول محورها بالرغم من أن الرأي السائد هو عدم وجود هذه الحركة بل السماء هي التي تدور، ويتضح هذا من قوله: « وأمّا أنا فقد شاهدت أحد من مال إلى نصرة هذا الرأي [دوران الأرض] من المبرزين في علم الهيئة، ولم يلزم نزول الثقيل إلى الأرض على اعتبار عمودا على وجهها، بل منحرفا على زوايا مختلفة»[2]، ويقصد بمن مال إلى نصرة هذا الرأي العالم الفلكي أبو سعيد السجزي وإن لم يذكر اسمه[3]. وفي هذا إشارة إلى أنه يرجّح كفة دوران الأرض على سكونها.

والدليل الذي أورده في النص السابق يتفق مع ما يقرّه علم الفلك الحديث، إذْ أنه لو كانت الأرض ساكنة وسقط حجر من علو شاهق لأخذ مسارا رأسيا يمتد إلى مركز الأرض ولكن إذا كانت الأرض متحركة أصبح للحجر سرعتان، إحداهما سرعة الهبوط رأسيا نحو المركز والأخرى سرعة أفقية مكتسبة من حركة الأرض وتكون النتيجة وصول الحجر منحرفا نحو

1- أبو الريحان البيروني، المصدر السابق، ص232. بتصرف.

2- أبو الريحان البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1، مصدر سبق ذكره، ص50.

3- ينظر بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص140.

المشرق[1]، وهو دليل علمي يثبت صحة فرضية دوران الأرض حول محورها، وهو الأمر الذي أكده العلم الحديث.

وفي سياق البرهنة على دوران الأرض، يقترح البيروني فرضية أخرى ألا وهي الجاذبية الأرضية، حيث أدرك أن هناك قوة تجذب الأجسام نحو الأرض، وإن لم يتوصل إلى صياغة قانون الجاذبية صياغة رياضية كما فعل نيوتن في القرن السابع عشر، وعن هذه الفرضية التي صارت حقيقة في العلم الحديث يرى عباس محمود العقاد بأن الفضل يرجع إلى البيروني في التمهيد لظهور فكرة الجاذبية وذلك باعتراضه على رأي الإغريق الذي فحواه أن الأجسام الثقيلة مجذوبة إلى معدنها من مركز الأرض وأن الأجسام الروحانية مجذوبة إلى أصلها في السماء، وبهذا مهّد بآرائه سبيل نيوتن (I.Newton) إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمي الصحيح[2].

وقد جاء موقف البيروني من هذه الفرضية في الكثير من المواضع، فنجده مثلا حين يناقش أفكار علماء الهند في حركة الأجرام السماوية يقول على لسان المعترضين على دوران الأرض حول نفسها: « إن ذلك لو كان [لو كانت الأرض متحركة] لسقطت عنها الأحجار والأشجار»[3]، فيرد على ذلك مذكرا بأن قوة الجاذبية الأرضية تمسك كل ما عليها نحو

1- ينظر بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص140.

2- عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأروبية، دار المعارف، 1963، ص44.

3- أبو الريحان البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص231.

مركزها، فيقول: « والناس على الأرض منتصبوا القامات على استقامة أقطار الكرة، وعليها أيضا نزول الأثقال إلى أسفل»[1]، ويقول في موضع آخر: «فحال الأرض من جميع جهاتها واحدة، وكل من عليها فمنتصبون نحو العلو، والأشياء الثقيلة تقع إليها طبعا كما في طبعها إمساك الأشياء وحفظها»[2]. والذين يؤمنون بهذا الرأي ولا يعارضون فهم بالنسبة إليه على دراية بالقوانين الصحيحة لعلم الفلك فيقول عنهم: « فكلام القوم في هذا الباب كما نرى صادر عن معرفة بالقوانين الصحيحة»[3].

ومن الفرضيات التي أتى بها البيروني قوله بكروية الأرض، وللبرهنة على هذه الفرضية التي لم يكن يخالجه أدنى شك فيها[4]، يورد أدلة تجريبية مستقاة من المشاهدة الواقعية تتمثل في « ظهور أعالي الجبال أوّلا للسائر نحوها، ثم ظهور باقيها بالتدريج حتى قواعدها»[5]، وبالمثل « رؤية سارية السفن في البداية ثم يبدأ باقيها في الظهور شيئا فشيئا كلما اقتربت»[6]، وبرهان آخر يتمثل في أن « القائم في محل منكشف الأفق ليس فيه شيء يمنع النظر إلى جميع الجهات يرى الأرض دائما على صفة مستو مستدير الحدود، والمعلوم أن الكرة هي

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1،مصجر سابق، ص22.

2- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص131.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص136.

4- ول ديورنت، قصة الحضارة،ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران، دار الجبل ، بيروت، ص4616.

5- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1، مصدر سبق ذكره، ص48.

6- البيروني، المصدر نفسه، ص49.

الجسم الوحيد الذي يرى على شكل مستدير من أي جهة نظر إليه»[1]. وما نلاحظه في هذا الدليل الأخير لجوء البيروني إلى التجربة والعقل وهو ما يقوم عليه المنهج الاستقرائي في العصر الحديث. وهذا يدل على عبقرية البيروني الذي تفطن إلى أهمية تظافر العقل والتجربة في بلوغ الحقائق العلمية، إذ لا يكفي أحدها كما يدّعي المتطرّفون لأيّ جانب منهما.

ومن جهة أخرى يبطل البيروني احتمالات أن تكون الأرض مسطحة أو مقعرة أو محدبة بكثير من الأدلة، فيستخدم الكسوف القمري للتدليل على ذلك قائلا: « إذا تأملنا كسوف القمر أحسسنا بالاستدارة، وخاصة إذا قسمنا قطعة بدء الكسوف وتمامه، وبين أوّل الانجلاء وآخره، فاطلّعنا على أكثر دوره ونظام محيطه علمنا أن الفصل المشترك بين ما يستضيء من الأرض وبين ما ينبعث الظل منه هو دائرة ...تزول الشبهة في أمر الأرض وتثبت لها الاستدارة من جميع الجهات، فهي في الحس كرية[2]»[3].

بهذه الأدلة برهن البيروني على كروية الأرض في القرن الحادي عشر، بينما نجد بعد البيروني بعدة قرون معلم الكنيسة لاكتانتيوس يتساءل مستنكرا هل هذا من المعقول؟ أيعقل

1- البيروني، المصدر السابق، ص49.

2- كرية: وردت بهذه الصيغة في المصدر ويقصد بها كروية.

3- المصدر نفسه، ص49.

أن يجن النّاس إلى هذا الحد، فيدخل في عقولهم أن البلدان والأشجار تتدلى من الجانب الآخر من الأرض وأن أقدام النّاس تعلو رؤوسهم؟[1].

وهناك فرضية أخرى من فرضيات البيروني وهي عدم استبعاده أن يكون النصف الغربي من الأرض معمورا، إلا أنّه لم يؤكد صحة هذه الفرضية بل تركها للمشاهدة والعيان لأنهما المرجع في مثل هذه الأحوال، ولكنّه وصل إلى هذا الفرض بموجب العقل الذي يقضي بوجود جانب معمور في الجانب الغربي ويتضح هذا من قوله: « وأما اليونانيون فقد انقطع العمران من ناحيتهم بحر أوقيانوس[2]، فلمّا لم يأتهم خبر إلا من جزيرة غير بعيدة عن السّاحل ولم يتجاوز المخبرون عن الشرق ما يقارب نصف الدور، جعلوا العمارة في أحد الربعين الشماليين لا أنّ ذلك موجب أمر طبيعي، فمزاج الهواء في المدار الواحد لا يأباها، ولكن، أمثاله من المعارف موكول إلى الخبر من جانب الثقة، فكان الربع دون النصف هو ظاهر الأمر الأولى بأن يؤخذ به إلى أن يرد بغيره خبر طارئ»[3].

وقد كانت هذه الفرضية الأخيرة، حسب الدكتور عباس محمود العقاد، المنطلق الذي استند عليه كريستوف كولمبوس في اكتشافه للقارة الأمريكية، إذ لو بقي الرأي الغالب على أهل أوربا هو أن الأرض مسطحة مع إنكار الكنيسة القول باستدارتها ودورانها لما خطر في

1- زيغريد هونكة، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، ط6، بيروت،1981، ص37.

2- بحر أوقيانوس: هو المحيط الأطلسي.

3- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج2، مصدر سابق، ص536 .

ذهن كولمبوس السفر إلى الغرب للوصول إلى الأقطار الآسيوية[1]. وبهذا نقل هذا المفكر ما كان موجودا بالقوة عند البيروني إلى الوجود بالفعل.

وفي الأخير يجدر بنا أن ننوّه بأنّ البيروني لم يأخذ ما ذكرناه من الفرضيات عن علماء اليونان أو غيرهم رغم تأثره ببعض أفكارهم، وإنما هو السبيل الخاص به في البحث الذي يقول عنه: «لم أسلك فيه مسلك من تقدمني من أفاضل المجتهدين في عملهم من طالع أعمالهم واستعمل زيجاتهم على مطايا الترديد إلى قضايا التقليد»[2]. مما يدل دلالة قاطعة أنّ البيروني لم يكن ناقلا عن غيره أو مقلدا، بل كان مبدعا صاحب منهج علمي خاص به.

ج- التقدير الكمّي :

كان للغة الأرقام وزن خاص في نظر البيروني، يستعين بها ما أمكن، فكان يريد أن يعبر عن كل شيء بالأرقام أو يحوّل الكيفيات إلى كميات أو يحيل العلم الكيفي الذاتي إلى علم كمّي موضوعي[3]، فلم يغفل بهذا جانب هام في البحث العلمي ألا وهو التكميم الرياضي، وهو ما مكنه من الوصول إلى قوانين علمية في غاية الدقة، فتفطن بهذا إلى أهمية التقدير العددي (القياس)، ووجوب التعبير عن الخواص الكيفية بمقادير كمية، أو التعبير عن الوقائع الحسية بأرقام عددية، أي إدخال الرياضيات في العلوم الطبيعية، فاستخدم القياس والوزن،

1- عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، مرجع سابق، ص52.

2- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم، ج1، مصدر سابق، ص4.

3- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سبق ذكره، ص37.

فجاءت نتائجه جد دقيقة كما هو الحال في تحديده للوزن النوعي لبعض المعادن والأحجار الكريمة التي سبق وأن أشرنا إليه، وما زاد في دقة نتائجه اختراعه جهاز لتحويل الكيفيات إلى كميات عددية وهو جهاز مخروطي، والمعروف أن، الأجهزة والآلات تزيد من قدرة الحواس على الإدراك سيّما وأن الحواس غير قادرة على ملاحظة بعض الوقائع لفرط صغرها.

هذا ومن أساليب البيروني المبتكرة صياغة القوانين أو نتائج أبحاثه في رموز رياضية كما هو الأمر في صياغته للعلاقة التي يتم بموجبها تحديد الوزن النوعي على شكل معادلة رياضية مفادها أن الثقل النوعي للمعادن والأحجار الكريمة هو عبارة عن النسبة بين وزن حجم معين من المادة ووزن حجم مساو له من الماء المزاح، أي للحصول على الوزن النوعي نقسم وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح وذلك وفق هذه الصياغة: ث.ن= ك/ك.م.م .حيث أن:

ث.ن: الثقل النوعي.

ك: كتلة الجسم في الهواء .

ك.م.م: كتلة حجم الماء المزاح.

ومن الأساليب المبتكرة من طرف البيروني في صياغته للقوانين رياضيا، بالإضافة إلى قانون الوزن النوعي، توصله إلى معادلة لقياس محيط الأرض[1] عرفت بقاعدة البيروني وهي المعادلة المصاغة على الشكل الرياضي الأتي:

ر= ف جتا ن/نق-جتا ن.حيث أن

ر: نصف قطر الأرض.

ف: ارتفاع الجبل .

ن: ارتفاع الإنحطاط.

جتا: الجيب تمام.

وإذا ضربنا ر (نصف قطر الإرض) في 7/22 كان الحاصل محيط الأرض.

بهذه الكيفية يمكن القول أن البيروني حقق أهم خاصية من خصائص التفكير العلمي الحديث الذي أصبح يعبر عن النتائج التي يتوصل إليها بلغة الرياضيات[2]، أين أصبحت الظواهر المشاهدة تترجم إلى رسوم بيانية ولوحات فوتوغرافية وجداول إحصائية. وتمشيا مع هذه النزعة اخترعت آلات وأجهزة كالمراقم والآلات الحاسبة. والعدسات المكبرة...الخ[3] حتى العلوم الإنسانية صارت الآن تنزع نحو التكميم فأخذ علم الاجتماع يعتمد على الإحصاءات

1- بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، مرجع سابق، ص15.

2- توفيق الطويل، في تراثنا، مرجع سابق، ص42.

3- بركات محمد مراد، المرجع السابق، ص108.

وقد كان علم الاقتصاد قد سبق إلى هذا، وأنشأ علماء النفس المعامل المزودة بالآلات والأجهزة.

د- الموضوعية: ذكرنا عند الحديث عن الأسس التي اعتمدها البيروني في بحثه في الأديان أنه حاول أن يكون موضوعيا إلى حد بعيد وهو يخوض في البحث في أديان إلحادية بالرغم من إسلامه، وهو ما يتجلى في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" حيث لم يقحم شخصيته قط وهو يتحدث عن أديان الهند، لدرجة لا نشعر فيها أن الكاتب مسلم، بل وكان يدعو إلى الابتعاد عن الكتاب الذين يلجؤون إلى تزييف آراء من يخالفهم في الرأي والعقيدة أو المذهب. فيذكر لنا على سبيل المثال، امتعاض وغضب الأستاذ أبو سهل عبد المنعم بن علي ابن نوح التفليسي من أحد الكتّاب افترى على المعتزلة من قولهم "إن الله تعالى عالم بذاته"، وقال أنهم يقولون أن الله لا علم له، وهو ما يجعل عوام قوم هذا الكاتب ينسبون الله إلى الجهل وهو ما لا يليق به من الصفات والحقيقة أن المعتزلة لم يقولوا بذلك. فهدّأ البيروني من روعه وأخبره أنّ: « هذه طريقة قلّ ما يخلو منها من يقصد الحكاية عن المخالفين والخصوم، ...والموجود عندنا من كتب المقالات، وما عمل في الآراء والديانات، لا يشتمل إلا على مثله. فمن لم يعرف حقيقة الحال فيها اغترف منها ما لا يفيده عند أهلها و العالم بأحوالها، غير الخجل، إن هزت بعطفه الفضيلة أو الإصرار واللجاج، إن رخت فيه الرذيلة»[1].

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص3-4.

ينكشف لنا من هذا النص أن توخي الموضوعية يتطلب معرفة دقيقة بالموضوع وإلماماً بجميع تفاصيله وحيثياته، وبعكسه فإن الحقيقة تبقى بعيدة المنال عمّن يبحث عنها، ولهذا نجده يحذر المهتمين بالهند من الكتب المتداولة بين الناس ويدعوهم إلى التحلي باليقظة والحذر، واصفاً تلك الكتب بقوله: «فأشرت إلى أنّ أكثرها هو مسطور في الكتب هو منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مخلوط، غير مهذب على رأيهم ولا مشذب»[1].

وهو المنحى ذاته الذي سلكه في العلوم الطبيعية أين نجده متحررا من كل العوامل الذاتية، مبتعدا تمام الابتعاد عن الأحكام المسبقة والرغبات والأهواء الذاتية. وهو ما قصده عندما قال: « إن التوصل إلى الحقيقة يقتضي تنزيه النفس عن العوارض المردية لأكثر الخلق، والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرياسة وأشباه ذلك»[2].

يلخّص لنا البيروني في هذا القول عناصر الموضوعية فيحصرها في عاملين أولهما: تنزيه النفس من العوارض المردية لأكثر الخلق، وثانيهما تنزيهها من الأسباب المعمية لصاحبها عن الحق، وهما العاملان اللذان يتحدث عنهما في الكثير من مؤلفاته، ويركز بالدرجة الأولى على اتّباع الهوى والتعصب بكل أشكاله، فيجعل منهما الآفة الأساسية لكل باحث عن الحقيقة العلمية. فكان من المؤمنين أن الحق لا يتبع الهوى، وعلى هذا الأساس

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص4.

2- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص5.

راح يدعو الباحثين إلى السعي وراء الحقيقة والأخذ بها، مهما كانت ومن أي مصدر أتت. أما التعصب بكل أنواعه فهو لا يعيق الباحث عن مقصده فحسب، بل يفقده القدرة على التمييز بين المعقول واللامعقول. ذلك أن العصبية كما هو معروف تعمي الأعين التي تبصر، وتصم الآذان التي تسمع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تسمح باعتقاده العقول.

والعامل السلبي الآخر الذي حذّر منه هو العادة المألوفة. ويقصد البيروني بذلك الأخذ بما هو سائد، والتقليد الأعمى لما يروج له العلماء أو المعلومات المتوارثة والمتداولة بين الناس. إضافة إلى الوقوع تحت تأثير سلطة المشاهير من العلماء، والتي يجد الكثير من العلماء أنفسهم واقعين في شباكها. بحيث أنّ حسن الظن بالعلماء يوقع في الخطأ، لأن كثرة تداول العلماء والمفكرين لحقيقة ما لا يعني أنها صحيحة، ولذا وجدنا البيروني يلجأ إلى التجربة للتأكد من صحة موقف ما أو دحضه، ويمكن أن نذكر في هذا المجال تأكده من صحة ما تناوله بعض المؤلفين كأبي سعيد الغانمي، وأبي نصر العتبي بخصوص أن عين الأفاعي تسيل عند رؤية الزمرد، فلمّا تحقق بالتجربة فلم يجدها كذلك فقال: « فقد بالغت في امتحانه بما لا يمكن يكون أبلغ منه في تطويق الأفاعي بقلادة زمرد وفرش سلته به، وتحريك خيط أمامها منظوم منه مقدار تسعة أشهر في زماني الحر والبرد، ولم يبق إلاّ تكحيله به، فما أثّر في عينيه شيئا أصلا إن لم يكن زاده حدة بصر»[1].

1- أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سبق ذكره، ص99.

ومن هنا نقول أن البيروني كان عدواً للمقلدين الذين ينقلون ما يقرؤون ويرّوجون لما يسمعون بدون تدقيق وتفكير، وشتان بين مقلّد ومجدّد. ودعا الباحثين إلى عدم الأخذ بكل ما يقال لهم. وقد أشرنا في موضع سابق عدم رضاه بنتائج القياسات الفلكية والجغرافية للعلماء الذين سبقوه، من اليونان والهند أو من العلماء المسلمين. عندما اكتشف أن أوج الشمس: وهو أبعد المواقع السنوية بين الشمس والأرض متحرك، بعدما كان الاعتقاد قديما أن هذا الموقع ثابت في الفضاء، بعدما برهن على ذلك بطريقة علمية قائمة على الرصد والمشاهدة من جهة والمقارنة من جهة أخرى، إذ أثبت أنّ الأوّج متحرك مع الإشارة إلى صغر المسافة التي يتحرّكها الأوّج[1].

وفي هذا إشارة إلى الجدية في البحث والصبر وعدم التّسرع، والحرص على بلوغ المعرفة الحقّة، وتجاوز التقليد، وهي من صفات العلماء المخلصين في طلب الحقيقة، مع العلم أن علماء فلك كبار في عصره كانوا من أساتذته الذين تعلم على أيديهم. مع ذلك لم يقبل بما قالوه قبل أن يدقق النتائج بنفسه. وهكذا فلم يسلم من سهام نقده كبار علماء اليونان في الطبيعيات مثل: أرسطو، بطليموس، إقليدس، جالينوس. ولا مشاهير العلماء المسلمين الذين سبقوه أو عاصروه، مثلاً الكندي والرازي وابن سينا والحاسب وغيرهم.

وما يثير الانتباه أن البيروني عند نقده للعلماء كان نقده موجهاً إلى مواقف محددة أو أفكار ومعتقدات بعينها، وليس إلى الشخص بعينه. بمعنى أن الذي يهمّه هو الموقف أو الفكرة

1- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج2، مصدر سابق، ص651.

وليس صاحبها. وهذا معناه أن الشهرة لا تحمي صاحبها من النقد اللاذع وفي هذا الإطار نجده ينتقد مثلا جالينوس في تصديقه خبر ملكات الحيّات التي إذا رآها أو سمع فحيحها إنسان ما مات حالا فيقول عن ذلك: "فليت شعري من أخبر أمرها إذا كان المطلع عليها ميتا"[1]. إلاّ أن هذا لم يمنعه من أنْ يدافع عنه في مكان آخر عندما تعرض جالينوس للطعن في معرفته الفلكية من قبل سنان بن ثابت بن قرة[2]، أي العناصر والسمات السلبية، لم تمنع البيروني من أن يُثمّن مواقف إيجابية معينة، عند هذا العالم أو ذاك.

هذا ويتّضح لنا حيّاد البيروني وأمانته العلمية عندما يذكر فضل الآخرين ولا يجد حرجا في نسبة إنجازاتهم إليهم حتى ولو أضاف إليها من عنده[3]، فقد رد الكثير من النظريات الرياضية من هندسة وحساب المثلثات إلى أصحابها سواءً كانوا من علماء المسلمين أو الفرس أو اليونان وكمثال على ذلك يذكر لنا في كتابه استخراج الأوتار من الدائرة برهانا قام به أرخميدس في مساحة المثلثات بالتفاضل[4]، وهذا يدل على أنه كان يرّد الفضل لأهله لا لنفسه وذلك لإدراكه أن المعرفة العلمية ليست من صنع فرد بعينه بل هي نتيجة تعاون بين أفراد من أجيال وأمم مختلفة.

1- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، مصدر سبق ذكره، ص 99.

2- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سبق ذكره، ص243.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص3.

4- أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، مرجع سبق ذكره، ص28.

ثم أن البيروني لا ينقد من أجل النقد وفقط، ولكنه ينقد متى كان على دراية حتى يكون منصفا في نقده، وذلك أنه عندما كان يجهل طريقة الهند والصين والترك في كبس سنينهم الشمسية اعتذر حتى يحيط بها علما، وهو ما يعبر عنه بقوله: « أعرضنا عن ذكرها إلى وقت يتفق لنا الإحاطة فيه بها، إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين والمجهول إلى المعلوم»[1].

ولكن وعلى الرغم من كل هذا فإن البيروني لم يعتقد يوما بأن هذا المنهج يمكن أن يكون سبيلا لدراسة الأديان أو الظواهر الإنسانية بخلاف علماء العصر الحديث الذين هللوا بالنجاح الذي تكللت به الدراسات في مجال الظواهر المادية بتطبيقها لهذا المنهج، فخيل لهم أن المنهج التجريبي يصلح لدراسة جميع الظواهر مهما كانت طبيعتها. ثم تبيّن لهم أن طبيعة الموضوع هي التي تتحكم في تحديد المنهج، وبهذا يكون البيروني قد سبق هؤلاء بعشرة قرون إلى إدراك أن مناهج الاكتساب تتفق مع طبيعة الموضوع المعالج، بمعنى أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج الملائم وليس العكس، ومن هنا فلكل صناعة حسبه منهج وقانون لا يستحكم عليه ما هو خارج[2].

ومع ذلك وعلى الرغم من اعترافنا بالسبق والروح الإبداعية للبيروني، إلا أنّ ما يحسب عليه أن أسلوبه في الكتابة لم يكن سهلا سلسا وهو ما أقرّ به معللا ذلك بأنه لم يكتب لعامة

1- البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سبق ذكره ، ص68 .

2- البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم، ج1، مصدر سبق ذكره، ص27.

المثقفين وإنما كان يكتب لصنف معين منهم، وهم العلماء المتخصصون[1]، لذلك يلام على هذا النوع من الأسلوب الذي ينطوي على بعض الصعوبات التي توقع القارئ الحديث في كثير من الحيرة والارتباك.

وعن أسلوبه هذا روى تلميذه اللبيبي قائلا: « كانت عادة شيخنا – رحمه الله – إذا أمر في كتابة علمية لم يجئ بمثال، وإذا جاء فهو على النزر منه، بألفاظ فصيحة بعيدة عن التفهيم ولما سألته عن ذلك قال: إني أخلي تصانيفي من المقالات ليجتهد الناظر فيما أودعته فيها من كانت له دراية واجتهاد وهو محب للعلم، وأما من كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالي به، فهم أم لم يفهم فعندي سواء»[2]. هذا الكلام يوحي أن البيروني كان يخلي مؤلفاته من الأمثلة أو يأتي بالقليل منها، من أجل أن يجتهد القارئ فيما أودعه البيروني في كتاباته، متى كان المطالع على دراية واجتهاد، ومحبّا للعلم، أما إذا كان القارئ على غير هذه الصفات، فالبيروني لا يبالي به، سواء فهم ما كتب أو لم يفهم.

إلاّ أنّه كان من الواجب على البيروني أن لا يتجاهل القارئ بأي شكل من الأشكال، ولا يصّح بحال من الأحوال أن يغضّ الطرف عنه تماماً، بحجة أن القارئ هو الذي يرتقي بتفكيره إلى تفكير العالم أو الكاتب وليس العكس، والحقيقة أنّ العكس هو ما يجب

1– محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، مرجع سبق ذكره، ص36.

2– البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سبق ذكره، ص53 (مقدمة الناشر).

أن يكون، أي أن العالم هو الذي ينزل إلى مستوى القارئ وذلك بتبسيط ما هو معقد، وتوضيحه بالأمثلة.

فالعالم الحقّ هو الذي يجعل بينه وبين القارئ رباطا قويا، فيكتب له قدر طاقته وإمكاناته، أسلوباً سهلاً مفهوماً، فيعلمه العلم، ويفيده ويرتقي به إلى الأحسن والأفضل. كون الأسلوب العلمي الذي يعرض الحقائق سواء كانت علمية أو تاريخية أو اجتماعية، عرضاً يلتزم الصدق والواقع، من غير تنميق للألفاظ، أو تعبير يعتمد على وسائل الخيال بقصد التأثير والإمتاع كما هو الأمر في الأسلوب الأدبي، أي أن الأسلوب العلمي مباشر يستخدم العبارات الواضحةوالمحددة، ويعتمد على المصطلحات والمفاهيم العلمية ويتجنب التصوير الخيالي بخلاف الأسلوب الأدبي.

2ـ موقع منهج البيروني بين مناهج المسلمين.

لقد امتاز البيروني بين العلماء المسلمين ، سواء من سابقيه، أو معاصريه، أو الذين أعقبوه بالحرص الشديد على الاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى من مصادرها الأصلية، غير مكتفيي بالترجمات السائدة في عصره كما أشرنا في موضع سابق، مما يعني أن البيروني كان منفتحا على الثقافات الأخرى، ليأخذ منها، ويصوبها متى اقتضت الضرورة، ويضيف إليها ما يراه ضروريا، فهو لا يرفض فكر الآخر رفضا مطلقا بل يقبل ما يراه صائبا، أي أنه كان يأخذ من الآخر أحسن ما عنده، ويترك ما لا يتفق مع العقل

والمنطق والعلم، وما لا يتفق مع ثوابته الإسلامية، واضعاً في الاعتبار أن يقدم للناس العلم الحقيقي الذي يفيدهم، وينهض بهم إلى حياة أفضل بعيدة عن الجهل أو الخرافة.

ولذلك ذكرنا فيما سبق أنه تعلم اللغة السنسكريتية كما درس اللغتين السريانية، والعبرية، وعن طريق اللغة السنسكرتية تمكن من أن يتوغل في عمق الثقافة الهندية بفروعها المختلفة وقد ظهرت نتائج هذه الدراسات والأبحاث الجادة العميقة في كتابه عن بلاد الهند المعنون بـ : "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".

في هذا المؤلف الذي تتضح فيه معالم منهجه في دراسة الأديان نجده كما أشرنا من قبل يفضّل المصادر المكتوبة على المصادر الشفوية في مادة الأديان ويجعل كليهما في مقام أدنى من المعاينة. وهو يعلم بأنّ المكتوب كان في البدء شفويًا واختلط فيه لحظة التدوين الخيالي بالواقعي، ولعبت فيه الذاكرة الدينية الجماعية دورًا في رسم معالم الآخر الذي يخالفنا في المعتقد.

فالأخبار المدوَّنة بحسب البيروني رافدًا مهمًّا في معرفة بقية الحضارات والديانات، « فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم؟»[1]. ولذلك رأى أنّ الكتابة نوع من أنواعه يكاد أن يكون أصدق من غيره، غير أن هذا السبيل المعرفي في نظره ينطوي على بعض النقائص فهو من جهة يجمع صحيح الأخبار وفاسدها ويمزج بين الواقع والخيال، ومن جهة

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص1.

ثانية لا يستجيب إلى تطوّر الزمن وتغيّر المنظومات، والظواهر الدينية كما هو معروف متغيّرة ومتطوّرة. ولهذا أقرّ البيروني بأنّه: « لولا لواحق آفاتٍ بالخبر لكانت فضيلته تَبينُ على العيان»[1]. ولما كان الأمر كذلك فإن البيروني اختار المنهج الذي يقوم أساسًا على المعاينة ولهذا بدأ كتابه المذكور سابقا بقوله: « إنّما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان»[2]. مما يدل أن البيروني لا يزال متأثرا بمنهج الرواية المعتمد من قبل المحدثين ولكن يجعله في مرتبة أدنى المعاينة.

وفي هذا الإطار أثار البيروني إشكالية الصدق في القول، ورأى أنّ « المجانب للكذب المتمسّك بالصدق هو المحمود الممدوح»[3]، مما يعني أنّ دراسة الآخر عقيدة وثقافة وعمرانًا رسالة نبيلة تتطلّب إخلاصًا للعلم وصرامة في مناهجه. والمدقّق في هذا الموقف يلاحظ أنّ الرجل يوجّه انتقادًا ضمنيًا إلى من سبقوه أو عاصروه من العلماء المسلمين وخاصة من أصحاب كتب المقالات الذين تبحّروا في ذكر أخبار الملل والنحل من خلال السماع والرواية لا المعاينة والدراية. ولكي يتضح موقع المنهج المعتمد من قبل البيروني بين مناهج البحث عند المسلمين سنتعرض باختصار إلى ثلاثة نماذج لباحثين متضلّعين في مجال البحث في

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص1 .

2-البيروني ، المصدر نفسه ، ص1.

3-البيروني ، المصدر نفسه، ص2.

الأديان أحدهم سابق عن البيروني والثاني معاصر له والثالث لاحق له، ويتعلق الأمر بكل من الورّاق وابن حزم الأندلسي والشهرستاني .

أ ـ أبو عيسى الورّاق :

أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق البغدادي المتوفى حوالي 861 م بالرملة العراق[1]، خلَّف العديد من الأعمال ككتاب "الإمامة"، وكتاب "المجالس"، وكتاب "النوح على البهائم"، وكتاب "الرد على الفرق الثلاث من النصارى" وكتاب "المقالات" الذي يعدّ أهم وأشهر كتبه من حيث تأثيره على مفكري الإسلام من بعده حيث كان مصدرا رئيسيا لهم[2]، إذ جعله النوبختي[3]مصدرا له في كتابه "الآراء والديانات"[4] وكذا الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل"[5] حيث اعتمد عليه عند حديثه عن مذاهب الثنوية، فنقل عنه عند كلامه عن المانوية[6]، وعند كلامه عن المزدكية[7]، وحتى البيروني في كتابه "الآثار الباقية من القرون الخالية" جعله مصدرا له عند حديثه عن الفرقة اليهودية المسماة المغارية[8]. وهو ما يتضح من قوله في

1- المسعودي ، مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، ص23.

2- ابراهيم محمد تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص62-63.

3 - أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي المتوفي بين سنتي 300هـ و310هـ.

4- ابراهيم محمد تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص61.

5- ابراهيم محمد تركي، المرجع نفسه، ص63.

6 - ينظر الشهرستاني،الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص348.

7 - ينظر: الشهرستاني، المرجع نفسه، ص354.

8- يعرف بها عبد الوهاب المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية قائلا: «المغارية فرقة يهودية ظهرت في القرن الأول الميلادي. وهذا الاسم مشتق من كلمة «مغارة» العربية، أي كهف، فالمغارية إذن هم سكان الكهوف أو المغارات، وهذه إشارة إلى أنهم كانوا يخزنون كتبهم في

وصف بعض طوائف اليهود ينسبه لأبي عيسى في المقالات فيقول: « وذكر أبو عيسى الورّاق في كتاب المقالات أنّ السامرة لا تعيِّده»[1]، ويقول أيضا: « وحكى أبو عيسى الوراق في كتاب "المقالات" عن نوع من اليهود يقال لهم: المغربة أنهم يزعمون أن الأعياد لا تصح إلا بأن يكون القمر في ليلة الأربعاء وهي التي تتلو نهار الثلاثاء عند غروب الشمس يطلع بدرا، ويكون في أرض بني إسرائيل، فذلك رأس السنة ومنه تعد الأيام والشهور، وعليه تدور الأعياد، لأن الله تعالى خلق النورين العظيمين في يوم الأربعاء كأنهم لا يجيزون الفصح إلا يوم الأربعاء ولا يوجبون شرائطه وسنته إلاَّ على من حلّ أرض بني إسرائيل، وذلك خلاف ما عليه جمهورهم وضد ما نطق به التوراة»[2] ، ويقول كذلك: « وذكر أبوعيسى الوراق في كتاب "المقالات" أن الألفانية من اليهود»[3]. من هذه التفاصيل المنقولة عنه في هذه الاقتباسات، فإنه من المحتمل أن يكون أبو عيسى الوراق قد تفرّع في ذكر تفاصيل معتقدات فرق اليهود كما فعل مع النصارى.

الكهوف للحفاظ عليها، ويبدو أنها فرقة غنوصية، إذ يذهب المغاريون إلى أن الإله متسام إلى درجة أنه لا تربطه أية علاقة بالمادة (فهو يشبه الإله الخفي في المنظومة الغنوصية)، ولهذا فإن الإله لم يخلق العالم، وإنما خلقه ملاك ينوب عن الإله في هذا العالم. وقد كتب أتباع هذه الفرقة تفسيراتهم الخاصة للعهد القديم وذهبوا إلى أن الشريعة والإشارات الإنسانية إلى الإله إنما هي إشارات لهذا الملاك الصانع. وقد قرن بعض العلماء المغارية بالأسينيين والثيرابي وتاي".

1- البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، مصدر سابق، ص 338.

2-البيروني، المصدر نفسه، ص 347. نقلته كما ورد في المصدر.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص348.

أما عن منهجه في دراسته للأديان فقد كان وصفياً، يعرض فيه المذاهب واختلافاتها، والأديان ومذاهبها، وهو منهج يقوم على أربعة أسس يلخصها دافيد توماس فيما يلي: أولاً عرض الخطوط العريضة للديانة أو الفرقة أو المعتقد. ثانيا: عرض اختلافات هذه الفرقة والمذاهب التي تفرّعت عنها، وأخيراً تقديم ما اعتمد عليه كل مذهب من هذه المذاهب من أدلة على قولها[1]. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى أن طريقة العرض التي اعتمدها الوراق في عرضه للفرق كانت بحسب الفرق والمجموعات[2]، وهي الطريقة عينها التي سار وفقها الشهرستاني والبغدادي من بعد مثال: باب الكلام عن النصارى: تعتقد النصارى بـ ... واخترقوا إلى يعقوبية و ... باب الكلام عن اليهود: وسمَّ اليهود يهوداً لأن ... وقالوا أن ... وانقسموا إلى ...الخ. حيث جاء كتابه "المقالات" معمولا على طريقة عرض المجموعة ثم تخصيص فصول يتطرق فيها إلى الفرق المنتمية إلى هذه المجموعة، مثلاً باب الكلام عن الثنوية: يندرج تحت هذا الباب، فصل عن المانوية، و فصل عن الديصانية وهكذا....مما يعني أنه لم يعرض الفرق الدينية بحسب المواضيع مثال باب اختلاف الناس حول كلام الله: قالت المعتزلة ... وقال الأشاعرة ... الخ.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الوراق لم يتخصص في الرد على الفرق والمذاهب، ولكنه اكتفى بالوصف، يعرض المذاهب واختلافاتها، والأديان ومذاهبها، وليس هناك ما

1- David Thomas, Abu 'Isa al-Warraq and the History of Religions, J Semitic Studies1996d p282

2- Ibid p.283

يشير إلى أنه انتقد أو رد أو هاجم أية طائفة من الطوائف، الأمر الذي نستشفه عند كلامه عن فرق النصارى في كتابه الرد على النصارى عندما يقول: « أتينا على وصف صنوف النصارى وألقابها وأسمائها، وذكرنا بعض العلل التي فرَّقت بين أديانها واحتجاج كل فرقة منها لقولها في كتابنا الذي وصفنا فيه مقالات الناس واختلافهم»[1]، وهو ما يوحي إلى أن ما عمله في هذا الكتاب كان الوصف، والوصف فقط[2].

نشير في الأخير إلى أن هناك تشابه كبير بين منهج الوراق ومنهج البيروني بحيث أن كليهما يقوم على الوصف، يصف الديانة بكل موضوعية دون رد أو نقد، غير أن الوراق لم يذكر المصادر التي استمد منها ما ذكره من معلومات عن مختلف العقائد والأديان[3] بخلاف البيروني الذي أشار إلى المصادر التي عاد إليها في دراسته لعقائد الهنود.

ب ـ ابن حزم : هو ابن حزم الأندلسي (384– 456هـ) صاحب كتاب "الفصل في الملل والنحل"، وهو الكتاب الذي نكتشف من خلاله أن دراسة ابن حزم للأديان كانت دراسة تحليلية نقدية جدلية إذ انتقد أصحاب المقالات الذين تناولوا العقائد، فجعلهم فئتين يقول عن الفئة الأولى في مقدمة كتابه هذا: «فإن كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً فبعض أطال وأسهب وأكثر وهجر واستعمل الأغاليط والشغب فكان

1- David Thomas,Anti-Christian Polemic in Early Islam,Abou Isa Al- warraq's Against the Trinity,Cup Archive1992 ,p70.

2- David Thomas, Abu 'Isa al-Warraq and the History of Religions, J Semitic Studies1996,p282.

3- ابراهيم محمد تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص63.

ذلك شاغلاً عن الفهم قاطعاً دون العلم»[1]، نلاحظ هنا أن ابن حزم لم يرض بما وجده من كتابات هذه الفئة حول ديانات العالم، فيوجه نقده إلى أصحاب هذه الفئة لكون ما خلفوه اكتنفته الأغاليط وتميّز بالإسهاب والإطالة وهو ما أحال بينهم وبين الحق. ومن هنا لا يمكن الاعتماد على ما خلّفه هؤلاء لمعرفة أديان العالم.

أما الفئة الثانية فيقول بشأنها: « وبعض حذف وقصّر وقلّل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالماً لخصمه في أن لم يوفه حق اعتراضه وباخساً حق من قرأ كتابه إذ لم يغنه عن غيره وكلهم إلا تحلة القسم عقد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسي آخر كلامه أوله وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم فكان هذا منهم غير محمود في عاجله وآجله»[2].

هذه الفئة هي الأخرى بحسبه لا يمكن الاعتماد على كتابات أصحابها لمعرفة حقيقة الأديان، لكون كتاباتهم اتسمت بالتقليل والاختصار والتعقيد والتحليق على المعاني دون تعمق، وهي المميزات التي جعلت من أصحاب هذه الفئة يجنون على أنفسهم وعلى غيرهم.

1- أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق، محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1402هـ/1982م، ج1، ص11.

2- أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، المرجع السابق ، ص11.

بعد التحليل والنقد الذي قام به ابن حزم لأصحاب المقالات راح يبين طريقته في الحديث عن الأديان فيقول دائما في مقدمة كتابه المذكور سابقا: « فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل في جمعه وقصدنا به قصد إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرجها إلى ما أخرجت له وأن لا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط. إذ ليس الحق إلا ذلك وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد راجين من الله تعالى على ذلك الأجر الجزيل وهو تعالى ولي من تولاه ومعطي من استعطاه لا إله إلا هو وحسبنا الله ونعم الوكيل»[1].

مما يعني أن منهج ابن حزم يتأسس على البرهنة العقلية القائمة على قواعد المنطق والعقل وكمثال على تطبيق هذا السبيل نذكر أنه أثناء تفنيده لآراء الأناجيل أو التوراة يعتمد على الأوليات العقلية والمقدمات البديهية، فيقدم بين يدي القارئ النص من الإنجيل أو التوراة ثم يوضح ما فيها من التناقض أو استحالة أو خروج على قواعد العقل. ومن ذلك ما أورده نقلا عن سفر الخروج من أن الله قال لموسى: « إنه سيهلك بني إسرائيل، وسيقدمه هو على أمة أخرى عظيمة، وكان الله يكلم فما لفم كما يكلم المرء صديقه، فلم يزل موسى يتودد إلى ربه ويطلب إليه المغفرة حتى أخذ الرب بقول موسى، ورضي عن شعب إسرائيل»[2]. يعقب ابن

1- ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ص11.

2- ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص161.

حزم على هذه الواقعة بقوله: « إن في هذا الفصل من السخف غير قليل، لأن فيه البداء، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، وفيه التكليم فما لفم، وتحقيق التجسيم والتناقض على الباري تعالى في كلامه وفعله دون تأويل، ولا مخرج لهم من هذا»[1].

التساؤل المطروح في هذا المقام هل كان ابن حزم ينتقد جميع النصوص؟ الحقيقة أن ابن حزم في نقده للنصوص كان يضع بعين الاعتبار معيارين: المعيار الأول: لا ينقد إلا النص الواضح الذي لا يحتمل التأويل، فكل ما له وجه من التأويل، ولو ضعيفًا أعرض عنه إلى غيره ليكون أبلغ في الرد على بعض ما ورد من كذب، يقول في هذا الصدد: « ولو كان لهذا الخبر وجه وإن غمُض، ومخرج وإن بَعُد، أو أمكنت فيه حيلة، أو ساغ فيه تأويل ما ذكرناه»[2]. وهو ما يوحي أن الرجل يقتصر في نقده على النصوص التي لا تحتمل التأويل، ولكن ما هو الأساس الذي اعتمده للتفريق بين النصوص المؤوّلة من غير المؤوّلة؟ ذلك أن التأويل مسألة مختلف فيها فما هو قابل للتأويل عند البعض قد يؤخذ على ظاهره عند البعض الآخر، فعلى سبيل المثال لا الحصر الأشعرية تتأول آية الاستواء[3]، وحديث النزول[4] والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره .

1- ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ص162.

2- إبن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، مرجع سبق ذكره، ص236.

3- آية الإستواء: قوله تعالى في سورة طه الأية 5 : "الرّحمن على العرش استوى"، وقوله تعالى في سورة فصلت الأية 11 : "ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان".

4- المقصود بحديث النزول: قول الرسول – صلى الله عليه وسلم- : "ينزل ربّنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخرً يقول : من يدعوني فاستجب له ، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له".

أما المعيار الثاني: مراعاته للسياق في نقده للنصوص، وهو منهج معروف في فهم النصوص ونقدها، وقاعدة عقلية يقتضيها الفَهْم السليم والترتيب المنطقي، فلا يجوز أن نجزئ النصوص ونفهمها فهمًا لا علاقة له بالسياق الذي وردت فيه. يقول عبد الرحمن بدوى في هذا الشأن: « لا بد –أيضًا– أن نفهم الكلمات وِفقا للسياق، وهذا ما يعرف باسم قاعدة السياق، ومضمونها: أنه يجب ألا نفهم عبارة أو كلمة إلا وفقا للسياق الذي وجد به...»[1]. ومن تطبيقات هذه القاعدة في كلامه حين ردّ على ما نسب إلى يعقوب من أنه صارع الإله، ولم يستطع الإله أن يصرعه، فجادله بعضهم في ذلك، وقالوا إن يعقوب صارع ملكا من الملائكة ، فقال لهم: « سياق الكلام يبطل ما تقولون ضرورة أنّ فيه: كنت قويًّا على الله فكيف على الناس»[2].

ومن المميزات التي تميز بها منهج ابن حزم في دحضه لآراء المخالفين عدم ترك للمخالف أي شبهة يستمسك بها. فكان يردّ على كل شبهة يرى أن المخالف يمكن أن يتكئ عليها، ومن تلك الشبهات تمسكهم بفهم غير صحيح لبعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، فكان يبطل شبهتهم، ويبين الفهم الصحيح للآيات والأحاديث النبوية. ومن ذلك قوله: « فإن قال قائل جاهل: ففي القرآن أنه قال:"رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى"[3]... نقول: ردّا على من

1- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط3، 1977م، ص 207.

2 - إبن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، مرجع سبق ذكره، ص233.

3 - قرآن كريم، سورة البقرة من الآية 260.

قال عن الأنبياء في التوراة أنهم لا يثقون بالله عز وجل حتى يطلبوا برهانًا، فإنما طلب – أي إبراهيم عليه الصلاة السلام– ذلك ليطمئنّ قلبه المنازع له إلى رؤية الكيفية في ذلك فقط»[1].

جـ ـ الشهرستاني: هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المولود عام 497هـ والمتوفي عام 548هـ. من أهم ما تركه في مجال البحث في الأديان كتابه المشهور "الملل والنحل" الذي تناول فيه جميع أديان أهل العالم ونحلهم، وهو ما يفهم من قوله في مقدمة هذا الكتاب: « لما وفقني الله تعالى إلى مطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل والأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديّن به المتديّنون وانتحله المنتحلون...»[2]، مما يعني أن الشهرستاني حدد موضوع هذا المؤلّف منذ مقدمته حتى يسهل على القارئ فهم محتواه منذ البداية.

أما فيما يتعلق بمنهجه في البحث في الأديان وبحسب ما يتضح من المقتبس السابق أنه يقوم على الرجوع إلى مصادر أهل الديانات في دراسته لمختلف الأديان مثلما فعل البيروني، ولا يخفى أن النقل من كتب الفرقة نفسها والعودة إلى مصادرها الأصلية هو منهج وشرط ضروري على كل باحث في مجال الأديان إن أراد الارتقاء بأبحاثه إلى مصف العلوم الالتزام

1- إبن حزم ،الفصل في الملل والنحل، ج1، ص219.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص87.

والتقيد به. ولكن السؤال المطروح هل تمكّن الشهرستاني من الاطّلاع على الكتب الأساسية المتعلقة بجميع أديان العالم التي كتب عنها؟

الواقع أن الشهرستاني لم يفعل ذلك كونه في كثير من الأحيان نقل عن مصادر كتبها مؤلفون ليسوا من أهل الفرقة أو الديانة التي يكتب عنها فمثلا عند حديثه عن الديانة الزرادشتية يورد ما نقله الجيهاني من الفارسية إلى العربية من مقالات زرادشت[1]. وفي حديثه عن المانوية ينقل عن أبي عيسى الوراق كما أشرنا من قبل[2]. أما عند الحديث عن أديان الهند فإنه لم يحدد عناوين المصادر التي استقى منها معلوماته عن أديان هذه الطائفة كما فعل البيروني، بل اكتفى بالتأكيد على التزامه بالنقل من كتبهم المشهورة[3]، حيث يقول: «ونحن نذكر مقالات هؤلاء [الهنود] كما قد وجدناها في كتبهم المشهورة»[4]. فلو ذكر عناوين هذه المؤلفات المشهورة التي عاد إليها في دراسته لزاد ذلك قيمة في أبحاثه.

ومن مميزات هذا المنهج بحسب ما ورد في كتاب "منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل" لمحمد بن ناصر بن صالح السحيباني أنه منهج يتَسَم بالحياد في إيراد المقولات والاعتماد على التقابل والتضاد، ويقصد بالتقابل والتضاد ذكر الطوائف والفرق التي تتقابل

1- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص340.

2- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 348.

3 - ينظر محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، مرجع سابق، ص647.

4 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص660.

مع بعضها تقابل تضاد[1] ومن ذلك أنه ذكر تقابل الفرق الإسلامية كما في قوله: « الفريقان من المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج. وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا في كل زمان»[2].

والحقيقة أن الكتاب ككل مبني على هذه الطريقة إذ أنّ الشهرستاني قسم كتابه هذا إلى قسمين: أحدهما: يتضمن أهل الديانات والملل، والآخر يتضمن أهل الأهواء والنحل[3]، وهاتان الطائفتان تتقابلان تقابل التضاد. ومن ثمة جعل الناس منقسمين بالقسمة الصحيحة الأولى إلى أهل الديانات والملل، وإلى أهل الأهواء والنحل. إذ أن هناك من يمثلون أرباب الديانات مطلقا، مثل اليهود والنصارى والمسلمين. وهناك من يمثلون أرباب الأهواء والنحل والآراء، مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة في عدد معلوم ، أما أهل الديانات فإن مذاهبهم تنحصر بحكم الخبر الذي ورد في شأنها – كما يعتقد كتاب الفرق في صحته– في أن المجوس افترقوا على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين، والنصارى على اثنتين وسبعين، والمسلمين على ثلاث وسبعين[4]. وبحسب الشهرستاني، أن فرقة واحدة هي الناجية

1- محمد بن ناصر بن صالح السحيباني: منهج الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل"، ص 285-286.

2- الشهرستاني، الملل والنحل ، مرجع سبق ذكره، ص124.

3- الشهرستاني، المرجع نفسه، ص89.

4- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبو بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص89.

أبدا، لأن الحق في القضيتين المتقابلتين في واحدة، حيث تقتسمان الصدق والكذب. وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحدا، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة[1].

وبناءً على هذا يمكن القول أن الشهرستاني قسّم أهل العالم بحسب الآراء والمذاهب، وهو منهج يختلف عن سواه في تقسيم أهل العالم، إذ هناك من قسّمهم بحسب الأقاليم السبعة، وهناك من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة: وهي الشرق والغرب والشمال والجنوب. وهناك من قسّمهم بحسب الأمم: عربا وعجما وروما وهنود، مع المزاوجة بين كل أمة وأمة[2].

وبذلك حرص الشهرستاني كل الحرص، على إيضاح منهجه، بالتفريق بين منهجه وبين مناهج أصحاب المقالات الذين تعدّدت طرقهم في حصر الفرق الإسلامية دون اعتمادهم على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، ولذلك لم يتفق اثنان منهم على منهج واحد في تعدد الفرق[3].

فإذا عدنا إلى الخاصية الأولى وهي الحياد الذي اتسم به منهجه فقد ذكر أنه سيورد الآراء والمذاهب من غير تعصب لأصحابها ودون بيان صحيحها من فاسدها أي أنه يقوم بعملية نقل للآراء والمذاهب بكل أمانة ونزاهة مما وجده من مقالات أهل العالم و هو ما يعبّر عنه بلسانه قائلا: « وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من

1- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص89.

2- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص89.

3- محمد عبد اللطيف العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، www.kotobarabia.com ص345.

غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، وأعيّن حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل»[1]، وقوله في آخر الكتاب المذكور آنفا: « هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم، ونقلته على ما وجدته. [فمن صادف فيه خللا في النقل، فأصلحه، أصلح الله عز وجل بفضله حاله، وسدد أقواله وأفعاله وهو حسبنا ونعم الوكيل]»[2]. وهذا معناه اعتراف الشهرستاني –بكل أدب– احتمال وجود خلل في نقله وهذا من صفة العلماء الذين لا يدّعون الإطلاقية فيما يصلون إليه من نتائج وهو ما يندرج تحت ما يعرف بالروح العلمية. ولكنه بالرغم من التزامه بالحياد والنزاهة إلا أنه أخلّ بهذا الالتزام في بعض المواضع إذ وجدناه يظهر موقفه وتقييمه من الديانات الأخرى. فقد أظهر موقفه من الفلاسفة، والدهرية، والصائبة، وعبدة الكوكب والأوثان، والبراهمة بأنهم من أهل الأهواء والآراء. فضلا عن هذا وجدناه يقوم المقالة تارة ويبيّن زيفها وبطلانها تارة أخرى، وأحيانا أخرى يسخر من صاحبها ويصفه بأوصاف لاذعة، وعبارات ناقدة مثلما هو الأمر عند حديثه عن المعتزلة وبعض فرق الشيعة[3].

هذا وإذا كان البعض من المفكرين يثمّنون المنهج الذي سلكه الشهرستاني لكونه منهجا يقوم على عدم تقويم المذاهب والآراء، مما جعل منه منهجا موضوعيا، ولذلك يمكن اعتباره

1– محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص93.

2- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المرجع نفسه، ص677.

3- محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، ص288.

المنهج الأسلم لدراسة الأديان دراسة موضوعية فإن هناك من الباحثين والعلماء من لا يرضى بهذا النهج ذلك أنه ليس بمقدور كل قارئ تمييز لمحات الحق ونفحات الباطل، ومن هنا يجب على المفكر أن يبصّر القراء ويبيّن لهم الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل من دون تعصّب لفرقة ما[1].

3ـ منهج البيروني دعوة لحوار الأديان.

لقد اكتسى مفهوم حوار الأديان في السنوات الأخيرة زخماً كبيرا من المناقشات، بسبب الأزمات السياسية والعسكرية وحتى القيمية، وانتشار وسائل الاتصال بين المجتمعات. فاتخذ مظاهرا مختلفة ومستويات متنوعة، فصار موضوع نقاش بين الأكاديميين المتخصصين، والناشطين في العمل الخيري، وبين علماء الدين المهتمين بتعظيم دور الأديان في نواحي الحياة المختلفة، ممن يهدفون إلى تحقيق السلم العالمي، وانتشال الإنسان من الهبوط في مستنقع الانحراف الأخلاقي والفكري والنفسي.

غير أنّ البحث المتفحص يوحي أن هذا المفهوم ليس وليد اليوم بل هو وليد العصور السابقة فالدين الإسلامي مثلا منذ القرن السادس الميلادي يدعو إلى الجدل الإيجابي المفضي إلى الحق. وهو ما يفهم من قوله تعالى: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِينَ"[2]. أي

1- محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، ص287.

2- قرآن كريم، سورة النحل، الأية 125.

قل لهم قولا ليّنا رقيقا، من غير غلظة ولا تعنيف، وأعرض عن أذاهم، ولا تقصير في تبليغ الرسالة والدعاء إلى الحق.

هذا المفهوم الإسلامي للحوار الذي ينفي الغلظة والتعنيف ويدعو إلى التسامح باعتبار أن الدين الإسلامي يعتبر الناس نوعين يقول الإمام علي: « الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

في هذا المنحى الذي يدعو إلى الحوار وعدم الإقصاء تندرج محاولة البيروني، وذلك أن التأمّل في كتابه، "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، يوحي بأنه اعتمد في تأليف أبواب هذا الكتاب والموضوعات التي يعالجها فيه على منهج يقوم على الجمع بين الحجة العقلية والرجوع إلى الوثيقة الأصلية، في التعرّف على عقائد الهنود و ثقافتهم وهو ما توقفنا عنده بشيء من التفصيل في موضع سابق. ولعلّه الأمر الذي جعل المستشرق الألماني إدوارد سخاو(E.Sachau) بعد تحقيقه لهذا الكتاب يرى بأنه ذو طابع فريد في الأدب الإسلامي لكونه محاولة جادة لدراسة عالم وثني بكل عدل وإنصاف ومن دون هجوم وتفنيد وتحيّز حتى ولو كانت آراء من يعارضه لا تلقى القبول. ولهذا وصف البيروني على أنه من وجهة نظر تاريخ العلوم أكبر ظاهرة علمية في الحضارة الإسلامية[1].

1- ينظر أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، ص33.

كيف لا؟ وهو الذي نجده يشدّد على ضرورة نقل الخبر الصحيح وتوخي منهج الكتابة الموضوعية عن العقائد المخالفة للإسلام معتبرا ذلك شرطا أساسيا لتحصيل المعرفة الصادقة بالآخر، وهو ما يتجلّى في مقدمة هذا الكتاب الذي تناول فيه ثقافة الهنود وأديانهم حيث يقول: « والكتابة نوع من أنواعه[الخبر] يكاد أن يكون أشرف من غيره، فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم؟ ثمّ إنّ الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم، وغلبة الهراش والنّزاع على الأمم. فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه...ومعلوم أن كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يبغضهم لنكر، ... ومن مخبر عنه متقربا إلى خير بدناءة الطبع.... ومن مخبر عنه جهلا، وهو المقلّد للمخبرين»[1].

ما يلاحظ هنا أن البيروني يصنف الأخبار والرواة أي نقلة الأخبار بحسب هواجسهم العلمية أو دوافعهم الذاتية، أي من ناحية مصالح يرغبون في تحقيقها، فينتبه إلى شيء ضروري يجب أن يأخذ بعين الاعتبار في أية دراسة علمية تجعل من الخبر مصدرا لها، ويتعلق الأمر بارتباط الخبر بحالة المخبر ومشاغله فقد يكون متعاطفا مع الملة موضوع البحث أو متحاملا عليها، وهذا يؤثّر في طبيعة الأخبار التي ينقلها إلى غيره وبالتالي صدقها. وكنّا أشرنا فيما سبق إلى التشابه الحاصل بينه في هذه الفكرة وبين ما سماه ابن

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سابق، ص2.

خلدون فيما بعد التشيّعات للآراء والمذاهب إذْ جعله من الأسباب المؤدية للكذب في التاريخ، فيقول عنه: « إذا خامرها[النفس]تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من أخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»[1].

ولكن التحصيل العلمي برأي البيروني ينبغي أن يبتعد عن مثل هذه المزالق والأغاليط، وهذا ما يصطلح عليه في عصرنا الرّوح العلمية التي تقتضي التجرد التام من كل ما هو ذاتي، ومن هنا كان غرض البيروني مناشدة الحقيقة لا غير أو ما اصطلح عليه العدل فيقول: « وكما أن العدل في الطباع مرضيّ محبوب لذاته مرغوب في حسنه كذلك الصدق إلا عند من لم يذق حلاوته، أو عرفه أو تحاماه كالمسؤول من المعروفين بالكذب»[2]، وعلى هذا الأساس نجد البيروني يؤكّد على أهمية معرفة الآخر كما هو في ذاته قائلا: « فمن لم يعرف حقيقة الحال فيها [معرفة الآخر] اغترف منها مالا يفيده»[3]، مما يعني أن البيروني كما أسلفنا كان يهدف إلى الاطّلاع على ثقافة الهند وأديانها اطّلاع مشاهدة وعيان والغوص في المراجع المتداولة بين الهنود وكان غرضه من ذلك إنصافهم قدر ما استطاع ولعله كان يرمي إلى هدف إنساني بعيد وهو حلول التفاهم محلّ الحروب خاصة وأنه أشار في كتابه

1- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، نسخة محققة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت- لبنان، 2007، ص50.

2- البيروني، ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص3.

3- البيروني، المصدر نفسه، ص4.

المذكور سابقا أنه يحاول إزالة أسباب القطيعة بين المسلمين والهند رغم التباين الكبير القائم بين الأمّتين ومع ذلك قرر أنه سيحاول بذل جهده فإما أن يذلل الصعاب وإمّا أنْ يتمهّد له العذر، وأفضل وسيلة لذلك هي الاطّلاع على ثقافة الهند والتعرف عليها عن كثب[1]. ولا يمكن تصنيف هذا الهدف إلا في خانة ما يصطلح عليه حوار الثقافات والأديان، مما يجعل البيروني واحدا من دعاته.

وبخصوص اهتمامه بعقائد الهند ومذاهبهم الدينية والفكرية فيرجع إلى محاولته إصلاح ما قد يكون لحقها من التشويه والتحريف فيقول: « وكان وقع المثال في فحوى الكلام على أديان الهند ومذاهبهم، فأشرب إلى أن أكثرها مسطور في الكتب وهو منحول، وبعضها عن بعض منقول وملقوط ومخلوط غير مهذّب على رأيهم ولا مشذّب»[2]. ومعنى هذا أن حدوث التغيير والخلط في هذه العقائد سببه أهل الهند أنفسهم وليس بسبب أديان أخرى وهو الأمر الذي قصده بقوله: « غير مهذّب على رأيهم».

ومن أجل بلوغ هدفه المنشود وهو إصلاح عقائد الهند مما أصابها من التشويه يشترط البيروني دراسة عقائد الهند وأديانهم وفق منطقها الداخلي وذلك بعيدا عن الجدل الذي اتسمت به كتابات بعض المفكرين المسلمين ويتعلق الأمر بعلماء الكلام واللاّهوتين. وهنا نجده يحدد المنهج الذي يسلكه في كتابه الذي يتعرض فيه لعقائد الهند فيقول: « وليس

1- صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، الخوالد من أراء أبي الريحان البيروني، مرجع سبق ذكره، ص17.

2- البيروني، ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص4.

الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم، فإن فلاسفتهم، وإن تحرّوا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامّهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم»[1].

وهو ما يوحي باجتهاده في وضع شروط موضوعية للدراسة العلمية لعقائد الهند، وغيرها من عقائد سائر الأمم، ومذاهبها، فبيّن أن من أوّل شروط ذلك المعرفة باللغة وإدراك عيوب الترجمة، مؤكدا أنه على المترجم في مثل هذه المواضيع أن يكون عارفا بمضمون الغرض الذي فيه يترجم، فلا يكتفي بمعرفة اللغة كأداة للتواصل من حيث هي ألفاظ وعبارات تتداول بين أفراد الأمة بل عليه أن يذهب إلى أبعد من ذلك، لأن اللغة ليست أداة تواصل فقط بل هي أيضا رؤية للكون وموقف منه، وأن الأمم تتباين بتباين اللغة « وإن تباينت الأمم بمثلها ومتى رامها [لغة الهند] أحد لإزالة المباينة لم يسهل ذلك لأنها في ذاتها طويلة عريضة، تشابه العربية، يتسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسام مقتضبة ومشتقة»[2]. فلغة أهل الهند في نظر البيروني معقدة ومبهمة، ثم هي مركّبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية أو

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص5.

2- البيروني، المصدر نفسه، ص13.

الفارسية ولا تشابهها بل لا تكاد ألسنتنا تنقاد لإخراجها على حقيقة مخارجها، ولا آذاننا تسمع بتمييز من نظائرها وأشباهها ولا أيدينا في الكتبة لحكايتها[1].

كما ينبه إلى أن هناك اختلافات جوهرية أخرى بين الهنود والمسلمين ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار مثل: «أنهم يباينوننا بالديانة مباينة كليّة، لا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم شيء ممّا عندنا... ومنها أنهم يباينوننا في الرسوم والعادات»[2]، وهم يسمّون من يخالفهم في الديانة من غير الهنود "مُليج " أي القذر ويحظرون أي مخالطة معه في الأكل أو الشرب أو المجالسة أو المناكحة ولا يقبلون من ليس منهم إذا صبأ إلى دينهم[3].

ولهذه الاعتبارات يعترف البيروني بمدى صعوبة دراسة عقائد الهند ومذاهبها حيث يقول: «ولقد أعيتني المداخل فيه مع حرصي الذي تفردت به في أيامي، وبذلي الممكن غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظانّ، واستحضار من يهتدي لها من المكامن»[4]، وهو إقرار من البيروني بأن دراسة عقائد الهند ليست بالأمر الهيّن لكثرة المعيقات وما زاد في صعوبتها حرصه الشديد على الاطّلاع على ما في كتبهم، ولا يخفى بأن هذا سلوك العلماء الذين وصفهم البيروني بالخواص عندما يقول: « لأن قصارى الخواص اتّباع البحث والنظر»[5].

1- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المصدر السابق، ص13.

2- البيروني ، المصدر السابق، ص14-15.

3- البيروني، المصدر السابق، ص14- 15.

4- البيروني، المصدر السابق، ص18.

5- البيروني، المصدر السابق، ص18.

وحتى يوضح غرضه من دراسة ثقافة الهند وعقائدها يقول: « وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة، وذاكر من الأسماء والمواضعات في لغتهم ما لابدّ من ذكره»[1]، مما يعني أن غرضه كان علميا محضا ولم يكن يهدف إلى شيء آخر سوى نقل عقائد الهنود كما هي دون أية مزايدة أو تفاخر بعقيدته الإسلامية أو أي شيء من هذا القبيل.

وبناءً على هذه الصرامة العلمية وما ارتبط بها من دقة في تحديد الهدف من دراسة ثقافة الهنود وعقائدهم ومذاهبهم، يمكننا القول أن البيروني وضع الأسس الأولى للاعتراف بالآخر المختلف وبمعتقده منذ القرون الأولى للحضارة الإسلامية، ومن ثمة المسالك التي من خلالها يمكن التعرّف على الآخر علميّا، وهو ما جعل المستشرق الفرنسي كارداي فو (Carra de vaux) يقول: « إن البيروني بمقاييسه هذه ينتسب إلى القرن التاسع عشر لا إلى القرن العاشر»[2]. باعتبار أن الدراسات في مجال حوار الأديان والحضارات، لم تزدهر إلا في القرن التاسع عشر، مما يجعلنا نؤكد ما قلناه من قبل عندما قلنا أن البيروني سبق عصره.

ثم أنّ الحديث عن ماهية العلاقة مع الآخر، يدفعنا إلى تحديد معنى الغيرية من المنظور الإسلامي، والتي تعني التعايش والتعارف مع احترام الفروق بالنسبة للأفراد شعوباً وقبائل وجنسيات ولغات وأديان. مما يدل على أن النظرة الإسلامية للعالم لا تعتبرُ التعدد

1 – البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، المصدر السابق، ص19.

2– Carra de Vaux , la Penseur de l'Islam, Paris, 1921, p75.

والاختلاف البشريين، عيوبا في الإنسانية، بل تعتبرهما مظهراً من مظاهر الحكمة الإلهية في تدبير العالم، وسنّةً من سنن الله في الكون، إذ لو شاء الله تعالى لخلق الناس على شاكلة واحدة، من حيث الأفكار، والأهواء وحتى الأذواق، ولكن حكمته شاءت هذا الاختلاف والتعدد البشري في الكون، وهو ما تؤكده العديد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: « وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلاَيَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...»[1]، وقوله أيضا: «...لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا أَتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»[2].

على خلاف مفهوم الغيرية في الحضارات والديانات التي سبقت الإسلام، أين كان هذا المفهوم في الحضارة الفرعونية، مثلا قائماً على أساس التفاوت الطبقي بين طبقة الحكّام وطبقة العبيد، فكانت العلاقة بين الحاكم والرعية قائمة على تكريس استعباد الغير ونفيه والقضاء عليه. وفي الحضارتين اليونانية والرومانية، ورغم ما بلغتاه من تطور فكري وما أنتجتاه من فلسفة وعلوم ومعارف، تدعو إلى ضرورة أن يعيش الإنسان وسط أقرانه وشعوره

1- قرآن كريم، سورة هود الآيتين 118،119 .

2- قرآن كريم، سورة المائدة الآية 48.

بقيمة الحياة في وسط جماعة"[1]، غير أن نظامهما الاجتماعي كان مبنيا على أسس تكرس الاستعباد ، والاحتقار، وسلب إرادة الغير والنظر إليه نظرة دونية.

أمّا في الديانة اليهودية فإنّ هذا المفهوم اصطبغ بالفكرة المتداولة بين اليهود والمتمثلة في فكرة الشعب المختار، والجنس المتفوق على الآخر، له تاريخ مقدس خاص لا يسمح له بالاندماج في أمة أخرى ولو عاش في ظلها أجيالاً. فساهمت هذه الفكرة في نمو الوعي العرقي وتحول هذا الوعي العنصري إلى درجة ظنهم أنهم خلقوا من عنصر الله، أما الغير المتمثل في بقية الشعوب، فمخلوقات حيوانية سخّرها الله لخدمتهم، ومن هنا يجب فصل الآخر الغريب. هذا الرفض المطلق للآخر كما يرى روجيه غارودي تجاوز البعد العرقي من رفض الاختلاط بدم الآخر من خلال الزواج المختلط، ليشمل أيضاً رفض ديانته وثقافته وطريقة حياته[2] أي صور سلوكه.

أمّا فيما يخص الديانة المسيحية، فإنها تدعو المؤمنين بها إلى الزهد والانقطاع عن الحياة الدنيا وشؤونها، بينما تترك الآخر أو الغير بعيداً عن مملكة الرب لا يستحق الدخول فيها، وبالتالي فهو محروم من غفران الكنيسة. تجسيدا للمقولة المسيحية المشهورة ترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وتنظر المسيحية إلى الآخر من زاويتين، الآخر الداخلي ويقصد به الذات الخارجة عن سلطة الكنيسة، والآخر الخارجي ويقصد به الغير الذي ينتمي إلى

1- جوزيف فوجت، نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان، ترجمة مينرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 1999، ص7.

2 - روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة محمد هاشم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2002، ص75.

ديانات أخرى، كالدين الإسلامي مثلا الذي انتهت النظرة إليه بهذه الصورة إلى ما يعرف بالحروب الصليبية.

وهكذا إذن يمكن القول أن موقف أصحاب الديانات والحضارات السابقة عن الإسلام من الآخر، اتسمت بالإقصاء، والاضطهاد، وإلغاء وإبادة الغير، بخلاف الإسلام مثلما سبقت الإشارة إليه.

لا شك أن هذا المفهوم الإسلامي لمبدأ الغيرية والتعددية. المخالف لنظرة الديانات والحضارات السابقة عنه هو الذي استقى منه البيروني نظرته في دراسته لأديان الهند، فوجدناه يجسّد منظور الإسلام للآخر، من تكريم الله للإنسان، والدعوة إلى احترام أفكاره ومشاعره وكذا إرادته، وهي الأسس التي انبنت عليها مواثيق حقوق الإنسان، وجعلت منها المنهج الملائم للمجتمع الإنساني. مما يعني أن الغيرية في الإسلام في جوهرها، هي التسليم بالاختلاف تسليما لا يمكن لعاقل إنكاره.

وبناءً على هذا يمكن القول أن العلاقة مع الآخر في الإسلام تعني التعايش مع احترام الفروق بالنسبة إلى الأفراد والجماعات على حدّ سواء، وأن إدراك هذه العلاقة التي تصبّ نحو التكامل والترقّي والاستخلاف، ينجرّ عنه فهم كل أمة لمكانتها ودورها في العالم، وهو ما يسمح لها باكتساب أفضل السبل والمناهج للمواجهة والتصدي. وعلى هذا الأساس فإن العلاقة مع الآخر لا يمكن أن تؤدي دورها المرغوب، إلا إذا انبنت على قاعدة أساسية

مفادها احترام كل جانب لوجهة نظر الجانب الآخر، حتى وإن لم يقبل بها، لأنّ الاتفاق الكلّي غير ممكن، وما دام الأمر كذلك ينبغي العمل على ترسيخ قيم التسامح واحترام إنسانية الإنسان، بالبحث الجاد عن القواسم المشتركة، التي تشكل الركيزة الأساس للتعاون بين الأمم والشعوب و ذلك بتمهيد طرق التعاون المثمر في شتى مجالات الحياة.

وانطلاقا من هذه النظرة الإسلامية لمفهوم الآخر التي استقى منها البيروني تفكيره ، يمكننا أن نجعل من هذا المفكّر أسوة حسنة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة مع الآخر فنجعل منه قدوتنا للحوار مع الآخر بدون تعصب وما أحوجنا إلى هذا النوع من الحوار الذي من خلاله يمكن الوقوف على ما عند الآخر من المناقب والمآثر والرؤى والسلوكات على ما هي عليه حكاية. ولا يخفى أنّ الحوار هو الأداة الفضلى للتواصل بين الأنا والآخر، فهو قناة التفاوض من أجل إثبات الذات وذلك أنّ أيّ خلل يصيب العلاقة مع الذات، سينعكس سلباً على عموم الحياة المجتمعية الداخلية، مما سيؤدي حتماً إلى تدهور مصداقيتنا مع الآخر. مما يجعل من الحوار من أهم أشكال التعارف. لا لشيء سوى أنه لكي أتحاور يجب أن أعرف ذاتي وأعرف الآخر، ومن خلال هذه المعرفة يتم تكوين تصورا ذهنيا عن الآخر وبالتالي موقفا منه، مصداقا للمثل القائل: " من لا يعرفك يجهلك ".

وهكذا فالحوار بين الأديان يجب أن يرتكز على قبول الآخر كما هو، وليس القصد من الحوار إقناع الآخر بتخلّيه عن دينه ومعتقداته بل يجب أن يكون الهدف من عملية الحوار أن يفهم بعضنا البعض الآخر ليتحقق التعامل بين الشعوب بشكل سليم نابع من احترام

الآخر وحقه في اختيار البقاء على معتقداته، وفي هذا تأسيس لوحدة بشرية قائمة على التبادل والتعدد من دون التفكير بمنطق إلغاء الآخر أو السيطرة عليه وطمس هويته.

ونشير هنا إلى أنّ الاعتراف بالآخر ليس موضوعا حديثا اقتضته تحدّيات المرحلة الراهنة وإنما هو جزء لا يتجزأ من عقيدة الإسلام، وأساس من أسس الدين الإسلامي الذي يقوم على أن الإنسانية واحدة لا تتجزأ وأن الله أراد للناس أن يكونوا قبائلا وشعوباً متنوعةً، ليتعارفوا، وليحققوا التفاعل المتحضر والعيش الآمن، داخل مساحات شاسعة وبيئات مختلفة تضم أسرة إنسانية واحدة، يقول تعالى: « يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[1]. والغاية من التعارف هنا التقارب والحوار لا التباعد والتنافر، والاختيار لا الإكراه، أي التعاون على البر والتقوى، لا على التصادم والصراع ، ويفهم من هذا أن الغرض من الاجتماع الإنساني يقوم على خُلق التعارف والتعاون لا على الإقصاء والرفض والتصفية الدموية.

ولا يمكن إدراج محاولة البيروني، وهو يكتب كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" عن أديان الهند في القرن الخامس من الهجرة، إلاّ في هذا الإطار، سيّما وأننا وجدناه يتحدث عن معتقدات الهنود دون تحقير وتجنّ. فرسم في كتابه السابق الخطوط الأولى للتعرف على تراث الهند وبالتالي ما لدى غير المسلمين من معارف وعقائد وأعراف

1– قرآن كريم، سورة الحجرات الأية 13.

بكل موضوعية وبدون تعصب، فبيّن من خلاله الطريق الذي ييسّر أسباب التعارف بين الشعوب. وهو ما يدعو إليه الدين الإسلامي كما أسلفنا من خلال الآية السابقة.

هذا التعارف والتعاون المبني على الحوار لا على الاحتقار والإقصاء، لو اتخذناه كمنهج على حد تعبير المفكر المغربي محمد وقيدي لتمكنا من تأسيس فكر عربي إسلامي خلاق[1]، بمعنى لو جعلنا من الحوار كاستراتيجية فهم ونظر لساعدنا ذلك على إيجاد حلول للكثير من المشكلات، المطروحة على المجتمع العربي اليوم، سواء ما تعلق منها بالسياسة أو ما تعلق بالمذاهب والتيارات الفكرية المنصبّة على قراءة الدين والتي تبحث عن إيجاد تفسير للواقع والتاريخ في ضوء النص الديني، ذلك أن النفوذ إلى أعماق النص الديني يوحي بأنّ التواصل والجدل العلمي وليس التصادم الذي ينتهي في الكثير من الأحيان إلى الإقصاء، أو التصفية الدموية هو أساس العلاقات بين البشر، ولعل ما يبعث على الحزن والأسف، أنْ يلجأ المسلم باسم مذهب ما أو قراءة معيّنة للإسلام تقدمان نفسهما على أنهما مطابقان لمنطوق النص الديني ليرفض رفضا قطعيا كل الرؤى والتصورات المخالفة والمناقضة له بما فيها تلك المختلفة عنه اختلافا جزئيا.

ولعل مرد هذا يعود إلى فكرة الإطلاقية التي انبنت عليها الأنظمة النظرية للمذاهب الدينية في الإسلام كما هو الأمر في الديانات الأخرى مع بعض الفوارق، وبناءً على هذا

1- محمد وقيدي، حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985. يبين من خلال فصول هذا الكتاب دور الحوار الجدي المعرفي في الإعداد لقيام فكر عربي وفلسفة عربية تعبر عن وجود الأمة العربية الإسلامية.

الاعتقاد ترفض كل سلوك أو فكر خارج الأطر الصارمة المكوّنة للنظام النظري للمذاهب سواء فيما يتعلق بالأخلاق والسلوك الفردي والجماعي أو ما كان له صلة بالتفكير الحر والنقدي. فسواءً كنت مسلما أو كنت مسيحيا أو يهوديا يجب أن تنتمي إلى فرقة كلامية عقيدية لاهوتية ما وإلى مذهب في الشريعة يحدّد لك ما تعمل في العبادة والمعاملات، مما يعني أنّه لا وجود لتديّن خارج المذهب في الكثير من الأحيان وهذا ما ساهم في بروز ما اصطلح عليه المفكر الجزائري محمد أركون الإسلام الموازي. حيث يعتقد الناس في الإسلام ويعملون به من خلال منظومة اجتهادية فقهية كلامية وضعها جمع من العلماء الفقهاء والمتكلمون وفقا لشروط مجتمعية وتاريخية ورهانات حضارية وكم معرفي معيّن[1].

وانطلاقا من هذا الموروث التاريخي، سيطر على أغلب نزعات الفكر الديني في الإسلام المعاصر نوع من التعصب والإطلاقية، وإيثار ثقافة الشعارات والتدين التقليدي النابع في أغلب الأحيان من رؤى حشوية وسطحية لرسالة الإسلام ومعانيها السامية، وعدم فهم لعمق الحكمة التي انطوى عليها القرآن ونصوص الحديث النبوي الصحيحة التي تدعو كما أسلفنا إلى التعرف إلى الآخر مهما كان دينه أو عرقه أو ثقافته، وإلى التعاون معه وهو ما من شأنه تحقيق أمن الإنسانية وسعادتها. إنّ الأمة الإسلامية من حيث هي أمة الوسطية، لا تنكر ما أنتجته الحضارات المخالفة للإسلام، كما أن علاقتها مع الحضارات ليست علاقة

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، 1985. والفكر الإسلامي قراء علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989 .

صراع من أجل السيطرة على الآخر ونفيه، بل تعمل على استيعابه في إطار مبدأ التعارف والتكامل وفق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفهما قيماً إلهية توجّه البشرية إلى المثل الأعلى الحقيقي. والتاريخ البشري لم يشهد الوحدة التي صنعها العرب والمسلمون بعلاقاتهم الودية مع الآخر، وهي وحدة بعيدة عن عنف التوحيد القسري أو الانصهار التام في كل شيء، وإنما هي وحدة قائمة على احترام حقائق التاريخ والمجتمع، لأنها حقائق منسجمة مع طبيعة الوجود الإنساني. ولكن واقع المجتمع العربي الإسلامي اليوم وفي ظلّ التحديات العالمية المعاصرة، يكشف أنّ هناك خللا في العلاقة بين الذات والآخر ذلك أن هذا الآخر مغيب شعورياً ولا يحضر إلا في لحظات سياسية أو دبلوماسية، غير متأصّلة بإيمان عميق بضرورة استحضار الآخر، تطبيقاً وممارسةً، كما طبّقها الرسول محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وشهد بها تاريخ المسلمين .

ومن هنا نقول إنّ الحوار بين الأديان يكون ضدا للصدمات مهما كانت، سواء أكانت لفظية أو اتخذت أي شكل من أشكال العدائية الفعلية[1]. فعلينا أن ندرك جيدا أن الطرف الآخر سواء كان داخل "الملّة" أو خارجها يشكل وجها من أوجه طريق الحقيقة وهو من المساهمين في رسمه، ولنا في قول الرسول محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها طلبها"، سندا يشرع لهذا النهج، وهو الحديث الذي استند عليه الكندي 255هـ في الاقتباس من الفلسفة اليونانية.

1- عبد المجيد الشرفي، حوار الأديان، ترجمة حسناء سلامة، منشور ضمن بيت الحكمة، قرطاج ، تونس، 2002، ص 34.

ومن هذا المنطلق بالذات يصبح مطلب الحوار بين الأديان، بمثابة الدافع إلى تفكير علمي يكون من بواعث تجديد الفكر الديني في الإسلام، بل لنقل إنّ الحوار سواء ما كان منه على صعيد داخلي بين الفرق والجماعات والهيئات الناطقة باسم الإسلام في أشكاله المختلفة، أو ما كان منه على صعيد خارجي مع الآخر المختلف في العقيدة والثقافة... يتنزّل بمنزلة الشرط اللازم لتطوير الفكر الديني وعقلنة خطابه، وجعله منفتحا أكثر على معارف عصره ومتفاعلا باستمرار مع التاريخ وتحولات الواقع.

فمطلب حوار الأديان إذن بما هو حوار بين الثقافات والحضارات يقرّه الدين الإسلامي الذي أوصى بوجوب مجادلة أهل الكتاب "بالتي هي أحسن" وأوجب التعارف والتعاون واحترام الرأي الآخر وهو ما فهمه البيروني منذ القرن العاشر الميلادي وسعى جاهدا إلى تجسيده وهو يبحث في ديانات الهنود وثقافتهم، فإنّ هذا المطلب صار الآن ضرورة استوجبها وضعنا الإقليمي والدولي اليوم ذلك أن القرن العشرين كان أحد أكثر القرون عنفا و دموية في تاريخ الإنسانية حيث أنّ الكليانيات، الحمراء، الشيوعية أوالنازية، وكذلك الحروب الاستعمارية الطويلة، والكفاح من أجل التحرّر الوطني جعلت البشرية تنظر اليوم إلى الحوار بين الثقافات وبين الحضارات على أنه ضرورة ملحّة. ويبدو أنّ العالم يريد أن يجعل من القرن الواحد والعشرين الجديد قرنا للتحدي الأعظم المتمثل في بناء التعددية الثقافية، وإرساء حوار هادئ بين كل المكوّنات الثقافية للكون، خاصة وأننا نحسّ بالحاجة إلى أنسنة هذه الآلة العظيمة المتمثلة في العولمة والانفتاح الاقتصادي والمالي والتجاري الشامل، وإلجامها

والحيلولة بينها وبين سحق القيم والفضائل والمثل التي كانت حصاد تراكم الحضارات والفلسفات والديانات، وثمار جهود الإنسان الخيّرة.

إنّ التحولات العميقة التي أفرزتها العولمة كما يرى الباحث التونسي المنجي بوسنينة، لم تعزّزْ روح التضامن والتآزر بين البشر، ولم تقدم لهم تلك الروح الإضافية التي كان عالمنا اليوم بحاجة إليها، فلا تحرير المبادلات ولا التدفق الحر لرؤوس الأموال، ولا فتح الحدود، ولانهاية التاريخ التي تم التنبؤ بها باسم هيمنة النموذج الأوحد للتنمية والتقدم، استطاعت على ما يبدو إخراج البشرية مما تعانيه من مشاكل، سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات. فالإنسان الذي هو غاية كل تحوّل وكل تنمية، يبدو اليوم وكأنه أعزل، مسلوب القدرة إزاء إعادة الصياغة المتسارعة للعالم. ومع الأزمة المتعاظمة للهويات المفجرة نجد الإنسان ينشد كافة السبل التي تمكّنه من الاقتراب من أخيه الإنسان، وكأنه يبحث عن مواجهة أفضل، مواجهة هادئة، من أجل إيجاد الأجوبة المناسبة لتبديد حيرته إزاء العولمة الشرسة[1].

إذن يمكن الإقرار بأنّ مسألة حوار الثقافات مسألة جوهرية في حياة الإنسانية، فالأفراد والجماعات والمجتمعات لا تستطيع مهما كانت صفتها أن تعيش دون حوار مع الآخر قصد تبادل المصالح المشتركة[2] وتبادل الفكر والخبرات العلمية، وعبر الحوار تتم عملية تصحيح

1- المنجي بوسنينة، رؤى ومواقف، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 2002، ص 8 ومابعدها.

2- الأخضر النصيري، حوار الثقافات مسألة حاسمة في مجتمعاتنا الحديثة، مجلة الحياة الثقافية العدد 166 جوان 2005، تونس، ص 75.

الصورة التي يحملها الآخر عنّا، فعناصر ثقافة الحوار تكمن إذن في إيجابية النظر إلى الغير باعتباره صديقا ممكنا، ومناصرا مشاركا، وأن الحوار معه بالحسنى هو الذي ينحت مواقف إيجابية و بهذه المواقف يمكن أن ننقل الغيرية من حيّز الكراهية والعداوة إلى حيّز الأخوّة والحميمية[1]، وهو عين ما أوصانا به القرآن الكريم في قوله تعالى«ولاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بالَّتِي هِيَ أَحْسَن فإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وبَيْنَهُ عَدَوَاة كأَنَّهُ وَلّيٌّ حَمِيمٌ»[2] وبهذا يمكن لنا عبر الحوار أن نخرج من دوّامة العنف والإقصاء، إذ أنّ الحوار يضع حدا للنزعات الفيزيولوجية والدوافع النفسية التي من الممكن أن تتحوّل إلى ردود فعل عنيفة. فالحوار إذن بما هو كلام ومحاولة فهم الآخر طريق إلى الحقيقة ورياضة عقلية للفكر، وأرضية تؤلّف بين الفرد وبين من هم بصدد التحاور معه.

كل هذا يدعونا إلى البحث بكل جدية عن منطلقات نظرية وعملية وأخلاقية وسياسية ترتبط بدورها بمرتكزات تتصل بالتربية والثقافة والإعلام، هذه القنوات الحيوية جدا في عملية الحوار والتي من شأنها أن تعطي جدية ونجاعة لمبدئه وفي طليعة ذلك ضرورة قناعة الأطراف المتحاورة بالنديّة في التعامل وقبول الآخر بكل خصوصياته وقناعاته مع رفض الأحكام المسبقة والقراءات السطحية لثقافة الآخر ومعتقده.

1- الأخضر النصيري، حوار الثقافات مسألة حاسمة في مجتمعاتنا الحديثة، المرجع السابق، ص77.

2- قرآن كريم، سورة فصلت، الأية34.

في هذا السياق يؤكّد محمد عبده، أن المسؤولية الإيمانية والفكرية، تقتضي منّا معالجة مشكلاتنا الحضارية وأزماتنا الفكرية والثقافية، والسياسية والمذهبية بالحوار، وقبول دعوة الآخر في إطارها الشرعي، للخروج من الواقع المليء بالنزاعات والصراعات والانقسامات إلى واقع إيجابي مثمر المنطلقات والأهداف، حيث يقول: « لو قضى الزمان بأن يكون من وسائل التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإشغال الناس بالحق عن الباطل، وبالطيِّب عن الخبيث، أن يضرب الإنسان في الأرض ويمسحها في الطول والعرض، وأن يتعلّم اللغات الأجنبية، ليقف على ما فيها مما ينفعه فيستعمله، أو ما يخشى ضرره على قومه في دفعه، لوجب على أهل العلم أن يأخذوا من ذلك ما يستطيعون»[1]. وليس يلزم كما قال ابن رشد: « من أنّه، إن غوى غاوٍ بالنظر في كتب القدماء، وزلَّ زالٌّ، إما من قبل نقص فطرته، وإمّا من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنّه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها...أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها»[2].

ولكن على الرغم من هذا هناك رؤى ضيقة داخل الإسلام تحصر الحوار الديني في موضوع العقائد والقضايا الإلهية، متجاهلة أنه يتعدّى ذلك إلى الأمور الاجتماعية والأخلاقية. وهي الرؤى التي لا ترى جدوى من حوار الأديان، بدعوى أن الإسلام لا يحتاج

1- المنظمةا لإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بالتعاون مع جامعة الزيتونة، أدب الاختلاف في الإسلام، الندوة التي المنعقدة عام 2001م، ص 118.

2- ابن رشد، فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، دار الشروق، ط3، 1973، ص 31- 35.

إلى حوارٍ مع أهل الباطل إلا إذا اعترفوا به، وسلّموا له، وكأنّ هذه الآراء لم تطلع الآيات التي تدعو إلى الجدل بالحسنى، وصولاً إلى الإقناع، بوصفه المبدأ الأوّل في نشر الإسلام وتعاليمه، ولم تطّلع على دعوة الإسلام إلى احترام إنسانية الإنسان، والنفس الإنسانية مهما كانت ديانتها. ففي صحيح البخاري بسندٍ عن جابر، قال: « مرّت بنا جنازة، فقام لها النبي، وقمنا به، فقلنا: يارسول الله، إنها جنازة يهودي! قال: "إذا رأيتم الجنازة فقوموا"». وفي حديث آخر، إن النبي – صلى الله عليه وسلم– مرّت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: «أليست نفساً».

هذا السلوك النبوي الذي ينمّ عن التسامح الذي يدعو إليه الإسلام نجده مجسّدا فيما تركه الكثير من مفكري الإسلام كابن أبي أصيبعة في كتاب طبقات الأطباء، و ياقوت الحموي في كتاب "طبقات فحول الأدباء"، والصفدي في كتابه "الوافي بالوفيات" دون أن ننسى ما خلفه البيروني في كتابيه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" و"الآثار الباقية من القرون الخالية" عن أديان الهند في القرن الخامس من الهجرة، دون تحقير وتجنّ.

الخاتمة

صفوة القول أنّ البيروني كان شديد الحرص على الاطّلاع على ثقافات الأمم الأخرى من مصادرها الأصلية، غير مكتفٍ بالترجمات السائدة في عصره ، مما يعني أنه كان منفتحا على الثقافات الأخرى، ليأخذ منها، ويصوّبها متى اقتضت الضرورة، ويضيف إليها ما يراه ضروريا، فهو لا يرفض فكر الآخر رفضا مطلقا بل يقبل ما يراه صائبا، أي أنّه كان يأخذ من الآخر أحسن ما عنده، ويترك ما لا يتّفق مع العقل والمنطق والعلم، وما لا يتّفق مع ثوابته الإسلامية، واضعاً في الاعتبار تقديم العلم الحقيقي للناس، وما يفيدهم وينهض بهم إلى حياة أفضل بعيدة عن الجهل والخرافة.

ولذلك ذكرنا أنه تعلم اللغة السنسيكريتية كما درس اللغتين السريانية، والعبرية، وعن طريق اللغة السنسيكرتية تمكن من أن يتوغّل في عمق الثقافة الهندية بفروعها المختلفة وقد ظهرت نتائج هذه الدراسات والأبحاث الجادة العميقة في كتابه عن بلاد الهند المعنون بـ : "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، الذي تتّضح فيه معالم منهجه في دراسة الأديان أين وجدناه يفضّل المصادر المكتوبة على المصادر الشفوية في مادة الأديان ويجعل كليهما في مقام أدنى من المعاينة. وهو يعلم بأنّ المكتوب كان في البدء شفويًا واختلط فيه لحظة التدوين الخيالي بالواقعي، ولعبت فيه الذاكرة الدينية الجماعية دورًا في رسم معالم الآخر الذي يخالفنا في المعتقد.

ويعزى هذا إلى كون البيروني كأقرانه من العلماء المسلمين أدرك أن منهج البحث في أي علم من العلوم ظاهرة حضارية تتحدد ملامحها وتتميّز خصائصها وفق طبيعة هذا المنهج وما ينطوي عليه من مواصفات علمية أو غير علمية، ومن هنا حاول الالتزام باتّباع منهج يقوم على الوصف من جهة والمقارنة من جهة أخرى، وهو أسلوب يختلف عن المنهج الذي سار عليه في دراسته للطبيعيات، وهو ما تبيّن لنا في ثنايا ما خلّفه في كتابه" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، أين وجدناه، يعاين، ويحكي ويتتبّع الحقائق من مصادرها الأصلية، ويقارن ويوازن، فربط الثقافة الهندية بالثقافتين اليونانية والإسلامية، دون نقد أو مفاضلة ولا إقحام لمفاهيمه الخاصة فيما يتناوله من عقائد وأفكار ونظريات جد بعيدة عن العقيدة الإسلامية، وإنما كان يضع الأمثلة بعضها بجوار بعض بكل نزاهة وحياد. فحقق بهذا صفة الباحث الذي يقف موقف الحياد حيال الديانات عند دراستها دراسة موضوعية، ولم يكن هدفه الحطّ من الأديان الأخرى وإعلاء دينه.

وهو ما يعني أنّ البيروني وبالرغم من كونه من أدق علماء الطبيعة إلاّ أنّه لم يعتقد ولو للحظة أن المناهج المطبّقة في هذا المجال يمكن أن تطبّق في مجال الدين، وبهذا يكون قد انتبه إلى نقطة في غاية من الأهمية وهي أنّ طبيعة الموضوع المعالج هي التي تحدّد المنهج الملائم وليس العكس، وهو موقف منهجي لم ينتبه إليه علماء القرن التاسع عشر لما حاولوا إخضاع الظواهر الإنسانية إلى المنهج التجريبي. ولو أنّنا سجّلنا ميل البيروني إلى

العلوم الطبيعية سيّما عندما أخضع موضوع الأديان إلى المعاينة أو الملاحظة المباشرة وهو الأساس نفسه الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نؤكّد بأنّ الدراسات الجادة في مجال الأديان بدأت قبل القرن التاسع عشر وبالتالي فإنّ الطرح القائل: أن الدراسات العلمية الجادة والدقيقة في مجال الأديان لم تظهر إلا مع كتابات ماكس مولر(1833ـ1900م) في القرن التاسع عشر طرح مجانب للصواب. فالبيروني واحد من مفكري الإسلام الذين قدّموا إسهامات لا يمكن التقليل من شأنها أو إغفال قيمتها العلمية في هذا المجال.

وليس هذا فحسب بل نستطيع أن نضيف إلى هذا أن البيروني سبق عصره، إذ لا نفهم ممّا سبق إلا أن مفكرنا يعتبر من رواد حوار الأديان، أو حوار الحضارات قبل أن يتحدث عن هذا الأمر الكثير من المفكرين في العصر الحديث.

ولكن بالرغم من هذا فنحن لا ندّعي أنّ محاولة البيروني هذه تخلو من الهفوات، وأن الطريقة المتّبعة من قبله هي الطريقة الأكثر ملاءمة لدراسة هذا النوع من الظواهر إذا ما قيست بطرق أخرى بل علينا أن نعترف من جهة بما ورد في منهجه من نقص أو خلط أو اضطراب، أو حتى بعض التخلّف بالمقارنة بتقدم الطريقة الفينومينولوجية التي يتخذها الباحثون المعاصرون في مثل هذه الدراسات، ولكن من جهة أخرى علينا أن ندرك أنه كان

أمام تجربة غير واضحة المعالم، وأنّ الكتب في أيامه كانت مخطوطة، ووسائل التنقل من إقليم إلى آخر كانت بطيئة، إذ كانت الرحلة الواحدة تعني قضاء أجل وضياع عمر.

و يبقى مع هذا القول أنّ محاولة البيروني هذه تبقى اجتهادا فرديا لم تجد الأرضية الملائمة للتطور أكثر، فلم تحظ بالاهتمام الذي يسمح لها بالارتقاء إلى مستوى الدراسات العلمية المتخصّصة التي تخصّص لها الميزانيات والمخابر وفرق البحث.

فهرس الآيــات القـرآنية.

السورة.	الآية.	الصفحة.
الفاتحة.	.04	.17،18
البقرة.	.260	.180
آل عمران.	من الأية 85.	.55
المائدة.	.48	.194
هود.	.118،119	.194
يوسف.	.38	.58
النحل.	.125	.186
طه.	.05	.179
فصلت.	.11،34	.179،204
الحجرات.	.13	.198
الذاريات.	.56	.6
الكافرون.	.6	.55

فهرس المصطلحات.

المصطلح باللغة العربية.	المصطلح باللغة الفرنسية.	المصطلح باللغة الإنجليزية.
الإسلام.	Islam.	Islam.
البراهمية.	Brahmanisme.	Brahmanism.
البروتستانتية.	Protestatisme.	Protestatism.
البهاوية.	Bahai.	Bahai.
البوذية.	Buddhisme.	Buddhism.
تابو.	Tabou	Taboo.
التناسخ.	Métempsychoaq.	Metempsychosis.
الثنوية.	Dualisme.	Dualism.
الجينية.	Jainisme.	Jainism.
الدهرية.	Religieuse.	Religious.
الدين.	Religion.	Religion.
الديصانية.	Desianisme.	Desianism.
الشيوعية.	Communisme.	Communism.
الصابئة.	Sabean.	Sabean.
الطاوية .	Taoisme.	Taoism.

Totemisme.	Totémisme.	الطوطمية.
Laicism.	Laicisme.	العلمانية.
Nationality.	Nationalité.	القومية.
Confucianism.	Confucianism.	الكونفوشوسية.
Manichacism.	Manichéisme.	المانوية.
Magianism.	Mazdéisme.	المجوسية.
Mosaic.	Mosaique.	المزدكية.
Christianism.	Christianity.	المسيحية.
Nirvana.	Nirvana.	النرفانا.
Paganism.	Paganisme.	الوثنية.
Pantheism.	Panthéisme.	وحدة الوجود.
Jacobite.	Jacobite.	اليعقوبية.
Judaïsm.	Judaïsme.	اليهودية .

فهرس الأعلام.

إبراهيم عليه السلام 54، 58، 60، 182.

ابن أبي أصيبعة 207.

ابن الجوزي 27.

ابن حزم 7،93، 174،177، 178،
179، 180، 181.

ابن خلدون 79، 190.

ابن رشد 206.

ابن سينا 167.

ابن منظور17.

أحمد بن حنبل 106.

أحمد بن موسى بن شاكر 149.

أحمد بن فارس19.

- إدوارد ساخو 188.

إرنست شلاير ماخر29، 42.

الأزهري 17.

الأصفهاني 58.

الأصمعي 20.

أوغستين23.

أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي 26.

أبو بكر الرازي27، 75، 150، 167.

أبو الحسن الأشعري 93، 106.

أبو سعيد السجزي 156.

أبو سعيد الغانمي 147، 166.

أبو سهل عبد المنعم بن علي التفلسي
107، 164.

أبو عيسى الوراق 142، 174، 175،
176، 177، 183.

أبو نصر العتبي 147، 166.

أبو العباس الإيرانشهري 80.

أبو العباس (الأمير) 108.

أبو هلال العسكري22، 59.

أبو الوفاء البوزناجي 150.

إدوارد ساخو 188.

أرخميدس 89، 168.

أرجن116،102.

أرسطو 84، 167.

أرلوند توينبي 37، 39.

أسقليبيوس 115.

ألبرت ريفيل 29.

أفلاطون 101، 122، 123.

إقليدس 167.

الإمام علي 184.

إميل برنوف 31.

إميل دوركهايم 6 ،33، 34، 53،54.

أوغست كونت 40.

باسديو 98، 99، 101، 102، 116، 119.

باسكال 85.

البتاني 69، 73.

البخاري 207.

براهم 97، 98.

برغسون 32، 37.

بركات محمد مراد 67، 127، 155.

البسطامي 124، 125.

البغدادي 93، 176، 183.

بطليموس 73، 89، 154، 167.

بوذا 35، 40.

بياس بن براشر 134.

البيروني 7، 8، 9، 10،11، 65، 66،
67، 68، 72، 73، 75، 76، 78، 79،
81، 82، 83، 84، 85، 86، 88، 89،
90، 91، 92، 96، 101، 104، 105،
106، 107، 108، 109، 110، 112،
113، 114، 116، 117، 118، 119،
120، 122، 123، 124، 126، 128،
129، 130، 131، 132، 133، 134،
135،136، 137، 138،139، 141،
144، 145، 147، 148، 149، 150،
152، 153، 154، 155، 156، 157،
158، 159، 160، 161، 162، 163،
164، 165، 166، 167، 168، 169،
170، 171، 172، 173، 174، 177،
182، 183، 188، 189، 190، 191،
192، 193، 194، 197، 198، 199،
203، 207، 209، 210، 211، 212.

تايلور 45.

التهانوي26.

توفيق الطويل 145.

جابر 207.

الجاحظ 107.

جاكلين لاغريه 61.

جالينوس 86، 114، 135، 168.

الجرجاني 26.

جميل صاليبا 60.

جون هيك 39.

جيل لاشليه 63.

جينا 35، 40.

الجيهاني 183.

الحاسب 167.

حسن بن موسى بن شاكر 149.

حسن حنفي 130 ،133.

الخازن 69، 73.

الخوارزمي 148.

دفيد توماس 176.

دفيد هيوم 61.

ديموقريطس 135.

ديونوسيوس 115.

رضوان السيد 21.

زرادشت 183.

روجيه غارودي 196.

رينان 38.

ساباتيه 52، 53.

سالفان بيريسيه 31.

سالمون ريناك 33، 34.

سبينوزا 63.

سرقيوس23.

سلمان 18.

سنان بن ثابت بن قرة 69، 86، 168.

سقراط 111، 119، 122، 123.

شمر17.

الشهرستاني 7، 109، 110، 174، 176، 182، 183، 184، 185، 186.

شيشرون 23، 28.

الصفدي 207.

صلاح الدين عبد اللطيف الناهي8.

عادل العوا 6، 129.

عباس محمود العقاد 157، 160.

عبد الرحمان بدوي 181.

علي سامي النشار23.

غاليلي 87.

الغزالي 59، 127.

غوستاف لوبون 36، 37، 38.

الفارابي 57.

فيتاغورث 119، 122.

فيورباخ 29.

القادر بالله العباسي 108.

القاضي عبد الجبار 93.

القرطبي 58.

كارا دو فو 194.

كانط 28.

كريستوف كولومبوس 160، 161.

الكندي 167، 202.

لاكتانس 23.

لالاند23، 24، 25،32، 33، 60.

لوكريس 24.

لاكتاتيوس 159.

اللبيبي 170.

الماوردي 58.

مارتن لوثر54.

المأمون 149، 151.

ماركس 39.

ماكس مولر 30، 31، 211.

مالك بن نبي 6، 36.

مانى 89، 128.

مجد الدين محمد يعقوب الفيروز17.

محمد أبو زهرة 117.

محمد أركون 201.

محمد بن ناصر السحيباني 108، 183.

محمد بن موسى بن شاكر 149.

محمد رسول الله –صلى الله عليه وسلم- 202.

محمد عبد الحميد الحمد 101، 107.

محمد عبد الله دراز20، 41.

محمد عبده 27، 205.

محمد وقيدي 200.

محمود بن سبكتكين 71، 73، 108.

مسعود بن محمود بن سبكتكين 88.

المنجي بوسنينة 204.

موسى بن شاكر 91، 149.

موسى – عليه السلام – 179.

ميشيل ماير 31.

ميشيل ميسلن15.

النوبختي 174.

نيوتن 157.

هربرت سبنسر30.

هيجل 29، 62.

ياقوت الحموي 207.

يحي شامي 72.

يحي النحوي 122.

يعقوب -عليه السلام- 181.

قائمة المصادر والمراجع.

1ـ القرآن الكريم برواية ورش.

أ ـ المصادر:

1ـ أبو الريحان البيروني، الأثار الباقية من القرون الخالية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2008.

2ـ أبو الريحان البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، تحقيق بولجاكوف، ط1، مجلة المخطوطات العربية، 1961.

3ـ أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1958.

4ـ أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، www.al-mostafa.com

5ـ أبو الريحان البيروني، الصيدنة في الطب، تحقيق محمد سعيد ورآنا إحسان ألهي ط1، كراتشي، 1973.

6ـ أبو الريحان البيروني، القانون المسعودي في الهيئة و النجوم، ج1، حيدر أباد الدكن.

7ـ أبو الريحان البيروني، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ج2، حيدر اباد الدكن، ط1، الهند 1954.

ب ــ المراجع باللغة الأجنبية:

1- Auguste Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion,Paris, Fischbacher, 1897.

2- Carra de Vaux, la Penseur de l'Islam, Paris, 1921.

3- David Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam,Abou Isa Al-warraq's Against the Trinity,Cup Archive,1992.

4-David Thomas, Abu 'Isa al-Warraq and the History of Religions, J Semit Semitic Studies,1996 .

5- Durkeim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan,1937.

6- Emile Burnouf, Science des religions, Paris,1880.

7- Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, paris, alcan, 1932.

8-Herbert Spencer, Premiers principes, Londres,1863.

9-Kant, La religion dans les limites de la raison, Koenigsberg, 1974.

10-Max Muller, Origine et développement de la religion, Londres, 1873.

11-Michel Mayer, Instructions morales et religieuses, Paris, 1885.

12- Réville, Prolégomène à l'histoire des religions ,Paris,1878.

13- Salomon Reinach, Orpheus, Histoire générale des religion, Paris, 1909.

14- Schleirmacher, Discours sur la Religion,Berlin,1979 .

15- Sylvain périssé, Science et religions, Paris, 1908.

16- Taylor, Civilisation Primitives, ,Londres,1871.

ج ــ المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم محمد تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002.

2- أحمد سعيد الدمرداش ، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، دار المعارف، مصر.

3- ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

4- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق، محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1402هـ/1982م.

5ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت دار الشروق، ط 3، 1973.

6ـ أبو البقاء أيوب بن موسى الحُسيني الكَفَوي، الكُلّيات، تحقيق، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993.

7- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

8ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، حققه وقدم له سعيد الغانمي، منشورات الجمل بيروت- بغداد، 2013، بدون رقم الطبعة.

9ـ أبو هلال العسكري، الفُروق، قدّم له وضبطه وعلّق حواشيه وفهرسه، أحمد سليم الحمصي، جروسبرس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994.

10ـ أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، التحديات الكبرى الحياة والدين والدولة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في سوريا، 1999، دون رقم الطبعة.

11ـ أشرف صالح محمد سيد، الأثار الباقية عن البيروني، دار النشر الإلكتروني، كتب عربية، ط1، 2007.

12ـ بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، الصدر لخدمات الطباعة، مصر، ط1، 1988.

13ـ توفيق الطويل، في تراثنا، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب الكويت، مارس 1985.

14ـ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993.

15ـ المستشرق جيب وعادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط$_1$ ،1977.

16ـ جوزيف فوجت، نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان، ترجمة منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1999.

17ـ حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل،

www .kotobarabia.com.

18ـ رضوان السيد، دراسة و تحقيق لكتابِ تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي ، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ط$_1$، 1987.

19 ـ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،تحقيق وإعداد وطبع مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز. دون رقم الطبعة وسنة النشر.

20ـ رمضان الصباغ، العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوربية. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 1999.

21ــ روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة محمد هاشم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2002.

22ـ زيدان عبد الباقي ، علم الاجتماع الديني، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1983 .

23ـ زيغريد هونكة، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، ط6، بيروت،1981.

24ـ صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، الخوالد من أراء أبي الريحان البيروني، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، 1985.

25ـ عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأروبية، دار المعارف، 1963.

26ـ عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، نسخة محققة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت– لبنان، 2007،

27ـ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط3، 1977م،

28 عبد العزيز محمد الزكى، قصة بوذا، مؤسسة المطبوعات الحديثة، بدون مكان النشر أو رقم الطبعة أو تاريخها.

29ـ علي سامي النشّار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1949.

30ـ الغزالي، المستصفى، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، بدون رقم الطبعة و تاريخها.

31 ـ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية، محمد عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، دون رقم الطبعة ولا تاريخها.

32ـ غوستاف لوبون، الجماعات أفكارها و معتقداتها، ترجمة أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر، دار بيبليون، باريس، 2006، دون رقم الطبعة.

الفارابي، الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1991.

33ـ فلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط3، 2007.

34- فيورباخ، ماهية الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007.

35- قبارى محمد إسماعيل، إميل دوركهايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر نظريا وتطبيقيا، منشأة المعارف العامة، الإسكندرية،1976.

36- القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وابراهيم اطفيش، ج2، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964.

37ـ كارل ألفونسو نيللنو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، روما، ط1، 1911.

38ـ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 2000.

39 ـ الماوردي، النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي، مراجعة وتحقيق ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1987.

40ـ محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، معهد الدراسات الإسلامية، دون رقم الطبعة وتاريخها.

41ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، 1985.

42ـ محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار صحاح، دار عمار، الأردن، ط9، 2005.

43ـ محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، دار الوطن، الرياض.

44ـ محمد جمال الفندي وإمام ابراهيم أحمد، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968.

45ــ محمد عبد اللطيف العبد، التفكير المنطقي، www.kotobarabia.com

46ــ محمد عبد اللطيف العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية،

www.kotobarabia.com.

47ـ محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2000.

48ـ محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون تاريخ.

49ـ محمد عثمان الخشب، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

50ـ محمد وقيدي، حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985.

51ــ المسعودي أبو الحسين بن علي، مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت ،ط1، 2005.

52ـ ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبو ضبي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009.

53ــ مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، مكتبة الشباب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1997، دون مكان الطبع،

54ــ نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج2، دار الشروق، جدة، 1981.

55ـ هيجل، الأعمال الكاملة ، محاضرات فلسفة الدين، الجزء3، ترجمة عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2003.

56ـ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ،الدار العربية للعلوم ناشرون، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 2007،

57ـ ول ديورنت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران، دار الجبل بيروت، دون رقم الطبعة وتاريخها.

58ـ يحيى شامي، علم الفلك ، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997.

د- الموسوعات:

1. أندريه لالاند، موسوعة لالالد الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات بيروت- باريس، ط2،2001.

2-عبدالرحمان بدوي، موسوعة الفلسفةج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

3. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدر اسات والنشر، ط1، 1984.

هـ-القواميس والمعاجم:

1- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار صادر 1994، المجلد الرابع والمجلد السادس.

2ـ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به محمد عوض مرعب، وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، المجموعة1.

3ـ الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، المجموعة2، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001.

4. جميل صاليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

5- المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مج18، دار الفكر، بيروت،ط1، 1414هـ.

6ـ محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق عجم، تحقيق علي دحروج، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

7ـ مقاتل بن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، تحقيق عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994.

و- المجلات:

1- الأخضر النصيري، حوار الثقافات مسألة حاسمة في مجتمعاتنا الحديثة، مجلة الحياة الثقافية العدد 166 جوان 2005، تونس.

2- عبد المجيد الشرفي، حوار الأديان، ترجمة حسناء سلامة، منشور ضمن بيت الحكمة، قرطاج ، تونس، 2002.

3- المنجي بوسنينة ، رؤى ومواقف، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 2002.

4ـ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بالتعاون مع جامعة الزيتونة، أدب الاختلاف في الإسلام، أبحاث الندوة المنعقدة عام2001م.

دور المعارف:

دائرة معارف الإسلام في كلمة "دين".

فهرس الموضوعـــات.

الموضوعات. الصفحة.

كلمة شكر.....02.

الإهداء.....03.

الملخص.....04.

المقدمة.....06.

الفصل الأول: في تحديد معنى الدّين .

1- مفهوم الدّين .....16.

أ- الدّين في اللغة.....17.

ب ـ الدّين في الإصطلاح .....27.

2- الفرق بين الدّين والملة..... 57.

3- الدّين الطبيعي .....60.

الفصل الثاني: أسس منهج البحث في الأديان.

1 – العيان .....65.

2- الحكاية.....92.

3- المقارنة.....110.

4-المعرفة الكافية باللسان الأصلي للديانة .....130.

الفصل الثالث: منهج البحث في الأديان عند البيروني في الميزان.

1- الروح الإبداعية للبيروني .....,.....144.

2-. موقع منهج البيروني بين مناهج البحث عند المسلمين.....171.

3-. منهج البيروني دعوة لحوار الأديان.....187.

الخاتمة .....209.

فهرس الأيات القرآنية.....214.

فهرس المصطلحات.....216.

فهرس الأعلام.....219.

قائمة المصادر والمراجع.....227.

فهرس الموضوعات.....241.