موقف مدرسة مصطفى عبد الرازق من الخطاب الاستشراقي
محمد عبد الهادي أبو ريدة أنموذجاً

عادل سالم عطية*

الملخص

يهدف البحث إلى تحليل منهج محمد عبد الهادي أبو ريدة في قراءة الخطاب الاستشراقي ودوافعه وأحكامه على تاريخ الفلسفة في الإسلام. وهو منهج يوجِّه أنظار الباحثين إلى أصالة التفكير الفلسفي الإسلامي، ورفض المركزية الأوروبية والأحكام المسبقة في دراسة الفلسفة الإسلامية؛ إذ إنَّها لا تتفق مع النسق المعرفي للعلوم الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصطفى عبد الرازق، الفلسفة الإسلامية، الجبر وحرية الإرادة.

The Position of Mustafa Abdul Raziq of Orientalism Discourse: The Example of Muhammad Abul Hadi Abu Reida

Adel Salem Attia

Abstract

This paper analyzes the Method of Mohamed Abd-el Hadi Abu Ridah in reading the Orientalist discourse, its motivations and rulings on the history of philosophy in Islam. This Method draws the attention of researchers to the originality of Islamic philosophical thinking and rejects of European centralism and prejudices in the study of Islamic philosophy, because it is not compatible with the epistemological context of Islamic sciences.

Keywords: Orientalism, Muhammad Abdul-Hadi Abu Ridah, Mustapha Abul-Raziq, Islamic philosophy, Predestination and free will.

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، 2015م، مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة الفيوم، جمهورية مصر العربية. البريد الإلكتروني: asa13@fayoum.edu.eg

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/6/30م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/3/11م.

مقدمة:

لقد حظي الفكر الإسلامي عامةً بعناية المستشرقين والباحثين الغربيين، فأفرد عدد كبير منهم جهده وطاقته وبحوثه لدراسة جوانب متعددة من تراثنا الروحي والفلسفي، وكانت أحكام هؤلاء المستشرقين وآراؤهم محل قبول وإعجاب وتقديس من بعض الباحثين المحدثين العرب، ومحل رفض واستهجان ونقد من بعضهم الآخر.

ولهذا، فإنَّ الواقع الذي لا يمكن تجاهله هو تأثيرات الاستشراق القوية في الفكر الإسلامي الحديث؛ سلباً، وإيجاباً.[1]

وكان من بين الأساتذة والباحثين الكبار الذين عنوا بآراء المستشرقين ومقالاتهم ومؤلَّفاتهم؛ دراسةً، وتحليلاً، وتعقيباً، ونقداً لبعض أهدافهم وإشكالياتهم، المفكِّر المصري الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (توفي: 1991م)، وقد ظهر ذلك جلياً في تعليقاته المتنوعة على الكتب والأعمال التي ترجمها للمستشرقين، وبخاصة الألمان منهم، وكذلك في أفكارهم ومقالاتهم التي وظَّفها -كَمّاً وكيفاً- في دراساته، وسجَّلها في بحوثه وأطروحاته في الفكر الإسلامي وتاريخ الفلسفة الإسلامية ومجالاتها.

وتتبدّى أسباب اختيار موضوع البحث في جملة من الأسباب والمقتضيات المتداخلة، أهمها:

أ. طبيعة تفكير أبو ريدة نفسه؛ إذ تعدَّدت جوانب أصالته وموسوعيته، فهو - إضافةً إلى كونه مجدداً ورائداً من رواد الدرس الفلسفي في فكرنا المعاصر، وتلميذاً مخلصاً لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق (توفي: 1947م)- مُبدعٌ، يُحلِّل، ويُؤصِّل، ويُناقِش، ويُفنِّد، وذو نزعة عقلية نقدية تعتد بالعقل الإنساني وقدرته على إدراك الحقائق، وتملك أدوات توظيف اللغات الأجنبية في الدرس والتحليل، وفي تتبع الآراء وامتداداتها، ومن ثَمَّ فقد برع في إظهار قيمة الفلسفة الإسلامية بوصفها حلقة أساسية من حلقات الفكر الفلسفي العالمي.

[1] جاد، أحمد محمد. **فلسفة المشروع الإسلامي بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ج1، ص178.

ب. تعليقات أبو ريدة وموقفه من أحكام المستشرقين، وهي تعليقات ناتجة عن عقل مفكِّر واعٍ، لا تعصب أعمى للجنس، أو الدين، أو غيرهما؛ فقد قرأ نتاجات المستشرقين وأفكارهم بتؤدة وتمحيص، ثمَّ انتخب منها ما يؤيد فكرته، ويخدم دوافعه وأهدافه، وينسجم –في الوقت نفسه– مع آراء مدرسة أستاذه مصطفى عبد الرازق (شيخ الجامع الأزهر)، ورفض ما رآه غير صحيح، ولا تؤيده الأدلة والبراهين، ولا يتسق مع مقتضيات العقول، فضلاً عن النصوص والشواهد التاريخية.

ت. انتماء أبو ريدة إلى جيل الرواد، وهو الجيل الذي تأبّى على (التبعية الحضارية) وانحساراتها وتقوقعاتها، فعرف للحضارة الإسلامية قدرها وفلسفتها، وأبان في بحوثه وترجماته عن هويتها واستقلاليتها، وأفصح في تحقيقاته عن عراقتها وأصالتها؛ ذلك أنَّه اعتقد اعتقاداً جازماً أنَّ لمفكِّري الإسلام فلسفتهم الخاصة. وبالرغم من عدم وجود فلسفة مستقلة في تاريخ الفكر، فإنَّ لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها وحظها من التراث الفكري الإنساني العالمي.

ث. التنويه بطبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة في خدمة الفكر الأوروبي، وتأكيد المركزية الأوروبية من خلال الادِّعاءات المتتالية بتأثير الفكر اليوناني وتوجهاته المختلفة في الفكر الفلسفي الإسلامي.

وقد اعتمد البحثُ منهجاً تحليلياً نقدياً في عرض آراء أبو ريدة وتعليقاته على آراء المستشرقين وبحوثهم، واستعان بالمنهج المقارن في بيان أوجه الاتِّفاق والاختلاف بين بعض رجالات مدرسة مصطفى عبد الرازق فيما يخص الخطاب الاستشراقي عند دراسة عدد من قضايا الفلسفة الإسلامية.

وتمثَّلت خطة البحث في مدخل تضمَّن تعريفاً بمدرسة مصطفى عبد الرازق ومكانة أبو ريدة العلمية والفكرية، ومبحثين اثنين:

أ. أحكام المستشرقين عند أبو ريدة بين القبول والرفض.

ب. نماذج من آراء المستشرقين وموقف أبو ريدة منها:

- أصالة الفلسفة الإسلامية.
- مصادر التصوُّف الإسلامي؛ المصدر الهندي أنموذجاً.
- مسألة الجبر والاختيار.

مدخل:

تمثِّل الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث إحدى حلقات تاريخ الفلسفة، وهي حلقة لها خصائصها المتفردة، وسماتها المنبثقة من الالتحام القوي بالواقع المتغير، الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بشخصيات محدَّدة، فضلاً عن تمثيلها مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية والتنويرية التي نادى بها زعماء الإصلاح والتجديد، وعدد من الكتّاب والمثقفين، وأساتذة الجامعات في المجتمع الإسلامي منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى الآن؛ سعياً للنهوض بالعالم الإسلامي، وتمكينه من بلوغ أهدافه التي فقدَ الطريق إليها منذ أمد بعيد.[٢]

ولم تقتصر هذه النظريات والرؤى الإصلاحية على ما قدَّمه بعض مفكِّري الإسلام، وإنَّما امتدت لتشمل نتاج مفكِّرين آخرين، أفادوا من الأفكار الليبرالية، وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي، فأسهموا -بصورة أو بأُخرى- في تحريك الأفكار التجديدية، وبخاصة تلك التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع، بحيث أضحت هذه الفلسفة تمثِّل -في جانب من جوانبها- حقيقة موقف المفكِّرين المسلمين من الحضارة الغربية الوافدة، ودور الدين الإسلامي في الحياة المعاصرة، والإسهامات الاجتهادية التي قدَّمها المنظِّرون المفكِّرون للمصطلح القرآني والتعاليم الإسلامية.[٣]

وقد ظهرت حركة إصلاحية فاعلة، قادها مجموعة من الرواد الذين امتازوا بالموسوعية في تكوينهم الفكري، والمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة في أعمالهم، والاعتزاز بالتراث الإسلامي، وحاولوا إقامة جسور بين كل الأقطار العربية بعدما قوَّضت أركانها حركة

[٢] طاهر، حامد. **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1991م، ص20.
[٣] جاد، **فلسفة المشروع الإسلامي بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، مرجع سابق، ج1، ص25.

الاستعمار،[٤] آخذين على كواهلهم مهمة إصلاح المجتمعات، مع إلزام أنفسهم بضرورة الانتقال من حالة الجمود الفكري والركود العلمي إلى حالة من اليقظة والنهوض، فنادوا كل غافٍ، وقادوا حركة التحرر الفكري في العالم الإسلامي؛ بُغْية إيقاظ الوعي الإنساني في النفوس، وتنبيه الناس على الأخطار المحدقة بهم في الداخل والخارج،[٥] ووجوب الأخذ بعوامل النهضة للقضاء على التخلف ومظاهره.

ولم يجد هؤلاء المفكِّرون منهجاً أكثر صحة من المنهج الذي يعتز بالجذور التاريخية للأُمَّة –من دون إغفال للواقع– وهو المنهج الذي يأخذ بالأصالة والمعاصرة؛ أي يعمل على تزويد الفكر الإسلامي بالنافع من الفكر الغربي، مدركاً أنَّ من ضرورات التقدم الاقتباس من الغرب المتحضر لا المستعمر، إلى جانب استخلاص عناصر القوَّة من تراث الأُمَّة وحضارتها؛ لتتمكَّن من تحقيق النهضة، واستئناف مسيرتها الحضارية مرَّة أُخرى.[٦]

1. مصطفى عبد الرازق ومنهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية:

ازدهرت الدراسات الفلسفية في مصر خاصةً مع إنشاء الجامعة المصرية؛ إذ كانت تمثِّل جزءاً أساسياً من برامج الدراسة فيها، وقد هُيِّئ لها رائد جمع بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية (الفرنسية)، هو الشيخ مصطفى عبد الرازق، رائد الدرس الفلسفي في مصر المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين،[٧] وأول أستاذ جامعي درَّس الفلسفة من وجهة نظر إسلامية خالصة؛ إذ كانت تُدرَّس قبلاً في الجامعة المصرية بناءً على الدَّرس الاستشراقي الذي ربط الفلسفة الإسلامية؛ تسميةً، ونشأةً، ورؤيةً بالتراث اليوناني

[٤] بو الصفصاف، عبد الكريم. "منهج محمد عبده في الإصلاح وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر"، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، الإسكندرية، نشرة منشأة المعارف، عدد9، 2000م، ص83.

[٥] أمين، عثمان. **رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م، ص7.

[٦] سلطان، إبراهيم عبد الله. "منهج التجديد في الفكر الإسلامي بين ابن باديس (ت 1940م) وابن عاشور (ت1973م)"، (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2006م)، ص10.

[٧] سبب هذه الريادة يرجع –في رأي الباحث– إلى تكوين مصطفى عبد الرازق الثقافي والفكري المتميز؛ فقد تم تكوينه الديني في الأزهر الشريف، ثمَّ سافر إلى فرنسا، فاطَّلع على الثقافة الغربية ودراسات المستشرقين عن الإسلام والفكر الإسلامي، إضافةً إلى تشبُّعه بروح أستاذه الإمام محمد عبده (توفي 1905م)، وتشرُّبه لأفكاره النهضوية الإصلاحية.

والمصادر الأجنبية، وأنكر غالباً أيَّ دور للعقل المسلم في تطوير الفكر الفلسفي عامةً.[٨] فليست الفلسفة الإسلامية في ميزان هؤلاء المستشرقين ونظرتهم العنصرية والاستعلائية سوى صورة مشوَّهة من النتاج الفلسفي اليوناني وروافده.

ولم يرتضِ مصطفى عبد الرازق هذا التصوُّر، وارتأى رؤية جديدة تقوم على تلمُّس نشأة التفكير الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل اتصالهم المباشر بالفلسفة اليونانية. وقد تمثَّل منهجه في تقصّي عناصر النظر العقلي الإسلامي -في سذاجته الأُولى- وتتبع مدارجه في ثنايا العصور، وأسرار تطوُّره. فالبحث "في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأُولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثمَّ نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أنْ تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أنْ صارت تفكيراً فلسفياً."[٩]

ونستنتج من هذا كله أنَّ منهج مصطفى عبد الرازق تاريخي، وذو شقين؛[١٠] أحدهما سلبي يبدو في بيان منازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهمٍ في دراسة الفلسفة الإسلامية، وهي منازع غير دقيقة؛ ما يجعلها تستوجب الشك والنقد. والآخر إيجابي يقتضي دراسة الموضوع من منظور مختلف، أو منهج مغاير لمنهج أصحاب تلك الآراء المرفوضة، وذلك بتتبع النظر العقلي الإسلامي في بداياته الأُولى عن طريق الاجتهاد بالرأي.

---

[٨] عرض مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" مقالات الغربيين من المستشرقين (تنمان، فكتور كوزان، رينان...)، وبحث وجهات نظرهم بخصوص تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي، وانتقد بعض آرائهم، مثل: رفضه رأي المستشرق الفرنسي رينان الذي زعم في غير موضع عدم أصالة الفلسفة العربية؛ فهي لديه (أي رينان) صورة تقليدية منسوخة عن الفلسفة اليونانية، وإنَّ قرائح العقلية السامية تميل إلى البساطة والسذاجة، فليس من الممكن أنْ نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية، وما كانت الفلسفة قطُّ عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية. انظر:

- عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص4-15.

- رينان، إرنست. **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م، ص15.

[٩] عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص107.

[١٠] النشار، مصطفى. **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين**، القاهرة: نيو بوك، ط2، 2017م، ص41-42.

وقد رأى هذا الشيخ أنَّ علم أصول الفقه (يُسمّى أيضاً علم أصول الأحكام) ليس ضعيف الصلة بالفلسفة وفروعها؛ فمباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنَّ قارئ كتب أصول الفقه يجد أبحاثاً تُسمّى المبادئ الكلامية، وهي من مباحث علم الكلام.[١١]

ويتبيَّن من هذا التناول أنَّ أبحاث مصطفى عبد الرازق وتحليلاته هدفت في مجملها إلى لفت أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي، وإعلان أنَّ الطابع الذي يجعل محور البحث التماس المصدر الأجنبي لكل فكرة في علوم المسلمين قد انحسر من الدراسات، وهكذا كان إثبات الذاتية الفكرية للأُمَّة العربية سابقاً على استقلال كيانها السياسي.[١٢]

2. مدرسة مصطفى عبد الرازق (الأهداف والخصائص):

ما إنْ أعلن مصطفى عبد الرازق دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الأساسية، حتى استجاب لها جماعة من خيرة الأساتذة الذين يُمكِن أنْ نَعُدَّهم -في الوقت نفسه- فلاسفة،[١٣] وهم زعماء الإصلاح الفكري في القرن العشرين، من أمثال: توفيق الطويل، ومحمود الخضيري، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وإبراهيم مدكور، ومحمود قاسم، وأبو العلا عفيفي، وعلي سامي النشار، وعثمان أمين، ومحمد عبد الله دراز، وعبد الحليم محمود، وعبد الرحمن بدوي، وأحمد فؤاد الأهواني، وأبو الوفا التفتازاني، وفوقية حسين.[١٤]

ولا شكَّ في أنَّ نفراً من هؤلاء الأساتذة قد أصبحوا فلاسفة فيما بعدُ؛ لما امتازوا به من منهج محدَّد في تناول المشكلات والمباحث الفلسفية، ونظرة واضحة في حلّها، إضافةً

---

[١١] عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص31.

[١٢] صبحي، أحمد محمود. **اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي** (1960–1980م)، ضمن: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987م، ص103.

[١٣] طاهر، **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص9.

[١٤] التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. **مدرسة مصطفى عبد الرازق**، ضمن: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص80. انظر أيضاً:
– النشار، **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص44.

إلى وجود اتجاه فكري معيَّن يسري في مجموع أعمالهم،[١٥] يتولّى التفسير الحضاري والعقلي لحقائق الفلسفة الإسلامية ومعطياتها.

ولمّا كان منهج شيخنا هو المنهج الذي سار عليه معظم دارسي الفلسفة الإسلامية، فقد كانت هذه الجماعة جديرة بالانتماء إلى مدرسته؛ إذ سعت إلى تحقيق أهدافها التي تمثَّلت فيما يأتي:

أ. الاضطلاع بتحقيق رسالة الأستاذ الإمام محمد عبده (توفي: 1905م)، بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد الجمود والتقليد. قال المستشرق الأمريكي تشارلز آدمس في ذلك: "يبدو لنا أنَّ مصطفى مع تمسُّكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يُعنى عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الإمام أكثر من عنايته بناحيتها الدينية."[١٦]

ب. الدعوة إلى إصلاح الأزهر الشريف.

ت. المشاركة في حركة التنوير، والاعتدال والتأني في الخطى نحو التجديد.[١٧]

وتوجد بين هؤلاء الأعلام قواسم مشتركة، نَعُدُّها خصائص وقسمات مميزة لمدرسة مصطفى عبد الرازق الفلسفية، منها:

أ. الوعي بقيمة الفلسفة الإسلامية بوصفها حلقة أصيلة من حلقات الفكر الفلسفي العالمي، وإثبات أصالتها، وتوسيع مفهوم مجالاتها،[١٨] ودراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها

---

[١٥] طاهر، **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص6.

[١٦] آدمس، تشارلز. **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة: عباس محمود، تقديم: مصطفى عبد الرازق، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015م، ص246.

[١٧] نصار، عصمت. "مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها على الفكر الإسلامي"، (رسالة ماجستير، جامعة أسيوط، كلية الآداب- سوهاج، 1991م)، ص14.

[١٨] نبَّه إبراهيم مدكور على صعوبة أنْ نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام، إنْ قصرنا البحث على ما كتبه الفلاسفة المشائيون فقط، بل يجب أنْ نمدَّه إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه. انظر:
- مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، القاهرة: سميركو، د.ت، ج1، ص21.

الحقيقية. "وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر":[١٩]

– حقل التصوُّف الإسلامي: أبو العلا عفيفي (توفي: 1966م)، ومحمد مصطفى حلمي (توفي: 1969م)، وعبد الحليم محمود (توفي: 1978م)، وأبو الوفا التفتازاني (توفي: 1994م).

– حقل علم الكلام: علي سامي النشار (توفي: 1980م).

– حقل الفلسفة المشّائية ومقارنتها بالفلسفة اليونانية والأوروبية: محمود قاسم (توفي: 1973م)، وإبراهيم مدكور (توفي: 1996م).

– فلسفة الأخلاق: محمد عبد الله دراز (توفي: 1958م)، وتوفيق الطويل (توفي: 1991م).

– تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها: فوقية حسين محمود، ومحمود الخضيري، وغيرهما.

– ترجمة النصوص الأجنبية: عثمان أمين (توفي: 1978م)، وعبد الرحمن بدوي (توفي: 2002م).

ب. الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بالاطِّلاع على الثقافة العربية والثقافة الأجنبية.

ت. تمثُّل عملية التعليم والمعرفة، بالاشتغال بمهنة التدريس وتثقيف الأجيال، فضلاً عن الخبرة والعمل في مجمع اللغة العربية.

إذن، فالشواهد المتوافرة تؤكِّد أنَّ مسيرة الفكر الإسلامي لم تتوقف خلال القرون الأخيرة، وأنَّ التأمُّل في قضايا هذا الفكر الراهنة وتراثه العميق استمر بروح لا ينقصها التحرر والنزوع إلى التجديد في بعض الأحيان، فضلاً عن محاولة ارتياد مناطق جديدة، واستيعاب الأحداث والتطورات المتسارعة، ولا سيما بعد احتكاكه بالحضارة الغربية الحديثة.[٢٠]

---

[١٩] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط9، د.ت، ج1، ص24.

[٢٠] الشافعي، حسن. **التيار المشّائي في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1998م، ص164.

3. أبو ريدة (مسيرة غنية بالفلسفة):

محمد عبد الهادي أبو ريدة (1909–1991م) هو أحد رواد الحركة الفلسفية في مصر والعالم الإسلامي، أبدع في حقول فلسفية وعلمية متنوعة، مثل: التأليف،[٢١] والترجمة، والتحقيق،[٢٢] وقدَّم دراسة عن المعتزلة ممثَّلة في فكر إبراهيم بن سيار النظّام (توفي: 221هـ)، تناول فيها أفكار النظّام وشذراته في الأبواب الفلسفية المشهورة (الله، العالم، الإنسان).

وفي هذه الدراسة استطاع أبو ريدة تكوين المذهب النظّامي من خلال شذرات استند في تركيبها على أساس منهجي متكامل، مُثبِتاً أنَّ للنظّام فلسفة أصيلة جعلته من الرعيل الأول للفلاسفة.[٢٣]

وقد أضاف أبو ريدة إلى المكتبة العربية العديد من الكتب التي يُعوِّل عليها الباحثون والدارسون المعاصرون، والتي تُرجِمت عن لغات أجنبية مختلفة. ولا شكَّ في أنَّ النصوص التي اختارها للترجمة "تُوسِّع من فهمنا للفلسفة من جانب، وتُؤكِّد على الناحية العلمية من جانب آخر."[٢٤]

لقد أدرك أبو ريدة –ومن قبله أستاذه مصطفى عبد الرازق–[٢٥] أهمية الترجمة ودورها في صنع الحضارة والنهضة الفكرية؛ إذ إنَّها ترتقي أحياناً إلى درجة الضرورة أو الفريضة الواجبة، وينطبق ذلك على حالات التخلف التي تعانيها بعض الشعوب؛ نتيجةً لعوامل داخلية أو خارجية. فإذا أُتيح لهذه الشعوب أنْ تطَّلع على تراث الأُمم ذات التجارب

[٢١] من أهم مؤلَّفاته: كتاب "إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية"، و"الإيمان بالله في عصر العلم"، و"مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون"، و"مبادئ الفلسفة والأخلاق".

[٢٢] كانت لصناعة التحقيق عنده مكانتها؛ فقد حقَّق "رسائل الكندي الفلسفية"، وكتاب "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" للباقلاني، و"ديوان الأصول" لأبي رشيد النيسابوري، ومقالة عن "ثمرة الحكمة" للحسن بن الهيثم.

[٢٣] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج1، ص24.

[٢٤] عطية، أحمد عبد الحليم. "أبو ريدة جهوده في التراث والفلسفة"، **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مج35، 1991م، ص216.

[٢٥] تشارلز، **الإسلام والتجديد في مصر**، مرجع سابق، المقدمة، صفحة (ك).

الحضارية العميقة المكتملة، فإنَّها ستجد فيها غالباً ما يُعِينها على مواجهة تخلفها، والخروج من كبوتها، وسيكون للترجمة عندئذٍ دور مهم فاعل في تحقيق هذا الهدف، بما تؤدي إليه من اختصارٍ للزمن، واقتصادٍ في المجهود،[٢٦] وهذا كله من تداعيات التمدُّن والتحضُّر.

ولعلَّ من أشهر ترجمات أبو ريدة:

- "تاريخ الفلسفة في الإسلام" للمستشرق دي بور T.J.Doer.
- "مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" لبينيس Pines.
- "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري" للمستشرق آدم متز Adam Metz.
- "وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي" لمجموعة من المستشرقين.
- "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" للمستشرق الألماني يوليوس فِلْهوزن Julius Wellhausen.

والمُلاحَظ أنَّ "أبو ريدة" لم يكن فقط مترجماً لهذه الكتب، وإنَّما كان باحثاً جاداً عن المصادر الأصلية في مختلف الأقطار والبلدان، وعن أصول النصوص والمخطوطات التي أوردها المؤلِّفون في مصنَّفاتهم، ثمَّ مُصحِّحاً[٢٧] لما قد يكون فاتهم في الألفاظ والمعاني والمقاصد، أو في تفسير بعض النصوص تفسيراً غير دقيق.

ولهذا لا يُمكِن تصنيف هذه الأعمال (أي ترجماته لبعض أعمال كبار المستشرقين) على أساس أنَّها ترجمات فحسب؛ لأنَّ "جهده الذاتي وهوامشه وتعليقاته المسهبة كانت تشكِّل عملاً علمياً قائماً بذاته."[٢٨] ويدل على ذلك تعليقاته القيِّمة على كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام" للمستشرق دي بور؛ فقد بدا الكتاب في صورة علمية رائعة،

---

[٢٦] مدكور، عبد الحميد. **بواكير حركة الترجمة في الإسلام**، القاهرة: دار السلام، ط1، 2009م، ص8-9.

[٢٧] بينيس، س. **مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946م، ص4، هامش1. و ص14، 33.

[٢٨] زَكريا، فؤاد. **أبو ريدة الأستاذ والإنسان**، ضمن: **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: كتاب تذكاري**، إعداد: عبد الله العمر، جامعة الكويت: كلية الآداب، 1993م، ص19.

وكادت تعليقاته تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي.[٢٩] وبعبارة أُخرى،[٣٠] فإنَّ جهد أبو ريدة في هذا العمل يجعلنا –من دون أدنى مبالغة– ننسب العمل إليهما معاً.

أولاً: أحكام المستشرقين عند أبو ريدة بين القبول والرفض

لم تكن علاقة أبو ريدة بالمستشرقين مجرَّد علاقة هامشية؛ فقد تتلمذ على أيدي عدد كبير منهم، مثل: اليهودي بول كراوس، والإيطالي دافيد دي سانتيلانا، والإيطالي كارلو ألفونسو نلينو، والفرنسي لويس ماسينيون، وأفاد من بعض المستشرقين، أمثال: جيلسون، وبريهييه، وغيرهما.

ثمَّ إنَّه أدرك أهمية حركة الاستشراق، وأهمية الترجمة ودورها في وصل الأنا بالآخر؛ لذا لم تكن تعليقاته على آراء المستشرقين ترفاً فكرياً، بل كانت ضرورة لازمة لتقويم النص المترجم،[٣١] وتقويم الأحكام التي يصدرها بعض المستشرقين على الإسلام وعلوم المسلمين ومفكِّريهم، فضلاً عن تاريخ الفلسفة في الإسلام. وهكذا لم يترك أبو ريدة المستشرق يقول ما يريد من دون مراجعة أقواله وتحليلها وتمحيصها، فإنْ كانت صحيحة منسجمة مع فكره أيَّدها بالأدلة والبراهين، وإنْ كانت ضعيفة لا سند لها أبان عن عوارها وتهافتها؛ لأنَّ آراء المستشرقين تخضع لمقياس الصواب والخطأ، ولأنَّها تميل أحياناً إلى الهوى والتعصب للعِرق والدين.

وفي رأينا أنَّ هذا المنهج كان أساساً من أُسس المدرسة الإسلامية الحديثة؛ لأنَّ "أبو ريدة" إنَّما كان يصدر عن منهج مصطفى عبد الرازق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها.[٣٢]

---

[٢٩] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج1، ص530. انظر:
– عون، فيصل بدير. **أبو ريدة آراؤه الكلامية والفلسفية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، ص29.

[٣٠] عطية، **أبو ريدة جهوده في التراث والفلسفة**، مرجع سابق، ص218.

[٣١] عون، **أبو ريدة آراؤه الكلامية والفلسفية**، مرجع سابق، ص30.

[٣٢] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج1، ص24.

1. قبول بعض أحكام المستشرقين وتأييدها:

تبنّى أبو ريدة جُملةً من الآراء التي أشار إليها المستشرقون في كتاباتهم ودراساتهم، وأيَّد هذه الآراء بما رآه مناسباً من أدلة وحجج، ومن هذه الآراء:

أ. أشار المستشرق دي بور[٣٣] إلى أنَّ الفيلسوف أرسطو (توفي: 322 ق.م) لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب، وأنَّ العرب مالت أحياناً إلى آراء الفيلسوف أفلاطون (توفي: 347 ق.م). وقد أيَّد أبو ريدة هذا الرأي، فصرَّح بأنَّ مفكِّري المعتزلة الأولين، وكذلك الكِنْدي (توفي: 252هـ) كانوا يقولون بحدوث العالم، وأولية الزمان والحركة، بل إنَّ للكِندي رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم،[٣٤] وهذا كله ممّا يخالفون به المعلِّم الأول؛ أي أرسطو.

وفي المقابل، أشار صاعد بن أحمد الأندلسي[٣٥] (توفي: 462هـ) إلى أنَّ الكندي قد ألَّف كتاباً في التوحيد، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان.

ب. وافق أبو ريدة المستشرق السويدي نيبرج Nyberg الرأي في اعتباره إبراهيم بن سيار النظّام من أكبر فلاسفة المسلمين في الكفاح الذي دار بين الإسلام وغيره من النِّحل والمذاهب؛ فقد كان النظّام قوياً في الجدل والمناظرة، وذا قدرة كبيرة على إفحام الخصم، وإضعاف حجته، وكان أيضاً من أكثر المتكلمين مهارة في عصره، ولم يَفْتُرْ عن محاربة الثنوية والدهرية، بل لم يذكر التاريخ مثيلاً للنظّام في تمكُّنه من إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم.[٣٦]

---

[٣٣] دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط5، 1981م، ص43.

[٣٤] المرجع السابق، ص43، هامش2.

[٣٥] الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**، نشره وذيَّله بالحواشي: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912م، ص52.

[٣٦] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، ص15، 56.

وفي المقابل، اتَّفق أبو ريدة ونيبرج على أنَّ للمعتزلة جهوداً كبيرة في الدفاع عن الإسلام، والذب عن بنيانه.[٣٧] فقد ظهرت مقدرة أبي الهذيل العلّاف (توفي: 235هـ) – وهو إمام المعتزلة في عصر الخليفة المأمون (توفي: 218هـ)– في ردوده على الثنوية.[٣٨] ويُؤكِّد ذلك مقالة أبي الحسين الخياط (توفي: 311هـ) في كتابه "الانتصار"؛ إذ قال مادحاً جهود رجالات المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة: "هل يُعرَف أحد صحَّح التوحيد، وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألَّف فيه الكتب، وردَّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟."[٣٩]

ت. رأى دي بور أنَّ الكندي يتصل من وجوه كثيرة بمتكلمي المعتزلة.[٤٠] وهذا الرأي مقبول عند أبو ريدة للأسباب الآتية:[٤١]

– لم يكن في روح فيلسوف العرب الكندي بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال؛ إذ كانت روحه ذات عقلية فلسفية تتفق مع أصول الفلسفة.

– ألَّف الكندي في أصول مذهب المعتزلة ومسائله، مثل: التوحيد، والعدل، والاستطاعة، ومن ذلك: "كتاب التوحيد"، وكتاب في "أنَّ أفعال البارئ جَلَّ اسمه كلها عدل لا جور فيها"، إضافةً إلى تأليفه كتباً في الرد على المخالفين؛ من: مانوية، وثنوية، ومنكري نبوات.

– أصاب الكندي ما أصاب المعتزلة في محنتهم وذهاب سلطانهم، وقوَّة مذهب أهل السُّنة في عهد الخليفة المتوكل (توفي: 247هـ)، فقيل: حُرِم الكندي من كتبه زماناً طويلاً.

---

[٣٧] المرجع السابق، ص81.

[٣٨] متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج1، ط5، بيروت: دار الكتاب العربي، ج1، ص372.

[٣٩] الخياط، أبو الحسين. **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تقديم وتحقيق وتعليق: نيبرج، القاهرة–بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الندوة الإسلامية، 1988م، ص56.

[٤٠] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص176.

[٤١] الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950م، ج1، ص6، 28–30.

– اتَّخذ الكندي رأياً منسجماً مع آراء المعتزلة في بعض المشكلات التي استحوذت على اهتمام متكلمي عصره، مثل: مشكلة تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي، والدفاع عن علوم النبوة.

– لم تخلُ رسائل الكندي من أفكار تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير، مثل فكرة الأصلح، ولكنَّه طبَّقها على نظام الكون في جملته وتفصيله.

يضاف إلى ذلك أنَّ نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهم آيات القرآن الكريم، واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية،[٤٢] ثمَّ نزعته إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية؛ يُؤكِّد أنَّ تفكيره كان يدور في مدار التيار المعتزلي في عصره.

2. رفض بعض أحكام المستشرقين:

لم يكن أبو ريدة مقلِّداً لآراء المستشرقين، أو متابعاً لهم في كثير من الأحكام التي أظهروها في مؤلَّفاتهم؛ إذ صدرت عنه عبارات وأحكام تنمُّ عن منهج علمي رصين،[٤٣] وتقدير للآراء وقيمتها بصرف النظر عن مصدرها، فلم يتجاهل ما لكلام المستشرقين من قيمة ومغزى،[٤٤] هذا من جهة. ومن جهة أُخرى فقد تدرَّجت أشكال الرفض لهذه الرؤى شيئاً فشيئاً، فالمتأمِّل في تعليقات أبو ريدة على آراء المستشرقين يجد صوراً وأشكالاً مختلفة من الأحكام:[٤٥]

أ. الرفض النهائي لرأي المستشرق في حال عدم صحته ومشروعيته؛ فقد ردَّ على دي بور حين نفى الأخير أنْ يكون الكندي مبتكراً بوجه من الوجوه، قائلاً: "هذا حكم لا أساس له"، وكذلك حين أنكر دي بور أصالة الفلسفة الإسلامية وجدواها؛ إذ ردَّ عليه أبو ريدة قائلاً: "إنَّ حكم المؤلِّف على الفلسفة حكم جائر."

---

[٤٢] المرجع السابق، ج1، ص374.

[٤٣] مثال ذلك إشارته إلى المستشرق لامانس Lammens وكتابه "مكة قبل الإسلام"، ثمَّ توصيته القارئ بعدم قبول بعض استنباطات المؤلِّف إلا بعد النقد والتمحيص؛ لأنَّه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيَّل للإنسان أنَّ مكة مدينة حديثة. انظر:

– دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص4، هامش3.

[٤٤] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج1، ص13، 384.

[٤٥] سنفصِّل القول في هذه الأحكام في ثنايا البحث.

ب. الاعتراض على رأي المستشرق لعدم توافر الأدلة والشواهد المؤيِّدة له؛ فعندما رأى دي بور أنَّ التوحيد قد أدّى بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود، علَّق أبو ريدة على ذلك قائلاً: "لا يوجد في الرسائل ما يؤيِّد هذا تأييداً كافياً"، وقال أيضاً: "إنَّ بعض أحكام المؤلِّف هنا ليس لها سند كافٍ من النصوص."[٤٦] ونجده تارة يتساءل متعجِّباً من شكِّ الفرنسي جيلسون في تأثُّر الكندي بالإسكندر في مسألة العقل ودرجاته: "لو كان الكندي ينقل عن الإسكندر، فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً صريحاً؟."[٤٧]

ولـمّا رأى دي بور أنَّ إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال، عقَّب أبو ريدة على هذا الرأي بأنَّه لم يجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيِّد ذلك، وهو من أغرب ما يقال في الحكم عليهم، بل هذا الرأي هو من إملاء الهوى عند المستشرقين.[٤٨]

وفي موضع آخر نسب دي بور إلى الكندي تهذيب ترجمة كتاب "أثولوجيا أرسطو طاليس"، فعقَّب أبو ريدة على ذلك بأنَّه لا يوجد دليل كافٍ على أنَّه أصلح ترجمة هذا الكتاب، ولو كان فعل هذا لذكره بين كتبه في رسالته في إحصاء كتب أرسطو.[٤٩]

ت. رفض آراء المستشرق بسبب المبالغة والتهويل؛ فعندما مال آدم متز إلى الاعتقاد أنَّ مجموعة الفلسفة اليونانية (المشرّبة بالنصرانية) في عصرها الأخير أسهمت في تغيير صورة الإسلام، قائلاً: "إنَّ الحركة التي غيَّرت صورة الإسلام في القرنين الثالث والرابع ليست في مجموعها سوى نتيجة لدخول التيارات الفكرية النصرانية في دين "محمد" ﷺ."[٥٠] ردَّ عليه أبو ريدة بأنَّ المذهب الأفلاطوني الجديد لم يكن قادراً وحده على إحداث هذه الحركة الشاملة في العقول، وأنَّه يجب التذكير بأنَّ هذا المذهب نفسه كان – من قبلُ– وليد الحكمة الشرقية القديمة، وأنَّ حديث متز عن التأثير النصراني فيه مبالغة

[٤٦] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص226.
[٤٧] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص328.
[٤٨] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص172، هامش2.
[٤٩] المرجع السابق، ص178، هامش4.
[٥٠] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج2، ص19.

كبيرة، وهو شبيه بمزاعم الألماني كارل بكر (من المسيحيين المتحمسين)، وإلا، فأين قيمة التأثير اليوناني؟ وأين نصيب العقل الإسلامي نفسه؟[٥١]

ث. رفض رأي المستشرق بسبب الإطلاق والتعميم؛ إذ لم يأخذ أبو ريدة برأي دي بور القائل بأنَّ متكلمي الإسلام كانوا ينسبون الأفعال الخلقية إلى الله؛ لأنَّ في ذلك تعميماً يحتاج إلى تخصيص؛ فإنَّ أهل السُّنة يقولون إنَّ الأعمال كلها مخلوقة لله، وإنَّه غير ظالم، ويقول المعتزلة إنَّ الإنسان خالق لأفعاله؛ خيرها وشرها، وإنَّه يثاب على ذلك، ويعاقب عليه.[٥٢]

ولمّا ذكر متز أنَّ علم الكلام الإسلامي قد شهد في القرن الرابع الهجري أهم دور من أدوار حياته، وهو تحرره من الفقه بعدما ظلَّ حتى ذلك الحين خادماً له، فإنَّ "أبو ريدة" ردَّ عليه بأنَّ هذا الحكم يحتاج إلى تقييد؛ فإنَّ علم الكلام استقل علماً بذاته في القرن الثالث، وهو القرن الذي تكوَّنت فيه مبادئ علم الكلام السُّني.[٥٣]

ونذكر فيما يأتي -بإسهاب- بعض الأمثلة على الآراء الاستشراقية التي رفضها أبو ريدة، مبيّناً وجهة نظره فيها:

- رأى أبو ريدة أنَّ حياة إبراهيم بن سيّار النظّام تقع على وجه تقريبي بين عامي (160هـ) و(231هـ)؛ ما يعني أنَّ المنية لم تدركه وهو في سنِّ السادسة والثلاثين، كما ذهب إلى ذلك ابن نباتة المصري،[٥٤] وتابعه عليه نيبرج في مقاله عن النظّام في دائرة المعارف الإسلامية، بل لعلَّ المنية وافته بعدما أشرف على العقد السادس من العمر أو جاوزه.[٥٥]

- لمّا تحدَّث المستشرق الألماني ماكس هورتن Max Horten عن نظرية الجوهر الفرد لدى مفكري أهل السُّنة، وتغافل عن هذه النظرية لدى المعتزلة الأوائل، انتقده أبو

[٥١] المرجع السابق، ج2، ص19، حاشية (1).

[٥٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص186، هامش1.

[٥٣] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج1، 351، هامش1.

[٥٤] ابن نباتة المصري، محمد بن محمد. **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص229.

[٥٥] أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص10.

ريدة قائلاً: "كان الأَوْلى أنْ يشير (هورتن) إلى مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المعتزلة، وإلى مباحثهم الطبيعية، خصوصاً وأنَّ أهل السُّنة متأخرون عن المعتزلة."[٥٦]

– ذكر إبراهيم النظّام في مسألة "إنكار الجوهر الفرد" أنَّ "كل نصف له نصف"، وقد فسَّر بريتزل هذه العبارة تفسيراً لغوياً بحيث قصر معناها على أنَّ لكل نصف نصفاً يقابله. وهذا التفسير عند أبو ريدة[٥٧] لا أساس له؛ لأنَّ عبارة النظّام تبيِّن بمنتهى الوضوح ما كان يذهب إليه من أنَّ الجزء يجوز أن يتجزأ أبداً. وكان الجاحظ (توفي: 255هـ) قد عبَّر عن رأي النظّام هذا بقوله:[٥٨] الخردلة تتنصَّف أبداً أبداً.

– رأى دي بور أنَّ الكندي كان يجعل لثقافة الفُرس وحكمة اليونان شأناً أكبر ممّا يجعل لدين العرب وفضائلهم.[٥٩] وقد رفض أبو ريدة هذا الرأي؛ لأنَّ آراء الكندي تعارض هذا الرأي معارضة تامة. فبالرغم من أنَّ رسائل الكندي فلسفية، فإنَّها تفيض بالإيمان، وبتعظيم النبوة المحمدية وعلوم القرآن الكريم.[٦٠] وهذا ما نوَّه به هنري كوربان حين ارتأى أنَّ الكندي كان مدفوعاً في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي.[٦١]

– لـمّا ذكر دي بور أنَّ الكندي لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه، رفض أبو ريدة هذا الحكم الذي لا ينهض على أدلة صحيحة، مؤكِّداً أنَّ الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً، وأنَّ رسائله وما فيها من أفكارٍ ومن مخالفةٍ لأرسطو شاهد على ذلك،[٦٢] ورأى أنَّ أصول مذهب الكندي هي أقرب إلى الانسجام من أصول بعض مذاهب فلاسفة اليونان الكبار،[٦٣] فضلاً عن تمسُّك الكندي بأصول فلسفية تطابِق

---

[٥٦] المرجع السابق، ص50.

[٥٧] بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، مرجع سابق، ص14، هامش4.

[٥٨] الجاحظ، أبو عثمان بن بحر. **الحيوان**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1965م، ج5، ص55.

[٥٩] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص177–178.

[٦٠] المرجع السابق، ص178، هامش1.

[٦١] كوربان، هنري. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة، وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ط2، 1998م، ص238.

[٦٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص180، هامش2.

[٦٣] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص11.

أصول الديانات الصحيحة جميعاً، مثل: تعالي الذات الإلهية عن كل ضروب التشبيه، وحدوث العالم وتناهيه، والقول بالنبوة...[٦٤] ثمَّ إنَّ كاردان Cardan عَدَّ الكندي واحداً من فلاسفة عصر النهضة، وأحد أكثر المفكِّرين رجاحةً في العقل.[٦٥]

وممّا يعضد رأي أبو ريدة أنَّ كوربان ذهب إلى أنَّ الكندي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وأنَّه اهتم بالماورائيات، والفلك، والتنجيم، والموسيقى،[٦٦] ومثَّل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتَّسم بشمول الفكر وغزارته، مثل: الفارابي، وابن سينا، والطوسي، وغيرهم.[٦٧]

ولعلَّ في اهتمام أبو ريدة بالكندي وفلسفته ورسائله ما ينهض دليلاً أو رد فعل على المستشرقين الذين زعموا افتقار مفكِّري العرب إلى الأصالة، وخلو مصنَّفاتهم من الدروس الفلسفية.

– استعرض أبو ريدة آراء المؤرخين والباحثين في مسألة تحديد تاريخ وفاة الكندي، مثلما استعرضها أستاذه مصطفى عبد الرازق.[٦٨] فلمّا ذكر لويس ماسينيون أنَّ الكندي توفي عام 246هـ، ردَّ عليه أبو ريدة بأنَّ ذلك يخالف كلام الطبري الذي نصَّ على أنَّ الكندي كان لا يزال حياً عام 248هـ. وحين أشار الإيطالي نلينو إلى أنَّ الكندي قد توفي عام 260هـ،[٦٩] ردَّ عليه أبو ريدة بأنَّه لم يذكر عليه دليلاً أو شاهداً.[٧٠] وما ذكره آدم متز غير دقيق أيضاً؛[٧١] فالراجح أنَّ الكندي توفي أواخر سنة 252هـ.[٧٢]

---

[٦٤] المرجع السابق، ج1، ص10.

[٦٥] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص182.

[٦٦] المرجع السابق، ص237.

[٦٧] المرجع السابق، ص238.

[٦٨] عبد الرازق، مصطفى. **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 1945م، ص64–65.

[٦٩] نلينو، كارلو. **علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى**، بيروت: أوراق شرقية، ط2، 1993م، ص117.

[٧٠] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص5. انظر أيضاً:
– دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص179، هامش3.

[٧١] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج2، ص7.

[٧٢] عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، مرجع سابق، ص65.

– لمّا حكم لويس ماسينيون وإتيين جيلسون على أسلوب الكندي بالغموض،[٧٣] ردَّ أبو ريدة على ذلك بالقول إنَّ ملاحظة هذين المستشرقينِ لم تعتمد على المعرفة الكافية بأسلوب الكندي في اللغة العربية؛ نظراً إلى قِلَّة المصادر التي كانت متوافرة عن الكندي لديهما.

ثم إنَّ الكندي كان يشترط فيمَن يفسِّر آيات القرآن الكريم تفسيراً فلسفياً أنْ يكون عليماً بمواقع الكلام حقيقةً ومجازاً؛ ما يدل على أهمية تحليل الأصول الفكرية، ووجوب فهم المعنى اللغوي فهماً دقيقاً عند تفسير آيات القرآن الكريم. يضاف إلى ذلك عناية الكندي بشواهد من الشعر العربي، وباستعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية.[٧٤]

وقد يُعْزى سبب هذا الغموض إلى أنَّ الألفاظ الاصطلاحية في حقل الفلسفة الإسلامية لم تكن استقرت في نصابها، وتحدَّدت معانيها بصفة نهائية؛ فمن المعلوم أنَّ الكندي عايش حقبة وضع المصطلح الفلسفي وتكوينه. ففي طور تأسيس بنية المصطلح الفلسفي[٧٥] ونشأته في البيئة الإسلامية، ظهر الكندي الذي تُعْزى إليه "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، والتي تعرض نحو مئة مصطلح في ميادين الفلسفة ومجالاتها المختلفة (المنطق، والرياضيات، والطبيعة، وعلم النفس، وما بعد الطبيعة (الفلسفة الأُولى، أو العلم الإلهي)، والأخلاق)، وفيها عبَّر الكندي عن المعاني والآراء والأدلة العقلية.

وهذه الرسالة تمثِّل مادة طيبة لبحث غني في معجمية الكندي الفلسفية، وهي –فيما يبدو لنا– من أوائل المصنَّفات والرسائل التي صِيغت في التعريفات وصناعة الحدود الفلسفية عند العرب، فضلاً عن تمثيلها مرحلة تالية متطوِّرة لوضع المصطلحات بعد نشوئها عند جابر بن حيان (توفي: 200هـ)، ومن قبله في نصوص التراجمة والنقلة. وإذا

---

[٧٣] المرجع السابق، ص35–37.

[٧٤] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص21–25.

[٧٥] عطية، عادل سالم. "المصطلح الفلسفي نشأته وتطوره في الفكر الإسلامي"، (رسالة ماجستير، جامعة الفيوم، كلية دار العلوم، 2012م)، ص138–139. انظر أيضاً:

– الأعسم، عبد الأمير. **المصطلح الفلسفي عند العرب**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م، ص34–37.

كان الأمر على هذا الحال، فإنَّها لا تمثِّل أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب خلافاً لما ذهب إليه أبو ريدة.[٧٦]

– رأى المستشرق هاملتون جب أنَّ إقامة الدولة وتنظيمها على أساس علماني لا بُدَّ أنْ يصطدم بحقوق الشريعة الإسلامية.[٧٧] ولكنَّ هذا الرأي لا يبدو مقبولاً عند أبو ريدة؛ لأنَّه لفت نظرنا إلى أنَّ فاعلية الإسلام ومرونته تمنعان هذا الاصطدام لو صدقت النية في تلافيه، ولو فهم المصلحون الإسلام على حقيقته لا كما تصوِّره لهم الأهواء.[٧٨]

– ظهرت نزعة أبو ريدة النقدية في ردِّه على المستشرق فلاديمير إيفانوف الذي جعل كتاب "بستان العقل" من جملة الكتب المنحولة على ناصر خسرو؛ فقد ذكر أبو ريدة أنَّ شكوك هذا المستشرق لا يمكن تبريرها، وأنَّ الآراء الواردة في الكتاب تتَّفق اتِّفاقاً كبيراً مع آراء خسرو، وبخاصة في كتابه "زاد المسافرين".[٧٩]

يتبيَّن ممّا سبق أنَّ "أبو ريدة" كان موضوعياً[٨٠] في حكمه على جهود المستشرقين وأحكامهم، وأنَّه لم يسلِّم بها أو يرفضها على غير رَوِيَّةٍ، وإنَّما اجتهد في دراستها وتحليلها، فقبل بعضها، ورفض ما رآه نابعاً من رؤية ذاتية قاصرة، تحكمها ميول وأهواء، تهوِّن من شأن الآخر في مقابل الاعتزاز بالأنا الغربية.

وهذا المنهج –كما يبدو لنا– لا يختلف عن منهج إبراهيم مدكور[٨١] الذي اتَّبعه في دراسة الفلسفة الإسلامية؛ فبالرغم من إيمانه بدور المستشرقين وإعجابه بمنهجيتهم، فإنَّه

---

[٧٦] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص164.

[٧٧] جب، هاملتون. **وجهة الإسلام**، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، د.ت، ص51.

[٧٨] المرجع السابق، ص51، هامش1.

[٧٩] بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، مرجع سابق، ص85.

[٨٠] أشار إلى هذه الموضوعية أحد تلاميذه؛ وهو فؤاد زكريا، فقد ذهب إلى أنَّ "أبو ريدة" لم يكن يؤيِّد النظرة المستريبة التي تضع المستشرقين –بلا تفكير– ضمن الاستعماريين، بل كان متزناً في تعرُّف نقاط الضعف في الاستشراق، والرد عليها بموضوعية، غير منقادٍ لسوء الظن والرؤية التآمرية لكل ما يفد إلينا من الغرب ومنجزاته ونتاجاته الفلسفية. انظر:

– زكريا، **أبو ريدة الأستاذ والإنسان**، ضمن: **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: كتاب تذكاري**، مرجع سابق، ص19.

[٨١] مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، مرجع سابق، ج1، ص10.

علَّل الأخطاء التي وقعوا فيها، وأرجعها إلى عدم استمداد أحكامهم من الأصول والمصادر الصحيحة، أو عدم توافر المصادر العربية الكافية بين أيديهم؛ ما أدّى إلى إصدارهم أحكاماً سريعة ناقصة.

3. أسباب تعسُّف بعض المستشرقين في إصدار الأحكام:

أجمل أبو ريدة الأسباب التي دفعت بعض المستشرقين إلى التعسُّف في إصدار الأحكام فيما يأتي:

أ. الانتهاء إلى نتائج نهائية لا تتساوق مع المعطيات المتاحة عن القضايا والمدارس الفلسفية، فبدا الأمر أشبه بعدم جواز قراءة أيّ أفكارٍ ومذاهب لمفكِّري الإسلام بواسطة معطيات الثقافة العربية الإسلامية وهمومها وتطلعاتها، وقصْر ذلك فقط على أفكار علماء اليونان والهنود والمستشرقين وغيرهم.[٨٢] فمثلاً، ذهب دي بور إلى أنَّ إخوان الصفا نظروا إلى المسيحية والزرادشتية بوصفهما دينين أقرب إلى الكمال، وقد فنَّد أبو ريدة هذا الرأي بأنَّه لم يجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيِّد ذلك، وهو من أغرب ما يقال في الحكم عليهم، بل هذا الرأي هو من إملاء الهوى عند المستشرقين، ثمَّ تساءل: على أيّ أساس يُمكِن أنْ ينهض أمام عاقل متفكِّر مثلُ هذا الرأي؟[٨٣]

ب. الخلل في المنهج الذي يتَّضح بصورة كبيرة في تطبيق المنهج الفيلولوجي، الذي يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء، ثم يبحث لكل جزء عن أصل قديم مقطوع به من الثقافات السابقة. وأوضح مثال على ذلك كتاب بينيس Pines "مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود".[٨٤] ففي هذا الكتاب حرص شديد على ردِّ كل فكرة إلى أصلٍ سابق عليها، وهذا -بلا شكٍّ- قتل وطمس لجوانب الإبداع في المنظومات الفكرية. ثمَّ إنَّ الهدف الذي ينطق به الكتاب هو الكشف عن الأصول

---

[٨٢] انظر الحشد المستمر لأسماء مفكِّري اليونان والهنود في:
- بينيس، **مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، مرجع سابق.

[٨٣] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص172، هامش2.

[٨٤] بينيس، **مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، مرجع سابق، ص91-93، 98.

اليونانية أو الهندية[٨٥] لآراء مفكِّري الإسلام حيال موضوع الذَّرة، "ومعنى هذا أنَّ التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية، وليس إلى داخلها."[٨٦]

ت. التصوُّر الخطأ في الرؤية والتناول. فغالباً ما يتم إهمال تطوُّر التفكير الإسلامي من حيث منشأ المشكلات والمصطلحات.[٨٧] ولهذا حدَّد أبو ريدة لنفسه منهجاً متميزاً في دراسة الفكر الإسلامي وتاريخه، وقد ظهر جلياً في دراسته فكر إبراهيم النظّام وفلسفته؛ فقال في ذلك: "حاولتُ أنْ أربط آراء النظّام بأصولها الأُولى الإسلامية، وأنْ أربط بين أقواله، وأُفسِّر بعضها ببعض، محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطوُّر الطبيعي للفكر الإسلامي من حيث منشأ المشكلات، وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام، ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من ردِّ آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعيِّنونها مع التعسُّف والمبالغة في بعض الأحيان."[٨٨]

ث. العجلة في إصدار الأحكام من دون تمحيص وَرَوِيَّةٍ، ثمَّ المبالغة في فهم الآراء وتقديرها؛[٨٩] ما يؤدي إلى إفساد معالم هذه الآراء، وخروجها عن التيار العام للفكر الإسلامي. فإذا كان دي بور يرى أنَّ علم العقائد النصراني قد أسهم في تعظيم شأن بعض الصفات (مثل: العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام) حتى صار لها المكان الأول في كتابات مفكِّري الإسلام ومصنَّفاتهم، فإنَّ "أبو ريدة" نفى هذا الرأي قائلاً: "لا أرى هنا شأناً لعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن."[٩٠]

---

[٨٥] حاول بينيس أنْ يلتمس في مذاهب الهنود –في الجزء الذي لا يتجزأ– ما يُمكِن أنْ يكون أصلاً لمذاهب المتكلمين في هذه المسألة. انظر:
– بينيس، **مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، مرجع سابق، ص99.

[٨٦] الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م، ص84.

[٨٧] أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص89، 188.

[٨٨] المرجع السابق، ص6، 107.

[٨٩] على سبيل المثال، رأى أبو ريدة أنَّ تناول دي بور لرأي الغزالي في الإرادة والفعل كان بصورة غير دقيقة. انظر:
– دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص340.

[٩٠] المرجع السابق، ص102.

ج. إغفال العديد من مصادر الفكر الإسلامي ومراجعه دون الإلمام بموضوعاتها ومباحثها، فضلاً عن سوء النشرات التي استند إليها المستشرقون.[٩١] قال أبو ريدة معلِّقاً على تقدير الفرنسي رينان للفلسفة الإسلامية بأنَّها الفلسفة اليونانية باللغة العربية: "لم يكن بين يدي الفيلسوف الفرنسي إلا عدد محدود من المراجع."[٩٢]

ح. التمسُّك بالنزعات العِرقية التي تُوهِم بأصالة الجنس الآري؛ فكراً وفلسفةً، وسذاجة الجنس السامي، وجدب مخيلته. وهذا ما أشار إليه عدد كبير من المستشرقين،[٩٣] مثل دي بور الذي زعم أنَّه لم تكن للعقل السامي –قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية– ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية، وأنَّ التفكير السامي قام على نظرات في شؤون الطبيعة متفرِّقة لا رباط بينها، ولم يكن يُنظَر إلى العالم نظرة علمية.[٩٤]

خ. قِلَّة بضاعة بعض المستشرقين في معرفة المصطلحات الفلسفية والكلامية العربية وما تتضمَّنه من مفهومات. وقد دلَّ على ذلك قول أبو ريدة عن مبالغة الفيلسوف رينان في غمط قيمة الفلسفة الإسلامية: "لم يُدرِك الفوارق بين اليونان والإسلاميين في مفهوم التفلسف، وعلاقات الفلسفة بغيرها في الإسلام، ولم يُلاحِظ أيضاً تغيُّر المفهومات التي وراء المصطلحات"[٩٥] التي قصدها مفكِّرو الإسلام.

ثانياً: نماذج من آراء المستشرقين وموقف أبو ريدة منها

أثار المستشرقون عدداً من الإشكاليات والقضايا التي تمس أصالة التفكير الفلسفي الإسلامي، وقد انتخبنا بعضها، ثمَّ بيَّنّا موقف أبو ريدة منها.

---

[٩١] رأى أبو ريدة أنَّ الترجمة اللاتينية لرسالة الكندي في العقل هي التي أضلت الفرنسي جيلسون في تقدير رأي الكندي وصلته برأي الإسكندر. انظر:
– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص329.

[٩٢] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. "العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي وبين الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة"، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد، مج24، 1990م، ص11.

[٩٣] رينان، **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص15.

[٩٤] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص13.

[٩٥] أبو ريدة، **العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي وبين الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة**، مرجع سابق، ص11.

1. أصالة الفلسفة الإسلامية:

ذهب المستشرق دي بور إلى أنَّ الفلسفة الإسلامية هي فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس ممّا تُرجِم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أنْ يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً حقيقياً، وأنَّها لم تتميز تميُّزاً يُذكَر عن الفلسفة التي سبقتها؛ إذ لم تفتتح مشكلات جديدة، ولم تُقدِّم جديداً فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة وتحليلها، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أنْ نسجِّلها لها.[٩٦]

ثمَّ بالغ دي بور في تقريرٍ رأيَه، بالرغم ممّا اعتراه من تناقض ظاهري، فنفى وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لذلك، مُدَّعِياً وجود رجال كثيرين في الإسلام لم يستطيعوا ردَّ أنفسهم عن التفلسف، وقد اتَّشحوا برداء اليونان الذي لم يُخفِ ملامحهم الخاصة، ولهذا كان من اليسير علينا الاستهانة بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوَّة بفلسفتها.[٩٧]

ونجده في مواضع أُخرى من كتاباته يُؤكِّد سموَّ العِلم اليوناني، وإيمان مفكِّري الإسلام به، حتى إنَّه لم تُساوِر نفوسهم بلوغ هذا العِلم أعلى درجات اليقين. ثمَّ أنكر على الشرقيين قدرتهم على إمكانية البحث المستقل؛ إذ ليس في طاقتهم أنْ يطرقوا موضوعات لم يطرقها أحد قبلهم.[٩٨]

وزعم في مواطن أُخرى[٩٩] أنَّ بواكير العِلم العقلي الدنيوي نشأت من مؤثِّرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي، ومن مؤثِّرات فارسية، وأنَّ العرب في الشام كانوا يتعلمون من النصارى.

---

[٩٦] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص50.
[٩٧] المرجع السابق، ص51.
[٩٨] المرجع السابق، ص49.
[٩٩] المرجع السابق، ص7-8.

ولم يبتعد المستشرقان فون كريمر[100] Von Kremer، وماكدونالد[101] Macdonald عن هذا الزعم؛ فقد أشارا إلى أنَّ المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم، واتخاذ موقف في حلِّ مشكلات دينية وفلسفية. وأدلتهم على ذلك تستند إلى دعوى أنَّ القديس يوحنا الدمشقي ألَّف كتاباً جدلياً لإثبات آراء مسيحية من القرآن الكريم، وقد بيَّن فيه كيف يُمكِن مجادلة المسلمين في بعض القضايا.[102]

أمّا المستشرق الألماني س. هوروفتز S.Horovitz فقد ردَّ تفكير إبراهيم بن سيّار النظّام إلى فلسفة أهل الرواق، حتى ما كان منه راجعاً إلى أصول متَّفَقٍ عليها من جانب رجالات المعتزلة.[103]

ولم يختلف هاملتون جب عمَّن سبق ذكرهم؛ فقد قرَّر أنَّ المؤثِّرات الخارجية (الإغريقية، والفارسية) هي التي صاغت المدنية الإسلامية، وأنَّ الثقافة اليونانية تغلغلت في صميم حياة المسلمين العقلية، وأنَّ علم الكلام نفسه مَدين لأرسطو؛ لذا كانت الثقافة الإسلامية كلها وفي جوهرها من الطراز الغربي.[104]

يظهر من العرض السابق أنَّ كثيراً من المستشرقين الذين تناولوا آراء الإسلاميين في دراساتهم يميلون إلى ردِّ هذه الآراء إلى فلسفة جماعة من الأوائل (مثل: اليونان، والفُرس، والهنود)، كأنَّهم يفترضون أنَّ التفكير الإسلامي يفتقر إلى الابتكار، وإلى أيِّ خصائص وسمات يتفرَّد بها، أو أيِّ مسائل خاصة به.

---

[100] ذهب المستشرق ألفرد فون كريمر إلى أنَّ المناقشات الدينية بين المسلمين والمسيحيين كانت سبباً في نشأة الطوائف الإسلامية الأُولى، مثل: المرجئة، والقدرية. انظر:

– كريمر، فون. **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، ترجمة: مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص65.

[101] See: Macdonald. *development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory*, new York: Charles Scribner's sons,1903, pp. 131-132.

[102] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص7–8، هامش1.

[103] أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص89.

[104] جب، **وجهة الإسلام**، مرجع سابق، ص12.

وتتجلّى بوضوح طبيعة الرؤية الاستشراقية في دراسة الفلسفة وتاريخها؛ فهي تصدر عن المركزية الأوروبية،[١٠٥] وتعمل على تعزيزها وترسيخها. فالهدف عند دي بور –مثلاً– يضارع ما عند غيره من المستشرقين السابقين، ليس في فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها فحسب، بل في استكمال فهمهم الفلسفة اليونانية والفكر الأوروبي عامةً.[١٠٦]

ولهذا كله، رفض أبو ريدة هذه الآراء جملةً وتفصيلاً، وفنَّدها على النحو الآتي:[١٠٧]

أ. لاحظ أبو ريدة أنَّ آراء دي بور تقوم على النظرة السطحية للفلسفة الإسلامية؛ لذا فإنَّ حكمه في هذه المسألة خاصةً لا أساس له، بل هو تحكُّم بغير دليل.

ب. رأى أبو ريدة أنَّ المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية، واستدل على ذلك بأنَّ متكلمي الإسلام وفلاسفته أثاروا مشكلات جديدة، ثمَّ وصلوا إلى حلول لها، بل فصَّلوا في بحث بعض المسائل تفصيلاً كَفَلَ لهم الاستقلال.[١٠٨]

فبالرغم من أنَّ الكندي يُشبِه أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة، فإنَّ الباعث على ذلك والهدف منه ليس واحداً عندهما. وقد رفض الكندي أيضاً وجود أيِّ شيء قبل وجود هذا العالم الحادث، وهو في ذلك يخالف أرسطو، ويخالف أفلاطون أيضاً؛ لأنَّ أفلاطون يقول بوجود شبه مادة سابقة على وجود هذا العالم، ليّنة، غير معيَّنة، لا هي روحانية معقولة، ولا مادية محسوسة. ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب، وأفلاطون أو أرسطو يتمثَّل في مباينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحق (الله، وصفاته، وفعله).[١٠٩]

---

[١٠٥] العاتي، إبراهيم. **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص10.

[١٠٦] الجابري، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، مرجع سابق، ص83.

[١٠٧] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص7–8، هامش1، ص49، هامش1، وهامش2، ص50، هامش2. انظر أيضاً:
- أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص70–71، ص89–91.
- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص36.
- جب، **وجهة الإسلام**، مرجع سابق، ص12، هامش1.

[١٠٨] مسألة حدوث العالم لا في زمان، وأنَّ الزمان حادث.

[١٠٩] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص80 وما بعدها.

ثمَّ إنَّه من الواجب على مَنْ يدرس تاريخ الفكر الإسلامي أنْ يميّز مدلول الألفاظ التي استعملها مفكّرو الإسلام من مدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم؛ لأنَّ معظم مدلولات المصطلحات في ناحية الإلهيات ليست هي المدلولات الأجنبية.

ت. ذهب أبو ريدة إلى أنَّه بالرغم من تأثُّر الكندي والفارابي وابن سينا بفلسفة اليونان، فإنَّهم كانوا فلاسفة على الحقيقة؛ إذ تكلَّموا في واجب الوجود، وفي النبوة، وفي الخير والشر، وعالجوا مسائل الدين بطريقة فلسفية، وكانت مباحثهم مُشربة بالغايات الدينية. ولا يستطيع أحد أنْ يُقلِّل من قيمة مجهودات الإسلاميين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة.

ث. نفى أبو ريدة ما أشار إليه دي بور من صمت مفكّري الإسلام تجاه القضايا والنظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، ودلَّل على رأيه بمذهب المعتزلة العقلي الذي اصطدم في مواضع كثيرة بالدين اصطداماً واضحاً. ولم يكن المعتزلة –من حيث هم فِرقة لها مذهبها الخاص– أشد مخالفة لأهل السُّنة من الشيعة في ذلك العهد (أي القرن الرابع الهجري)؛ ذلك أنَّ مِن الفريقين مَن خالف أهل السُّنة الخلاف البعيد، ومنهم مَن خالفهم الخلاف القريب.[١١٠]

ج. إذا كان إرنست رينان E.Ranan قد بخّس الفلسفة الإسلامية حقّها،[١١١] فأنكر إبداع فلاسفة الإسلام وإبداعها، وجعلها فلسفة يونانية صِيغت بلغة عربية، فإنَّه رفع – نوعاً ما– من شأن علم الكلام؛ فالحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أنْ تُلتمَس في مذاهب فِرق المتكلمين.[١١٢] قال رينان في هذا السياق: "في الفِرق الدينية التي صدرت عن الإسلام ما يجب أنْ يُبحَث عن تفنُّن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم."[١١٣]

---

[١١٠] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج1، ص371.

[١١١] قال رينان: "لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية." انظر:

– رينان، **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص15.

[١١٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص66، هامش1.

[١١٣] رينان، **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص116.

وذهب هلموت ريتر Ritter أيضاً إلى أنَّ مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية، وتابعه في ذلك الألماني هاربروكر Haarbruecker في ترجمته كتاب الشهرستاني "الملل والنِّحل" إلى الألمانية.[١١٤]

وممّا يدل على خِصْب الآراء وثرائها في مدرسة مصطفى عبد الرازق، أنَّ علي سامي النشار يوافق المستشرقين على هذا الرأي، فيرى أنَّ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد هم مقلِّدون لفلاسفة اليونان، أمّا الإبداع الفلسفي في الإسلام فيوجد لدى المعتزلة والأشاعرة والشيعة، حيث تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية.[١١٥] وهذا القول يكشف عن ضعف الرأي القائل إنَّ علم الكلام مَدين لأرسطو، ويُؤَكِّد أنَّ المتكلمين اتَّخذوا فقط منطق أرسطو وفلسفته أداةً تُعِينهم على تناول مسائل علم الكلام التي قرَّرها الإسلام.

ح. لا يوجد ما يمنع من القول إنَّ حركة مفكِّري الإسلام الفلسفية نشأت بدافع قوي من طبيعة الدين الإسلامي وظروف البيئة الداخلية، ثمَّ نمت شيئاً فشيئاً نتيجة العوامل الخارجية، مثل: الترجمة، والاحتكاك بالثقافات الأجنبية، وأهل الديانات المختلفة.

ويُؤَكِّد صحة ما ذهبنا إليه أنَّ "أبو ريدة" استشهد في هذا السياق بنصٍّ للبارون كارادي فو قال فيه: "قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية، ثمَّ اتَّسع تفكيرهم، وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني."[١١٦]

خ. تغافل بعض المستشرقين عمّا أثاره القرآن الكريم، وهو بطبيعته يدعو إلى التفكير والنظر العقلي، من مشكلات وقضايا[١١٧] كان لها أثرها في نشأة الأبحاث الكلامية؛ لذا ينبغي التنبيه على ضرورة التمييز بين العامل الباعث والمادة التي انتفع بها المسلمون، فليس ثمَّة مانع من إفادة المسلمين من المذاهب القديمة والمعروفة، بل يجب أنْ يكون لاختلاط المسلمين بغيرهم في الشام أثر في تحريك العقول. ولا يخفى على كل ذي لُبٍّ -في هذا

[١١٤] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص66، هامش1.
[١١٥] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج1، ص18.
[١١٦] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص71.
[١١٧] مثل: مسائل القدر، وفعل العبد ومسؤوليته، والتكليف، والنظر العقلي، وعلاقة الذات بالصفات.

السياق– أنَّ لدخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أثراً كبيراً في تطوير بعض المباحث الفلسفية ونموها.

د. قلَّل أبو ريدة من تأثير كتاب القديس يوحنا الدمشقي في صفوف المسلمين؛ لأنَّه أُلِّف باليونانية، فهو مخصَّص لِمَن يقرؤه. وإذا علمنا أنَّ القديس يوحنا كان موظفاً في بلاط الدولة الأموية، بل تبوَّأ مكانة مرموقة جداً في بلاط الأمويين، فهل كانت لديه القدرة على الجهر بآراء مخالفة ومناوئة للسلطة الحاكمة آنذاك؟ ثمَّ إنَّ طريقته في تناول الكتاب تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرَّد الرغبة في نقد عقائد المسلمين.

ذ. لا تخلو آراء هؤلاء المستشرقين من تكلُّف وافتعال ظاهرينِ، وقد ظهر ذلك فيما ادَّعاه هوروفتز من نسبة كل تفكير إبراهيم النظّام إلى فلسفة الرواقيين. والرأي الصائب في هذه المسألة أنَّ النظّام لو عرف فلسفة الرواقيين معرفة جيدة، وكان مولعاً بتطبيقها، ما قال كل ما نسبه إليه هذا المستشرق. ولا ينبغي لنا أنْ نسرِف في تطبيق ما يدعونا إليه هوروفتز؛ لأنَّ فلسفة الرواقيين لم تكن وحدها بين العرب، فضلاً عن عدم وجود مصادر كافية عن هذه المسألة.

وخير مثال على ذلك ما زعمه هذا المستشرق عند حديثه عن مسألة معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال عند المعتزلة، فذكر أنَّ هذه الفكرة تذكِّرنا بما كان يقوله الرواقيون. وقد رفض أبو ريدة ذلك، مدلِّلاً على رأيه بما رآه المستشرق ماكس هورتن من أنَّ معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال هي فكرة فلسفية عامة، لا يُمكِن أنْ نحدِّد لها مصدراً واحداً.[١١٨]

ر. حالت هذه الأحكام المبتسرة غالباً دون معرفة ما كان للفلسفة الإسلامية من شأن في تاريخ الفكر الإنساني، وما كان لها من مسائل انفردت بها، ومن طريقة خاصة في معالجتها، ومن تناول لها بما ينسجم مع العقائد الإسلامية.

ز. زعم هؤلاء المستشرقون أنَّ فلاسفة الإسلام ومفكِّريه هم مجرَّد نقلةٍ، وهذا قول مردود عليهم، وهو ممّا تأباه طبيعة العقل الإنساني الذي يقلِّب الآراء على وجوهها

[١١٨] أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص98–99.

المختلفة؛ إذ من الطبيعي –وقتئذٍ– أنْ يتغذّى عقل المفكِّر بآراء السابقين، ثمَّ يضيف إليها ما يراه وَفق بيئته وخصائص ثقافته. فالنظّام –مثلاً– وإنْ كان قد انتفع بما في الثقافات الأجنبية، فإنَّه عارض بعض آراء مفكِّريها، وأخذ ما أخذ مع التحوير والتصرُّف والإضافة.

وفي رأينا أنَّ "أبو ريدة" لم ينكِر دور إبراهيم النظّام في الإبداع الفلسفي؛ إذ رأى غالباً أنَّ الكثير من المسائل التي تناولها النظّام تُرَدُّ إلى أثر تعمقه وغوصه على الدقائق.[١١٩] يضاف إلى كل ما سبق أنَّ الروح الفلسفية لأُمَّةٍ محدَّدة خصائصها تختلف عن الروح الفلسفية لأُمَّة متباينة في الخصائص والآفاق،[١٢٠] وأنَّ تفاصيل المذاهب الفلسفية الإسلامية هي من عمل المسلمين أنفسهم، وأنَّ النتائج التي رتَّبوها على المذاهب التي استعاروها تختلف في جوهرها عن تلك التي رتَّبها عليها أصحاب هذه المذاهب والنظريات.[١٢١]

2. مصادر التصوُّف الإسلامي؛ المصدر الهندي أنموذجاً:

تعدَّدت الدراسات والبحوث الاستشراقية[١٢٢] المنافحة عن إرجاع التصوُّف الإسلامي –في جملته إبّان النشأة ومراحل النضج– إلى مصادر أجنبية متنوعة، مثل: الأفلاطونية المحدثة، والثقافة الفارسية، والثقافة الهندية، والرهبنة المسيحية، واليهودية؛ فهو لا يتعدّى أنْ يكون نبتاً أجنبياً، وقد عمدت هذه الدراسات إلى إغفال المصدر الإسلامي وأثره في نشأة التصوُّف وأدواره المختلفة.

والظاهر لنا أنَّ هذه النظرة الأحادية الذاتية في دراسة التجربة الصوفية وتحولاتها كانت متَّسقة مع الاتجاه العام الذي هيمن على كثير من الدراسات والمؤلَّفات الاستشراقية تجاه العلوم العربية والإسلامية؛ وهو اتجاه أنكر أصالة الحضارة الإسلامية

---

[١١٩] ابن نباتة، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، مرجع سابق، ص226.

[١٢٠] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج1، ص22.

[١٢١] عفيفي، أبو العلا. **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013م، ص61.

[١٢٢] مثل بحوث ألفرد فون كريمر، وجولدتسيهر، وماكس هورتن، وريتشارد هارتمان، وآدم متز، وغيرهم كثير. انظر مناقشة أهم نظريات المستشرقين في الأصول الأجنبية للتصوُّف الإسلامي في:

– الشرقاوي، محمد عبد الله. **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي (مصادره وآثاره)**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1993م، ص31–92.

ودورها النهضوي في التمدن والبناء الحضاري، وأفصح في خطاباته واستنطاقاته عن ادِّعاءاتٍ تروم التقليل من شأن العقلية السامية، ووسمها بالتقليد والافتقار إلى التركيب، والخلو من ملكات الإبداع الحقيقي. فمثلاً، ذكر دي بور أنَّ تأمُّلات الهنود التي ترتبط بكتبهم المقدسة، والتي تتقيَّد بالدين تقيُّداً تاماً، كان لها أثر متصل في الصوفية الإسلامية.[١٢٣] ولهذا أرجع فون كريمر[١٢٤] أصل التصوُّف الإسلامي إلى الفلسفة الهندية، وإلى مدرسة Vedanta بوجه خاص.

وبحسب رأي المستشرق جولدتسيهر Goldziher، فإنَّ التصوُّف الإسلامي ليس سوى تَمَثُّلٍ لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة.[١٢٥] ومِن أبرز مَن قال بالأصل الهندي للتصوُّف الإسلامي ماكس هورتن Max Horten؛ إذ كان دائماً ينزع إلى قبول التأثير الهندي[١٢٦] في التصوُّف الإسلامي في فترة تشكُّله، وقد قرَّر بعد تحليله تصوُّف أبي يزيد البسطامي (توفي: 261هـ) والجنيد (توفي: 297هـ) والحلاج (توفي: 309هـ) أنَّ التصوُّف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية.[١٢٧]

وقد ردَّ أبو ريدة[١٢٨] على هذا الرأي ببيان أوجه الاختلاف[١٢٩] بين التصوُّف الهندي والتصوُّف الإسلامي من حيث الغاية والوسائل والنتيجة؛ فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي في الإسلام، وفكرة الذات الإلهية عند كلٍّ منهما مختلفة، والوسائل أيضاً

---

[١٢٣] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص17.

[١٢٤] كريمر، **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، مرجع سابق، ص112.

[١٢٥] جولدتسيهر، إجناتس. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي**، مصر: دار الكتب الحديثة، ط2، د.ت، ص11.

[١٢٦] وصف عبد الرحمن بدوي منهجية المستشرق ماكس هورتن بقوله: "كان مولعاً بدعوى تأثير المذاهب الهندية سواء في علم الكلام وفي التصوُّف الإسلامي، وهذا ظاهر في كتابه: فلسفة الإسلام في علاقاتها بالنظرات الفلسفية للشرق الغربي." انظر:

– بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1993م، ص619.

[١٢٧] عفيفي، أبو العلا. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1956م، المقدمة، ص(ح).

[١٢٨] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص17، هامش1.

[١٢٩] عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، مرجع سابق، ص63–64.

مختلفة، ونتيجة التصوُّف في الجانبين ليست واحدة. ولعلَّ المشترك بين الطرفين يظهر في الاتِّفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر.

ويتفق هذا الرأي مع رأي أحد تلاميذ مدرسة مصطفى عبد الرازق؛ وهو محمد مصطفى حلمي، الذي أضاف إلى ما سبق ذكره آنفاً أنَّ انتهاء مذهبينِ إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتيجتين متشابهتين لا يعني دائماً أنَّ أحدهما متأثِّر بالآخر، أو مستمَد منه، وإنَّما يعني خضوع المذهبينِ لظروف وأحكام نفسية واحدة، فلا غرو -إذن- أنْ ينتهي كلاهما إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة.[١٣٠] ولكن، هل يجب التسليم بأنَّ كل فكرة عند الصوفية أُخِذت عن أصل أجنبي؟ وما العائد الحضاري الذي نكتسبه من محاولة ردِّ آراء الإسلاميين إلى مصادر أجنبية؟

وفي معرض الإجابة عن هذين السؤالين، يرى أبو ريدة أنَّ محاولة ردِّ آراء المتكلمين والصوفية الأولين إلى مصادر أجنبية بعينها هي أشبه ببحث ليس له قيمة كبيرة، فضلاً عمّا فيه من مشقة وعسر.[١٣١]

لقد أصَّل أبو ريدة قاعدة ينبغي أنْ نَعُدَّها قانوناً ومقياساً في الحكم على مثل هذه الآراء، مفادها أنَّ الفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أُخرى، وتدخل في نظام فكري جديد، تتغير من وجوه شتّى، وهي في هذه الحالة لا تكون ملكاً لأهلها الأولين، وإنَّما تكون ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتَّخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفي.[١٣٢]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الرأي الصائب في هذه المسألة هو أنَّ التصوُّف وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي؛[١٣٣] ذلك أنَّ نشأته إسلامية صرفة في ضوء مصدريه؛

---

[١٣٠] حلمي، محمد مصطفى. **الحياة الروحية في الإسلام**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط1، 2011م، ص47.

[١٣١] أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مرجع سابق، ص91.

[١٣٢] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج1، ص37.

[١٣٣] عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، مرجع سابق، ص62.

القرآن الكريم، والسُّنة النبوية،[١٣٤] وإنْ تأثَّر -في مراحل التطوُّر، وبخاصة في مرحلة التصوُّف الفلسفي- بعناصر فلسفية ومصادر أجنبية مختلفة.

3. مسألة الجبر والاختيار:

تُعَدُّ مسألة الجبر والاختيار من الظواهر النفسية العامة لكل جماعة ذات عقيدة دينية، وهي من أعقد المشكلات الفلسفية التي عرضت للعقل الإنساني قديماً وحديثاً.[١٣٥]

ويرى دي بور أنَّ ثمَّة اتصالاً مباشراً بين العقائد النصرانية ومذاهب المتكلمين الأُولى في الإسلام حول مسألة الاختيار؛ إذ إنَّها أوَّل مسألة كثُر حولها الجدل بين علماء المسلمين. وقد كان النصارى الشرقيون يقولون بالاختيار، ولعلَّ مسألة الإرادة لم تُبحَث من كل وجوهها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلدان مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي، وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح عليه السلام أولاً، ثمَّ دخل في المباحث المتصلة بالإنسان.[١٣٦]

ولم يكتفِ دي بور بذلك، وإنَّما أشار في موطن آخر إلى وجود دلائل متفرِّقة على أنَّ طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى.[١٣٧] وعلى هذا، فإنَّ اختلاط المسلمين بالنصارى، وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر.[١٣٨] وقبل ذلك، كان المستشرق فون كريمر[١٣٩] يؤيِّد ردَّ فكرة حرية الإرادة إلى كتّاب الكنيسة، مثل: القديس يوحنا الدمشقي، وتيودور أبو قرة.

---

134 See: Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge at the University Press, 1923, p. 3.

انظر أيضاً:

- حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، مرجع سابق، ص31-32.

١٣٥ البهي، محمد. **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط6، 1982م، ص92.

١٣٦ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص94.

١٣٧ المرجع السابق، ص94.

١٣٨ المرجع السابق، ص93.

١٣٩ كريمر، **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، مرجع سابق، ص70-71.

ولم يختلف عن هذا التصوُّر السابق كلٌّ من: نيكلسون، وماكدونالد، وماكس هورتن؛[١٤٠] فقد رأى هؤلاء أنَّ هذه المشكلة وليدة سبب خارجي، هو المسيحية الشرقية؛ أي إنَّ عقيدة القدر والمناقشة العقلية التي دارت حولها أُدخِلت في الإسلام بتأثير من علم العقائد المسيحي. في حين ذهب آدم متز إلى أنَّ موضوع القدر وما يتصل به من وصف أفعال الله تعالى بالخير والشر هو أكثر ما أثار اهتمام أدمغة المعتزلة التي تأثَّرت بمذهب زرادشت.[١٤١]

وبحسب رأي أبو ريدة؛ فإنَّه لا يمكن التسليم بهذه الآراء للأسباب الآتية:

أ. الحديث عن قضية الجبر والاختيار ليس وقفاً على دين معيَّن، أو مذهب فلسفي بذاته.

ب. وجوب التنبيه على أنَّ مسألة النظر في القدر والعدل الإلهي تنشأ بحسب الضرورة للعقل الإنساني؛[١٤٢] أي بحسب قدرة العقل الفلسفية. فبالرغم من أنَّ المستشرق ماكدونالد[١٤٣] قرَّر أنَّ أتباع القدرية قد تأثَّروا حتماً باللاهوت المسيحي، فإنَّه استبعد ذلك التأثير في هذه المسألة؛ إذ إنَّ منشأ القول في حرية الإرادة هو الضرورة الفلسفية للعقل البشري a philosophical necessity of the human mind.

ت. إقرار بعض الباحثين أنَّ مسألة الجبر والاختيار هي ذات نشأة إسلامية خالصة بوجه عام، فهي منبعثة عن الدين الجديد؛ لأنَّها في صُلْب كتابه الكريم من الناحية الفكرية، فلا حاجة –إذن– إلى التماس مصدر خارجي لهذه المسألة.

ث. بحث المسلمين في القدر يرجع إلى عهد النبي ﷺ، فضلاً عن ظهوره في المدينة لا في الشام فقط.

ج. استحالة تجاهُل أثر القرآن الكريم في احتوائه على الآيات المتشابهة التي يتضمَّن ظاهرها الجبر أو الاختيار. فلو تأمَّل الإنسان تأمُّلاً عقلياً فلسفياً لوجد أنَّ القرآن الكريم

[١٤٠] البهي، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، مرجع سابق، ص91.
[١٤١] متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، مرجع سابق، ج1، ص374.
[١٤٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص94، هامش1.
[143] Macdonald. *development of Muslim theology*, p127.

يتحدث –فيما يختص بأفعال الإنسان ومشيئته– عن دخول ذلك في دائرة المشيئة والقدرة الإلهية. وليس في القرآن مطلقاً ما ينفي مشيئة الإنسان وفعله ومسؤوليته، بل فيه ما يُؤَكِّد ذلك، ولكنْ على نحوٍ لا يشعر فيه المخلوق أنَّه مستقل عن خالقه في الفعل والمشيئة؛ لأنَّه عندئذٍ لا يكون مخلوقاً، فلا تناقُض في القرآن الكريم، بل فيه بيان للعلاقة بين المخلوق والخالق.[١٤٤]

وحريٌّ بنا أنْ نشير ختاماً إلى أنَّ فريقاً من المستشرقين والباحثين العرب[١٤٥] رأوا أنَّ هذه المشكلة كانت نتيجةً للتطوُّر الديني والسياسي في الإسلام، وإنْ كان ثَمَّة تأثير أجنبي فإنَّه تلا ظهور المشكلة، وساعد على تطويرها وتعميقها لا إيجادها من العدم.

خاتمة:

هدف هذا البحث إلى الإلماع إلى منهج أبو ريدة في قراءة الخطاب الاستشراقي ودوافعه وأحكامه على تاريخ الفلسفة في الإسلام وظروف نشأتها، وربطها بالفلسفات القديمة. وأبو ريدة هو أحد أقطاب المدرسة الفلسفية الحديثة بمصر في القرن العشرين، وقد مَثَّل إضافة حقيقية إلى مدرسة مصطفى عبد الرازق الفكرية.

وقد انتهى البحث والتفتيش في هذا الموضوع إلى مجموعة من النتائج، أبرزها:

١. عدم اتِّخاذ أبو ريدة موقفاً سلبياً من المستشرقين بوجه عام؛ فقد كان موضوعياً –كما هو حال أستاذه مصطفى عبد الرازق– يعترف بما بذله المستشرقون من جهود مضنية في التأريخ للفلسفة الإسلامية، وحسن اطِّلاعهم على كثير من مظانها الأساسية، وحسن العرض، ودقة البحث أيضاً، بالرغم ممّا أصاب هذه الجهود من نزوات الضعف الإنساني، وذاتية الأحكام، والقصور أحياناً عن الفهم العميق للروح الإسلامية. ولهذا عمل أبو ريدة على تصحيح كثير من الأخطاء والأغاليط التي انساق إليها هؤلاء المستشرقون، وردَّ على الآراء الغربية التي تنتقص من العقلية الإسلامية.

---

[١٤٤] فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص2–3، هامش1.

[١٤٥] عبد الحميد، عرفان. **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1967م، ص254.

٢. اجتهاد أبو ريدة وقدرته على التخلُّص والتحرُّر من هيمنة الرؤية الاستشراقية، ودوافعها، وتوجهاتها، وكثرة إحالاتها إلى سيادة مقولة المؤثِّرات الخارجية في قراءة الموضوعات الفلسفية، ثمَّ محاولته طرح البدائل عن طريق بلورة جديدة ومنهج أصيل يتمثَّل في إظهار أصالة الفلسفة الإسلامية وطبيعتها الذاتية الداخلية (الجوّانية).

٣. اتِّفاق أبو ريدة مع توجهات مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق ورؤيتها الباحثة عن أصالة التفكير الفلسفي وأصوله الأُولى، وتتبُّع مراحل تطوُّر التفكير الإسلامي ونشوء مصطلحاته في ضوء البيئة التي أفرزته، وذلك قبل الاتصال بحركة الترجمة ومدارسها المختلفة؛ فليست العوامل الأجنبية إلا أحداثاً طارئة صادفت شيئاً قائماً بذاته، وإنْ بدا أثرها في تغذيته وتطوُّره.

٤. تمييز أبو ريدة بين التصوُّف الهندي والتصوُّف الإسلامي من حيث الغاية والوسائل والنتيجة؛ فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي في الإسلام، وفكرة الذات الإلهية عند كلٍّ منهما مختلفة، والوسائل أيضاً مختلفة، ونتيجة التصوُّف في الجانبين ليست واحدة.

٥. تأكيد أبو ريدة أنَّ إهمال تطوُّر التفكير الإسلامي من الأصول التي بدأ منها وتأثَّر بها من حيث منشأ المشكلات والمصطلحات، كان سبباً رئيساً في دفع بعض المستشرقين (مثل: هوروفتز، وماكس هورتن) إلى الاتجاه في دراساتهم لآراء المتكلمين نحو ردِّها إلى مصادر أجنبية؛ ما أخرجها عن الصبغة الفلسفية الخاصة بالفكر الإسلامي.

٦. رفض أبو ريدة فكرة حصر مفهوم الفلسفة الإسلامية في دائرة الفلاسفة المشّائين الخُلَّص فحسب، بل تبنّى فكرة توسيع مفهوم مجالات الفلسفة الإسلامية وميادينها. وقد دلَّ على ذلك عنايته بمجالات التصوُّف وعلم الكلام، والتعريف بفلاسفة العرب وتحقيق نتاجهم الفلسفي، ومشاطرته فكرة مصطفى عبد الرازق في إدراج علم أصول الفقه ضمن حوزة الدراسات الفلسفية.

٧. بالرغم من تلقّي أبو ريدة الثقافة الغربية، واطِّلاعه على مصادرها، وتلمذته على أيدي كثير من المستشرقين، فإنَّه كان حريصاً على الإفادة منها دون الذوبان فيها تماماً؛ وتلك خصيصة من خصائص مدرسة مصطفى عبد الرازق الفكرية.

وفي الختام، فإنَّنا نوصي بضرورة الاطِّلاع على أفكار المستشرقين وآرائهم في مجالات الفكر الفلسفي وحقوله؛ لاستيعابها، والإفادة منها، أو للردِّ على الآراء الضعيفة والشاذة منها وإسقاطها، ونقترح تخصيص دراسة علمية تحليلية نقدية عن موقف المستشرقين من علم الكلام والفِرق الدينية؛ للخلوص إلى رؤية واضحة متكاملة عن هذا الموضوع.