

## نظرية الديانات العالمية عند علماء الدين الغربيين

### ■ عز الدين عناية

ما كان متيسراً بناءً نظرية في الديانات في الدراسات العلمية الحديثة، دون حصول قطيعة كبرى في منهج المقاربة للظاهرة الدينية بشكل عام؛ فقد مثل التعويل على العلم والإيمان بقدرة العقل البشري على فك أسرار الكون حافزين قويين لفهم الدين والاعتقادات البشرية؛ فمنذ القرن التاسع عشر برزت ملامح الدراسة العلمية للدين والأديان، وانشغلت بذلك تخصصات مختلفة؛ مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والإثنولوجيا وغيرها من المباحث، وترسّخ ضمن تلك المقاربات تركيزٌ على موضوع الدين، بوصفه يستحقّ معالجةً على حدةٍ مقارنةً بغيره من ظواهر الاجتماع.

### جدل اللاهوتي والعلمي في دراسة الأديان

الدراسة العلمية للدين - كما تطورت في العصر الحديث - هي محاولةٌ لفهم التاريخ الديني بمعطيات واقعية ومن خارج المرجعية الميتافيزيقية، كان الهاجس فيها متلخّصاً في العثور على قاعدة جامعة تسمو فوق كافة الأحكام الذاتية وفوق كافة أشكال الاعتقادات. بدت هذه المقاربة في أعين الكثير - في مستهلّ ظهورها - مهدّدةً

■ أستاذ تونسي بجامعة روما.



للدين، ولم تحظ بالترحيب الكافي في الأوساط الدينية وفي كليات اللاهوت؛ لكن بتوطّد أركان المقاربة العلمية ووضوح مساراتها تبين أن ما يشغلها ليس التشكيك في الدين، ولا نزع المصادقية عنه؛ بل تفهّمه في حدود إمكانيات أدوات المعرفة المجرّدة وغير المنحازة؛ أي تفهّمه في إطار ما هو مدرّكٌ عقلياً، وتخطّي ما هو غير معايّن ظاهرياً.

وعلى سبيل الذكر، أثارت التطورات المبكّرة لعلوم الأديان - التاريخية والسوسولوجية والنفسية - نفوراً داخل الأوساط اللاهوتية الغربية، بوصفها مدعاة للريبة والتشكيك في الإرث الديني؛ لكنّ صلحاً مهماً حصل في العقود الأخيرة؛ حيث بدأت الأوساط اللاهوتية في احتضان المناهج الحديثة الدارسة للظاهرة الدينية، لا سيما منها السوسولوجية والأنثروبولوجية والنفسية. معتمدة أحياناً تلك العلوم وموظّفة مقولاتها وتفسيراتها لفهم عوامل تراجع الدين وزحف العلمنة؛ وذلك بقصد قلب المعادلة، وجعل الدين يستعيد المبادرة. وبناءً عليه ثمة مبادرات لهضم المداخل العلمية، مدفوعة بقصد توظيفها لصالح المعتقد الذاتي ودعمه.

ولو عدنا إلى بدايات أوضاع التوتر التي احتضنت علوم الأديان؛ يلوح جلياً حدّة تأثير الصراعات على السياقات العلمية، لا سيما في فرنسا إبّان الثورة، وتواصل آثارها حدّ الراهن، مع خفوت ذلك التوتر في أوساط أخرى أسهمت في منشأ تلك المناهج؛ مثل الأوساط البروتستانتية. وعلى العموم ثمة تقليدان في تناول الظاهرة الدينية من وجهة نظر علمية؛ أحدهما ألماني "Religionswissenschaft" والآخر فرنسي "Sciences religieuses". ترافق فيه الأخير مع غلق كليات اللاهوت التابعة للدولة في فرنسا (1885)، وتدشين قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا<sup>1</sup>. إذ جاء تدريس «تاريخ الأديان» في فرنسا - في 24 فبراير 1880 - تعبيراً عن قطيعة مع تدريس اللاهوت في الجامعة الفرنسية. والفكر الذي استبدل دراسة اللاهوت بتاريخ الأديان هو الفكر ذاته الذي حظر تدريس «الكاتيكزم» (التلقين الديني) في المدارس الإعدادية<sup>2</sup>.

1 - Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, p. 128

2 - Julien Ries, *La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, Jaca Book, Milano 2008, p. 137-138.

فقد نشأ الفصل بين المقاربة اللاهوتية والمقاربة العلمية داخل أجواء الصراعات الإيديولوجية المحمومة التي عاشتها فرنسا العلمانية مع كنيسة روما، بدا فيها احتكار المواقع الأكاديمية وتوظيف السلطة المعرفية، حتى بلوغ تغيير المناهج التعليمية، أمراً حاسماً لترجيح كفة الثورة. نتساءل: هل ما زال ثمة مبررٌ لذلك الفصل الذي تحوّل إلى تقليد أكاديمي؟ إذ عادة ما يسود فصلٌ بين منهجَي مقاربة الظاهرة الدينية: العلمي واللاهوتي، والجلي أن تبني ذلك الفصل من قبل من يُزعمون على دراسة الظاهرة الدينية غالباً ما جاء مستنداً إلى حدود وتقسيمات واهية، والمسألة - وفق نظرنا - ناتجة عن

**أثارت التطورات المبكرة  
لعلوم الأديان - التاريخية  
والسوسيولوجية  
والنفسية - نفوراً داخل  
الأوساط اللاهوتية  
الغربية، بوصفها مدعاة  
للريبة والتشكيك في الإرث  
الديني؛ لكنّ صلحاً مهماً  
حصل في العقود الأخيرة.**

أحادية تكوين لدى دارسي «الظواهر الدينية» والأديان عموماً: أن يكون الباحث خريج كلية علوم اجتماعية أو خريج كلية دينية - بالمعنى اللاهوتي أو الشرعي - فيأتي التفكير في الظاهرة مشوباً بتغليب أحد المنهجين. والأمر في الوسط الأوروبي يعود إلى خلفيات سياسية متجذرة في الوسط الأكاديمي، تحوّل بمقتضاها الدين من معطى عمومي إلى تديّنٍ خصوصي.

## مسارات التأسيس لنظرية الأديان

ضمن هذا الاجتراح المحدث - بشأن المسائل الدينية - تطلعت الدراسة العلمية إلى بناء نظرية في الدين، على أمل بلوغ إرساء نظرية عامة في الأديان، كما حاول إنزو باتشي رسّم معالم تلك المسيرة من الخاص إلى العام في مؤلفه «سوسيولوجيا الأديان»<sup>1</sup>. فليست النظرية العلمية في الدين/الأديان نظريةً ميتافيزيقية؛ بل هي نظريةً اختبارية واقعية تتلمّس تجليات المقدّس ومظاهره، ومحاولة تفسير الظواهر والوقائع ضمن ما هو متاح، ليبقى ما هو متعذرٌ إدراكه عقلياً شأناً إيمانياً. فالدراسة العلمية تحاول تخطي الحكم على الاعتقادات بالصواب والخطأ، إلى تفحص

Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, EDB, Bologna 2016.



مورفولوجيا الاعتقادات والشعائر، ورصد آثارها وتحولاتها ووظائفها، بقصد استنباط قواعد عامة.

والنظرية في الأديان - وفق المقاربة العلمية - هي محاولة لتفسير الظاهرة الدينية عامة من خارج الأصول الميتافيزيقية المفترضة؛ في حين النظرية في الأديان - وفق المقاربة اللاهوتية / الإيمانية - هي محاولة لتفسير الدين من وجهة نظر عقديّة داخلية، على غرار ما نجده في لاهوت الأديان المسيحي في نظرتة للمعتقدات الأخرى، والتساؤل: هل كانت تشكّل طرقاً للخلاص، أو تتملّ تجلياً من تجليات الإيمان المسيحي؟ ضمن هذا الإطار صاغ اللاهوت المسيحي رؤية لأديان العالم، غالباً ما بدت نافيةً لسمة القدرة على توفير الخلاص لأتباعها بوصفها ضلالاً أو هرطقة أو بدعة، ولم تحظ فيها سوى اليهودية بمشروعية إيمانية جلية. لكن ذلك البناء اللاهوتي المنغلق: غالباً ما كان عرضة للانتقادات حتى من داخله، على غرار ما قام به اللاهوتي هانس كونغ من تخطّ للاهوت الكاثوليكي التقليدي، وصياغةٍ للاهوتٍ منفتحٍ يستوعب أديان العالم ويقرّ بمزاياها الخلاصية والإيمانية<sup>1</sup>.

وفي الوقت الذي سلّطت فيه المقاربات الحديثة الضوء على موضوع الأديان، ما كان بوسعها التغاضي عن مفهوم موضوع الدين ذاته، فحين تردُّ عبارة «الدين» ضمن الدراسة العلمية نحن بصدد التطرق إلى ماذا؟ حاول علماء الاجتماع تحديد الخصوصيات الجوهرية المعبرة عن تلك الواقعة؛ لأن ذلك مجدٍ في توضيح جوهر الظاهرة الدينية، بقصد الاقتصار على تحليل الوظائف الاجتماعية التي يقوم بها الدين. ودائماً بشأن سؤال: ما معنى الدين؟ يمكن الحديث عمّا يمثّل جوهر الدين وبنيته الثابتة، التي لا تتغيّر عبر الزمان أو تبعاً للسياقات الاجتماعية أو التاريخية، وكذلك يمكن الحديث عن الجدوى من الدين.

ضمن هذا الجدل التأسيسي استقرت المقاربات العلمية في منزلة بين المنزلتين، واكتفت بتتبّع من يقوم بنشاط نابع من خيارات دينية. فأتساءل: تلك الأنشطة يصوغ الناس معنى يُضفونه على أفعالهم. ما يجعل الدين هو

Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con Islamismo, Induismo e Buddhismo*, Mondadori, 1986.

ما يرويه الناس عمّا هو جار، حين ينشطون في حالات محددة على أساس خيارات وسلوكيات يصنّفونها بأنفسهم أنها دينية. على هذا النهج حاولت التعريفات الوظيفية للدين وُصِفَ الأبعاد المختلفة التي بمقدور الدين أن يتّخذها في المجتمع، والتي يمكن أن تتضمن أشكالاً متنوعة: من الطقوس إلى الانضمام إلى معتقدٍ ما، ومن المشاركة الفعلية في سير تنظيم ديني إلى سائر أشكال التعبير عن الألوهية. غير أن مساوئ التعريف الوظيفي ونقائصه تتلخص في اختزال الدين في شيء مغاير، وفي توسيع الحقل الدلالي، إلى حدّ يتعدّد معه التفريق بين ما يميّز الطقوس الدينية عن غيرها من الطقوس غير الدينية.

**صاغ اللاهوت المسيحي  
رؤيةً لأديان العالم، غالباً  
ما بدت نافيةً لسمة  
القدرة على توفير الخلاص  
لأتباعها بوصفها ضالاً أو  
هرطقة أو بدعة، ولم  
تحظ فيها سوى اليهودية  
بمشروعية إيمانية جلية.**

فمع مَنْ ينظر بربية إلى إمكانية إرساء وفاق حول جوهر الدين، ويتركز السؤال لديه في وظائفه الاجتماعية، لن يكون في حِلٍّ من اعتماد تعريفٍ للدين متعارفٍ عليه، حتى يتسنى له التوجه إلى معالجة الظواهر ودراستها. فعلى سبيل المثال حدّد الأنثروبولوجي الإنجليزي إدوارد بورنيت تايلور في «الأرواحية» شكلَ الاعتقاد الذي يتفق مع التعريف الميسّر للدين<sup>1</sup>، أما عالم الاجتماع إميل دوركهايم فقد صاغ في الصفحات الأولى من مؤلف «الأشكال الأولية للحياة

الدينية» تعريفاً شاع في أوساط الدارسين؛ أن «الدين هو نسق موحد من الاعتقادات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدّسة، متفرّقة فيما بينها ومحرمّة، تجمّع كافة الأتباع داخل جماعة أخلاقية موحّدة تُسمى كنيسة»<sup>2</sup>.

يقتضي سياق الحديث تعريفاً لمفهوم الواقعة الدينية أو الحدث الديني الذي نحن بصدد معالجته أيضاً، وهو ما نُطلق عليه مجازاً الظاهرة الدينية

1 - Cf. *Primitive Culture*, 2 Voll., John Murray, London 1871 (trad. it. *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1970).

2 - Cf. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, traduzione a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005, 97.



أو التجربة الدينية؛ ذلك أن الظاهرة / التجربة هي اختزالٌ لُبُعدٍ أنثروبولوجي لازم الكائن المتدين، وهي تجلُّ ديني، نرْمي إلى حصره ووضعه بين قوسين؛ إذ صحيحٌ أن الظاهرة الدينية هي ما يظْهر من فعلٍ مشوبٍ بمسحةٍ قداسية؛ ولكن عبارة «الظاهرة» هل تشمل ما يعتمل في سريرة الفرد وباطنه أيضاً؟ لنأخذ على سبيل المثال حالة الوجود الصوفي، أو ما شابه ذلك من مظاهر الورع والتقوى والربّانية، والتطويب والتقديس في السياق المسيحي حصراً، فهي مظاهر باطنية شفّافة غير قابلة للرصد العيني أحياناً. وذلك ما أملى إضافةً توضيحٍ لكلمة الظاهرة، كأن نقول: «الظاهرة النفسية»، «الظاهرة الاجتماعية»، «الظاهرة التاريخية»، «الظاهرة الدينية»، في مسعىٍ للإحاطة بما لا تتسنى الإحاطة به بالركون إلى كلمة «الظاهرة»؛ لكونها في الأصل متابعة لما يظهر لا غير.

ضمن هذا السياق يجرّنا تناولُ الظاهرة الدينية إلى إدراج الموضوع ضمن مبحثٍ عام، ألا وهو «الظواهرية الدينية»، بوصفه الإطار الأشمل والأوسع لاختبار الظواهر؛ إذ يعود مصطلح «ظواهرية الدين» إلى الهولندي بيار دانيال شانتيبي دي لا سوساي (P. D. Chantepie de la Saussaye) مدرّس تاريخ الأديان في جامعة أمستردام مع أواخر القرن التاسع عشر، في كتابه: «مدخل إلى تاريخ الأديان» (1887)؛ فأمام إدراكه أن مقصد الظواهرية لا يقتصر على متابعة العيني والمرئي - أي ما يظهر إلى العلن - جرى تفريع الانشغال إلى ضربين أساسيين: «الظواهرية الدينية الوصفية»، و«الظواهرية الدينية الفهمية»، وهذه الأخيرة هي ما حاول فان دير لاو تأسيسها؛ حيث عرّف الظاهرة بقوله: «هي في الآن شيئاً على صلة بموضوع، وموضوعٌ على صلة بشيء»<sup>1</sup>. ذاهباً إلى أن المكوث عند التقرير الوصفي - دون الولوج إلى غور الظواهر - يُبقي الدارس في حيّز وصف الظاهرة الدينية<sup>2</sup>، ومن ثم السؤال العميق المطروح أمام الظواهرية الدينية هو سؤال الفحوى والدلالة بشأن معنى الظاهرة؛ إذ لا يفي بالغرض رصدُ الحالة وتوصيفها، ما افتقر الحدث

1 - Van der Leeuw, *Fenomenologia della della religione*, tr. It., Einaudi, Torino 1960, p. 529.

2 - Giovanni Filoramo - Carlo Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 36.

إلى تأويل ومعنى. وفي اللسان العربي كلمة الظاهرة هي ترجمة مستوحاة من الإغريقية (phainomenon)، التي تعني حرفياً الشيء الظاهر، الظاهرة، والمصطلح كما هو مختلئ في اللغات الغربية، هو بالمثل في العربية.

وحين نتطرق إلى الظاهرة الدينية كملمح من ملامح تجربة التدين، نحن لا نتحدث عن «المقدس» كجوهر مفارق ندرك طيفه الجليل والساحر والمهيب ولا نعاین أثره - كما بيّن رودولف أوتو في كتاب «المقدس»<sup>1</sup> - ولكن نعمل جاهدين على حصر الرصد والبحث في عنصر محدد؛ بيد أن المسألة التي نعالجها لا تتعلق بمنهج الظواهرية ومدى وعوده وإمكانياته؛ وإنما يأتي توظيف

**حين نتطرق إلى الظاهرة الدينية كملمح من ملامح تجربة التدين، نحن لا نتحدث عن «المقدس» كجوهر مفارق ندرك طيفه الجليل والساحر والمهيب ولا نعاین أثره - كما بيّن رودولف أوتو في كتاب «المقدس».**

الأمر لغرض التوضيح في سياق حديثنا عن سبل فهم «الحدث الديني»، «التجلي الديني»، «الظاهر الديني»، «الواقع الديني» المتعلق بالأديان. ف«عالم الدين» - بمفهومه الحديث - يعيد الظاهرة الدينية إلى جذور دُنوية، وبإيجاز يسعى إلى تناول الظاهرة الدينية بمثابة واقعة منزوعة القداسة؛ في حين عالم الدين بمفهومه الكلاسيكي يعيد الظاهرة الدينية - في جانبها «الإيجابي» - إلى قوة مفارقة، وما خالف منها النظرة الإيمانية إلى النفس الأمّارة بالسوء وإلى الزيغ والهوى وما شابه ذلك، كما هو الحال في المنظور الإيماني الإسلامي.

وفي المناهج الحديثة لدراسة الدين يتوزع التطور في دراسة الظاهرة الدينية على ثلاثة مستويات: المستوى الأول، وهو يتشكّل من البحث التاريخي الفيلولوجي الهادف إلى البحث في كلّ تقليد ديني على حدة، على أساس تحليل الوثائق المدونة وغير المدونة، وهو عادة ما تكفّل به تاريخ الأديان. المستوى الثاني، وينبني بالأساس على منهج المقارنة؛ بقصد بلوغ التماثل في النظر البشري، وإن بقي المنهج المقارن على صلة بالمعطى التاريخي؛ فقد

Rudolf Otto, *Il sacro*, Editore SE, Milano 2009.

انفتح على تساؤلات تتجاوز حقله، ممهداً الطريق إلى تدخل مختلف العلوم الدينية، التي تتشكل من مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية (علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا وغيرها) وهو المستوى الثالث، وفق الإيطالي جوفاني فيلورامو في كتابه «ما معنى الدين؟»<sup>1</sup>.

ليست المعضلة في تعريف الدين؛ بل المعضلة الكبرى في إيجاد رؤية جامعة تتفسر من خلالها الأديان، سيما وأن تركيز المقاربة الحديثة متمحور حول السعي للكشف عن القواعد العامة الثابتة وراء مختلف التقاليد، وبعيداً عما تختزنه من ادعاءات الخلاص الأخرى؛ لكونه ليس من مشمولات المقاربة العلمية. يُعدّ الفرنسي أوغست كونت (1798 - 1857) - ضمن السياق الغربي - رائداً في محاولة فهم الدين وفق منظور عقلي بعيد عن أي منزع إيماني؛ فقد شكّل إيمان الرجل القوي بقدرة التفسير الوضعي على فك أسرار الظواهر التي يطفح بها المجتمع - والتي من ضمنها ظواهر الاعتقاد - دافعاً قوياً في مخطّطه لبناء تصوّر للأشغال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع (1824). ضمن هذا المسعى صاغ «فيزياء اجتماعية»، أطلق عليها في مؤلف «دروس في الفلسفة الوضعية» اسم «علم الاجتماع»؛ أي العلم الذي يتكفل بدراسة الشأن الاجتماعي. إنه علمٌ مغايرٌ - بحسب مراده - لمشاغل الفلسفة وبالخصوص لتهويمات الميتافيزيقيا، ومن ثمّ سوف تبيّن دراسة الظاهرة الدينية - على أسسٍ علمية - كيف تمرّ المجتمعات البشرية - أثناء تطوّرها - حتماً بطورٍ تهيمنٍ فيه الآلهة، إلى طور يتأسس ويتفسّر وفق معايير عقلية وعلمية. نشير هنا إلى ما يطلق عليه كونت «قانون الأطوار الثلاثة»، وهو المبدأ الرئيس لسياق التطور الذي يشهده كل مجتمع، من المستوى الساذج إلى الأكثر تعقّداً؛ أي من ذلك الذي تهيمن فيه نظرة لاهوتية إلى ذلك الوضعي، المستند كلياً إلى العلم، وبطورٍ أوسط يطلق عليه الطور الميتافيزيقي.

يتلخّص هذا القانون الذي يذهب إليه كونت في التالي: إن كل تصور من تصوراتنا الرئيسية، وكل فرع من فروع معرفتنا، يمرّ لاحقاً بثلاثة أطوار نظرية

Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, pp. 131-132.

مختلفة: الطور اللاهوتي أو الخرافي، الطور الميتافيزيقي أو المجرد، الطور العلمي أو الوضعي. بعبارة أخرى: يدأب العقل البشري - بطبعه - لاحقاً وفي سائر أبحاثه على ثلاثة مناهج مختلفة الطابع كلياً وإلى حد التباين جذرياً: في مرحلة أولى المنهج اللاهوتي، يليه المنهج الميتافيزيقي، وأخيراً المنهج الوضعي. ويفضي ذلك إلى ثلاثة أصناف من الفلسفة، أو من الأنظمة العامة للمفاهيم تسحب على كافة الظواهر التي يلغى بعضها بعضاً: الأول هو نقطة الانطلاق الأساسية للذكاء البشري، الثالث هو: حالته القارة والنهائية؛ الثاني: قدرته أن يكون مرحلة تحول<sup>1</sup>.

**ليست المعضلة في تعريف الدين؛ بل المعضلة الكبرى في إيجاد رؤية جامعة تفسّر من خلالها الأديان، سيما وأن تركيز المقاربة الحديثة متمحور حول السعي للكشف عن القواعد العامة الثابتة وراء مختلف التقاليد.**

### «الكائن المتدين» وفطرة التوحيد

تلبّي فكرة «الكائن المتدين» (L'homo-religiosus) - بالنسبة إلى الدارسين المعاصرين للظواهر الدينية - حاجةً إلى الاعتقاد أو الخلود، وهي شيءٌ مترسّخ في إرث البشر الجيني، وتلبية تلك الحاجة هي مستبطنة ومبرمجة في الحمض النووي للإنسان. من هذا المأتى تكون الأديان الشكل الثقافي الذي دأب عليه البشر على المستوى الاجتماعي، والمطعم بالتطور البيولوجي

والعصبي المعرفي للنوع البشري. وأما فكرة «الفطرة» فهي تلك الصبغة الثابتة في كيان المخلوق، والتي صُيغت عليها الخليقة لإدراك الخالق عبر ميثاق شفاف يربط البارئ بخلقه، مصداقاً لقوله تعالى في الذكر الحكيم: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30].

لقد صيغت فكرتا «الكائن المتدين» و«الفطرة» بمنأى عن أي تقابس أو تحاور بين حقل الدراسات العلمية للدين وحقل الدراسات الإيمانية، ولئن تطورت الأولى في حضن العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية الحديثة

Cf. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967, 9.



المنشغلة بقضايا الدين والتدين؛ فقد وجدت الثانية أرضية ثرية داخل المقول الديني الإسلامي؛ لكن برغم هذا التباعد من حيث معالجة الموضوع ثمة تقاطعات حاصلة في النتائج وإن عازتها الدراسات المقارنة. لكن مرادنا هنا هو التركيز على المفهوم الغربي للكائن المتدين، وإن آثرنا الإشارة للمقول الإيماني؛ لما بينهما من تواشج. لماذا الحديث بإلحاح عن الكائن المتدين في الدراسات الغربية المعاصرة، رغم هيمنة الطابع اللاإيماني على المنهج؟ الجلي أنه برغم الطابع الاختباري والديني لقضايا الدين في الدراسات المعاصرة، ثمة واقعةً مشتركة تتمثل في نواة الإنسان الصلبة المتشبّث بالمقدس في عيشه وفي تصوراتهِ وفي تطلعاتهِ. تلوح جلية في سائر الحقول المنشغلة بالظاهرة الدينية، سواء أكان في الأنثروبولوجيا أم التاريخ أم علم الاجتماع، أم غيرها من المقاربات، مما حدا إلى القول بمقولة الكائن المتدين بوصفها العنصر الحاضر والمادة الجوهرية.

هيمنت تلك المقولة مبكراً، منذ الانشغال بالإنسان البري مع مؤسس السلالة الحديثة إدوارد بيرنت تيلور (1832 - 1917م)، هذا العالم الذي كرس حياته للبحث في «المشاق الهمجية». فبمصطلح الأرواحية - Animisme - الجديد هدف تيلور إلى بيان أن الشعوب البدائية تنظر إلى الطبيعة عبر قياسٍ مستوحى من ذاتها، معتقدة كل الأشياء أموراً حية؛ فالأرواحية تتمثل لدى تيلور العامل الأول الكامن وراء كل إبداع ديني، والتعددية الناجمة بصورة منطقية تتمثل شكل التعبير الأول عن المقدّس. ومما نلاحظه لدى ويلهالم ووندت (1832 - 1920م) - الشديد التأثر بالنظريات الأرواحية - أن فكرة الألوهية ليست سوى تصعيد لفكرة روح مبعوثة في الكون، يأتي اكتشافها من قبل الإنسان عبر سياق ثقافي بطيء، يمرّ من الأرواحية الأكثر بدائية إلى عبادة الآلهة، ماراً في ذلك عبر عبادة الأسلاف. ولكن الاعتراض يبقى أن فكرة الروح لا يمكن أن تفسر الشعور الديني الذي يظهره الإنسان تجاه المقدّس. فالخيال بذاته لا يمكن أن يغدو خلافاً للوقائع الدينية، بل العكس: الشعور الديني الذي يظهره الإنسان تجاه المقدّس هو الذي يجعل إيمانه بحقيقة الكائنات الإلهية أمراً ممكناً؛ فمقصد هذا المسعى هو فسح المجال أمام

الأبعاد الاجتماعية لتحليل علم النفس الديني، وليس الاهتمام بالحالات الشاذة فقط، وهو ما يجعل من هذا المبحث مجالاً خصباً.

لكن الدراسات المعاصرة، إن أقرت بمقولة الكائن المتدين؛ فذلك لا يعني إقرارها بالتعالى الكامن خلف هذا الكائن. تقتضي تلك النقطة توضيحاً؛ إذ غالباً ما يجري الاتكال على تلك الفكرة لدعم الطروحات الإيمانية دون تدقيق وتفصيل. ففي المجال الإيماني الإسلامي جاء القول بفكرة أصالة الفطرة بحثاً عن معين مشترك داخل التاريخ البشري، اعتمد بالأساس على تفسير المقول الديني الوارد في النصّ القرآني الكريم، ولم تُعضد

**إنّ الدراسات المعاصرة،  
إن أقرت بمقولة الكائن  
المتدين؛ فذلك لا يعني  
إقرارها بالتعالى الكامن  
خلف هذا الكائن. تقتضي  
تلك النقطة توضيحاً؛ إذ  
غالباً ما يجري الاتكال  
على تلك الفكرة لدعم  
الطروحات الإيمانية  
دون تدقيق وتفصيل.**

بأبحاث علمية داعمة، ما جعل المقول الإسلامي محدود القبول والحضور خارج السياق الإيماني. يُعدّ رجل الدين والراهب ويلهلم شميدت - في كتاب «منشأ فكرة الألوهية» الصادر سنة 1912 - أبرز مَنْ طرح فكرة أصالة التوحيد داخل سياق الدراسات الدينية العلمية الحديثة؛ فمع الراهب شميدت ليست الآلهة المعبودة سوى انعكاس لواقع بشري محدد، وهو - يؤيد عبّر منهج صارم - أن مختلف أصناف الدّين تتلاءم مع دوائر ثقافية يمكن حصرها في جرد خاص، فاعتماداً على الدراسات الإثنوغرافية يذهب شميدت إلى أن «في

كل دائرة ثقافية قديمة نعثر على المعتقد نفسه بلّله جوهرى، سواء لدى الهنود الأوروبيين أم الأقزام، أم مع هنود أمريكا الشمالية، أم في كاليفورنيا الوسطى». فمن خلال بحث شميدت عن فكرة الله، حدّد ثلاثة أسباب رئيسة لذلك وهي: الحاجة إلى العلّية والحاجة إلى الكلّية والحاجة إلى التشخيصية؛ حيث يؤكّد شميدت أن البدائيين أناسٌ يتمتعون بتفكير منطقي، وقادرون على إضفاء صبغة عملية على الأمور، وبوسعهم الإقرار بوجود إلهٍ وحيد. فهل يمكن القول بوجود حضارة بدائية خلال مرحلة الطفولة البشرية، هي منبع موحد لكل الأديان ولكل الحضارات؛ أي بمثابة الثقافة الجوهرية التي نجد آثارها

لدى الزنوج والأستراليين الجنوبيين والفيجيين. حيث نستطيع أن نكتشف لدى تلك الشعوب - التي ما زالت في طور الجنين - اعتقاداً بإله عظيم. فالأب شميدت يؤكد أنه بالإمكان القول: إن التوحيد بدائي في أصله في الشعور الديني لدى الإنسان، ولم يتم طمسه إلا لاحقاً عند إرساء الإنسان علاقات مع الكون، وبظهور تعقدات مختلفة حيث عرف التوحيد الإلهي شيئاً من التراجع<sup>1</sup>.

في نقد طروحات شميدت يرى الأنثروبولوجي الفرنسي ميشال مسلان أن ما يذهب إليه شميدت لا يزيد عن كونه حجاجاً مسيحياً؛ لوقوعه في أسر النظريات اللاإيمانية التي يزعم دحضها؛ فأطروحته بشأن الإيمان بإله واحد من المتعذر البرهنة عليها بشكل آخر؛ مثل القول بوحى ما فوق طبيعي حول أصل الإنسان ومركزيته في الكون، وما يمكن أن يتبقى من عمله هو الفكرة الأساسية التي لا نستطيع علمياً إثباتها، وهي تكون فكرة الله؛ فهي ليست مجرد نتاج للتطور التاريخي؛ ولكنها تبدو حاضرة ومعيشة في عديد من الأشكال الأساسية في الحياة الدينية. لقد ترسخت - وبصورة مختلفة - عبر أشكال حضارية متطورة؛ فكل المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كان التوحيد أصيلاً أم طارئاً؟ وهل استطاع عقل الإنسان المتأمل صوغ تلك الفكرة من مجموع إدراكاته للمقدس؟ بهذا المعنى تبدو فكرة الله ملازمة للإنسان الدينية كما الشأن للتاريخ البشري أيضاً<sup>2</sup>.

من جانب آخر - وبوعي تاريخي عميق للمسألة - أسهم مؤرخ الأديان الإيطالي رافائيلي بتازوني (1883 - 1959م) بشكل جلي في بيان الفروقات الدقيقة في أطروحات الراهب شميدت؛ يعتبر بتازوني أن لا سبيل للحديث عن التوحيد بشكل صائب سوى بالانطلاق من تجربة الأديان التوحيدية السائدة حالياً؛ فمن الثابت أن تلك الأديان قد برزت على إثر إصلاح ديني يعارض الشرك الشائع، ومن هذا الباب يُعدُّ التوحيد نفيًا للتعدد، الذي ثار ضده ونازعه باسم مطلب روعي أرقى، ومن ثمَّ لا يمكن أن يغدو الشكل الأول للدين كما يؤكد

1 - انظر ميشال مسلان، علم الأديان.. مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2009، ص 67.

2 - المصدر السابق، ص 68.

أنصار نظرية أصالة التوحيد. وما نجده لدى الشعوب غير المتحضرة ليس توحيداً خالصاً؛ ولكن مجرد فكرة هلامية لم تتبلور في قالب مفهومي ضمن منظومة عقدية لكائن أعلى؛ فالتوحيد - بالمعنى التاريخي - ليس نتاج تطوّر ديني؛ وإنما هو نتاج ثورة دينية. وبالمحصلة إذا ما سعينا إلى عرض ماهية الشعور الديني عبر بعض الوثائق المادية - التي خلفها لنا ما قبل التاريخ - قلّما نعثر على اعتقاد في كائن وحيد متمتع بكل سمات العظمة الإلهية<sup>1</sup>.

## علم اللاهوت وعلم الأديان

ما نجده لدى الشعوب غير المتحضرة ليس توحيداً خالصاً؛ ولكن مجرد فكرة هلامية لم تتبلور في قالب مفهومي ضمن منظومة عقدية لكائن أعلى؛ فالتوحيد - بالمعنى التاريخي - ليس نتاج تطوّر ديني؛ وإنما هو نتاج ثورة دينية.

تبعاً للانشغالات الحديثة بالدين، يتلخّص الدور الإبيستيمولوجي للعلوم الدينية في فهم الدين وشرحه، أو بما أوضحه ميشال مسلان: في الاقتصار على متابعة العلاقة الأفقية في التعامل مع الدين وإسقاط العلاقة العمودية؛ حيث قال: «بإيجاز: اللاهوت هو علم معياري، سياقاته مشروطة دائماً بمدى ما يتمتع به الإيمان من صدق، وبموجب الخاصية التي تميّزه فهو مانعٌ وغالباً ما يكون أحادياً. أما علم الأديان فلا يستطيع أن يكون محلّ إجلال أو إدانة، بسبب

الموضوعية العلمية المتطوّرة التي تصبغه. إذن مسعى الدراسة العلمية ومسعى الدراسة اللاهوتية يختلفان من حيث السياق؛ فحقل دراسة علم الأديان يتميز كلياً عن المقاربات اللاهوتية من الناحيتين النوعية والكمية، وهذا الشكل الأخير يجيب عن سؤال: ما الواجب علينا الإيمانُ به؟ ولماذا ينبغي علينا الإيمان بذلك؟ في حين يهتم علم الأديان بكلّ ما هو معتقد من قبل البشر<sup>2</sup>. ولا ينأى هنري شارب بيوخ وپول فينو عمّا حدّده مسلان لمهام ذلك العلم؛ أي علم الأديان؛ «فهو محاولة ترنو لتجاوز المستوى الاختباري، بغرض الكشف

1 - المصدر السابق، ص 68 - 69.

2 - المصدر السابق، ص 20 - 21.

عن العام والمشترك، ويقصد الإحاطة بالكوني، الكامن في المحلي أو المنعزل، واكتشاف القوانين المتوارية خلف الوقائع، وإماطة اللثام عن الجوهري المتخفي بالعرضي، أو بعبارة أخرى التنبه للتطور الداخلي والتجاوز للمتغير والمتبدل؛ أي الوعي بطبيعة الدين وجوهره عوضاً عن مظاهره الخارجية<sup>1</sup>. وبذلك يكون علم الأديان: جملة القواعد والضوابط العامة - التي تخضع لها التجربة الدينية، تجربة الإنسان مع المقدس - المستمدة من العلوم الاجتماعية والإنسانية<sup>2</sup>. لا أفدّر أن من يتطلع للإلمام بأصول الدين ملزماً بمراعاة هذه الحدود الصارمة في ذهنه أثناء التعاوي مع الوقائع الدينية، وبالمثل لا أفدّر أن ميشال مسلان وآخرين فاتهم عمق المقاربة اللاهوتية للدين أيضاً، وما يمكن أن تُسهم به في فهم الكائن المتدين، والحال أن المحاولة تتمثل في إرساء نوع من الانتظام في حقل لا يزال متداخلاً، وهو في أمس الحاجة إلى صرامة منهجية حتى يصلب عُوده.

ولكن لتتضح معالم النهجين - اللاهوتي والعلمي - أعود إلى التطرق إلى خاصيات علم اللاهوت، أو لنقل «العلوم الشرعية» بصياغة إسلامية؛ فهذه الأخيرة هي علوم على صلة بلحظة مفارقة غير تاريخية، تعبّر عن وجهة نظر المؤمن «الداخلية»؛ حيث إن أصل كلمة «*theo-logia*» إغريقي، وهي في مدلولها العربي تعني «قولاً/خطاباً حول الله»، هو في الواقع خطابٌ حول ما لا عينٌ رأت؛ حيث ينصبّ اهتمام علم اللاهوت على دراسة الاعتقادات والإشكاليات الفقهية والتشريعية، عبر تأصيل الأحكام وتقييد الشرائح الرابطة بين العبد وخالقه، وضبط قواعد الاستدلال بشأن الغيبيات، وتنظيم الأحكام المتعلقة بالشرعيات؛ بغية تقديم نظام خلقي دنيوي، في وصال مع ما يتصور المؤمن أنه الحقيقة المطلقة. وتبعاً لخاصيات هذا العلم المعياري، فهو يرنو إلى ترتيب علاقة مثلى بين الإنسان وبارئته؛ أي ضمن أي السبل يتحقق الفلاح

1 - Symposium recueilli par H. Desroche et J. Seguy, *Introduction aux sciences humaines des religions*, voir Henri Charles Peuch et Paul Vignaux; *La science des religions en France*, Editions Cujas, Paris 1970, p. 10.

2 - Gustave Mensching, *Histoire de la science des religions*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, La Marre, Paris 1955.

الديوي والخلاص الأخرى. وبشكل عام تتميز انشغالات هذا العلم بتوطيد علاقة عمودية تصل الإنسان بربه، يتطلع فيها إلى تحقيق الانسجام الأمثل.

ومن ثم يتحرك علم اللاهوت في معالجة الشعائر الدينية - الصلاة مثلاً - ضمن شروط الصحة وشروط الوجوب والأداء، فلو طالعنا كتاباً متعلقاً بالصلاة في الإسلام أو بالقدّاس المسيحي نلاحظ تماثلاً. في حين أنّ المقاربة العلمية سواء في شكلها السوسولوجي أو الأنثروبولوجي تحاول فهم أبعاد الممارسة الشعائرية وأثرها وأشكالها، مستهدفةً بلوغ مقصدها الأعلى دون أن يعينها أمر صحتها أو شروط أدائها، ولكن بوصفها ممارسة اجتماعية أو رمزية

**أقدر أن يتطّلع  
للإمام بأصول الدين  
ملزماً بمراعاة هذه الحدود  
الصارمة في ذهنه أثناء  
التعاطي مع الوقائع  
الدينية، وبالمثل أقدر أن  
ميشال مسلان وآخرين  
فاتهم عمق المقاربة  
اللاهوتية للدين أيضاً.**

داخل إطار زمني وحيّز مكاني. وعلم اللاهوت - في تنظيمه لمجال الطقوس - محكوم أساساً بمنطق الجواز والبطلان، والطهر والنجاسة، والضلال والخلاص، والثواب والعقاب، والمشاركة والحرمان. لذلك تحوم مجمل إشكالياته حول ترسيخ سلوك المؤمن القويم، بغرض بلوغ خلاصه الأخرى وفلاحه الديوي، كما رسم معالمها القديس أوغسطين في «مدينة الله»: المدينة السماوية التي تقف على نقيض المدينة الدنيوية<sup>1</sup>.

وضمن السياق المشار إليه - الذي توزّع فيه

النظر إلى الدين على ضريين: داخلي وخارجي، أو بوضوح: لاهوتي وعلمي - برزت ملامح «علمية» تجمع بين مختلف المباحث المكوّنة لعلوم الأديان، على صلة بخصائص المنهج التجريبي الوضعي في البحث، فضلاً عن المنهج الاستقرائي واختبار النتائج، بما يضمن حياد الملاحظ. وقد عدت تلك العناصر كافيةً لاستبعاد اللاهوت وفلسفة الدين من عائلة المباحث العلمية في دراسة الأديان، مع أن أولى التفردات خرجت من حضني اللاهوت والفلسفة، بعد أن جاء نزع الحبل السري الرابط عنيفاً، كما يقول المؤرخ جوفاني فيلورامو<sup>2</sup>. ليتوالى

Sant'Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-92.

- 1

Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, p. 150.

- 2



توالد المباحث الجديدة مشكّلة مساراً على حدة، بدءاً مع تاريخ الأديان الذي ترافق بمقارنة الأديان، ثم مع علم الاجتماع الديني، فالأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس الديني.

وتبعاً لهذا السياق التفاعلي طوراً والانشقاقي تارةً - في أوساط المنشغلين بتجربة الدين - حصل استبعادُ فلسفةِ الدين من المقاربات العلمية، لكونها تعالج الموضوع بشكلٍ قيمٍ (أكسيولوجي) واستنباطي في بحثها عن الطبيعة «الجوهرية» للدين؛ وبالمثل حصل استبعادُ علم اللاهوت بشكلٍ حازم بوصفه تأملاً عقلياً للمؤمن في إيمانه الخاص؛ حيث يخضع نظره الخاص إلى موضوع ديني معياري؛ لكن الترحيبَ باللاهوتيين كأنفار والرفض للاهوت كروية ومنهج بقي حاضراً ضمن علوم الأديان، لعلّ الحالة الأوضح في هذا السياق مع اللاهوتي رودولف أوتو؛ فانشغاله بالمقدس يأتي في مقدّمة اهتمامات العلوم الدينية به، وتعدّ قراءته للدين في كتاب «المقدس» أحد الكواشف المهمّة لتوضيح العالم الديني<sup>1</sup>؛ لكن التحول الجاري من «فلسفة الدين» إلى «فلسفة الأديان»، وبالمثل من «لاهوت دين بعينه» إلى «لاهوت الأديان»، وما رافق ذلك من مراجعات للخروج من «المركزية المسيحية»<sup>2</sup>، بات مدعاة لمراجعة الأسس المكونة لعلوم الأديان؛ حيث أثّرت المسألة مع ثلّة من الدارسين الغربيين أمثال بيار جيزل وأنسغار مونيكس وألدو ناتاليه تيران<sup>3</sup>. والواقع أن ثمة محاولاتٍ لعلموة الخطاب اللاهوتي المسيحي من الداخل، على غرار محاولات «اللاهوت النقدي» و«المنهج التاريخي النقدي»<sup>4</sup>.

1 - Aldo Natale Terrin, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 220- 225.

2 - حول الجدال القائم بشأن «المركزية المسيحية» و«مركزية المسيح» في الخلاص، يمكن الاطلاع على طروحات الاستيعاب والاستبعاد للآخر الديني ضمن ترجمتنا لكتاب «الفكر المسيحي المعاصر.. قضايا ومراجعات»: برونو فورتي - جون كسلمان - رونالد ويثروب، دار صفحات، دمشق 2014، ص 35.

3 - Aldo Natale Terrin, *Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni*, in aa. vv., *Introduzione allo studio della religione*, UTET, Torino 1992, pp. 213-51.

4 - الفكر المسيحي المعاصر قضايا ومراجعات، ص 45 وما بعدها.

## آفاق التكامل بين المنهجين

صحيحٌ أن علم الأديان يستند إلى سلسلة من المداخل الإنسانية والاجتماعية، عدّد منها الفرنسي ميشال مسلان: تاريخ الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والطواهرية، والإناسة الدينية، والبنوية، والمقارنة، والرمزية، وأضاف إليها آخرون - مثل الإيطالي جوفاني فيلورامو - الألسنية، والجغرافيا الدينية والقانون المقارن للأديان، مع ترك الباب موارباً لإمكان إلحاق علوم أخرى<sup>1</sup>. ضمن هذا المسار التطوري اقتضى على علم الأديان الخروج من التوظيف حتى يكون علماً. والبيّن في هذا المسار أن الأمر

تبعاً لهذا السياق التفاعلي  
طوراً والانشقاقات تارة - في  
أوساط المنشغلين بتجربة  
الدين - حصل استبعاد  
فلسفة الدين من المقاربات  
العلمية، لكونها تعالج  
الموضوع بشكلٍ قيمى  
(أكسيولوجي) واستنباطي  
في بحثها عن الطبيعة  
«الجوهرية» للدين.

لا يعني أن اللاهوتيين في شتى الأديان - وعلى مدى انشغالهم بالدين - لم تراودهم فكرة بناء إطار علمي للأديان أو تأسيس علم للأديان، وهو ما نسقطه من تصوراتنا أو ندعي أنه نتاج العصور الأخيرة، بعد أن تخلّصت الدراسة من بُعدها الاعتقادي. لا أجاري هذا التصور وهذا التحليل؛ فقد جرت محاولاتٌ لصياغة علم الأديان؛ ولكن الدافع الأكبر في ذلك كان بقصد جعله في خدمة الجدل. كان ماكس مولر - مؤسس تاريخ الأديان - قد تعرّض للمسألة منذ عام 1856م - تاريخ ظهور كتاب «علم الأساطير المقارن» - حين أبرز أن

هدف علم الأديان - في البدء - كان إثبات تفوق المسيحية في مقابل الأديان الأخرى، لتقوم المسيحية بذلك الشكل مقام «اللاهوت الطبيعي».

فقد طُرحت العلاقة بين المباحث الدينية واللاهوت منذ أواخر القرن التاسع عشر، مع إنشاء تاريخ الأديان كمبحث مستقلّ، بدأت حينها مختلف المباحث الدينية تؤسس استقلاليتها عن اللاهوت<sup>2</sup>. وفي الأوساط البروتستانتية يُعدّ أرنست ترولتش من أوائل مَنْ حتّوا الخطى نحو بناء لاهوت ينزع منزعاً

Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, p. 146. - 1

Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et fides, Genève 1999, p. 17. - 2

تاريخياً علمياً، وذلك في مؤلفه: «العقائد الاجتماعية للكنيسة والجماعات المسيحية»<sup>1</sup>، متسائلاً فيه عن العامل الذي جعل الرسالة الأصلية للمسيح تتفرّع إلى أشكال تنظيمية متباينة؛ وعن انتقال وحدة الكلمة الحية للمسيح إلى تعددية في الأشكال الدينية؛ ومن ثمّ تروى ترولتش فيما يمثّل جوهر المسيحية، حين يجري تفحصها بأعين تاريخية وسوسولوجية.

يتساءل بيار جيزال - أستاذ اللاهوت المنهجي في جامعة لوزان في كتاب «اللاهوت إزاء مسائل العلوم الدينية» -: هل ثمة تكامل؟ هل ثمة ترابعية؟ هل ثمة تعارض بين اللاهوت والعلوم الدينية؟ مفترضاً إمكانية التفاعل شريطة أن يحوّر اللاهوت من مهامه. وأن يجري ذلك التكامل في حلّ من تعالي طرف على آخر، مبرزاً أن لكلّ من اللاهوت وعلوم الأديان تاريخاً خاصاً، وأحياناً لكلّ منهما إستيمولوجيته المميزة<sup>2</sup>.

منذ نشأة الدراسة العلمية للدين عرفت المقاربات تشعباً في حقل ما فتئ يشهد تطوراً مطرداً، حاول فيها علّم الأديان إرساء انتظام وتأطير بين مختلف المداخل. فنظرية الأديان - وفق علم الأديان - لا تنشأ الانتهاً إلى حكم قيمي يوازن بين الأديان؛ بل تحاول بلوغ فهم موضوعي يسمح بفهم الاعتقادات في حدود ما هو مُدرَكٌ إجرائياً. وما ساد من مفاضلة بين الأديان - بناءً على أحكام عقديّة، أو مواقف لاهوتية - بات يفسح المجال لمقاربة مغايرة، تنزاح فيها نظرية الأديان باتجاه التحليل المحايد والتعقّل الصرف. لم تُعدّ الأحكام اللاهوتية تظفر بسطوة سوى داخل منظومتها الإيمانية، ما حثّ المنظور اللاهوتي بدوره للرهان على توظيف المداخل العلمية أيضاً، سواء في فهمه لحقله أو للإحاطة بالحقول الدينية الأخرى، وهو تحول لافئ في الوعي بالدين. في هذا المسار لعبت الأنثروبولوجيا الدينية دوراً بارزاً عبر إعادة ترتيب الأمور؛ لكون جوهر اهتمام الباحث الأنثروبولوجي متمحوراً حول «فهم الاختلافات الدينية».

1 - Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll, La nuova Italia, Firenze 1941-1949 (ed. originale, Tübingen 1912).

2 - Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, p. 9.