المحور الثانى

عبد الرحمن بدوى

(١)
المماثلة والمقابلة

قراءة ثانية فى موقف بدوى من المستشرقين

أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة :

الكتابة عن مفكر فى قامة عبد الرحمن بدوى مغامرة محفوفة بالمخاطر، لكنها مغامرة ممتعة، حيث تمثل لنا كتاباته صورة من صور تعامل الذات مع الآخر وصورة من صور بناء الذات؛ لأن بدوى فى ذاته، وبكتاباته قلعة قوية من قلاع الفكر العربى الفلسفى المعاصر، الحصينة متعددة الأبواب، كثيرة الأبراج، متشبعة الطرق فأى طريق نسلك ؟ ومن أى باب نلج إلى داخل القلعة لنكتشف ما فيها ؟ وتأتى المخاطر من كوننا سعينا من قبل لاقتحام أعمال بدوى من باب "الأصول الاستشراقية لفلسفته"[١] دون أن نشير إلى تعدد مداخل البحث فى كتاباته أو الأسس النظرية التى يمكن من خلالها أن نتبين افكار المفكر العربى ونعرض لاهتماماته التى هى من السعة والتنوع بحيث تحتاج إلى جهود عديدة ومناهج مختلفة لبحثها ودراستها .

فقد أسهم بدوى منذ بداية كتاباته ١٩٣٩ كما سبق أن أشرنا وربما قبلها بقليل بجهود متنوعة تحدد لنا معالم مشروع فكرى متميز، ينبغى علينا أن نضعه فى إطاره الثقافى وسياقه التاريخى وعلاقته بالواقع الاجتماعى والاقتصادى بأن المد الوطنى وسيادة الليبيرالية فى مصر فترة الثلاثينات وما تلاها، مشروع فكرى فى الأساس يهدف إلى إيقاظ الوعى وإحداث ثورة روحية تسهم فى بناء الحضارة، يقوم على البحث فى "روح الحضارة العربية" وبيان دور "التراث اليونانى فى الحضارة

---

(١) تقدم فى الدراسة قراءة ثانية فى موقف عبد الرحمن بدوى من المستشرقين، وقد سبق لنا أن أصدرنا دراسة سابقة تمثل الأصول الاستشراقية فى فلسفة بدوى الوجودية، وهى دراسة تعبر فقط عن موقف بدوى الأول تجاه المستشرقين، راجع دراستنا: الصوت والصدى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠

الإسلامية ". وهو يقوم بذلك مسلحًا بكافة الأدوات الضرورية اللازمة لعمله من اتفاق للغات شتى، ومعرفة عميقة بتاريخ الفلسفة، وقدرة على استخدام المناهج المختلفة التحليلية والفيلولوجية والتاريخية مع حصيلة وافرة من المفاهيم والتصورات الفلسفية، إضافة إلى علاقات عميقة - ومباشرة - بأعمال كبار المستشرقين الذين درس عليهم أو ترجم لهم، أو عرض لأعمالهم بالنقد والتحليل .

ونستطيع أن نحدد محاور ثلاثة تمثل بعض قطاعات مشروع بدوى هى :

١ - الموقف من التراث اليونانى[٢] .

٢ - التحقيقات الفلسفية التى تنصب على إعادة بناء التراث الفلسفى فى العربية.

٣ - الموقف من المستشرقين.

وسنخص هذه الدراسة لبحث النقطة الثالثة " الموقف من المستشرقين مع اهتمامنا فى نفس الوقت - فى دراسات أخرى نقوم بها - بتناول المحورين الأولين، فكتابات بدوى متعددة، وجهوده متشعبة، وانتاجه ضخم، وهو من السعة والثراء بحيث تعجز عن القيام به هيئات علمية ذات امكانيات كبيرة، فقد قام بمفرده فى حياتنا المعاصرة بمثل ما قام به حنين بن إسحق من جهد فى عصر الترجمة الممهد للحضارة الإسلامية فى القرون الأربعة الأولى للهجرة، وإن كان جهد بدوى أكثر تركيبًا، فقد تمثلت مهته فى نقل وترجمة نصوص الفلاسفة المعاصرين، وأبحاث المستشرقين فى الدراسات العربية والفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أبحاثه وتحقيقاته فى التراث الفلسفى.

ويلزمنا أن نمهد لهذه الدراسة ببعض الملاحظات الأولية التى ينبغى أن تضعها بين يدى الباحثين فى الدراسات الفلسفية تتعلق بموقف بدوى من المستشرقين.

* أننا نقدم هنا قراءة ثانية فى كتابات بدوى فقد سبق أن نشرنا كتيبًا عنه بعنوان "الصوت والصدى" هادفين إلى بيان الأصول الاستشراقية فى فلسفته ١٩٩٠، أى قبل صدور أبحاثه الأخيرة فى نقد الاستشراق مثل كتابه "الدفاع عن القرآن ضد

---

(٢) راجع دراستنا: بدوى والموقف من التراث اليونانى، مجلة أوراق كلاسيكية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٥ .

منتقديه"Defense du Coran contre ses critiques Defense ela vie du prophet Muhammad contre ses detracteurs"٨٩. "والدفاع عن حياة النبى ضد المنتقصين لقدرة ١٩٩٠. ومن هنا اتجهت القراءة الأولى إلى تأكيد الموقف المؤيد للدراسات الاستشراقية وتبنى مناهجها ونتائجها، وهو ما سيتضح أثناء البحث أنه أحد ملامح الصورة وليس الصورة كاملة .

* إن بدوى لم يقدم لنا دراسة فى الاستشراق، أو بحث عام فى توجهات المستشرقين مثلما فعل أدوار سعيد فى كتابه "الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء "(٣). أو فؤاد زكريا فى دراسته " نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية"(٤). حيث أننا لا نستطيع أن نتناول موقفه من الاستشراق " بل موقفه من المستشرقين الذى ترجم كتاباتهم موظفًا إياها فى إطار مشروعه، ودرس أعمالهم فى "موسوعة المستشرقين" (٥) وقيم دراساتهم فى "تاريخ العلوم عند العرب" (٦).

* إن الموقف من المستشرقين ليس موقفًا واحدًا، ولا جامدًا ولا متعصبًا، بمعنى أننا نجد لدى بدوى مواقف متعددة تجاه أعمال المستشرقين، وتختلف هذه المواقف باختلاف موضوع دراساتهم سواء فى الفلسفة أو التصرف، اللغة أو الشعر، أو تاريخ العلم، أو الدراسات الدينية، القرآن والسنة وحياة محمد، وتتعدد هذه المواقف تبعًا لاختلاف مناهج ورؤى المستشرقين وطبيعة كتاباتهم سواء كانت كتابات ذات طبيعة معرفية، أو أيدلوجية، موضوعية أو دعامية وأيضًا باختلاف مراحل تطور بدوى نفسه .

المرحلة الأولى :

* إحداهما ما يمكن أن نطلق عليه موقف التماثل "الذى يتبنى فيه بدوى منهج هؤلاء المستشرقين ونتائج أبحاثهم ويتابع تحليلاتهم حيث يتابع أعمالهم وينقلها

---

(٣) ادوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤.

(٤) د. فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية، مجلة فكر القاهرة، العدد ١٠ عام ١٩٨٦، ص (٣٣: ٥٧) .

(٥) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤ .

(٦) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص (١٥: ٥٤) .

للعربية ويعلى من شأنها، ويظهر ذلك بأجلّى الصور فى دراساته المبكرة التى يبدو فيها الإعجاب بأعمال: ماسينيون L.Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢) وكرواس P.Kraus (١٩٠٤ - ١٩٤٤) ونلينو Nallino (١٨٧٢ - ١٩٣٨) وهانزهينريشى شيدر Schaeder (١٨٩٦ - ١٩٥٧) وماكس مايرهوف Meyerhof (١٨٧٤ - ١٩٤٥) .

المرحلة الثانية :

* والثانى الموقف الموضوعى الذى يناقش أعمالهم، ويحلل الدراسات المختلفة لهم مع بيان مناهجهم وتوجهاتهم موضحًا أين أصابوا، وفيما أخطئوا، ويتمثل ذلك فى موقفه من: جولد تسيهر Goldzieher(١٨٥٠-١٩٢١) ومرجليوث (١٨٥٨ - ١٩٤٠) .

المرحلة الثالثة :

* والموقف الثالث موقف النقد العنيف والهجوم على الدراسات غير العلمية المتعصبة ضد الإسلام والقرآن والنبى محمد ويظهر هذا الموقف فى مؤلفاته الأخيرة، ويمكن بيان ذلك بعرض أعمال بدوى أولاً، وترجماته ومواقفه المختلفة من أعمال المستشرقين .

أولاً - ترجمات بدوى لأعمال المستشرقين المماثلة :

تتميز مؤلفات بدوى بسمة واضحة هى ذلك الطابع البنائى الذى يضم موضوعات ذات طبيعة واحدة، يتداخل فيه التأليف والترجمة والتحقيق. حيث يوظف بدوى ترجماته لأعمال المستشرقين، وتحقيقاته لنصوص القدماء وأبحاثه لتحقيق ما يهدف إليه، كما يتضح من عناوين عدد كبير من أعماله. فكتابة "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية " هو (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها، ترجمها عن الألمانية والإيطالية" [٧] و "وشخصيات قلقة فى الإسلام " (دراسات ألف

---

(٧) د. بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥.

بينها وترجمها)[٨]، " ومن تاريخ الإلحاد فى الإسلام " (دراسات ألف بعضها وترجم الآخر)[٩] و "الإنسان الكامل فى الإسلام " (دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها)[١٠] .

ونتوقف فى هذا الفصل أمام بعض هذه الدراسات التى نقلها بدوى إلى العربية عن لغات مختلفة، وفى موضوعات تدور كلها أو معظمها حول التراث الإسلامى خاصة فى التصوف والكلام والفلسفة، لعدد من المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين.

أ) أعمال ماسينيون :

١ - " سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران ". نقلها عن نشرات جماعة الدراسات الايرانية، ورقم ٧، باريس عام ١٩٣٤ ويتناول فيها استهلال عن المدائن والكوفة، وكيف يدرس سلمان يُعرض فى خمسة نقاط لخلاصة السيرة التقليدية وتحليل "خبر سلمان" الخاص بإسلامه، وفاة سلمان بالمدائن، ودعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس، الدور التاريخى لسلمان مع النبى فيما يختص بالوحى ودوره فيما بعد مع على، وخاتمه ثم ملحقين الأول نصوص غير المنشورة خاصة بالفرق الغلاة المساه "السليمانية" أو " السينية" والثانى إشارات إلى المصادر .

٢ - " المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام" عن مجلة " الله حى" العدد الرابع عام ١٩٤٥ ويتناول فيها: فكرة المنحنى الشخصى، الحلاج مولده وتنشئته، زواجه، حجته الأولى، الرحلة إلى خراسان والعودة إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد، تطوره الروحى، أثناء الحلاج آثاره قضية الحلاج، محاكمته، وإعدامه، ثم أشخاص مأساة الحلاج، وشهود هذه المأساة، وأخيرًا منحنى الحياة الحلاج .

---

(٨) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوى، دار النهضة ط٢، القاهرة ١٩٦٤ .

(٩) د. بدوى: من تاريخ الالحاد فى الإسلام. دراسات ألف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٤٥ .

(١٠) د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورد ألف بينها وترجمها وحققها عبد الرحمن بدوى. ط٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦.

٣ - " المباهلة بين النبى ونصارى نجران فى سنة ١٠ هـ بالمدينة ميلان عام ١٩٤٤، كيفية الأداء، الأصل القرآنى والإسناد، إسناد الرواية، موجز الرواية، الدور الإقتصادى لبخران والتطور السياسى لبنى الحارث، الرمزية الدينية، تحليل كتاب المباهلة للشلمغانى، تحليل الفصل الخامس بالمباهلة فى الطقوس النصيرية [١١] .

٤ - " الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية" ١٩٤٧ Eranos-Jahrbuch[١٢] ويتناول فيه النظرية الأخروية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية، نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل. بذور النظرية فى القرآن واعتناق الشيعة لها[١٣]. العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية وأنواع هذه النصوص، كتب الملامح، تحليل " خطبة البيان" .

وحتى لا نكرر ما سبق أن ذكرناه فى موضع آخر عن علاقة بدوى بما سينيون[١٤]. نكتفى بالقول إنه بالإضافة إلى هذه الترجمات فإن بدوى يعتمد عليه. ويستشهد بآرائه فى كتبه المختلفة خاصة فى "شحطات الصوفية" و "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى " [١٥]. ويعطى صورة واضحة عنه فى موسوعة المستشرقين [١٦] .

ب) باول كراوس :

يرتبط بدوى علميًا بكراوس ارتباطًا وثيقاً خاصة أن المستشرق اليهودى كان ضمن أساتذة جامعة القاهرة التى كان بدوى يدرس بها فى الثلاثينات، وكان ماسينيون هو الذى زكى ترشيحه للتدريس فى كلية الإداب وذلك فى مذكرة أشاد

---

(١١) د. بدوى : موسوعة المستشرقين ص(٣٦٧).

(١٢) المصدر السابق ص(٣٦٨). شخصيات قلقة فى الإسلام - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٤ ص(١٥٨-١٨٢) .

(١٣) د. بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٦، ص(١٠٣-١٣٨).

(١٤) د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى ص(٥٩) وما بعدها .

(١٥) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات الكويت ط٢ ١٩٧٨ ص (٢٣، ٢٥، ٢٦، ٤٧، ٤٩، ٥٥) .

(١٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٦٣) وما بعدها .

فيها بمناقبه، وما يؤمل منه، وهى المذكرة التى عرضت على مجلس كلية الآداب "وقد قرأتها يوم عرضها – وكنت طالبًا فى السنة الثالثة بقسم الفلسفة فصممت على التعرف عليه غداة وصوله "[١٧]، ويتضح عمق هذه العلاقة ليس فقط من خلال اللغة التى تحدث به عنه فى "موسوعة المستشرقين"، بل فى الاهتمام بكتاباته وترجمتها إلى العربية بدءًا من "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" الذى شغل به كلاهما، حيث ترجم له بحثه عن "التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع" [١٨] الذى هو تعليق على ما كتبه فرنشسكو جبراييلى عن "مؤلفات ابن المقفع"، كذلك تابع أبحاثه عن عدد من الفلاسفة والموضوعات فى كتابه "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" مثل باب برزويه فى كليلة ودمنة وبحثه عن ابن الروانذى [١٩].

ويستمر الاهتمام المشترك بنفس الموضوعات أو قل السير على نفس الدرب، أقصد سير الفيلسوف المصرى على درب المستشرق التشيكى اليهودى كما يتضح فى بحثه "أفلوطين عند العرب" [٢٠] ويهمنا أن نشير أيضًا إلى إعتماد بدوى فى كثير من أبحاث تاريخ الإلحاد فى الإسلام على دراسات كرواسى خاصة عن أبو بكر الرازى، وجابر بن حيان، وإليك بيانات ما ترجمه بدوى من مقالات كرواس وأبحاثه .

١ – " التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقنع " وقد نشر هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٣. والحقيقة أن عمل كرواسى هذا الذى .نشر بعنوان "حول ابن المقفع" ينقسم إلى قسمين الأول خاص بمسألة التراجم الأرسطاطالية، ويورد بدوى ترجمته فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص(١٠١: ١٢٠) والقسم الثانى يتعلق بباب برزويه وهو ما نشره فى " تاريخ الإلحاد فى الإسلام ".

---

(١٧) المرجع السابق ص(٣٢٧).

(١٨) كرواسى: التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، فى بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(١٠١ – ١٢٠).

(١٩) كرواسى: فى الإسلام ص(٧٥ – ١٨٨).

(٢٠) د. بدوى: أفلوطين عند العرب وكالة المطبوعات الكويت، ط٣، ١٩٧٧، التصدير ص(١٨) وما بعدها والصوت والصدى، ص(٦٦) .

٢ - " باب برزويه فى كليلة ودمنة " وهو الجزء الثانى من دراسته السابقة وقد نشر فى كتاب بدوى عن " تاريخ الإلحاد فى الإسلام " .

٣ - " ابن الروندى " وقد نشرها كراوس فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٤ ويتناول فيها الموضوعات التالية بعد المقدمة، النص شذرات من كتاب الزمرد، تأليف الكتاب، وتحليل ما فيه، كتاب الزمرد ودفاع الكندى، البراهمة فى كتاب الزمرد، تأريخ الرد، تحليل الرد، حياة ابن الروندى. ويشغل صفحات ٧٥ - ١٨٨ من كتاب بدوى السابق .

جـ) هنرى كوربان :

يشير بدوى إلى اهتمام كوربان بالفلسفة الإشراقية عند السهروردى وإلى نزعته الثيوصوفية التى تستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويإخذ عليه مبالغته فى إبراز نصيب الفكر الشيعى، وأجحف بالفكر السنى إجحافًا غريبًا[٢١] ومع هذا فهو يتفق معه فى الإهتمام بالتصوف الإسلامى والوجودية مما جمع بينهما فى صداقة قوية منذ عام ١٩٥٤ وطوال ربع قرن من الزمان [٢٢]. وقد ترجم له ما كتبه عن السهرورى، وترجم شرحه هو كراوس لأصوات أجنحة جبرائيل للسهروردى .

١ - السهروردى الحلبى (ت ١١٩١م)، يؤسس المذهب الإشراقى " نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦، باريس عام ١٩٣٩. ويتناول فيه بعد الاستهلال لحياته ومؤلفاته، المقالات الميتافيزيقية والمقالات فى صورة أمثال، التوحيد، مأساة السهروردى .

٢ - شرح رسالة "أصوات أجنحة جبرائيل" للسهروردى، المجلة الأسيوية عدد يوليه، سبتمبر ١٩٣٥، ترجمة الفصل الثانى من كوربان وكرواس للرسالة والشرح الفارسى لها. وقد نشرهما بدوى فى كتابه " شخصيات قلقة فى الإسلام"[٢٣] .

---

(٢١) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص(١٣٦: ١٥٦) - راجع دراستنا كوربان بين الفلسفة والاستشراق - مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ .

(٢٢) المرجع السابق ص(٣٣٧) .

(٢٣) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص(١٣٦ - ١٥٦) - راجع دراستنا كوربان بين الفلسفة والاستشراق - مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ .

د. هانزهنريش شيدر :

يصف بدوى شيدر فى "موسوعة المستشرقين" مشيدًا به وبجهده يقول: "خير وصف لهانزهنريش شيدر هو أنه كان أوفر المستشرقين خطاً من النزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر .. اتجه إلى بيان الأصو الإيرانية لبعض المعانى أو النظريات فى التصوف الإسلامى وتمخض ذلك عن بحثه الممتاز بعنوان "نظرية المسلمين فى الإنسان الكامل " [٢٤]. وقد ترجمه بدوى كما ترجم له دراسته عن "الشرق والتراث اليونانى" .

١ - روح الحضارة العربية "ترجمة لبحث شيدر " الشرق والتراث اليونانى" مجلة الحضارة القديمة، المجلد الرابع[٢٥] .

٢ - نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى وأصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية فى ٢٦نوفمبر ١٩٢٤، وهو ما يدور حول الكشف عن الارتباط الوثيق فى تاريخ الأفكار بين الدراسات الإيرانية والإسلامية. ويشمل بعد التمهيد عن الإسلام والإيرانية والهلينية الموضوعات الآتية: الإنسان الأول فى الكوينات الإيرانية القديمة، التغير الثنوى التشاؤمى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين، قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى، الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى، ويبين أن الإنسان الكامل مقصدًا سائدًا فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى مع ملحق بنشيد مانوى [٢٦] .

د. كرلو الفونسو نللينو :

ومكانة نللينوبين المستشرقين جميعًا مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولد تسيهر ونيلدكه. وهو يمتاز عن جولد تسيهر بدقته العلمية وسعة إطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية، ويذكر بدوى تدريسه بالجامعة المصرية،

---

(٢٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٦٧) .

(٢٥) هانز هنريش شيدر: روح الحضارة العربية، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩ .

(٢٦) هانز هنريش شيدر: نظريه الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى فى بدوى، الإنسان الكامل فى الإسلام ص(١٠ - ١٠١) .

وتأثيره الكبير على تكوين الأدباء فى مصر خاصة طه حسين أنبغ طلاب الجامعة المصرية الذى يتضح أثر نلينو عليه فى "الأدب الجاهلى"[٢٧]. ويشير بدوى فى موسوعته إلى دراساته الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية، والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا وهل هى شرقية أم اشراقية وهى المقالات التى ترجمها فى "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" وغيرها وقد ترجم له بدوى الدراسات التالية :

١ - **بحوث فى المعتزلة :**

أ) أصل تسميتها.

ب) اسم القدرية.

جـ) الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباحية المقيمة فى إفريقيا الشمالية.

د) "حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن" وقد ظهرت هذه البحوث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع، روما ١٩١٦ وقد ترجمها بدوى فى كتابه التراث اليونانى ص(١٧٣ - ٢١٧).

٢ - " تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه " نشرت فى مجلة الدراسات الشرقية بالإيطالية ج١٤. ونجدها فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" ص(٦٤ - ٧١).

٣ - " محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية " ظهر هذا البحث فى "مجلة الدراسات الشرقية " المجلد العاشر، عام ١٩٢٥ بعنوان: " حكمة ابن سينا الشرقية، أو الإشراقية "التراث اليونانى" ص(٢٤٥ - ٢٩٦).

وحين نتناول موقف بدوى من جولد تسيهر نجد تبدلاً واضحًا بين موقفين أساسيين وأجنتس جولد تسيهر الأول مؤيدًا فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وفيه يعلى من قدر المستشرق اليهودى مبينًا أفضاله التى لا تحصى على الدراسات الإسلامية بحيث نجد أنفسنا وكأننا نقرأ شعرًا يتغزل فى هذه الشمس الساطعة ونورها ودفئها وأشعتها التى تضئ، وهذا الموقف المبكر ١٩٤١م يختفى تمامًا مع الكتابات الأخيرة التى يحلل فيه بدوى آراء جولد تسيهر وغيره فى القضايا الدينية والعقائد التى صدرت عام ١٩٨٩، ١٩٩٠ وفيها نجد التحلل الدقيق

---

(٢٧) طه حسين: الأدب الجاهلى .

الهجوم الحاد على الرجل الذى أراد رد كثير من عقائد الأحلام وتشريعاته إلى اليهودية وسنعرض هنا الموقف الأول ثم نتناول فى الفقرة الثالث نقد بدوى له .

ظل جولد تسيهر أكثر من ربع قرن شمسًا ساطعة استمرت ترسل فى عالم البحوث الإسلامية ضوءًا يبدد قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الإسلامية من ظلام وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة وينمو على حرارته جيل ضخم فمن كانوا بالأمس القريب، أو فمن هم اليوم، أئمة المستشرقين[٢٨]. ويعلى بدوى فى كتابه "التراث اليونانى" من شأن جولدتسيهر. فقد "كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقة. فهو إذ قام بنقد الحديث - كما يخبرنا بدوى - فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع وإنما لكى يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يرون من حديث [٢٩].

تأمل اللغة العربية التى كتب بها بدوى فى موسوعته عنه يقول: "يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ... وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة اجنتس جولدتسيهر " [٣٠]. أما عن منهجه فقد كان يقبل على النصوص وفى عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين مايوحى به ظاهر النص يتلاءم وهذه الصور الإجمالية .

ويبين بدوى فى مقارنة دقيقة أن جولدتسيهر يختلف عن نلينو من ناحية وعن بكر (كارل هنريش) من ناحية أخرى. بينما منهج جولد تسيهر استدلالى يعتمد على البصيرة والوجدان نرى منهج نلينو منهجًا استقرائيًا خالصًا كل اعتماده على النصوص لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة، كما أنه يختلف من ناحية ثانية عن بكر فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيرًا فى استخدام الوجدان والبصيرة .

---

(٢٨) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(١٢٠) .

(٢٩) المرجع السابق ص(١٢١) .

(٣٠) المرجع السابق ص(١١٩) .

وكتابه " محاضرات فى الإسلام " ١٩١٠ هو كما يقول بدوى: "صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الإسلام". أما فى كتاب " اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين " فهو يقدم لنا فى الظاهر تاريخًا حيًا لتفسير القرآن بينما هو فى الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافة انطبعت فيها صورة واضحة للحياة الروحية طول ثلاثة عشر قرنًا عند الملايين من المسلمين " [٣١] .

وقد تم ترجم له بدوى الأعمال التالية :

١ – موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل " وقد نشر هذا البحث فى "مباحث الأكاديمية الملكية البروسية " عام ١٩١٥، القسم الفلسفى التاريخى، العدد ٨ [٣٢] .

٢ – العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث " ظهر هذا البحث فى مجلة الأشوريات .Z.A المجلد ٢٨ عام ١٩٠٩. وكلا العملين نشرهما بدوى فى التراث اليونانى سنة ١٩٤١ صفحات (١٢٣، ١٧٢، ٢١٨، ٢٤١) [٣٣]. وقد ترجم له عدة نصوص فى كتاب " دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى" سنة ١٩٧٩ وهى :

٣ – " مقدمة لديوان حبرول بن أوس، الحطيئة "ولقد نشر جولد تسيهر ديوان الحطيئة مجلة فى ZDMG المجلد ٤٦ عام ١٨٩٢ وقدم لهذه النشرة بهذه المقدمة .

٤ – " جن الشعراء" وقد نشر أولاً بمجلة ZKMG المجلد ٤٥ سنة ١٨٩١، ثم فى أعماله الكاملة، الجزء الثانى ١٩٦٨ .

٥ – " تعليقات على دواوين القبائل العربية" وقد نشر أولاً فى مجلة JRAS عام ١٨٩٧ ثم فى أعماله الكاملة الجزء الرابع [٣٤] .

---

(٣١) المرجع السابق ص(١٢٤) .

(٣٢) انظر بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(١٢٣ – ١٧٢).

(٣٣) المرجع السابق ص(٢١٨ – ٢٤١).

(٣٤) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى، دار العلم للملايين بيروت ط٢ ١٩٨٦ ص(٢٧٢ – ٢٨٢).

ز – ماكس مايرهوف :

يصف مايرهوف "طبيب العيون المشهور فى القاهرة " بإنه من إعظم الباحثين فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب .. قوى الصلات ليس فقط بالأجانب فى مصر بل وأيضًا بالنابهين من رجال الأدب والفكر والسياسة من المصريين. ويؤكد بدوى على صلته القوية به يقول: "وأن أنس لا أنسى حسن استقابله لى وأنا شاب فى الثانية والعشرين حيث ذهبت إليه فى عيادته بتوصية من باول كرواس للحصول منه على نسخة من مقاله "من الإسكندرية إلى بغداد " كى أترجمه ولا يزال هذا البحث أفضل ما كتب فى موضوعه رغم التقدم الهائل فى هذا الميدان؛ لأنه يعطى نظرة عامة لكيفية انتقال التراث اليونانى الطبى إلىالإسلام، ويتناول بإيجاز أشهر المترجمين والعلماء العرب حتى القرن الرابع الهجرى [٣٥]. وقد ترجم بدوى فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية هذا العمل :

١ – " من الإسكندرية إلى بغداد: بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب " وقد ظهر هذا البحث فى "محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية، المجلد ٢٣ سبتمبر ١٩٣٠ فى بدوى ص(٣٧: ١٠٠) [٣٦] .

جـ) كارل هنريش بكر :

والمستشرق والسياسى الألمانى بكر **K.H.BEKKER** عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة، وبخاصة الإسلامية منها. دعى لكى يكون أستاذًا فى المعهد الذى انشأته الحكومة الألمانية فى همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة [٣٧]. ولم يعلق بدوى على ذلك بل اكتفى بتقديمه الذى أكد فيه على كونه يجمع بين العلم

---

(٣٥) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، فى بدوى: فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(٣٧ – ١٠٠) .

(٣٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٧٣) وما بعدها.

(٣٧) المرجع السابق ص(٧٣).

والسياسة. "عرفته السياسة بمعناها الرفيع أحدًا من رجالها الأقداد النابهين، وعرفه العلم مستشرقًا وفيلسوف حضارة كان فى الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين [٣٨] .

ترجم بدوى دراسته "تراث الأوائل فى الشرق والغرب " وهو محاضرة كان قد ألقاها بكر فى جمعية الإمبراطور فلهلم ببرلين فى مارس ١٩٣١ وطبعت بليزج فى نفس العام (راجع بدوى التراث اليونانى .. ص(٣ - ٢٣) .

ط - فرانشيسكو جابرييلى :

كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها فى جامعة روما، برز فى دراسة الشعر العربي وفى تحقيق التاريخ الإسلامى. ترجم له بدوى "زندقة ابن المقفع" فى كتابه "تاريخ الإلحاد الإسلامى" ص(٤٠ - ٥٣) .

"زندقة ابن المقفع " وهو يفصل من دراسة أوسع بعنوان "مؤلفات ابن المقفع" نشر فى مجلة الدراسات الشرقية المجلد ١٣ عام ١٩٣٢ [٣٩] .

ى - أسين بلاثيوس :

يعرض بدوى ترجمته لكتاب أسين بلاثيوس عن ابن عربى لحياته ومؤلفاته وخصائص أبحاثه وينتقد إسرافه فى استخدام منهج التأثير والتأثر فى بيان صلات الفلسفة والتصوف الإسلامى بما يسبقها وتأثيرها على اللاحقين راجع مادة بلاثيوس فى بدوى ص(٧٥ - ٨١).

" ابن عربى: حياته ومذهبه " ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٦٧[٤٠]. وهو يناقش أفكار بلاثيوس فى دراسته من كتابه المذهب الروحى عند الغزالى ونزعته المسيحية[٤١].

---

(٣٨) المرجع السابق ص (٧٠).

(٣٩) فرانشيسكو جابر بيلى: زندقة ابن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(٤٠ - ٧١).

(٤٠) اسين بلاثيوس: ابن عربى - ترجمة ودراسة عبد الرحمن بدوى - مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة ١٩٦٧.

(٤١) د. عبد الرحمن البدوى: أوهام حول الغزالى ص(٢٤١ - ٢٥١) فى كتاب أبو حامد الغزالى - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٨.

ك – نيلدكه NALDEKE

يعد نيلدكه (١٨٣٦ – ١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، وقد أتاح له نشاطه الدائب وألمعية ذهنه واطلاعه الواسع على الآداب اليونانية وإتقانه التام لثلاث من اللغات السامية مع استطالة عمره حتى جاوز الرابعة والتسعين – أن يظفر بهذه المكانة ليس فقط بين المستشرقين الألمان بل بين المستشرقين جميعًا[٤٢]. هذا الموقف سيتغير كلية فى كتابات بدوى المتأخرة كما يتضح فى عرضنا له فى الفقرة الثالثة من هذا البحث، ويشير بدوى إلى كتاباته خاصة (أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء) والبحث الأول فيه هو الذى قدم بدوى ترجمته فى كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى " .

"من تاريخ ونقد الشعر العربى القديم" (بدوى ص ١٧ –٤٠) .

ل – دفيد صموئيل مرجوليث :

يتخذ بدوى موقفين تجاه مرجوليث، أو أقل موقف مزدوج يتمثل فى الإشادة باعماله وتحقيقاته فى الأدب العربى من جهة وانتقاداته بشدة فى دراساته عن الإسلام " وهو ماسيتبلور فى دراساته المتأخرة التى توضح لنا موقفه النهائى من المستشرقين فقد كتب عن "محمد ونشأة الإسلام" ١٩٠٥ ثم الإسلام، وألقى محاضرات عن "تطور الإسلام فى بدايته" ونشرت عام ١٩١٤. وهذه الدراسات كما يقول بدوى: كانت تسرى فيها روح غير علمية ومتعصبة مما جعلها تثير السخط عليها ليس فقط عند المسلمين، بل وعند كثير من المستشرقين" [٤٣]. إلا أن نزاهة وموضوعية بدوى جعلته يشيد بمرجليوث فى مجالات أخرى يقول " إن أفضل مرجليوث الحقيقى ينبغى أن يلتمس نشرته لكتاب معجم الأدباء لياقوت ولرسائل أبى العلاء المعرى[٤٤]. وقد ترجم له بدوى:

١ – "نشأة الشعر العربى" نشرت هذه المقال فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عدد يوليو ١٩٢٥ ونشرها بدوى (فى دراسات المستشرقين ص٨٧ – ١٢٨).

---

(٤٢) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٤١٧).

(٤٣) المرجع السابق ص(٣٧٩).

(٤٤) نفس الموضع.

م – دراسات أخرى حول الشعر الجاهلى وهى :

١ – " ملاحظات على صحة القصائد العربية القديمة " تأليف هـ. الفرت .

٢ – " فى مسألة صحة الشعر الجاهلى " أ. برونيلش .

٣ – " الرواية والرواة عند العرب " تأليف أوجست اشبرنجر .

٤ – "التأثيرات الوراثية والمشاكل التى تضعها رواية الشعر العتيق " تأليف ريجى بلاشير نشرت فى مجلة " دراسات عربية وإسلامية ليدن ابريل ١٩٦٥ .

٥ – " استعمال الكتابة لحفظ الشعر القديم " تأليف ف. كرنكوف. نشر فى المجلد التذكارى " من الدراسات الشرقية " مهدى إلى أدورد براون، كمبريدج ١٩٩٢[٤٥].

ثانيًا – من الترجمة والمماثلة إلى النقد والمقابلة :

ذكرنا – فى تمهيدنا السابق – أننا بصدد تقديم قراءة ثانية لموقف بدوى من المستشرقين، وحددنا مواقف ثلاثة تميز تعامله مع كتاباتهم. وقد عرضنا فى دراسة سابقة متابعة بدوى لهم، وإعجابه بأعمالهم، والتماثل مع موقفهم من التراث؛ وهو ما يظهر فى عدد كبير من الترجمات السابقة التى نقلها فى مرحلة مبكرة من حياته لكل من كرواس، وماسينيون، ونلنيو، ومساكس مايرهوف، إلا أننا نجد تحولاً فى موقفه من هؤلاء المستشرقين حيث أعاد النظر فى عدد من الأحكام التى أصدرها على أعمال مثل موقفه من جولدتسيهر .وفى هذا التوجه الجديد نجده قد يشيد بمستشرق فى موقف، أو مجال، أو موضوع فى الوقت الذى ينتقده فى موقف أو مجال آخر، نجد ذلك فى موقفه من مرجليوث، وهو توجه يميز كتابات بدوى فى مرحلة تالية فى حياته تمتد لفترة طويلة منذ الستينات وحتى عام ١٩٨٤ تاريخ صدور "موسوعة المستشرقين". وهذا التوجه يختلف عن المرحلة الأولى من حياته العلمية " المماثلة " مع أعمال المستشرقين كما يختلف عن المرحلة الأخيرة التى تبدأ من عام ١٩٨٩ بصدورها أعماله ضد الكتابات الاستشراقية المغرضة التى تهاجم الإسلام وبنيه، وهى مرحلة "المقابلة" والتضاد، ضد أعمال ومناهج المستشرقين،

---

(٤٥) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى. دار العلم للملايين بيروت ط٢ ١٩٨٦.

ونتائج أبحاثهم، وهى مرحلة يغلب عليها النقد الدينى والنقد الدينى المضاد، وبالطبع لا تمثل هذه المرحلة الوسطى انقطاعًا تامًا عن موقفه السابق. ففيها كثير من الأحكام العلمية الموضوعية التى تشيد بأبحاث وتحليلات المستشرقين كما تختلف اختلافًا جذريًا عن المرحلة الأخيرة من كتاباته. ففيها نجد بذور نقده الأخير للمستشرقين، إلا أنها تتميز عن هذين الموقفين بثراء، وخصوبة، وتعدد الأحكام التى يصدرها على أعمال المستشرقين، بحيث تمثل مرحلة وسطى ذات خصائص متميزة وبلغة تختلف عن لغة الإعجاب الشديد فى المرحلة الأولى، ولغة الهجوم العنيف فى المرحلة الأخيرة، إنها لغة هادئة، موضوعية، متصفة، محايدة لا تطلق أحكامًا عامة، بل تتعامل مع كل عمل وكل مستشرق على حدة تنصف وتشيد بأصحاب الجهود العلمية الجادة، وتدين، وتنقد بشدة المواقف غير العلمية .

ونستطيع أن نميز بين عدة أنواع من الإدانة يصدرها بدوى على أعمال هؤلاء المستشرقين. فهو يدين بعضهم لأسباب أيديولوجية سياسية لانغماسهم فى مواقف سياسية استعمارية ضد مصر والعرب، أو يدين البعض لأسباب دينية فى فهم الإسلام وتحرف بعض حقائق التاريخ الإسلامى أو لأسباب علمية تتعلق بالفهم واللغة والتحليل العلمى للتراث العربى الإسلامى .

فى هذا الموقف النقدى الموضوعى الذى يمثل مرحلة وسطى فى كتاباته بدوى عن المستشرقين يتوارى فهمه لهم باعتبارهم "معلمى الإنسانية أساتذتنا المستشرقين". ويظهر التحليل النقدى بأشكاله الثلاثة السياسى والدينى والمعرفى، إذا كانت دراستنا "الصوت والصدى" توضح موقف المماثلة معهم الذى يتضح فى الفقرة الأولى من بحثنا الحالى الذى تناولنا فيه ترجماته لكتابات المستشرقين. والفقرة التالية عن "المقابلة" مع تحليلاتهم وكتاباتهم فإن الفقرة الحالية تمثل المرحلة الانتقالية التى تعبر عنها كتابات بدوى فى "موسوعة المستشرقين " – النقدية الموضوعية والتى نستطيع تحديدها فى عدة نقاط هى :

١ – الإشادة بأعمال المستشرقين ونتائج أبحاثهم .

٢ – تصحيح الأخطاء العلمية والتحليل الموضوعى لدراساتهم .

٣ – إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى فى كتاباتهم .

وسنناقش كل نقطة من هذه النقاط لبيان موقف بدوى الموضوعى الذى يمثل هذه المرحلة الوسطى من أعمال مفكرنا العربى من كتابات المستشرقين .

إذا كانت هذه المرحلة تمثل انتقالاً فى موقف بدوى فهى تحمل بعض آثار المرحلة الأولى التى يربط فيها بدوى بين أعماله وأعمال المستشرقين. حيث نجده يحيل فى كثير من مواد موسوعته، وعند حديثه عن كثير من هؤلاء إلى أعماله التى تحمل نفس الاهتمامات، وتدور حول نفس الموضوعات، أو التى تعتمد على نفس المصادر والمخطوطات .

يذكر بدوى فى حديثه عن المستشرق الألمانى زنكر **Zenker** (ت١٨٨٤) أنه نشر ترجمة لكتاب "المقولات" لأرسطو عن المخطوط المشهور رقم ٨٨٢ عربى (ت٢٣٣٥ عربى فى فهرس رسلان) "وهو المخطوط الذى نشرناه كله، ومعظمه لأول مرة فى كتابنا "منطق أرسطو" فى ثلاثة أجزاء القاهرة ٤٧ - ٤٩ - ١٩٥٢، وقد صدرت نشرد زنكر فى ١٨٤٦" [٤٦]. ويشير إلى نشرته لترجمة أورسيوس العربية بعنوان "تاريخ العالم" بيروت ١٩٨١ فى سياق تناوله لأبحاث دلافيدا **Della vida** أثناء مقاعه فى أمريكا واطلاعه على "المخطوطات، وكان من ثمرتها بحث طويل بعنوان "الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس " [٤٧]. وكذلك يبين بدوى اهتمام جاينجوس **Gayangos** (١٨٠٩ - ١٨٩٧) بالأدب الأسبانى فى العصر الوسيط ونشره كتابًا بعنوان "كتب الفروسية" مدريد ١٨٥٧ وهو نشرة نقدية لنص قصة أماديس الغالى ويشير لمقدمة ترجمته لـ "دون كيخوته" القاهرة ١٩٦٤ [٤٨]. وحين يعرض لـ "سوميز" يحيل إلى كتابه "مسكويه: الحكمة الخالدة" القاهرة ١٩٥٢ [٤٩]. وفى تناوله للمستشرق الألمانى اليشمان يخبرنا بعثوره على نسخة مخطوطة من جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) لمسكويه وفيه ترجمة عربية "للغز قابس" وعلى الأشعار الذهبية المنسوبة إلى فيثاغورث، وقيامه (اليشمان) بتحقيق هذه النصيحة وترجمتها إلى اللاتينية". ويحيل إلى نشرته وتصديره لنفس العمل[٥٠] وحين يذكر يوحنا الاشبيلى يشير إلى أعماله ومنها "فى الخير محض" المنسوب إلى أرسطو طاليس، ويشير إلى كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" القاهرة ١٩٥٤[٥١] وفى

---

(٤٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٢٥).

(٤٧) المرجع السابق ص(٦٦) ويتحدث عن علاقته به ص(١٦٦ - ١٦٧).

(٤٨) المرجع السابق ص(١٠٤).

(٤٩) المرجع السابق ص(١٤٩).

(٥٠) المرجع السابق ص(٣٠ - ٣١).

(٥١) المرجع السابق ص(٤٣٩).

مادة بوكوك يذكر أنه بعد ترجمته اللاتينية لرسالة "حى بن يقطان" توالت الترجمات الأوربية لهذه الرسائل الأصلية الفريدة "وقد ذكرناها تفصيلاً فى كتابنا بالفرنسية " تاريخ الفلسفة فى الإسلام "، الجزء الثانى باريس، ١٩٧٢ " [٥٢]. وحين يتحدث عن المستشرق الألمانى كوزجارتن (١٧٩٢ - ١٨٦٢) يذكر علاقته بجوته، إذ كان يترجم له قصائد عربية، وكان جوته يعيد صياغتها شعرًا وقد ضمنها فى "الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" راجع ترجمتنا له القاهرة عام ١٩٦٧[٥٣]. ونفس الأمر فى حديث عن فيهلم ألفرث (١٨٢٨ - ١٩٠٩) يشير إلى كتابه ملاحظات على صحة القصائد العربية الجاهلية. وقد ترجم بدوى فى كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى" الفصل الأول منه، وهو كتاب يعلى فيه من جهود المستشرقين ومنهجهم وتحليلاتهم للشعر الجاهلى مقابل الدراسات العربية التى ينتقدها بشدة، وضد المواقف المختلفة التى هاجمت طه حسين فى دراساته حول الشعر الجاهلى[٥٤]. ويذكر لـ "روسى Rossi (١٨٩٤ - ١٩٥٥) المستشرق الايطالى الذى اهتم بتاريخ ليبيا بحث "حكم الأسبان وفرسان مالطه فى طرابلس فى الفترة من ١٥١٠ إلى ١٥٥١" وأنه فحص هذا الكتاب بعرض مسهب فى "مجلة كلية الآداب بالجامعة الليبية، المجلد الثالث، بنغازى ١٩٦٩ ويحيل القارئ إليه [٥٥]. وحين يتحدث عن أوجست ملر Muller (١٨٤٧ - ١٨٩٢) يأتى ذكر جوشه Gosche صاحب الدراسات عن مؤلفات الغزالى فيشير إلى كتابه"مؤلفات الغزالى" القاهرة ١٩٦١[٥٦] .

وهو يشيد بأعمال هؤلاء المستشرقين، ويمتدح تحقيقاتهم، وأبحاثهم، ويبين أن رمبولدى G.B.Rampoldi أول إيطالى عنى بالتاريخ الإسلامى كان ذا نزعة عقلية جعلته متحررًا من الأحكام السابقة المغرضة عن الإسلام. ولهذا كتب عن حياة النبى ورسالته دون تعامل سابق، وإن كان بروح عقلية استبعدت كل الخوارق

---

(52) **Abdurrahman Badawi: Histoire de la philosophie en Islam 2 vol Vrin , Paris , 1972 .**

(٥٣) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٤٠) وانظر كتاب كاتارينا مومزن: جوته والعالم العربى، ترجمة د. عباس عالم المعرفة الكويتية ١٩٩٥.

(٥٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٩).

(٥٥) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٠٠).

(٥٦) المرجع السابق ص(٣٩٥، ٤١٩).

والمعجزات ! كذلك نجده لا يسكت عن المخازى التى ارتكبها الصليبيون خصوصًا فى الحملة الصليبية الأولى لما أن أغرقوا قبر المسيح بالدماء ولم يراعوا له حرمة "[٥٧]. وحين يعرض للمستشرق الانجليزى سيل (١٦٩٧ - ١٧٣٦) يبين أنه كان منصفًا للإسلام - بريئًا - رغم تدينه المسيحى - من تعصب المستشرقين المسيحيين وأحكامهم الزائفة. فلم ينكر النبى محمد وذلك لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التى انتشرت فى أوروبا فى تلك الفترة[٥٨]. ونفس الموقف يتخذه من أعمال ريلاند **Reeland** المستشرق الهولندى ويعرض لاهم مؤلفاته "فى الديانة المحمدية" الذى كتبه باللاتينية. وهو ينقسم إلى قسمين الأول هو تحقيقه لكتاب موجز فى العقائد الإسلامية، وترجمه إلى اللاتينية مع تعليقات وفيرة، وبهذا يعطى للقارئ الأوربى عرضًا أمينًا للعقيدة الإسلامية كما يفهمها المسلمون والقسم الثانى يفحص عن بعض الآراء الباطلة - المنتشرة فى أوروبا منذ العصر الوسيط حتى " القرن السابع عشر - عن الإسلام، والقرآن، والسنة المحمدية، ويحاول تصحيحها استنادًا إلى القرآن والسنة ومؤلفات المسلمين. وهو بهذا عند بدوى أول أوروبى حاول تبرئة الإسلام من التهم الباطلة التى اخترعها الكتاب الأوربيون وشوهوا بها حقيقة الإسلام .

ويشير بدوى إلى أنه كتب بالفرنسية بحثًا مفصلاً عن موقف ريلاند من الطعن فى القرآن بمناسبة الآية:﴿ يا أخت هارون﴾ وهو ما سيتحدث عنه بعد ذلك بالتفصل فى المرحلة التالية[٥٩]. وكذلك شاخت **Schacht** (١٩٠٢ - ١٩٦٩) الذى كان حريصًا على الدقة العلمية فى عرض المذاهب الفقهية، وفى دراسة أمور الفقه بعامة، مبتعدًا عن النظريات العامة والآراء الافتراضية التى أولع بها أمثال جولدتسيهر وسانتيلانا فمن كتبوا فى الفقه الإسلامى، ولهذا كانت دراسات ومؤلفات شاخت أبقى أثرًا وأقرب إلى التحقيق العلمى وأوثق وأجدى[٦٠]. ويشيد بكل من: نيلدكه **Noldeka** (١٨٣٦ - ١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، ونيكلسون **Nicholson** (١٨٦٨ - ١٩٤٥) - الذى يعد عنده بعد ماسينون - اكبر

---

(٥٧) المرجع السابق ص(١٩٠).

(٥٨) المرجع السابق ص(٢٥٢).

(٥٩) المرجع السابق ص(٢١٢ - ٢١٣)، والحقيقة أن تحليل بدوى لأعمال ريلاند مستمرة فى الفترتين الأولى والأخيرة فهو يشيد به وبموضوعية.

(٦٠) المرجع السابق ص(٢٥٥).

الباحثين في التصوف الإسلامي. ويشير إلى مؤلفات نبيرج Nyberg (١٨٨٩ - ١٩٧٤) ورسالته للدكتوراة عن " المؤلفات الصغرى لابن عربى"ويصفها بأنها من أجل الأعمال فى باب التصوف الإسلامى [٦١]، وإلى نشرته الممتازة لكتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد " [٦٢]. الذى زوده بتعليقات مفيدة للغاية. وتكانش Tkatsch (١٨٧١ - ١٩٢٧) وأهم أعماله تحقيق الترجمة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو، وأن عمله من أجل الأعمال الفيلولوجية"[٦٣]. ويفيض فى بيان تعمق ريسكه Reiske (١٧١٦ - ١٧٧٤)، ويشيد بنشرته لمعلقة طرفه التى كانت فتحًا جديدًا عظيمًا فى ميدان الدراسات العربية، وكيف بدأ بنفسه أن يصنع صنيع أستاذه اسخولنتر الذى كان يتهرف من الصعوبات فى النصوص العربية إذا وجد كلمات لا يفهمها فإنه كان يحذفها فى صمت، أو يغيرها اعتباطًا. ويضيف أن ريسلكه الذى وجد الناشرين للنصوص اليونانية يتهافتون عليه لم يجد ناشرًا واحدًا يقبل أن ينشر له كتبه فى ميدان الدراسات العربية فاضطر أن ينشر ما نشر من ذلك على نفقاته الخاصة. ومن هنا ظلت أحواله المالية سيئة "ذلك أن اللاهوتيين يبغضونه أشد البغض؛ لأنه مجد الإسلام، ولم يرافئهم على اكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبى محمد والإسلام بعامة، ويستشهد بقول فوك عنه: "لقد كان متهمًا عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يسايرهم فى ادعائهم أن محمدًا كان نبيًا زائفًا وغشاشًا، وأن ديانته خرافات مضحكة، ولم يشأ أن يقسم تاريخ العالم إلى نصفين نصف مقدس ونصف دنيوى، بل وضع العالم الإسلامى فى قلب التاريخ العالمى وفوق ذلك كان يعبر عن آرائه هذه بصراحة تامة دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليها من نتائج فجلب عليه الكساد [٦٤] .

والسمة الثانية التى تميز هذه المرحلة وتوضح خصائص هذا الموقف النقدى هى التحليل الموضوعى لدراسات المستشرقين والتى تظهر فى تصحيح يشيد بدقة أعمال مستشرق ما وفى نفس الوقت ينتقده فى جوانب أخرى فالأحكام التى يصدرها على كل مستشرق لا ترى على أعماله جملة، بل على المنهج والتحليلات، والنتائج لكل عمل على حدة، ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالى:

---

(٦١) المرجع السابق ص(٤١٥) .

(٦٢) المرجع السابق ص(٤١٤ - ٤١٥).

(٦٣) المرجع السابق ص(٩٧).

(٦٤) المرجع السابق ص(٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨).

حيـن يعـرف بـدوى اسـكاليجير Scollger (١٥٤٠ - ١٦٠٩) يصفـه بإنـه مستشرق، وفيلولوجى كلاسيكى فرنسى عظيم. وبعد أن يعرض مؤلفه يرى أنه فيما عدا كتابه "فى إصلاح الأزمنة" ١٥٨٣ فإننا لا نعثر لديه على ما يدل على أنه سـار فى الدراسات العربية، والشرقية بعامـة شـوطًا بعيدًا، " ولهـذه نعجـب كيـف وصفـه اربنيوس بأنه الأول بيـن المستعمرين Primus arabisantuim. والحقيقـة أن أهميتـه كمستشرق ضئيلة، وإنما هو فى المقـام الأول عـالم فذ فـى الدراسـات الكلاسـيكية " [٦٥]. ويشير إلـى كتـاب بوكـوك Pococke (١٦٠٤ - ١٦٩١) " لمـع مـن أخبـار العرب "، وهو أول كتاب يطبع فى اكسفورد بحروف عربية وأن أهمية الكتاب تقوم فى التعليقات المفيدة جدًا التـى زود بهـا بوكـوك نـص ابـن العبرى. ونصـف هذه التعليقات تتناول العربـى قبـل الإسـلام، امـا التعليقـات الخاصـة بـالنبى محمـد فقليلـة وتتسم بالتحيز والتعصب البغيض، وهو لا يستغرب من مبشر نذر نفسـه خصوصًـا للتبشـير فـى بـلاد الإسـلام [٦٦]. وفـى تناولـه لهـاملتون جـب H.Gibb (١٨٩٥ - ١٩٧١) يشير إلى أنه نال فى حياته كثيرًا مـن ألقـاب التشـريف التـى لا يتسحقها علميًا وأن شهرته فوق قيمته العلمية، وانتاجه أدنى كثيرًا من الشـهرة التـى حظى بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم وما كتبه عام ١٩٢٦ بعنوان "الأدب العربـى" هو كتيب صغير سطحى تافه قصد به إلى القراء الإنجليز، وعمله الخليق بـالذكر - فى مجال التاريخ الإسلامى - هو الكتاب الـذى ألفـه بالاشـتراك مـع هـارولد بـوون بعنوان " المجتمع الإسلامى والغرب: المجتمع الإسلامى فـى القـرن الثـامن عشـر". والكتاب عرض عام لم يقم على الوثائق بين المحفوظات. ولهذا كانت قيمته العلميـة ضئيلة إذا ما قورن بالدراسات العديـدة فـى نفس الموضـوع والتـى اعتمـدت أساسًـا على الوثائق والمحفوظات. ولكـن هذا هـو طـابع كـل مـا كتبـه جـب [٦٧]. وتظهـر موضوعيته فى تقييمه لأعمـال " ستينشـيندر M.Steinschneider (١٨٦١ - ١٩٠٧) خاصة "الترجمات العربية عن اليونانية" ١٨٩٧ يقول بـدوى: " علـى الرغـم مـن أن معظم المعلومات الواردة فيه قد صارت عتيقة بفضل ما قمنا نحـن بـه مـن نشـرات ودراسـات فـى هـذا المجـال، فإنـه لا تـزال لـه بعـض الأهميـة فيمـا يتصـل بـالعلوم الرياضية والطبيعية". والكتاب الثانى فى نفس الميدان هو "الترجمات الأوربيـة عـن

---

(٦٥) المرجع السابق ص(١٧).

(٦٦) المرجع السابق ص(٩١ - ٩٢).

(٦٧) المرجع السابق ص(١٠٥، ١٠٦).

العربية" ١٩٠٤ - ١٩٠٥ وقد صار هو الآخر عتيقًا بفضل تقدم الدراسات فى هذا المجال، ولكن لا يوجد حتى الآن كتاب جامع يتناول نتائج البحث حتى اليوم، إنما هى دراسات متفرقة مشتتة وعسى أن نقوم بذلك قريبًا" [٦٨] .

ويبين أن كرنكوف Krenkow (١٨٧٢ - ١٩٥٣) اتصل بدائرة المعارف العثمانية، التى تتولى، ولا تزال، نشر كتب إسلامية فى مختلف فروع العلوم الإسلامية أو أنه نشر ضمن مطبوعات نشرات يعوزها "التحقيق النقدى. ولم يكن الذنب ذنبه بل ذنب المشرفين على هذه الدائرة إذ جردوا نشراته من الأجهزة النقدية، والتعليقات، والقراءات، وكان خيرًا له ولسمعته أن ينأى بنفسه عن نشر شئ ضمن مطبوعات هذه الدائرة ،ولهذا سنهمل ذكر ما نشره فيها [٦٩] .

ويظهر على امتداد الموسوعة نقد بدوى لبعض ما أورده المستشرقين من معلومات ووقائع خاطئة فى كتاباتهم حيث ينتقل بدوى من موقف الناقل إلى موقف الند مناقشًا مراجعًا مصححًا. فهو يصحح خطأ اربرى A.j.Arbery (١٩٠٥ - ١٩٦٩) فى نشرته لكتاب النبات المنسوب لأرسطو موضحًا أنه فى الحقيقة لنقولاوس[٧٠]. ويبين أن إربينيوس Th.Erpenius (١٥٨٤ - ١٦٢٤) فى نشرته "أمثال لقمان الحكيم وبعض أقوال العرب " ألحق بها خرافات منسوبة إلى لقمان الحكيم، هى فى الواقع تعديل لخرافات ايسوفوس اليونانى حرره كاتب نصرى مصرى مجهول[٧١]. وفى حديثه عن رتر Ritter (١٨٩٢ - ١٩٧١) يبين أنه اشترك مع فالتر فى نشر رسالة الكندي "فى دفع الأحزان" ١٩٣٨ " وأن هذه النشرة حافلة بالأخطاء التي نبه عليها فى نشرته المحققة لهذه الرسالة ضمن كتاب رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى[٧٢] .

ويصحح خطأ فلوجل Flugel (١٨٠٢ - ١٨٧٠) الذى نشر تحت عنوان "مؤنس الواحد" نقدًا ظنه أنه هو كتاب "مؤنس الواحد" لابن منصور الثعالبى، لكنه

---

(٦٨) المرجع السابق ص(٢٤).

(٦٩) موسوعة المستشرقين ص(٣٣١).

(٧٠) موسوعة المستشرقين ص(٥).

(٧١) موسوعة المستشرقين ص(١١).

(٧٢) موسوعة المستشرقين ص(١٨٦).

فى الحقيقة كما بين جلدميستر هو فصل من "محاضرات" الراغب الأصفهانى[٧٣]، ويذكر أن لاندبرج (١٨٤٨ - ١٩٢٤) أصدر كتاب "لغة بدو قبيلة عنزة" ولكن قيمته ضئيلة؛ لأن الرجل اعتمد عليه لاندبرج لم يكن بدويًا من قبيلة عنزة، بل فلاحًا نصرانيًا من حوران ولهذا انتقده كانتنوا " [٧٤].

ويرى أن ريبو (ت ١٨٦٧) الذى خلف سيلفستردى ساسى كان بعيدًا عن بلوغ مرتبة سلفه إذ لم يكن عالمًا باللغة العربية بوصفها لغة إلى درجة كبيرة، ولم يستطع التأليف بالعربية، بل ولا الكلام الصحيح الجارى بها [٧٥]. وان إبراهيم الحقلانى (المارونى) نشر فى ١٦٤١ مقتطفات من كتاب " مقاصد حكمة فلاسفة العرب" تأليف قاضى ميرحسين الميبودى فى نصها العربى، وزودها بالشكل الملئ بالأنماط مما يدل على جهله الفاحش باللغة العربية[٧٦]. ويدحض زعم بابت(دافيد) - الذى اهتم بدراسة اللغة العربية التى كتبت بها وثائق "جينيزة" مصر القديمة وترجم بعض الوثائق إلى العبرية الحديثة - أن الأغلاط اللغوية الفاحشة فى هذه الوثائق ليس أغلاطًا بل تمثل اللغة الحية " فى عصرها موضحًا أن هذا الزعم باطل سخيف، وأن جهل اليهود الذين كتبوها باللغة العربية ونحوها هوالسبب فى وقوعهم فى هذه الأغلاط اللغوية والنحوية الفاحشة، وهو أمر مشاهد عند اليهود فى مصر وسائر البلاد العربية وقد انتشرت هذه الدعوى - رغم ذلك - عند بعض جهال المستشرقين خصوصًا فى العصر الحاضر[٧٧] .

ويصدر حكمًا قاسيًا على المستشرق الألمانى هورتن **Max Harten** (١٨٧٤ - ١٩٤٥) الذى أصدر عددًا كبيرًا من الدراسات والترجمات فى الفلسفة وعلم الكلام "لكنه قلة بضاعته فى اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية من ناحية وسوء النشرات التى اعتمد عليها من ناحية أخرى قد أصابا بالخلل وسوء الفهم وبالتالى الخطأ فى الترجمة " [٧٨] .

---

(٧٣) موسوعة المستشرقين ص(٢٨٦).

(٧٤) موسوعة المستشرقين ص(٣٥١).

(٧٥) موسوعة المستشرقين ص(٢١٧).

(٧٦) موسوعة المستشرقين ص(١٤٦).

(٧٧) موسوعة المستشرقين ص(٤٧).

(٧٨) المرجع السابق ص(٤٣٠).

وحين تذكر ترجمات القرآن الأولى إلى اللغات الأوربية، يعرض للترجمة اللاتينية الأولى، وهى تلك التى دعا إليها ورعاها بطرس المحترم ١٥٤٣ وقام بها بيلينارد يقول: "أن بيلينارد شكوك فى مدى علمه باللغة العربية بحيث لا ترى أثرًا لعلمه بالعربية إلا فى حواشى قليلة فى الهامش وأن هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهى لا تلتزم بالنص دقة وحرفية ولا تلتزم بترتيب الجملة فى الأصل العربى وإنما هى تستخلص المعنى العام [٧٩]. ويذكر أهم إنتاج للمستشرق الألمانى اليهودى هورفتس **Horovitz** (١٨٧٤ - ١٩٣١) وهو كتابه " مباحث قرآنية" ١٩٢٦، ومنهجه فيه هو التحليل التفصيلى للغة القرآن، لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال، مما جعل نتائج بحثه مشكوكًا فيها منذ البداية ومرفوضة كلها فيما بعد[٨٠] .

وتتمثل النقطة الثالثة فى إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى كما تظهر فى كتابات بعض المستشرقين وهذه النقطة بالتحديد هى مقدمة للموقف الأخير فى نقد بدوى المضاد للتوجهات الأيديولوجية الدينية لهؤلاء المستشرقين وهو نقد فى جانب منه معرفى، وفى جانب آخر أيديولوجى وتظهر فيه نفس السمات السابقة الموضوعية سواء مع أو ضد هؤلاء، وذلك فى الجوانب المعرفية، بينما لا تظهر الأساس الفلسفى للنقد الأيدلوجى سواء ضد توجهات المستشرقين الدينية أو السياسية اللهم فقط الشعور الوطنى والقومى والدينى الذى يسيطر علي ميول واتجاهات الإنسان العربى المسلم. ففى تناوله للمستشرق الألمانى اليهودى يعقوب بارت **Jackob Barth** (١٨٥١ - ١٩١٤) يذكر أنه كان فى تحقيقه للنصوص العربية لا يتورع عن التصحيحات العنيفة خصوصًا فيما يتصل بالشعراء القدامى. وعلى العكس من ذلك فعل بالنسبة للنصوص العبرية الخاصة بالكتاب المقدس فإنه كان يتجنب أي تصحيح فيها .. مماجعل إنتاجه فى هذا الميدان متخلفًا جدًا عن التطور الهائل الذى حدث فى ميدان نقد نص الكتاب المقدس[٨١]. ويشير إشارة ذات مغزى هام أن بارث توفى عام ١٩١٤ تاركًا ولدين: البارز (ت ١٩٤٩)، وأهارون (ت ١٩٥٧) وكلاهما كان من أشبع غلاة الصهيونية والدعاة لها [٨٢]. ونفس

---

(٧٩) المرجع السابق ص(٣٠٧، ٣٠٨).

(٨٠) المرجع السابق ص(٤٣٣).

(٨١) المرجع السابق ص(٨١).

(٨٢) الموضع نفسه.

الإشارة تتأكد فى سياق حديثه عن كتاب بروكلمان "تاريخ الشعوب والدول الإسلامية" ١٩٣٩ الذى كان يصفه مقيمًا بأنه صورة شاملة بتاريخ الشعوب الإسلامية دون مناقشة للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ معتمدًا على يوليوس فلهوزن وليون كتيانى، الأهم من ذلك إشارته إلى ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية إبان الحرب العالمية الثانية ونشره عام ١٩٤٧ مع فصل عن الحوادث من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٨ **M.Perlmann** شوه فيه القضية الفلسطينية " وأبدى فيه رأيًا يخالف تمام المخالفة رأى بروكلمان" كما قال يوهان فوك. ويضيف بدوى "ولكن هذه عادة كل الكتاب اليهود فى هذا الشأن"[٨٣] .

ويندد بمواقف المستشرقين الذين تورطوا فى خدمة الاستعمار، ويبدو ذلك التنديد هادئًا فى إشارته لتوزع سنوك خرفرونيه (١٨٥٧ - ١٩٣٦) بين التدريس فى جامعة ليدن وبين الاستشارة السياسية لشئون المستعمرات الهولندية[٨٤]. ويتدرج ذلك إلى إدانة المستشرق فى موقف، والإشارة به حين يتجاوز هذا الموقف كما نجد فيمًا كتبه عن آربرى الذى أصدر فى فترة الحرب العالمية الثانية نشرات لا نهاية لها للدعاية البريطانية فى الشرق الأوسط باللغتين العربية والفارسية وظهر فى فيلم للدعاية البريطانية - وهو ما يدينه بدوى. وتكفيرًا عن هذه "المهمة المنحطة" قام آربرى بتقديم الشرق إلى الغرب بترجمة كتب عربية وفارسية وتأليف كتاب وأبحاث لتفهيم الأوربيين حقيقة الإسلام: حضارته وآدابه وعقيدته هادفًا إلى إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمدة، لأقرار الحق عن الشرق وشعوبه فى الضمير المشترك للغرب، فهذا جزء من واجب المستشرق ذى الضمير الحي[٨٥]. ويصل النقد إلى أقصى مداه فيما كتبه عن بالمر (أدوار هنرى) (١٨٤٠ - ١٨٨٢) وهو عند بدوى مستشرق انجليزى من عملاء الاستعمار البريطانى، لقى حتفه جزاءً وفاقًا لعمله هذا، ويبدو أن تاريخ بالمر عريق فى خدمة الأهداف الاستعمارية فقد شارك فى بعثه "اكتشاف فى فلسطين" بغرض اكتشاف الارتباط بين التاريخ المقدس والجغرافية المقدسة. ويكتب بدوى: "أنه لما راحت بريطانيا ١٨٨٢ تدبر لاحتلال مصر دعاه لورد نورنبروك الرئيس الأول للبحرية البريطانية فى ٢٧ يونيو ١٨٨٢ للاستفادة من خبرته بسيناء واتصالاته باهلها لكى يتصل ببدو

---

(٨٣) المرجع نفسه ص(٦٥).

(٨٤) المرجع السابق ص(٢٤٦).

(٨٥) المرجع السابق ص(٦) .

سيناء، ويؤلبهم ضد مصر، ويستخدمهم لتأمين الجانب الشرقى من قناة السويس لصالح بريطانيا، ووافق بالمر للقيام بهذه المهمة الدنيئة التى لا تليق بعالم أبدًا. ويصفها بدوى "بالمهمة القذرة"، وبعد أن يورد تفاصيل ذلك وأن البدو نصبوا كمينًا له، ولمن معه وإقتادوهم إلى وادى سدر وقتلوهم وألقوا بهم فى واد سحيق. وتفاصيل هذا كله موجودة فى الكتاب الأزرق (رقم ٣٤٩٤) الذى أصدرته الحكومة البريطانية عام ١٨٨٣ يقول: "هكذا لقى بالمر بالجزاء الوفاق عما قام به من تجسس ودسائس وتأمر للتمهيد لغزو بريطانيا لمصر واحتلالها احتلالاً دام منذ ذلك التاريخ وحتى يونيو ١٩٥٦[٨٦]. ورغم هذه الإدانة الشديدة لموقف بالمر التى وجهها بدوى إليه بصفته مصريًا فإنه يورد ترجمته لشعر البهاء زهير موضحًا أن فيها من الرشاقة والجمال مثل ما فى الأصل[٨٧]. وهو موقف علمى ينفصل عن موقفه السياسى، ولا يتناقض معه .

ويرتبط هذا النقد بإدانة تعصب كتابات المستشرقين ضد الإسلام - وهو تمهيد لكتابات بدوى الأخيرة، ويظهر فيه تقصى بدوى لكل كتابات المستشرقين فى ميادين ترجمة القرآن، والدراسات الإسلامية فى أوروبا فهو يبين لنا فيما كتبه عن المستشرق الفرنسى بوستل (١٥١٠ - ١٥٨١) أن نفسيته تحولت منذ عام ١٥٤٠ تحولاً غريبًا، فاستولت عليه أحلام شاذة لإصلاح أحوال العالم، وأراد أن يضع معارفه اللغوية فى خدمة تحقيق هذه الأحلام فراح يحلم بقيام حركة تبشير عالمية ابتغاء تنصير كل الكفار والمبتدعة والوثنية. وإلى جانب هذه التهاويم الدينية تملكته نزعة قومية فرنسية مغالية جدًا جعلته يتصور أن الفرنسيين شعب الله المختار، وأنهم مدعون للسيطرة على العالم وحكمه [٨٨]. ويذكر أن ريكولدو (١٢٤٣ - ١٣٢٠) راهب دومنيكى ومبشر عنيف الخصومة ضد الإسلام له كتاب بعنوان "الجدال ضد المسلمين والقرآن" كما فى مخطوط باريس، أو بعنوان "ضد قرآن محمد" كما فى مخطوط المتحف البريطانى، أو "الرد على القرآن" كما يرد فى عنوان الترجمة اللاتينية. وفيه جمع ما سبق أن ساقه الذين ردوا على القرآن والإسلام وأضاف إليه ردودًا من عنده[٨٩]. ويذكر لريموند ومارتينى لاهوتى

---

(٨٦) المرجع السابق ص(٤٦).

(٨٧) المرجع السابق ص(٤٣).

(٨٨) المرجع السابق ص(٨٨).

(٨٩) المرجع السابق ص(٢١١).

ومبشر ومستشرق أسبانى (ت١٢٨٤). أهم مؤلفاته "ضجر الإيمان فى صدور المسلمين واليهود" [٩٠] ويشير إلى كارل جوتليب بفاندر **Pfander** فى حديثه عن موير **W.Mur** (١٨١٩ - ١٩٠٥) مؤلف كتاب "ميزان الحق" الذى هاجم فيه الإسلام بمنتهى العنف ودعا موير إلى أن يكتب عن السيرة النبوية فكتب عدة مقالات بروح متعصبة خالية من الموضوعية .. وعاد موير إلى تحامله الشديد على الإسلام فأصدر كتابين هما: "القرآن تأليفه وتعاليمه " ١٨٧٧، "والجدال مع الإسلام " ١٨٩٧[٩١].

ويشير إلى يوحنا الاشقوبى (ت بعد ١٤٥٦) وهو لاهوتى أسبانى لعب دورًا كبيرًا فى مجمع بازل وشارك فى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وأنه فى خلوته فى ديرآيتون **Ayton** فى سافويا (فرنسا) - وهذا ما يهمنا هنا - فكر الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام الظافر الذى بدأ يغزو أوربا خصوصًا بعد استيلاء محمد الفاتح على القسطنطية فى ١٤٥٣ " وقد تبين له (ليوحنا) أنه لا جدوى من مقاومة الإسلام بالسلاح لأن الدولة العثمانية كانت فى أوج قوتها وتهدد أوربا بأسرها لهذا رأى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وبعد ترجمة القرآن أخذ فى كتابه رد على الإسلام بعنوان "طعن المسلمين بسيف الروح" [٩٢]. وفى نفس الإطار كلف بطرس المحترم - وهو راهب ولاهوتى فرنسى - بعض المترجمين بترجمة القرآن إلى اللاتينية. وقد طبع ونشر هذه الترجمة وألحق بعض الرسائل المتعلقة بالنبى والقرآن والإسلام. وقد بين اربينوس ونسليوس - كما يشير بدوى - أمثلة لما فى هذه الترجمة اللاتينية من غموض وخطأ وإلى جانب ذلك قام بطرس الملقب بالمحترم هذا فألف كتابًا فى الرد على الإسلام، وكان ذلك حوالى ١١٤٣. وعلى الرغم من أنه هو الذى رعى هذه الترجمة فإنه كلف سكرتيره أن يضع النقاط الرئيسية لهذا الرد[٩٣] .

ومن استعراض أعمال (آل) السمعانى: يوسف سمعان السمعانى، اسطفان أيقود السمعانى، يوسف ألويس السمعانى، سمعانى السمعانى ... يرى "أنهم لم

---

(٩٠) المرجع نفسه ص(٢١٣).

(٩١) المرجع نفسه ص(٤٠٥).

(٩٢) المرجع نفسه ص(٢٦).

(٩٣) المرجع نفسه ص(٦٩).

يسهموا بشئ يستحق الذكر فى الدراسات العربية .. بل يكاد يقتصر نشاطهم على السعى لإخضاع الطائفة المارونية فى لبنان للسيطرة الكاملة لبابا روما ولا ذكاء نار الفتنة بين الطائفة المارونية من ناحية وسائر الطوائف المسيحية من ناحية أخرى فضلاً عن التعصب الدينى ضد الإسلام .. ويرى أنه من الكذب الفاضح أن يدعى أحد أن السمعانى خدموا الثقافة العربية على أى نحو وهذا الحكم نفسه ينطبق على رجال الدين الموارثة الذين عملوا فى أوربا فى القرون من السادس عشر حتى اليوم. لقد كانوا جميعًا فى خدمة هيئة التبشير والدعوة فى روما، أو مترجمين لحكام أوربيين، ولم يسهم أى واحد منهم فى البحث العلمى المتعلق بالثقافة العربية أو التاريخ العربى[٩٤]. وربما كان الاستثناء الوحيد هو ميخائيل العزيزى وحين يتناول ميخائيل العزيزى الذى الحق بدير الاسكوريال يذكر أن مكتبته تحتوى على مقدار وفير من المخطوطات العربية التى اقتنيت بطرق مختلفة أهمها الاستيلاء فى البحر على سفينة مغربية كانت تحمل مكتبة مولاى زيدان ملك المغرب[٩٥] .

ويفيض فى الحديث عن المستشرق والراهب اليسوعى البلجيكى لا منس Lammens (١٨٦٢ - ١٩٣٧) الشديد التعصب ضد الإسلام الذى يفتقر افتقارًا تامًا إلى النزاهة فى البحث، والأمانة فى نقل النصوص، وفهمها ويعد نموذجًا سيئًا جدًا للباحثين فى الإسلام من بين المستشرقين. وبعد أن يعرض لكتاباته يوضح أنها تلخيص لأبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا فى هذه الموضوعات وليس له فيها أى اسهام أصيل. ويشير إلى تحليل كتاباته فى السيرة النبوية تحاملاً شديدًا ويصف عمله بالبعد الشديد عن العلم وأصول البحث والنزاهة العلمية. فهو يلقى الكلام جزافًا ويعتمد على تحكمات ذهنية استقرت حسب معانى ذهنية سابقة ولم يكن لديه اطلاع باحث مثل جولد تسيهر يحاول أن يستمد دعواه من مصادر أخرى تلمودية أو هلينية ... إلخ بل راح يخبط دون أدنى سند أو برهان عقلى. وأبشع ما قعله خصوصًا فى كتابه "فاطمة وبنات محمد" هو أنه كان يشير فى الهوامش بصفحاتها، ويخبرنا بدوى أنه راجع معظم هذه الإشارات فى الكتب التى أحال إليها لا منس فوجد أنه إما أن يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقًا فى هذه الكتب أو يفهم النص فهمًا ملتويًا خبيثًا أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية، ولهذا ينبغى - كما يخبرنا بدوى - ألا يعتمد القارئ على

---

(٩٤) المرجع السابق ص(٢٤٣).

(٩٥) المرجع السابق ص(٢٦٩).

إشاراته إلى المراجع فإن معظمها تحويه وكذب وتعسف فى فهم النصوص يقول: "ولا أعرف باحثًا من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التضليل وفساد النية " [٩٦]. وهو نقد عنيف بلغت فيه لغة بدوى أقصى درجات الهجوم والعنف وهذا ما يظهر فى أسلوب كتابيه الآخرين. ويواصل نقده لبقية أعمال لامنس التى تتعلق بالتاريخ الإسلامى. فقد درس الخلافة الأموية وفى هذه الدراسات بالغ لامنس فى تمجيد الأمويين بدافع الحقد الشديد علي الإسلام وبالمقارنة مع فلهوزن نجد الفارق الهائل بين ما قام به يوليوس فلهوزن فى كتابه "الدول العربية وسقوطها" وبين الاندفاع الأهوج عند لا منس فى تبرير أبشع جرائم يزيد والأمويين بعامة وفى ميدان الإسلام بعامة وضع لا منس كتابًا عامًا بعنوان "الإسلام: عقائد ونظم" وقد زعم فى استهلال الكتاب أنه كتاب حسن النية **Un Livre de bonne foi** ومع ذلك فقد درس فيه كل سمومه التى سبق أن عرضها فى مؤلفاته، وذكر أنه (الكتاب) عرض موضوعى **Exposé tout objectif**. وهذا أيضًا فيا يرى بدوى – من خلال تحليله للعمل – غير صحيح تمامًا .. وهو عرضى سطحى جدًا وليست له أية قيمة علمية ولاحتى كدراسة مبسطة ابتدائية لأنه مزجه بوجهات نظره المليئة بكراهيته للإسلام فى غل منقطع النظير [٩٧] .

وتنقلنا الإشارات النقدية المتفرقة لبعض مواقف المستشرقين خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية والقرآنية إلى إعادة نظر جذرية فى موقفه. والحقيقة أن إعادة النظر هذه ليست تحولاً مفاجئًا فى نظرة الدكتور بدوى بل أن أصولها بدت واضحة للعيان فى كثير من الإشارات السابقة ويستطيع الباحث فى كتابات بدوى أن يستبصر هذا الموقف واضحًا لكن السؤال الهام فى هذا السياق هو لماذا ارتبط فى أذهاننا أبحاث بدوى بالإشارة إلى المستشرقين؟ وهل حدث تحول مفاجئ فى كتاباته؟

فى الحقيقة هناك أسباب عديدة لذلك. أولها تلك الحماسة والإعجاب الشديد بأعمال هؤلاء، وترجمتها إلى العربية، وجعلها جزءًا من بنية أعماله فكأن أبحاثه وتحقيقاته تتكامل مع ترجماته لهؤلاء، بالإضافة إلى استلهام كثير من المستشرقين وأعمالهم فى أبحاث وكتابات خاصة، خاصة أعمال كرواس، ثالثًا هذه السمة

---

(٩٦) المرجع السابق ص(٣٤٨).

(٩٧) المرجع السابق ص(٣٤٩).

الإنسانية التنويرية فى طرح القضايا والعناوين التى يختارها لكتاباته مثل "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" والتى تعطى انطباعًا مباشرًا بتبنى بدوى مثل هذه الأفكار إلا أن ذلك الانطباع المباشر قد لا يعبر حقيقة عن قناعات الرجل. فالدراسات التى أوردها عن الإلحاد تتعلق بانكار الفلاسفة للنبوة وليس الألوهية إضافة إلى أن مثل هذه الدراسات كانت سائدة ومنتشرة فى الدوريات والمجلات الثقافية المصرية والعربية فى هذه الفترة [٩٨]. فهو نوع من المشاركة فى القضايا المثارة فى مطلع شباب سرعان ما تحولت بفعل الخبرات العملية إلى نوع من التوجه العام الذى تبناه بدوى عن طريق طه حسين وأحمد لطفى السيد وهو الاستفادة من الدراسات الغربية والمشاركة فيها وعدم الشعور بالدونية أمام هذه المناهج الفلسفية والعلمية التى تمكننا من إعادة النظر فى تراثنا الثقافى، وقضايانا الفكرية، إلا أن الغرب عند بدوى لم يكن فقط فرنسا كما لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين بل إن اتجاهه إلى الدراسات الألمانية والإيطالية بفضل اتقانه هذه اللغات، وعلاقاته الوثيقة بأهم الباحثين والمستشرقين من إيطاليا وألمانيا وتكوينه الفلسفى، الذى مال به نحو المثالية الألمانية لدى كانط وهيجل وفشته وشلينح والذى ارتبط بتوجهه السياسى، أو أسس له، وذلك فى انتمائه "لمصر الفتاه" [٩٩] جعلاه يختلف عن توجه أساتذته لطفى السيد وطه حسين من ناحية، ويعيد النظر فى أحكام بعض المستشرقين من جهة ثانية، وينشغل بقضية "روح الحضارة العربية"، والحضارة الإسلامية " بل يستخدم أحيانًا لفظ الإسلام بدلاً من العرب فى عناوين أحد كتبه. فبعد "أرسطو عند العرب" و "أفلوطين عند العرب" يكتب عن "أفلاطون فى الإسلام". التحول اذن لم يكن مفاجئًا بل نجد بذوره فى هذه المرحلة الوسطى التى كان فيها موضوعيًا ازاء كتابات المستشرقين المعرفية وناقدًا لكتاباتهم الدينية والسياسية وهذا ما ينقلنا إلى

---

(٩٨) لقد شارك بدوى فى الكتابة عن الالحاد فى الاسلام ١٩٤٥ فى الوقت الذى اثيرت فيه هذه القضية فى عدد من المجلات العربية والمصرية مثل المقتطف والعصور حيث كتب إسماعيل أدهم " لماذا أنا ملحد؟ " ورد عليه محمد فريد وجدى " لماذا هو ملحد ؟ " وترجمت مجلة العصور التى يرأسها إسماعيل مظهر دراسة رسل لماذا أنا لست مسيحيًا ؟ وهى قضايا شغلت الكتاب فى هذه الفقرة ولم يكن بدوى شاذاً فى الكتابة فى هذا الموضوع المثار فى الدوريات الثقافية فى تلك الفترة.

(٩٩) راجع دراستنا قراءة فى كتابات بدوى السياسة، مجلة أدب ونقد، القاهرة ديسمبر ١٩٩٣، العدد ١٠٠ .

المرحلة الحالية؛ التى يتقابل ويتضاد فيها موقف مفكرنا مع إراء بعض ما كان يعجب بهم ويتماثل مع كتاباتهم من قبل. هنا يتحول بدوى من " تاريخ الإلحاد فى الإسلام" إلى "الدفاع عن محمد والقرآن" .

ثالثًا: الدفاع عن القرآن والنبى (المقابلة). أول ما يميز موقف بدوى الحالى من المستشرقين، الذى تعبر عنه هذه المرحلة الناضجة من تطوره الفكرى، والتى نطلق عليها موقف " المقابلة " هو تحوله من ترجمة أعمال هؤلاء وتبنى مناهجهم، ونتائج أبحاثهم، أو الكتابة عنهم، وتحليل كتاباتهم – فى مجالات البحث فى الفلسفة، والكلام، والتصوف، والأدب، وتاريخ العلم العربى – إلى إعادة النظر فيما كتبوا خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامى، والقرآن الكريم، وحياة النبى محمد، وأصبحت القضايا الدينية هى محور البحث ودارت حول :

* التشابه المزعوم بين القرآن والانجيل، مفهوم لفظ " أمى" المتعلق بالنبى محمد، معنى كلمة فرقان، الصائبة فى القرآن، الرسل فى القرآن، هل هناك مصدر يونانى للقرآن، التصنيف التاريخى للقرآن، الكلمات غير العربية فى القرآن، حقيقة الشخصيات التاريخية التى جاءت فى القرآن؛ "أخت هارون"، "هامان"، وهى محاور كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"(١٠٠). وصدق محمد فيما نزل عليه من الوحى، وسياسة محمد تجاه خصومه، وموقفه تجاه معاهداته، وصحة رسالة وخطبه وأحاديثه، وشهوات محمد المزعومة، والفرائض الإسلامية وأصولها وهى نقاط البحث فى كتابه "الدفاع عن محمد ضد المنتقصين لقدره" .

* وكما يتضح من عناوين هذه الموضوعات فإن بدوى يناقش القضايا التى أثارها المستشرقون حول الدين الإسلامى وتشريعاته، وكتابه المنزل، ورسول، وهى قضايا تاريخية ولغوية فى الأساسى. هنا تحول الاهتمام عن كتابات المستشرقين فى فروع المعرفة الإسلامية، وعن شخصيات المستشرقين إلى الإهتمام بالقضايا

---

(100)A.Badaw: Defense du coran contre ses critiques, l`Unicite , Paris, 1989.

وراجع الدراسة التى قدمها الزميل الدكتور عطية القومى للكتاب فى مجلة المؤرخ المصرى، العدد الثالث عشر يوليو ١٩٩٤، هذا ونشير إلى أننا اعتمدنا فى اشارتنا للعملين الآخرين للدكتور بدوى على ترجمات موسعة غير منشورة للدكتور عطية القوسى .

التى تتصل بأساس الدين وفى كل قضية منها يعرض بدوى لمواقف الذين تناولوها بالبحث والنقد بل بالهجوم والتجريح فى كثير من الأحيان. وفى كل قضية منها يشير للمشكلة وموقف المستشرقين منها، وأصلها لدى الكتاب المسلمين، والمواقف المتباينة تجاهها، وموقف القرآن منها، ثم يقدم تحليله لها، ووجهه نظره الخاصة موضحًا أن بعض هذه القضايا قضايا زائفة مفتعلة، وبعضها قضايا ستظل مثارة ويستمر الجدال حولها بعد وضعها الوضع الصحيح. والاتجاه الأساسى السائد فى تحليله لكل منها هو بيان تهافت المنهج الذى استخدمه المستشرقون، وتحليلاتهم الخاطئة، ودوافعهم المغرضة وروح التعصب.

ومن الممكن عرض موقف بدوى من كل قضية من هذه القضايا والإشارة إلى كل من تناولوها من المستشرقين، أو وهذا هو الحل الثانى الذى اخترناه، تتبع مواقف بدوى من كل مستشرق فى كل قضية منها موضحين علاقة هذا الموقف بآراء بدوى السابقة فى بعض هؤلاء المستشرقين إذا كان قد ذكرهم من قبل .

ونقدم هنا بعض الملاحظات التمهيدية التى تساعد فى متابعة تحليل بدوى لهذه القضايا، وتحليلنا لموقفه من المستشرقين وهى:

١ - إن بدوى كما يتضح من مقدمات كتبه الأخيرة - بإزاء توجه جديد يتمثل فى مشروع يشغله، ويشغل فى الحقيقة كثير من الباحثين المنتمين للعالم الإسلامى المعاصر وهو إعادة النظر الجذرية فى كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامى. وقد أصدر بدوى بعض أجزاء من هذا المشروع، ويعدنا بكتابات أخرى مثل كتابه - تحت الطبع - عن "الإسلام كما أرتآه: فولتير وهردر وجيبون وهيجل"، وكذلك نيته فى تخصيص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية يرد فيها الرد الكافى والمقنع على أولئك المستشرقين المتشككين .

٢ - إن إعادة النظر الجذرية هذه تجعله يخصص مقدمات تاريخية طويلة يتتبع فيها بداية ظهور المشكلة موضوع البحث، والآراء المختلفة التى قيلت فيها من

المؤرخين وآباء الكنيسة والكتاب المسيحيين سواء فى الكنيسة الشرقية أو الدولة البيزنطية، أو أوروبا، بحثًا عن الأصول والكتابات الأولى التى تنوقلت وتواترت وأصبحت تكون نوعا من الرؤية الأسطورية فى فهم حقيقة الإسلام التاريخية[١٠١] .

٣ - أن هذه الأعمال تتسم بقدر كبير من التكامل. فهى لا تكتفى فقط ببيان آراء المستشرقين ضد الإسلام، رغم أن هذا هو ما يمثل الاتجاه السائد فى الكتابات التى يعرضها بدوى - وإنما نشير أيضًا كلما كان ذلك ممكنًا فى اطار القضايا المثارة - إلى كثير من المواقف الايجابية لبعض هؤلاء المستشرقين موضحًا أيضًا بموضوعية كاملة هذه المواقف، ودوافعها، وتوجهات أصحابها وفى هذا الإطار نفسه يمكن أن نجد بعض الإشارات وهى قليلة للغاية إلى آراء سلبية وإيجابية لبعض هؤلاء المستشرقين خاصة ماسينيون ونولدكه .

٤ - الاعتماد فى بعض الأحيان على المصادر الإسلامية وخاصة القرآن والاستشهاد بآياته وتحليل ألفاظه[١٠٢] وتقديم بيانات إحصائية بهذه الألفاظ ودلالتها بنفس طريقة العلماء فى البرهنة النقلية، والاستشهاد بالنصوص

---

(١٠١) يشير بدوى فى مقدمة " الدفاع عن حياة النبى محمد " إلى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى" أسطورة محمد فى الشرق " وتتبع فى نفس المقدمة المزاعم المختلفة التى تناقلها هؤلاء الكتاب ثم يخصص تمهيده الطويل لتناول " أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" لدى المؤرخ البيزنطى ثيومان (٧٥١ - ٨١٨م) ومن تابعه أمثال قسطنطين بروفيروجيثينا (٩٠٥ - ٩٥٩م) وسدرنيو (ت١٠٥٧م) وزيوتارا (ت١١٣٠) ثم الراهب جيوبرت (١٠٥٢ - ١١٢٤م) وجاك دى فيترى (ت١٢٤٤م) ومارتين بولونكو وفانسان دى بوفيه (ت١٢٦٤م) وغليوم الطرابلسى وبيير باسكاسيو، ويعقوب الأكوينى (ت١٣٣٧) وغيرهم.

(١٠٢) يعتمد بدوى على بيان الآيات القرآنية واحصائها وتحليل دلالتها فى مواضع عديدة من كتابه " الدفاع عن القرآن ..." راجع مثلاً: الفقرة الأولى من الفصل الأول عن تحليل لفظ "أمى" الذى يذكر ورودها فى الأعراف ١٥٧، الجمعة ٢، آل عمران ١٩، ٧٥، والبقرة ٧٨ وكذلك فى حديثه عن الصائبة فى القرآن (الفصل السادس) ويفعل ذلك مع العهد القديم فى موضوع الرسل (الفصل السابع)، ويشير إلى ورود كلمة رسول ١٤٦ مرة مختصة بمحمد ورسوله ٨٤ مرة، ورسولنا ٤ مرات، وأيضًا فى تحليل لمعنى الفرقان (الفصل الثالث) .

وكذلك الاعتماد على كتب المفسرين والمحدثين والمؤرخين وعلماء اللغة العربية القدماء[١٠٣]. والحقيقة أن الهدف من ذلك ليس البرهنة على صدق دعواه بل هى أساس لبيان كافة الجوانب والآراء المثارة قديمًا وحديثًا حول كل قضية من هذه القضايا.

٥ - الملاحظة الخامسة وهى على جانب كبير من الأهمية - ويصح أن تكون الأولى تتعلق بحفر بدوى فى الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوروبا وموقف أوروبا منه. وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المحاورة خاصة اليهودية وتاريخ التحالفات معهم، وهل هناك مصداقية لهذه التحالفات ونكثهم الدائم للعهود. وكذلك أيضًا - وهى مسألة فرعية لعلاقة الإسلام بأوروبا - مسألة حرية الرأى والتعبير والدفاع عن حقوق الإنسان التى يتشدق بها الأوربيون ويدعو إليها فلاسفتهم، أو ما يطلق عليه الليبرالية الأوربية، وحقيقتها كما تتضح فى بعض المواقف التاريخية المعاصرة [١٠٤]. وكذلك إشارته إلى الصلة بين الإسلام والمذاهب الغربية خاصة الاشتراكية، وحقيقة هذه الصلة، وهى قضايا لها أهمية كبرى فى عالم اليوم وتحتاج فى تحليلها إلى الاستعانة بإنجازات الثورة المعرفية المعاصرة فى العلوم الإنسانية وإن كان بدوى طرحها على طريقة الفيلسوف التقليدى، وأهمية هذا التناول أنه يتجاوز تناول اللاهوتى (العدائى) والسياسي (المنغلق) .

٦ - الملاحظة الأخيرة تتعلق باللغة العربية المستخدمة فى الكتابات، وهى اللغة الفرنسية الموجهة للأوربيين، والتى كتب بها بدوى عديد من دراساته السابقة،

---

(١٠٣) ويستشهد بالمصادر العربية فى تناوله لادعاء مرجليوث بأن الصلاة من طقوس الحرب (الفصل الرابع) والقبلة (نفس الفصل) والصائبة (السادس) والفصل العاشر عن محاولة العلماء المسلمين لتقديم تأريخ زمنى لآيات القرآن.

(١٠٤) يقارن بدوى فى الفصل الرابع من "الدفاع عن حياة محمد" بين سماحة سلوك النبى مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوروبيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوروبا. وأكتفى بالإشارة إلى ما تم فى قرننا هذا وما روى من انتصارات الحلفاء على الألمان فى الحرب العالمية الثانية وما حدث بعدها من محاكمات أعدمت الكثير من الرجال والقواد. ودلل على محاكمة نورمبرج المشينة التى وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦ .

وقد استخدمها هنا لتوضيح حقيقة الآراء الاستشراقية المغرضة التى قدمت تصورًا تاريخيًا مخلوطًا وأسطوريًا للنبى محمد، وفهما معكوسًا لحقيقة القرآن، ولم يستخدم اللغة العربية فى الكتابة وهى لغة ليست دعائية ولا تبشيرية، ولا تهدف إلى جذب الأوربيين إلى الإسلام، لكن غرضها إبراز الحقيقة، وتوضيح المغالطات المتعصبة التى يقدمها المستشرقون. وأخيرًا هى لغة حادة وعنيفة فى الهجوم على تلك الآراء غير المنصفة بل الجامدة المغرضة المتعصبة. وإذا كانت تلك هى سمة بدوى فى التعامل مع أقرانه - كما اتضح فى كتاباته ضدهم - فهى هنا أحد واشد .

٧ - ويحدد لنا بدوى مهمته فى مقدمة كتابه "الدفاع عن محمد" بأنها كشف زيف كتابات المستشرقين التى لا تنفك تردد اتهامات قديمة للإسلام يقول موضحًا أن الإسلام أصبح مرة أخرى، القديم المستهدف للامبراطورية الرومانية وأوروبا وكيف قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام .. لقد وضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، فأضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية " وتتضح هذه الدعاية فى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى الذى ظهر بعنوان أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء ". يقول: "بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوروبيين عبر العصور حول نبى الإسلام محمد، ذهلت تمامًا لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، واصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم ولا ينطبق هذا الأمر فقط على العاديين منهم من الناس والجهلة والسذج إنما ينطبق أيضًا على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومؤرخين ". ويتتبع بدوى تفشى افكار كتاب أسطورة محمد بين كتاب أوروبا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع[١٠٥] .

كما يتتبع بدوى فى "الدفاع عن القرآن" تتبعًا تاريخيًا مختلف الانتقادات التى التى وجهت للقرآن منذ يوحنا الدمشقى (ح٦٥٠ - ٧٥٠)، وأول هجوم على القرآن جاء فى مقدمة كتاب نيكتياس البيزنطى" نقد الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمديين". ويشير بدوى للجدل العنيف حول الإسلام فى النصف الثانى للقرن

---

(١٠٥) راجع هامش رقم ١٠١.

التاسع الميلادى؛ والذى يظهر فى كتاب كانتا كوزين (ح ١٢٩١ - ١٣٨٠) موضحًا أنه بسقوط القسطنطية فى يد المسلمين ١٤٥٣ توقف كل الجدل البيزنطى حول الإسلام، ثم ظهر ذلك فى أوروبا المسيحية حيث كتب نيقولا الكوزى (١٤٠١ - ١٤٦٤) كتابه **Cribratia al chorani**. ويعدد بدوى كثير من الكتابات الأوربية فى القرن الخامس عشر التى وجهت ضد الإسلام عمومًا ويذكر أول دراسة موجهة ضد القرآن والتى ظهرت فى أواخر القرن السابع عشر، وهى دراسة لوديفيكيو ماراشى **Marrcci** (١٦١٢ - ١٧٠٠) مشيرًا إلى أن عمل مارشى بداية الدراسة الجادة فى أوروبا عن القرآن، إلا أنه كما يصفه بدوى مملوء بالأخطاء الخطيرة والمجادلات الساذجة، وهو ما نجده فى كل الدراسات المتصلة بالقرآن خلال القرنين التاليين لظهور هذا العمل .

ويظهر فى مقدمة كتاب بدوى عن القرآن عدم ثقته فى أعمال هؤلاء المستشرقين لاصرارهم على تزييف المشاكل والتصورات والنتائج. ويقدم لنا بعض الأسباب لتفسير جهل المستشرقين بموضوع دراستهم حول القرآن مثل:

١ - أن معرفتهم باللغة العربية معرفة حرفية اكثر منها اصطلاحية لا تحقق كثيرًا مما يرغبون .

٢ - معلوماتهم عن المصادر العربية ناقصة وضحلة وغير كافية .

٣ - الحقد المتأجج الموروث ضد الإسلام عند كل من هـ. هرتشفيلد، وج. هورفيتيز.

٤ - تتمثل الأحكام حول القرآن (الاتهامات) لدى جولد تسيهر، ونولدكه، ومر جليوث .

٥ - مناقشتهم لرسالة محمد بوضعها فى إطار ضيق كما لدى وليام مير، وزويمر. ومقابل ذلك يحدد لنا بدوى الموضوعات التى سيناقشها فى كتابه والفترة الزمنية للكتابات التى سيتناولها، والمنهج الذى سيستخدمه، والذى يسميه المنهج الوثائقى والموضوعى مبينًا بوضوح هدفه، وهو كشف القناع عن هؤلاء العلماء الكاذبين .

والحقيقة أن أحكام بدوى تتفاوت ما بين حدة وإدانة لبعض هؤلاء المستشرقين الذين سبق له أن أشاد بهم، واعتدال وإشارة لمن تجاوزوا القصور

الذى أشار إليه وظهر لديهم معرفة صحيحة باللغة العربية، ودقة فى المعلومات وعرضوا أبحاثهم من خلال تفهم موضوعى وتسامح، وناقشوا أمور الدين الإسلامى والقرآن عبر إطار أعم بالإضافة إلى تناول لبعض هؤلاء المستشرقين قد يأتى عرضًا خلال تناول قضية معينة أو يخصص لهم فصول بأكملها لمناقشة آرائهم ومن هؤلاء: مرجليوث، وجولدتسيهر، وفنسنك، ونولدكه هذا بالإضافة إلى بعض المستشرقين الذين يناقش آراءهم فى كل قضية تعرضوا لها عبر فصول كتابيه وهم: سبرنجر، وهورفتيز، وفراتتز بهل، وجودفروادى موميين وكايتانى وغيرهم وسوف نتوقف أمام نقده وتحليله لأعمال هؤلاء ونبدأ باسبرنجر **A.spranger** .

وما قدمه من آراء فى كتابه "حياة وعقيدة محمد" الصادر فى برلين ١٨٦١، وأول قضية يناقشها بدوى هى التفسيرات التى أعطاها سبرنجر للفظ "أمى" فهو يميز أولاً بين أهل الكتاب، والذين لا كتاب لهم (الجزء الأول ص٣٠)، "وأمى" بمعنى وثنى (جـ ٢ ص٢٢٤ حاشية ١)، وهو صفة الشخص الذى لا يعرف القراءة تمامًا ولا الكتابة (جـ٢ ص ٤٠١ - ٤٠٢). ويرد بدوى موضحًا أن هذه إدعاءات لا تستند إلى أية مصادر، فنحن إذا عثرنا علي نص واحد يرجع إلى ما قبل الإسلام يشير إشارة واحدة إلى أهل الكتاب والأميين فسوف لا تكون هنا مشكلة على الإطلاق(١٠٦). كما يشير فى حديثه عن "قبيلة" المسلمين إلى زعم سبرنجر متابعًا جولد تسيهر، متفقًا مع منسنك - بأن القبلة كانت قبل الهجرة تجاه بيت المقدس، وأن محمدًا اتخذها كذلك لارضاء اليهود، مع أنه - كما يؤكد بدوى - لم يكن وهو فى مكة بجاحة إلى رضا عليه، أما فى المدينة فقد كان الاحتكاك الفعلى معهم(١٠٧). ويناقش بدوى آراء سبرنجر مرة ثالثة فى سياق حديثه عن الصائبة فى القرآن الذى قال أنهم الحنفيون، وهو رأى كاذب عند بدوى للأسباب التالية فالحنفيون على نقيض الصابئة وديانة كل منهم معارضة للأخرى. والأحناف هم اتباع ملة إبراهيم والصابئون هم عبدة النجوم. وهى عبادة حرمتها ملة إبراهيم "الصحف"، وأن فعل "صبأ" فى العربية معناه تحول عن دينه ليعتنق دينًا آخر .

ويتناول بدوى كذلك - فى الفصل الأول من كتابه الدفاع عن محمد ما توصل إليه سبرنجر فيما يتعلق بالحالة التى يكون عليها النبى وقت نزول الوحى.

---

(106) adawi : Défense du Coran , PP. 14 - 15 .

(107) Ibid. , PP. 85 - 86.

وتتلخص فى أن محمدًا كان يعانى من الهستيريا العقلية حين ينزل الوحى عليه وكان يأتى بحركات تشبه تلك التى تصاحب حركات المصاب بالصراع. ويردد بدوى بأن هذا الاتهام قمة السخف من قائليه، ذلك لأن محمدا قبل وبعد نزول الوحى لم يشهد إشارة واحدة أو عارضا واحدا لهسيتريا أو صراعا على الإطلاق بل على العكس من ذلك. فتماسك شخصية محمد وثباته فى سبيل نشر الدعوة كان صلبًا على الدوام. والمصابون بهذا المرض يحيون دوامًا فى الخيال والوهم عكس محمد، كان رجلاً عمليًا واقعيًا صادقًا أمينًا. ويشير بدوى أن العلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام على ضوء الأبحاث النفسية فى مكان القوم غير العاديين .

ويرفض بدوى فى الفصل الثانى من كتابه ما أورده سبرنجر من قصة خيالية عن أسباب زواج الرسول من زوجته الثانية زينب بنت جحش موضحًا أن تعدد الزوجات غير المحدود كان شائعًا بين العرب قبل الإسلام. ولم يحدث أن استنكر أحد من العربْ هذا التعدد أو انتقد واحدا لمجرد أنه تزوج من نساء كثيرات، وإن الآية ٤٩ من سورة الأحزاب تحل للرسول الزواج عن اختيار، وتشرح فى هذا الخصوص زواجه من زينب بنت خزيمة (أم المساكين)، وعبارة "من دون المؤمنين" فى هذه الآية تعنى هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبى ولا تعنى إطلاق العدد فى زواجه من النساء عمومًا. ويوضح بدوى أن رواية سبرنجر فيمًا يتعلق بزواج الرسول من زينب بنت جحش رواية واهية. ويذكر عدة حجج فى ذلك. كذلك يعرف بدوى فى الفصل الخامس من كتابه "الفرائض الإسلامية وأصولها التى أقرها النبى"، ويناقش رأى سبرنج بخصوص فرض صيام شهر رمضان على المسلمين حتى يخالف صوم اليهود ولا يتهم بإنه نقل عنهم هذه الفريضة ويبين فى الرد عليه اختلاف الصوم عند كل من المسلمين واليهود.

ويناقش فنسنك **A.J.Wensinck** بدوى كثيرًا فى كتابه "الدفاع عن القرآن" فى قضية لفظ "أمى" نجد أن فنسنك فى مقالته فى مجلة **Acta Orirntalia** يتابع رأى سبرنجر فى أن لفظة "أمى" تطلق على صاحبها من غير أهل الكتاب[١٠٨]. وكذلك فيما يتعلق بمسألة تحويل القبلة فى الفصل الخامس. فقد اختار أيضًا رأى سبرنجر .ويخصص الفصل السابع لنقد آراء فنسنك الهوائية بخصوص موضوع الرسل فى القرآن (ص١٠٤ - ١٠٩). فهو يرى أن فكرة ارسال الأنبياء كرسل

---

(108) Ibid , P. 18 .

ربما تكون قد وصلت إلى محمد عبر قناة مسيحية. ويوضح بدوى عدم معرفة محمد شيئًا عن الاثنى عشر رسولاً. كذلك يبين الفرق بين الرسول والنبى، وأن الرسول فى المسيحية بمعنى خوارى مرسل من قبل المسيح وليس له وحى أو كتاب منزل.

والمستشرق الثالث الذى نتناول موقف بدوى من آرائه هو هورفتيز J.Horovitz الذى يعرض موقفه فى مقدمه "الدفاع عن القرآن" ضمن كتاب المتعصبين ضد القرآن(١٠٩). وينتقد قوله بأن "أمى" تساوى وثنى بالنسبة للنبى متابعًا سبرنجر وفنسنك(١١٠). فهو عالم مغرض، ونواياه سيئة ضد الإسلام، ويدعى أن "أمى" تطلق على الوثنيين المعارضين لشعب بنى إسرائيل، ويرفض بدوى تفسيره للصابئة بأنهم مذهب أو مجموعة من المذاهب النصرانية(١١١) .

ويخصص بدوى الفصل الرابع من "الدفاع عن القرآن" لمناقشة مزاعم مرجليوث المفرطة Les extravagantes hypotheses (ص ٧٢ - ٨٠) بصدد التشابه المزعوم بين الإسلام واليهودية يذكر بدوى اسم مرجليوث (داود صموييل) ١٨٥٨ - ١٩٤٠، اسم ثلاثى يهودى صرف ينحدر من أسرة إسرائيلية، وأن أعتنق مثل والده المسيحية وصار قسيسًا ١٨٩٩ ولكنه ظل يهوديًا قلبًا وروحًا، وقد شغل بالدراسات اليهودية، وله عديد من المؤلفات فيها (١١٢). وقد جند داود صموييل مرجليوث نفسه طوال حياته عدواً عنيدًا ضد الإسلام، وأدى به تعصبه إلى إصدار المزاعم ضد النبى. ويعدد لنا بدوى هذه المزاعم، وهى:

---

(109) Ibid , P. 7

(110) Ibid. , P. 15

(111) Ibid. , P. 66

(١١٢) يذكر لنا بدوى من مؤلفات مرجليوث فى اليهودية الأعمال التالية :

* شرح كتاب دانيال ليافث بن على نشر وترجمة ١٨٩٩ .
* مكانة الأكليريكية فى الأدب السامى ١٨٩٠ .
* أصل " الأصل العبرى " للأكليروس ١٨٩٩ .
* العلاقات بين العرب والإسرائيليين قبل الإسلام ١٩٢٤ المرجع السابق ص(٧٢، ٧٣) .

١ - الأصل اللغوى لكلمة مسلم، التى أرجعها لعهد سابق على النبى حيث كانت تطلق علي مسيلمة الكاذب. ويشير بدوى إلى رد تشارلز ليل عليه فى ذلك بحيث لم يعد يكرر ذلك ثانية [١١٣] .

٢ - ارجاع كلمة فرقان إلى الكلمة العبرية بيركى أبوت Pirke Abbot التى تعنى مجمعًا للربانية اليهودية [١١٤] .

٣ - الزعم - فى مقاله عن محمد (دائرة معارف الدين والأخلاق جـ٢ طبعة ١٩١٥) أن من المحتمل أن اسم إبراهيم لم يعرف نهائيًا فى مكة قبل أن يعرف به محمد، وأن من المحتمل أن تكون ملة إبراهيم ظهرت فى حران على يد الصائبة، وأن المسيحيين أطلقوا على الحرانيين لقب الأحناف، وهما زعمان كاذبان تماماً كما يؤكد بدوى، وأن مرجليوث إفترض ذلك دون الاستناد على مصدر واحد [١١٥] .

٤ - الزعم بأن طقوس الإسلام ارتبطت بطقوس حربية، وهو زعم سخيف حيث لم تذكر كتب الحديث الصحاح ذلك [١١٦] .

٥ - الزعم بان محمدًا حرم على المسلمين من الطعام ما حرم على اليهود وغير ذلك من مزاعم لا دليل عليها.

ويخصص بدوى الفصل الخامس من كتابه للرد على جولد تسيهر وتشابهاته الخاطئة بين الإسلام واليهودية. فقد نشر هذا الأخير مقال فى دائرة المعارف اليهودية حول الإسلام بحث فيه عن أصل مختلف التشريعات الإسلامية فى اليهودية .

١ - أولاً تصور الاله، يفترض جولد تسيهر أن الفهم الوثنى لطبيعة الله، والذى عارضه محمد عند العرب عرب الجاهلية يتوافق مع صورة الاله الواردة فى العهد القديم، ويرد بدوى علي هذا الزعم الخاطئ بأن إله العهد القديم خصص

---

(113) Ibid., P. 73

(114) Ibid., P. 74

(115) Ibid., PP. 74 - 75

(116) Ibid., P. 76

على أنه إله بنى إسرائيل على النقيض من إله الإسلام وهو "رب العالمين"، وأن رب إسرائيل هو الأب بينما رب الإسلام لم يلد ولم يولد[١١٧] .

٢ - يرد بدوى على زعم جولد تسيهر بأن محمدًا أخذ الصوم عن اليهود ويصفه بهذا اليهودى دائم الانحياز لبنى جلدته الذى ظهر عدم صدقه حسين وضع كلمة عبرية بين قوسين بعد اللفظ العربى، فذكر أن الصيام هو (السيام) التى تعنى المنتسب للساميين [١١٨].

٣ - ويورد بدوى الملاحظات التالية حول ما يتعلق بادعاء جولد تسيهر أن محمدًا اتخذ قبلته أولاً نحو بيت المقدس لكسب ود اليهود، فلما لم يوافقوه على ذلك قام بتغير اتجاه القبلة إلى الكعبة فى مكة .

أ) لم يقل أحد بعلم مؤكد كيف كانت القبلة فى مكة قبل الهجرة .

ب) احترام الدين الجديد قبلة الأدباء - فى مكة - وحفظ لهم حرمتها ومكانتها وبالتالى حفظ التوجه نحوها .

جـ) لما كان الإسلام هو ملة إبراهيم الذى بنى الكعبة فكان من الطبيعى أن يتجه المسلمون فى صلاتهم نحوها .

٤ - وعلى العكس من ادعاء جولد تسيهر بتأثير التشريع اليهودى على التشريع الإسلامى وبالمقارنة بينهما يؤكد عدم وجود أى تطابق بينهما [١١٩] .

وينكر بدوى صحة افتراض نولدكه **Noldeke** أن البسملة فى فاتحة الكتاب ذات أصل مسيحى انجيلى الذى أورده فى **Geschichte des Oarans**.بعد أن أورد بدوى محاولات علماء المسلمين فى وضع تأريخ زمنى محدد لآيات القرآن يعرض لمحاولات المستشرقين، وفى مقدمتهم محاولة نولدكه ويناقشها صفحات (١٢٦ - ١٣٠) موضحًا أنهم لم يأتوا بجديد فى هذه المسألة، وأن الفصل التاسع من كتاب الزركشى كاف تمامًا بالنسبة لهذا الموضوع .

---

(117) Ibid ., PP. 28 - 83

(118) Ibid ., P. 84

(119) Ibid ., PP. 89 - 90

ويخطأ رأى نولدكه عن "هامان" الذى نشره فى دائرة المعارف البريطانية والذى زعم فيه أن هامان المذكور فى القرآن المذكور أيضًا فى الإنجيل على أنه الوزير المحبوب لاشوروس ملك الفرس(١٢٠). ومقابل ذلك يرى بدوى أن هامان المذكور فى القرآن ربما لا يكون اسمًا لشخص بل هو لقب عام يطلق على كبير كهنة فرعون، ويفترض أنه مطابق لاسم آمون، وأنه من السهل أن يطلق أمان، وهى وظيفة رئيس الكهنة الذى تعرف بالقول الدارج على أنه وزير فرعون .

ويناقش بدوى آراء فرانتزبهل **Frantz Buhl** فى كتابيه ويعرض لقوله أن لفظة "أُمى" مأخوذة من أمة، حيث يرى بهل أن محمدًا كان يعرف القراءة والكتابة حين اشتغل بالتجارة، إلا أن كتب اليهود والنصارى لم تكن مفهومة له. ويرفض بدوى هذا الرأى الذى يصفه بالسخف(١٢١). ويعرض فى كتابه "الدفاع عن حياة محمد" موقفه هو وتور اندريه ضد رأى سبرنجر فيما يتعلق بحالة محمد عند نزول جبريل عليه بالوحى، فقد اكدا فى كتابيهما أن محمدًا كان صادقًا فيما كان عليه الوحى، وأنه كان يذعن الصوت عال من السماء كان يسرد عليه القرآن .

ويرد بدوى – فى الفقرة الثانية من كتابه المشار إليه سابقًا – على افتراءت بهل فيما يزعمه بشهوانية محمد، ويورد كلامه بنصه مبينًا أنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبرنجر حيث يؤكد بهل بمنتهى الصلافة والحقد تعصبه ضد محمد والإسلام. ويرى أن كتابه أكثر الكتب المرذولة التى وضعت فى سيرة نبى الإسلام. ويعجب بدوى فى الفصل الرابع من كتابه من موقف بهل الذى فسر رحمة الرسول بالمشركين فى صلح الحديبية بكونه أراد ادخالهم إلى ملته دون إقتناع منهم بذلك، وتعجبه (بهل) من قبول الرسول لأولئك المشركين الذين دخلوا الإسلام مواطنين فى دولته. ويرد على ادعاءاته القائلة بأن الفرائض الإسلامية مأخوذة عن المسيحية واليهودية، وأن المسلمين لم يلتزموا فى نهاية حياة الرسول بفريضة الصلاة زاعمًا أنه استقى ذلك من عدد من المصادر الإسلامية لم يشر إلى أسمائها. وهو زعم خاطئ تمامًا كما يؤكد بدوى، ويندد به لطعنه فى صحة رسائل النبى، وحقيقة وجود هذه الرسائل، وعدم وجود أصول لها، وأن خطابه إلى المقوقس حاكم الإسكندرية ليس كتابًا مزيفًا فحسب ولكنه كتاب لا أصل له على الإطلاق. ويرفض ما زعمه

---

(120) Ibid ., P. 220

(121) Ibid ., P. 18

من كون محمدًا لم يضع فى ذهنه أن تكون ديانته للعالم أجمع، مع أن الرسول منذ بداية دعوته أعلن أنه أرسل للناس كافة وعامة .

وفى إطار هذه المزاعم يعرض بدوى لما أورده جودفروا دى موميين بصدد زواج النبى من زينب بنت جحش، وبعد أن يعرض لروايته يرفض الأخذ بها معددًا أسباب ذلك. كما يناقشه فى أخذ الفرائض الإسلامية عن المسيحية واليهودية فى الفصل الخامس من "الدفاع عن محمد" وكذلك فى تشكيله فى رسالة النبى إلى المقوقس .

ويرد على تباكى امثال كاتيانى وجابربيلى عن موقف محمد من يهود بن قريظة بأن الحكم الذى صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ حليف اليهود الذى ارتضوه حاكمًا بينهم وبين المسلمين ولم يكن حكم محمد وأنهم (اليهود) تآمروا على الرسول وخانوه فى الحرب وهى تهمة تجابه بالقتل فى كل مكان وعلى مر التاريخ، وقد اعترف كاتيا فى نفسه بخطورة ما قام به بنوقريظة ضد المسلمين وقت الحرب. وقد دلل بدوى فى الفصل الخامس من كتابه على عدم صحة مزاعم كايتانى بأن الصوم الإسلامى تقليد للصوم المعروف عند اليهود .

ويناقش آراء مونتجمرى وات **W.M. Watt** عن سياسة محمد تجاه خصومه. فرأيه عن حكم سعد بن معاذ على اليهود مهتراً بما فيه الكفاية. ويرد على افتراضه الساذج المضلل بصدد امكانية تعاون محمد مع اليهود وكأن بدوى يحذرنا من التعامل مع هؤلاء الذين يؤكد التاريخ دائمًا غدرهم فى كل تحالفاتهم ويرد بدوى بعنف على هذا الرأى .

١ - بصدد القول عن "الفوائد الجمة" التى يتحدث عنها الكاتب (وات)، فإنها إذا كانت قد حدثت فسوف لا تكون أكثر من منحهم الإسلام مقابل دفع الجزية على أنهم أهل ذمة .. وبذلك لن يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى وبالتالى لن يتغير وجه العالم .

٢ - قول وات أن الإسلام سيصبح مذهبًا يهوديًا هو السخيف حقًا. إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهبًا يهوديًا، إن لم يكن ذلك قد حدث ولو أنه من المستحيل حدوثه فإن معناه أن محمدًا قد اعتنق اليهودية ! وليس هنالك عاقل واحد يستطيع أن يقول مثل هذا الهراء، أو يفترض هذا الافتراض الأبله. ولماذا يقدم

محمد على ذلك .. لو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة آبائه وملة قومه وملة غالبية شبه الجزيرة العربية.

٣ – إذا كانت هنالك (فرصة طيبة ضائعة) كما يقول وات، فإنها طيبة ضائعة على يهود المدنية ويهود خيبر لأنهم هو الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقة أن يغتنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياد .

لما ينكر بدوى دوزى **R. Dozy** فى الاسرائيليات فى مكة وكذلك هوتسما **The Houtsma** فى ردهما الحج الإسلامى إلى الحج اليهودى ويعارض هذا الموقف برأى سوك هرفرونيه الذى يرفض ادعائهما فى مقالة "اعياد مكة" .

وما نريد أن نشير إليه تعقيبًا على موقف بدوى الحالى، الذى نطلق عليه "المقابلة" هو أن الفكر العربى الإسلامى لا يهدف إلى الهجوم على آراء هؤلاء المستشرقين جملة – بل إنه فى ثنايا عرضه للقضايا المختلفة التى يناقشها فى كتابيه الأخيرين: " الدفاع عن محمد " و " الدفاع عن القرآن " يعرض بموضوعية لآراء كل من ناقش هذه القضايا ويشيد بموضوعية عديد من المستشرقين ذوى المنهجية العلمية غير المتحيزة. فهو يذكر الدقة والموضوعية التى ظهرت بها والدراسات حول الإسلام بعد ظهور كتاب ج. هـ هوتينجر **J. H. Hothinger** تاريخ الشرق **Historia Orientalis** فى منتصف القرن السادس عشر حيث تدخل أبحاث المستشرقين مرحلة جديدة يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصدد هذا الموضوع. ومن خلال هذه المصادر قام هوتينجر لأول مرة فى أوروبا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها الآتى:

١ – خفت " أسطورة محمد " التى كانت شائعة فى أوروبا خلال القرون السابقة بشكل ملحوظ تاركة المجال لتصور تاريخى معقول ومقبول .

٢ – استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد؛ تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية .

٣ – عالج المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة والكبرى هى القرآن .

ويختتم بدوى تمهيد كتاب عن محمد بالاشارة لأول كاتب أوربى رد بعدالة عن محمد والإسلام وهو أدريان ريلاند **Adrien Reland** صاحب كتاب "ديانة

محمد"[١٢٢]. وكان أمل ريلاند باخراج هذا الكتاب أن يواجه المعارك الموجهة فى أوروبا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعه على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين هذه لتشويه صورة محمد والافتراء عليه وعلى ديانته. ولقد ساهم الكتاب كثيرًا فى إنارة الطريق للأوربيين فيما يتعلق بالإسلام .

ويبدأ بدوى الفصل الثانى عشر من كتابه "الدفاع عن القرآن" بابراز دفاع ريلان عن الإسلام، الذى سبق وأشار إليه بدوى فى دراسته الدين عند كانط، الجزء الرابع عن منهجه، فيما يتصل بدراسة المصادر التى استقى منها كانط ما يتصل بالإسلام[١٢٣] .

وبدوى فى هذه الدراسة يشيد بفضائل أدريان ريلان يقول "الدفاع عن القرآن" لقد أثر فى كثيرًا هذا الكتاب بسبب أنصافه وفراسة كاتبه وموقفه الشديد الموضوعية تجاه الإسلام ونبى الإسلام محمد "[١٢٤]. فهو يبحث على دراسة العقيدة الإسلامية من خلال المصادر العربية مما يسمح برؤية الإسلام من واجهة مخالفة تمامًا لتلك التى كانت معتادة فى الغرب .

كذلك ناقش بدوى ما فى كتاب ريلاند من دراسة للعقيدة الإسلامية مع إيراد ترجمة لاتينية تقابلها وحواش تفسيرية وناقش بدوى رأى ريلان فى عبارة ﴿يا أخت هارون﴾ الواردة فى القرآن بصدد السيدة مريم العذراء ويلخص ما أوردوه فى هذا الفصل بخصوص هذا الموضوع [١٢٥] .

ويشير بدوى بموقف تور اندريه **Tor Andrea** ويستشهد به فى رده على سبرنجر بخصوص الصراع المرضى والهيستريا التى يدعى الاخير أنها تنتاب محمدًا أثناء نزول الوحى عليه، ويورد بدوى نصوص عديدة من كتاب توراندرديه "محمد، حياته وعقيدته" بخصوص ما زعم البعض حول شهوانية محمد حيث يقدم لنا اندريه بعض الاعتبارات التى يجب أن نحتكم إليها فى تحليلنا لهذا الموضوع منها المعايير الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه ومدى تأثره بها، وحالة الأخلاق

---

(122) Ibid ., P. 62

(١٢٣) د. بدوى عبد الرحمن: الدين عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، القسم الرابع.

(124) adawi , Ibid ., p. 27.

(125) Ibid ., P. 28

والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام .. ليصل بذلك إلى أن محمد تمسك بحزم بالحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع العلاقة الجنسية، وحاول وضع تشريعات عدة لتقويم فهم اخلاقى عال للغاية للزواج ولوضع المرأة فى المجتمع .

ويعلق بدوى على اقوال أندريه بأنه قد فهم فهمًا صادقًا عادلاً سلوك محمد بصدد الزواج والمرأة للاعتبارات التالية :

أ – وضع أندريه فى اعتباره ما كان شائعًا فى أمر تعدد الزوجات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام .

ب – أشار أن محمد رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق فى الميراث لأول مرة فى تاريخها .

جـ – أنكر أوهام الباحثين بصدد موضوع النزوات، وأكد على أن حياة محمد لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه فى هذا الخصوص .

د – صحح أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب وأورد التفسير الصحيح لها، وهو أنه لم يعد مسموحًا للنبى بعد اكتمال عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن .

هـ – كان أندريه محقًا فى إشارته إلى أن أخلاق المسيحيين الموروثة فى العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت فى أمر تحريم الميل الجنسى وأن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة (١٢٦) .

ونجد نفس الإشارة بعدد من المستشرقين منهم فلهوزن الذى سبق أن ترجم له بدوى كتاب "الشيعة والخوارج" فهو من أصحاب الكتابات المعتدلة وهو يستند إلى أحكام فلهوزن حول اتفاق الصحيفة بين محمد وخصومه (١٢٧) .

---

(١٢٦) راجع الفقرات الأولى والثالثة من الفصل الثانى من "الدفاع عن حياة محمد الخاص بـ"شهوانية محمد المزعومة" حيث يعرض بدوى لرأى اندريه تور فى كتابه **Das leben und lehre des Mohammad** وكذلك كتاب حياة محمد وعقيدته .

(١٢٧) نقل بدوى للعربية كتاب فلهوزن: الخوارج والشيعة، دراسة وترجمة القاهرة ١٩٥٩.

يتناول بدوى اذن بأمانة آراء هؤلاء، ويشيد بها فى تلك المواضع التى تتفق مع الحقيقة التاريخية كما يراها، ويناقش آراءهم ويرفض بعضها حين تتجاوز حدود التحليل العلمى إلى الطعن فى العقيدة مثلما فعل مع "فرانتز بهل" وكذلك مع ماكسيم رودنسون الذى يرفض زعمه القائل بأن عفو محمد عن أبى سفيان وزوجته هند كان بهدف استمالتهم وكسبهم إلى صفه، والتلميح بانه استفاد من هنا العفو ليقترض الأموال من القريشيين الأغنياء. ومع هذا فإن بدوى يرى أن تقويم رودنسون بصدد الحكم الذى صدر ضد بنى قريظة معقولاً ومقبولاً على العكس من رأى مونتجمر وات .

إلا أن بعض أحكام بدوى تحتاج إلى نقاش سواء فيما يتعلق بمن أشاد بهم أو ندد بمزاعمهم خاصة موقفه من رينان. فمواقف رينان غير علمية فى كثير من الأحيان وقد ناقشها كثير من الباحثين العرب [١٢٨]. ومع هذا يطلق عليه بدوى الكاتب المنصف، وإن كان هذا صحيحًا فى السياق الذى أورد فيه بدوى رأى رينان الخاص بموقف الأوربيين وما كتبوه عن محمد والذى يقول فيه رينان "أنه لتاريخ يمتلئ بالغموض والكراهية والحقد عليه" [١٢٩]. وعلى هذا فإن بدوى فى اتجاهه الأخير يقدم لنا صورة يحاول أن يصحح فيه أحكام بعض المستشرقين الخاطئة حول الإسلام والقرآن والنبى محمد بعيدًا عن تلك الكتابات الكثيرة المتسرعة المنتشرة هذه الأيام ضد الاستشراق بعامة بهو يحلل ويناقش ويرفض وفى نفس الوقت يذكر أصحاب الاتجاهات التى تتفق مع الحقيقة التاريخية لدى بعض المستشرقين الذين يعتمدون على المصادر الأساسية والمناهج العلمية والتحليل الدقيق .

وهذا الموقف الأخير من الدكتور بدوى يختلف كلية عن موقفه المبكر المتابع تمامًا لجهود المستشرقين، ومن أجل هذا كتبنا هذه الدراسة الثانية "المقابلة والمماثلة فى موقف بدوى من المستشرقين " لتعطى صورة كاملة عن جهود الرجل وتكمل بعض الجوانب فى دراستنا السابقة عنه.

---

(١٢٨) قارن تحليل د. سالم حميش لأعمال رنيان " كحالة عداء معلن" فى كتابه الاستشراق فى أفق انسداده، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١ ص(٣٩) وما بعدها.

(١٢٩) بدوى: الدفاع عن حياة النبى محمد .... التصدير.

(٢)

عبد الرحمن بدوى مؤرخًا لعلم الكلام

مقداد عرفة منسية(*)

إنه لمن أضعف الإيمان بحياة الفكر أن ننوه بهذه الشخصية الجبارة التى هيمنت بجدارة ولا تزال على الفكر العربى الإسلامى فى المنتصف الثانى لهذا القرن العشرين. فقد اتسعت أعمال الأستاذ بدوى وتنوعت حتى بلغت حدًا يستعصى معه الإلمام بها وتقدير مساهمته فى الحياة الفكرية حق قدرها، سواء ما تعلق منها بالدراسات التاريخية أو التى تقترح رؤى فلسفية شخصية وفذة، وهو الذى لم يقتصر على الحضارة العربية الإسلامية، بل تجاوزها إلى غيرها، ولم يقتصر على التاريخ، بل ضم إليه الإبداع. ولا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بإشارات تهم إسهام بدوى فى جانب هام من الفكر العربى الإسلامى، ألا وهو علم الكلام، وهو ما يندرج جزء لا يتجزأ من مشروعه الفكرى والفلسفى الضخم.

أ - برنامج دراسات بدوى :

نظر بدوى إلى الفلسفة الإسلامية من حيث هى مركب فكرى نتج عن تأثير التراث اليونانى من ناحية والتراث الفكرى الإسلامى من ناحية أخرى، وحرص دومًا على أن يبوأه المكانة التى يستحقها فى تاريخ الفكرى الإنسانى، ويثبت أصالته بالقياس إلى سائر التيارات الفكرية فى تاريخ الإنسانية، تلك هى السبيل لانصاف هذا الفكر، ويتم ذلك بإبراز ثرائه وخصوبته ونصيبه الوافر من الطرافة، لذلك يقول الأستاذ إنه "كان من الواجب أن يدرس قائمًا برأسه بوصفه إسهامًا خاصًا فى الفكر العالمى"(١). هذه الرؤية هى التى حدت به إلى رسم برنامج مترامى الأطراف، وإلى توخى منهج صارم كفيل بانصاف هذا الفكر وتدارك الاهمال الذى عانى منه طويلاً .

ويرى الأستاذ بحق أنه لم يعد من الممكن، بعد منتصف هذا القرن، البقاء دون دراسة شاملة لتاريخ هذه الفلسفة، تعرف ما تزخر به من أنظمة فكرية طريقة،

(*) أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية .

(١) عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١، ص(٣).

ويرى الأستاذ بحق أنه لم يعد من الممكن، بعد منتصف هذا القرن، البقاء دون دراسة شاملة لتاريخ هذه الفلسفة، تعرف ما تزخر به من أنظمة فكرية طريقة، خاصة بعد توفر ذخائر النصوص الهائلة، مثلما حصل بالنسبة إلى تاريخ الاعتزال ابتداء من اكتشاف مخطوطات اليمن، التى وضعت بين أيدينا أضخم موسوعة اعتزالية وهى كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" للقاضى عبد الجبار الهمذانى المعتزلى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المذاهب الأخرى، ويرى الأستاذ أن عدد النصوص الضخم الذى صدر فى ما بين سنة وخمسين وسبعين، والذى كان له النصيب الأوفر فى نشره، "يكفى لوضع دراسة شاملة هى بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول"[٢] . ورسم هذا لنفسه هدفًا فى كتابه مذاهب الإسلاميين، الذى ألفه سنة ١٩٧٠ وأراده كتابًا جامعًا للتيارات والنظريات.

عمل بدوى على توفير دراسة شاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ووصف كتابه هذا بأنه كتاب فى الفلسفة الإسلامية وليس فى تاريخ الفرق، وفيه [٣] قسم برنامج عمله العام إلى ثلاثة أجزاء:

* يدرس الأول منها أهم مذهبين إسلاميين فى علم الكلام، أى المعتزلة والأشاعرة.
* يتناول الثانى سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية .
* يعالج الثالث الفلاسفة بالمعنى المحددة الكندى، الفارابى، ابن سينا، الغزالى، ابن رشد، السهروردى المقتول، ملا صدرا الشيرازى.

والملاحظ هنا أن الفلسفة فى هذا الكتاب تتسع لتشمل هؤلاء "وأمثالهم ممن جعلوا الفلسفة مهمتهم الاساسية". وفى الكتاب الثانى الذى ألفه الأستاذ بالفرنسية وسماه تاريخ الفلسفة فى الإسلام (osophie en Islam Histoire de la ph) والذى نشره بباريس سنة ١٩٧٢ وجعله موازيًا للأول فى مضمونه وفى منهجه وفى القصد منه إلى إنصاف الفلسفة الإسلامية، بحصر الفلاسفة الخلص فى الكندى والفارابى وأبى بكر الرازى وابن سينا بالمشرق الإسلامى، وبالغرب الإسلامى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذى بلغت معه الفلسفة أوجها، وكتب لها بعده الانحطاط. قد قسمه

---

(٢) المرجع المذكور، ص(٤) .

(٣) المرجع نفسه .

إلى جزئين، سمى الأول منه الفلاسفة الإلهيون (Philosophes théologiens)، والثانى الفلاسفة الخلص (philosophes purs) . ويلحق بهذا الجزء الثانى كتاب La Trans mission de la philosophie grecque au monde arabe الذى صدر بباريس سنة ١٩٦٨، نظرًا لأهمية الفلسفة اليونانية فى تشكل الفلسفة الإسلامية، وحتى نظرا إلى دور العرب فى صياغة الإرث اليونانى، ويلحق به كذلك كتاب بدوى"شخصيات وموضوعات فى الفلسفة الإسلامية. الذى صدر بباريس سنة ١٩٧٩ وعنوانه بالفرنسية Quelques fiqures et thémes de la philosophie islamique. وهذا التحديد للفلسفة يعلل عدم شمول دراسته للتيار الشيعى بكل أشكاله (الاثنا عشرية والاسماعيلية) وللتيار العرفانى عند إخوان الصفا، وللتصوف التأملى عند السهروردى المقتول، وللتصوف السنى عند الغزالى، ذلك أن كل هذه التيارات لا تعتمد العقل أو تعتمده نادرًا وهو يرفض بذلك ما يذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية من إدراج هذه التيارات ضمن تواريخهم للفلسفة، فيظهرونها لا على وجهها الحقيقى ويشوهونها بانعدام التمييز وإحداث خلط فى ذهن القارئ غير المختص، وهى وضعية يؤسف لها تحشر فى الفلسفة ما ليس منها، نظرًا إلى عدم كون أصحابها مختصين فيها، وقد حان الوقت لتصحيح هذه الوضعية بالتمييز بين مختلف الأنماط الفكرية، لكن لا يعنى ذلك نفى الطابع الفلسفى عنهم تمامًا إذ يشير الأستاذ إلى الحركة الفلسفية الواسعة التى انطلقت من ابن سينا وكان ممثلوها الكبار السهروردى المقتول وابن طفيل وفخر الدين الرازى وملا صدرا شيرازى[٤].

ويندرج ضمن هذا البرنامج العام للفكر الإسلامى برنامج خاص وطموح [٥]، وهو الذى نفرده بالحديث هنا، فى دراسة علم الكلام، واختيار التيارات الأساسية فيه، وهى:

أ - المعتزلة .
ب - الأشاعرة .
جـ - الشعية .
د - الخوارج .
هـ- المرجئة .
و - الباطنية .

---

(٤) Histoire de la philosophie en Islam الجزء الثانى،ص(٦٩٥) .

(٥) مذاهب الإسلاميين، ص(٣٤) .

وكان التياران الأساسيان الأولان وهما الاعتزالى والأشعرى موضوعًا للجزء الأول من تاريخ الفلسفة الإسلامية ومذاهب الإسلاميين الذى صار منذ تاريخ صدوره مرجعًا لا غنى عنه فى دراسة علم الكلام. تكفى احالات الدارسين الكثيرة عليه وطباعاته العديدة فى فترة وجيزة شاهدًا على ذلك. إلا أن ما نأسف له هو أننا حرمنا من الجزء الثانى الذى لم ينشر، على حد علمنا، أو لم يصلنا والذى كان يعرف القراء ببقية التيارات. إذن قد يبدو أن هذا المشروع بقى فى الوجود بالقوة والتقدير دون أن يتحول إلى الوجود بالفعل والتحقيق، ولكن هذا حكم متسرع إذا ما انتبهنا إلى مساهمات الأستاذ الأخرى من ترجمة وتحقيق النصوص .

أما فيما يتعلق بالمعتزلة فقد نقل بدوى إلى العربية بحوث كرلو ألفونسو نلينو فى المعتزلة حول أصل اسم المعتزلة التى نشرت فى مجلة الدراسات الشرقية(RSO)، وهى تحتوى على البحوث التالية :

١ - أصل تسميتها (المعتزلة) .

٢ - اسم القدرية.

٣ - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقيا الشمالية .

٤ - حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ونشرت تلك البحوث فى كتاب أضحى شهيرًا فى أوساط الباحثين وهو التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين [٦] .

وفى موضوع الشيعة والخوارج فقد ترجم فى شأنهما كتاب المؤرخ يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة [٧]، وهو عرض تاريخى أكثر من كونه عرضًا للمحتوى العقدى والنظرى، وكذلك بالنسبة إلى موضوع الشيعة ينبغى أن ندرج ضمنه كتاب الغزالى، فضائح الباطنية الذى نشره بالقاهرة سنة ١٣٨٣/١٩٦٤ . وقد ورد فى المقدمة ما يلى: "عزمنا على كتابة تاريخ للباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام، اعتمادًا على ما يتيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى".

---

(٦) طبعة القاهرة ١٩٦٥، ص (١٧٣-٢١٧) .

(٧) ط٢: الكويت ١٩٧٦.

وإضافة إلى ذلك ترجم الأستاذ عن الفرنسية الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى للمستشرق ألفرد بل [٨]. وهى دراسة فى تاريخ الإسلام والفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى منذ الفتح العربى حتى اليوم. ويدرس فيه المذهب السنى ومدارسه فى تلك الربوع، وكذلك الخوارج والشيعة ومذهب المرابطين فى الفقه والعقيدة، ثم الموحدين والمصلح الدينى المهدى بن تومرت، ثم العودة إلى المذهب المالكى، دون اهمال الحركات الصوفية" .

ولعله ينبغى أن يضاف إلى كل هذا تاريخ الالحاد فى الإسلام [٩]، الذى يحتوى على دراسات ألف بعضها وترجم الآخر، وفيها دراسة لبول كرواس موضوعها ابن الرواندى، والعلاقات الشائكة التى تربطه بالكلام المعتزلى لا تخفى على أحد.

٢ – نظرية بدوى ومنهج دراساته فى علم الكلام :

أ – الجانب النقدى :

يمتاز كتاب مذهب الإسلاميين بوفرة النصوص، بحيث يجمع الدراسة وبين تقديم مقتطفات من كبار الأمهات فى علم الكلام توفر للقارئ نصوصًا كثيرة أو أجزاء هامة منها، وهو أمر قصد المؤلف إليه فقال: "وقد حرصنا أثناء العرض على الاكثار من إيراد نصوصهم بحروفها، أولاً ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد التدقيق فى العرض ثانيًا، حتى يتسم بالموضوعية التامة بعيدًا عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثيرة من الدراسات فى هذا الميدان[١٠].

وقد اعتمد بدوى فى دراسته لعلم الكلام أمهات الكتب فيه أو التى تتعلق به، ولم يهمل منها مصدرًا يعتد به [١١]. وقصد إلى عدم تناولها فى قراءة تأويلية، وتوخى فى ذلك منهجًا علميًا دقيقًا يتضح فى الجوانب التالية:

---

(٨) الطبعة الأولى: ١٩٦٩، والطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١.

(٩) القاهرة ١٩٤٥.

(١٠) مذاهب الإسلاميين، ص(٤) .

(١١) ما عدا حالات قليلة، مثلاً عدم اعتماده كثيرًا على كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار.

* نقد الطريقة التى تم بها نشر النصوص وتقييمها ومقارنة النشرات للكتاب الواحد، وتحديد مدى مطابقتها لقواعد التحقيق العلمى[١٢].

* استخراج الأغلاط والتحريفات الواقعة فى تحقيق هذه النصوص وتعويضها بالصحيح منها[١٣].

* التثبت من نسبة الكتب إلى أصحابها بإقامة الأدلة على صحة النسبة أو على بطلانها [١٤].

* تصحيح ما يراه غلطًا أو مبالغة فى نظريات الذين قاموا بتحقيق النصوص أو أصحاب البحوث، فيناقش فرضياتهم، ويرجح الفرضية التى صحت عنده[١٥]، ويرجح الفرضية التى صحت عنده[١٦].

---

(١٢) مثلما فعل بالنسبة إلى منهج يوسف هوبن فى نشرة كتاب المجموع للقاضى بعد الجبار ص(٣٩٠)، ومثلما فعل (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٤)) بالنسبة إلى كتاب اللمع للأشعرى، نشرة هلموت ريتر ونشرة محمد محى الدين عبد الحميد (مذاهب الإسلاميين، ص(٥٢٤،٥٢٨،٥٣٩،٥٨٩)، وكذلك المقارنة بين نشرتى التمهيد للباقلانى، نشرة مكارثى وتكميلها بنشرة الأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، وكذلك مقارنة نشرتى الارشاد للجوينى: نشرة لوسيانى ونشرة محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، وكذلك نقد الأستاذ لنشرتى الشامل للجوينى نشرة هلموت كلوبفر (Helmut klopfer) ونشرة د. على النشار وفيصل عون وسهير مختار، فيحكم على الأولى بكونها فى غاية الرداءة ص(٢٧).

(١٣) مثلما يفعل بالنسبة إلى الأخطاء التى وقع فيها مكارثى (مذاهب الإسلاميين،ص(٥١١هام)، أو "التحريفات والأغلاط" وقع فيها عبد الكريم عثمان محقق كتاب القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص(٣٨٩،٥٦).

(١٤) مثل رده على مكارثى فى تشكيكه فى صحة نسبة رسالة استحسان الخوض إلى الأشعرى وفى قوله بأنها من وضع أشعرى متأخر (مذاهب الإسلاميين ص(٢٦).

(١٥) انظر مثلاً نقاشه لـ ألار (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٩))، أو رده على الشيخ مصطفى عبد الرازق فى افتراضه السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين،ص(٣١).

* وهكذا يبرز ما يعانى منه نشر النصوص إذا لم تتبع فيه قواعد التحقيق العلمى، ولذلك نراه ما يدعو إلى إعادة نشر هذه الكتب نشرة علمية [١٧].

وقد سبقت الإشارة إلى أن بدوى عالج علم الكلام باعتباره فلسفة حقه، وهذا ما أكده فى تأليفه بالفرنسية الذى سبقت الإشارة إليه، واستحقاق المتكلمين لهذا الاسم ينبنى على تعريف الفلسفة بكونها فكرًا عقليًا. لذلك اقتصر على الأنساق العقلانية، سواء كانت فى اللاهوت التأملى (Théologie spéculative) المعتزلة والأشاعرة، أو كانت فى الفلسفة الخالصة.

يريد الأستاذ فى الجزء الأول من هذا الكتاب أن يقتصر على الشخصيات الكبرى حتى يتسنى له التعمق فى أفكارهم والتوسع فى الجانب البيبليوغرافى والفيلولوجى، وهو لا يضع بذلك تاريخًا لعلم الكلام، فليس ذلك موضوعه فى هذا الكتاب، ويحرص على عدم العمل إلا نادرًا بالفرضيات التى تقدم عادة فى خصوص التأثيرات وعدم إثباتها إلا إذا توفرت الشهادات النصية، وهو يعترض بذلك على الدارسين الذين يكتفون بوجود شبه بسيط بين الأنساق الفكرية حتى يحكموا حكمًا متسرعًا بتأثير هذا فى ذاك. ويشهد على ذلك ما علمتنا التجربة فى نشر المخطوطات فى السنين الأخيرة، فما ظهر نص إلى الوجود إلا وفند الفرضيات الواهية، فلم يعد لنا الحق فى القطع بصحة تأثير ما لم تشهد النصوص صراحة بذلك.

ب – طبيعة علم الكلام :

ينطلق بدوى من تعريف التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون لأنه أوسع تعريف لدينا وهو أن علم الكلام "علم يتقدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير، بايراد الحجج ودفع الشبه". ثم يورد شرح التهاونى لهذا التعريف [١٨]. والتهاونى يعتمد مصادر كثير من بينها كتاب الإيجى "المواقف" وشروحه، مثل شرح الجرجانى، ويستنتج الأستاذ من تحديد موضوع علم الكلام "أنه يبحث ابتداء

---

(١٦) مناقشته السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين(٣٢)، ومناقشته للنظرية القائلة بأن مسألة أفعال الإنسان والقدر ثارت تحت تأثير أجنبى ومسيحى خاصة ص(١١٢-١٢٠)، فينتهى إلى "انعدام الدليل الوثيق الكتابى على هذا التأثير" ص(١٢٠).

(١٧) مذاهب الإسلاميين ص(٦٩٨).

(١٨) ص(١٢) .

فى أصول الدين على أساس عقلى، ويتطرق من ذلك إلى البحث فى أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة" (١٩).

فى الوقت الذى كان الأستاذ بدوى يكتب هذا كانت بعض الدراسات الأساسية قد ظهرت ودرج استعمالها فى هذا المجال، ومنها كتب جارديه وقنواتى، وكتابهما الذى صدر بالفرنسية بباريس سنة ١٩٤٨ (ط٢ ١٩٧٠م) بعنوان Introduction à la théologie musulmane، والذى ترجم إلى العربية،(٢٠) يعتبر فى الوقت نفسه مدخلاً إلى علم الكلام ومحاولة فى اللاهوت المقارن، يقارن فيه علم الكلام باللاهوت المسيحى، ويقر فيه صاحباه بصعوبة قراءة علم الكلام بالعادات الفكرية التى سادت فى اللاهوت المسيحى، ويؤكدان على الفروق بين اللاهوت وعلم الكلام، ثم يبدآن بعرض لتصور اللاهوت فى المسيحية، ثم طبيعة علم الكلام وموضوعه، وفى هذا يعتمدان على تعريف ابن خلدون الذى يقولان عنه إنه مؤرخ لا متكلم، (وهو ما لا يحق قوله إذا ما انتهينا إلى أن ابن خلدون ألف فى علم الكلام فلخص محصل الرازى، ثم إن له فى المقدمة اختيارات كلامية واضحة وأساسية تواصل اختيارات الأشاعرة (٢١)، ويستنتج صاحبا الكتاب من تعريف ابن خلدون أن موضوع علم الكلام ووظيفته هو الدفاع بالرد على الخصوم والاستدلال بالعقل على العقائد (٢٢).

ويعود جارديه إلى هذا اللاهوت المقارن فى كتابه Dieu et la destinée de l'homme (الله ومصير الإنسان) الذى نشر بباريس سنة ١٩٦٧، ويعرف فيه اللاهوت المسيحى، ويؤكد على فروق أساسية بينه وبين علم الكلام ويرفض

---

(١٩) ص(١٣) .

(٢٠) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحى الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧م.

(٢١) صدر أخيرًا كتابًا لمنى أحمد أبو زيد تدرس فيه "الفكر الكلامى عند ابن خلدون" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧م.

(٢٢) ص(٣٠٣) وما بعدها .

التطابق التام بينهما، إلا أن يثبت تماثلاً بين عناصر من اللاهوت المسيحى وعناصر من الكلام، إذا ما أضيف إليه أصول الفقه وحتى الفلسفة [٢٣].

وعندما يقول بدوى عن علم الكلام إنه يبحث ابتداء فى أصول الدين على أساس عقلى، وإنه يتطرق من ذلك البحث فى أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة، فهو يعارض ما ذهب إليه جارديه من أنه "لا يوجد فى الإسلام مقابل دقيق لذلك (الفهم للإيمان) المتكون علمًا مستقلاً فالكلام دفاع عن الإسلام وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت فى المسيحية لا من حيث المفهوم ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ "الدفاع" أكثر منها "بفهم" الإيمان، وهذا الدفاع عن الإيمان" apologétique هو فى المسيحية بمثابة استهلال نقدى للاهوت، أما فى الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيه أنفسهم، والمهمة التنويرية وهى فى المقام الأول فى اللاهوت المسيحى، وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ فى السر بما هو سر وادراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحى، كل هذا لا يظهر فى علم الكلام إلا تلميحًا،ولا يرد لذاته إن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذى يحيك الشك فى صدره من أجل اقناعه بصحة الأساس العقلى والكتابى للإيمان الإسلامى، كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحى من حيث الماصدق، وإذا لم يكن فى الكلام ما يساوى اللاهوت الأخلاقى، فذلك لأن قواعد العقل الإنسانى التى وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة فى الآخرة – تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية بميدان اخلاقى واجتماعى وتشريعى، ينتسب – إلى حد كبير – إلى علم آخر، وهو على الخصوص علم أصول الفقه" [٢٤].

يرى بدوى أن هذا القول لا يصدق إلا بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع، لما وقع التأكيد على جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام بعد حملة أحمد بن حنبل وهجوم الحنابلة على علم الكلام، الأمر الذى دعا المتكلمين ابتداء من الأشعرى إلى الدفاع عن علم الكلام ببيان أنه دفاع عن العقيدة، ولذلك غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلى. اما قبل ذلك أى فى القرون الأولى "فكان يغلب على علم الكلام

---

(٢٣) ص(٢١ – ٢٣) .

(٢٤) مذاهب الإسلاميين ص(١٤) .

البحث فى فهم الإيمان، وادراك مضمون العقيدة، وتحديد المعانى الغامضة التى وردت فى الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهى، الوعد والوعيد، النجاة فى الآخرة والثواب... إلخ [٢٥].

فى تاريخ علم الكلام :

يلاحظ الأستاذ استقرار الطريقة فى التأليف فى علم الكلام وعرض المسائل فى الشامل والارشاد للجوينى، منذ الباقلانى والبغدادى من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة [٢٦]. وهو إن كان يبدى إعجابه بالشيخ الأشعرى، إذ يقول عنه "وهو من هو فى عمق ادراكه وسعة فهمه وجودة تحصيه لمسائل الكلام" [٢٧]،فإنه ينهى حديثه عن أبى المعالى قائلاً "يبدو لنا الجوينى-بوجه عام- خاليًا من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة فى الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصًا على الباقلانى والأشعرى وأبى اسحق الاسفراييني على الترتيب فى الأهمية، صحيح أن كتابه الرئيسى، وهو "الشامل" لم يصلنا منه إلا ثلثه، ولكنه كاف فى الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه، وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد، إلا فى النادر، اما كتاب "الإرشاد" فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامى الدقيق، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين [٢٨]. إذن يرى الأستاذ أنه ليس لأبى المعالى "آراء أصيلة شخصية أدلى بها، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة ... الأشعرى والباقلانى وأبو اسحق الاسفراييني" [٢٩]. وقد اعتمد الأستاذ بدوى فى حكمه هذا فى منزلة الجوينى فى تاريخ المدرسة الأشعرية، على كتابى الارشاد والشامل .

ويقترح هنا أن نقارن هذا الحكم بحكمين سبقا فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى وهما لابن زشد ولابن خلدون .

---

(٢٥) المرجع المذكور ص(١٣-١٤) .

(٢٦) المرجع المذكور ص(٧٠٤-٧٠٦) .

(٢٧) المرجع المذكور ص (٢٦) .

(٢٨) المرجع المذكور ص(٧٤٨).

(٢٩) المرجع المذكور ص(٧٠٦).

عندما يحدد ابن خلدون فى الفصل العاشر من المقدمة [٣٠] المراحل الكبرى فى تاريخ علم الكلام، والأشعرى منه على وجه الخصوص، بذكر المراحل التالية:

١- الانطلاق من فهم آيات التنزيه وآيات التشبيه.

٢ - ظهور البدع وخاصة فى فهم تلك الآيات فهما مشبهًا ومجسمًا فى الذات وفى الصفات .

٣ - تطور العلوم والصنائع وظهور الاعتزال الذى عمم التنزيه ونفى أن تكون الصفات معانى زائدة .

٤ - ظهور الكلام السنى مع أبى الحسن الأشعرى الذى رد على المعتزلة فى الذات والصفات وفى القدر، وأضاف الحديث فى أحوال الآخرة وفى الأمامة.

٥ - فترة الاحكام النظرى مع أبى بكر الباقلانى: تهذيب الطريقة وتجهيزها بالمقدمات النظرية التى ينبنى عليها الاستدلال والحاق هذه المقدمات بالعقيدة من حيث وجوب اعتقادها، وأقر بذلك قاعدة من أهم قواعد علم الكلام المتقدم، وهى القول بتعاكس الدليل والمدلول، أى أن الدليل إذا بطل بطل المدلول.

٦ - ويؤقت ابن خلدون المرحلة الموالية بإمامة أبى المعالى الجوينى، فلا يطيل الحديث فيها.

٧ - الاقتباس من العلوم الفلسفية وانتشار المنطق وابطال القول بتعاكس الدليل والمدلول وبذلك بدأت طريقة المتأخرين.

٨ - فترة اختلاط الكلام والفلسفة التى تم فيها أولاً خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، ثم تغيير المتكلمين للترتيب بين الطبيعيات والإلهيات، أى تقدير الأمور العامة، ثم الحديث فى الجسميات وتوابعها بالروحانيات وتوابعها، مثلما فعله الفخر الرازى فى المباحث المشرقية ثم الإيجى فى المواقف والبيضاوى فى طوالع الأنوار من مطابع الأنظار.

إن ما يهمنا من ذكر هذه المراحل فى تاريخ ابن خلدون هو تحديده لمنزلة الجوينى فى المدرسة الأشعرية، فيبدو وكأنه لا ينسب إليه تحديدًا فيها، على عكس

---

(٣٠) بيروت ١٩٦٧، ص(٨٢١-٨٣٨).

شيوخها الآخرين . ثم هو يفصل الحديث فى الحالات التى يحتاج فيها إلى علم الكلام بعد أن يرى عمومًا عدم الحاجة إليه لدى طالب العلم فى عصره، ويرى أنه إذا ما أريد " محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام" وهى الطريقة القديمة، فالمعول عليه هو كتاب الإرشاد للجوينى. ويشير ابن خلدون إلى كتاب الشامل وتلخيصه فى الارشاد وإلى أهميتهما فى المدرسة الأشعرية، إلا أنه لا يذكر لأبى المعالى دورًا خطيرًا فى تحديدها [٣١].

وعلى العكس من ذلك نجد ابن رشد يؤكد فى مواضع عدة على دور الجوينى فى المدرسة الأشعرية والتجديد الذى أتى به فيها وهو ينسب إليه استنباط طريقة فى الاستدلال على وجود الله حتى وإن وصف مقدمتيها بأنهما خطبيتان يقول أبو الوليد: "واما الطريقة الثانية التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين: احداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .. والمقدمة الثانية، أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الاولى فهى خطبية فى بادئ الرأى .." [٣٢] .

ويقول ابن رشد عندما يناقش مسألة الجهة ضمن مسألة الرؤية: "وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أوّل الأمر يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثم نبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلهاتقتضى اثبات الجهة [٣٣] . وفى موضع آخر يقول: " وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة، وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست بذوات . فالحواس لا تدركها، وإنها تدرك الذات، والذات هى نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات، فإذا الحواس إنما تدرك الشئ من حيث هو موجود، وهذا كله فى غاية الفساد " [٣٤] .

---

(٣١) عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ،١٩٧١ ص(٣) .

(٣٢) المرجع المذكور ص(٤) .

(٣٣) المرجع نفسه .

(٣٤) Histoire de la philosophie en Islam ، الجزء الثانى، ص(٦٩٥) .

وكذلك فى مسألة أساسية فى تاريخ علم الكلام، وهى مسألة القضاء والقدر، أى مسألة أفعال العباد، ينسب أبو الوليد إلى أبى المعالى تجديدًا بالنسبة إلى القول الأشعرى الذى يرى فى شأنه أن قوله بالكسب يؤول إلى القول بالجبر وتكليف ما لا يطاق . يقول ابن رشد: " ولهذا نجد أبا المعالى قد قال فى النظامية إن للإنسان اكتسابًا لأفعاله، واستطاعة على الفعل، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة . وأما قدماء الأشعرية فجوّزوا تكليف ما لا يطاق هربًا من الأصل الذى من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحًا فى العقل، وخالفهم المتأخرون منهم" (٣٥) .

ثم لا ينبغى أن ننسى تطور موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية التى نشأت فى بيئة خصومهم المعتزلة ومن تطور حلولهم لمشكلة الذات والصفات، والتى رفضها الأشعرى بموجب اثباته الصفات معانى زائدة على الذات وتصوره الميتافيزيقي القائم على نفى شيئية المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية، هذه النظرية التى تردد الباقلانى فى قبولها وتبناها الجوينى حتى قال فى شأنها :"الذى يقوى عندنا اثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة ومآخذ الحقائق، وعظم خطرها من حيث تنطوى على مخالفة معظم الأصحاب " (٣٦) . بلغت مخالفة أبى المعالى لشيوخه درجة تبنى معها قول الخصوم من الاعتزال البصرى، إن اقتضاء الحقيقة لدى هؤلاء الشيوخ أقوى من مراعاة الأصحاب . ولكن يبدو أن أبا المعالى ترك القول بالأحوال، وقد أورد بدوى قول الشهرستانى فى نهاية الأقدام: " كان إمام الحرمين من المثبتين فى الأول والنافين فى الآخر " (٣٧) .

وإذا ما عدنا الآن إلى حكم الأستاذ بدوى نجده أقرب إلى حكم ابن خلدون منه إلى حكم ابن رشد فى تقدير دور الجوينى عند الأشعرية، ويضيق المجال هنا عن مقارنة أحكامه فى الشخصيات الأخرى ومقارنتها بأحكام المؤرخين لعلم الكلام .

جـ) علم الكلام والفلسفة:

---

(٣٥) مذاهب الإسلاميين، ص(٣٤) .

(٣٦) طبعة القاهرة ١٩٦٥، ص(١٧٣ - ٢١٧) .

(٣٧) ط٢، الكويت ١٩٧٦.

وهذه المشكلة مزدوجة، إذ يتضمن أولاً التساؤل عن نصيب الكلام من طبيعة القول الفلسفى، ثم ثانيًا عن العلاقات التاريخية التى وجدت بين الكلام والفلسفة ،سوى كانت تأثيرًا متبادلاً، أو جدلاً بين الفلاسفة والمتكلمين . وسبق أن أشرنا إلى احتراز الأستاذ بدوى من القول السهل بالتأثيرات ولعل ذلك ما جعله لا يتعرض كثيرًا إلى العلاقات التاريخية المعقدة التى وجدت بين الكلام والفلسفة سواء كان ذلك تأثير الفلسفات غير الأرسطية مثل الأفلاطونية المحدثة والرواقية والذرية فى الأنساق الكلامية . أو كان ذلك فى تأثير الكلام فى الفلسفة الإسلامية، خاصة فلسفة ابن سينا ونظريته الميتافيزيقية فى التمييز بين الماهية والوجود، وبين الممكن والواجب والاستدلال بهما على اثبات الوجود الإلهى ،مثلما يشير ابن رشد إلى ذلك فى نقده لابن سينا [٣٨]، أو كان ذلك فى تأثير ابن سينا فى الكلام المتأخر، انطلاقًا من الغزالى الذى استعاض عن مناهج علم الكلام التقليدية وطبيعياته وما ورائياته بالمنطق الفلسفة وطبيعيات ابن سينا وميتافيزيقاه، وكذلك الحال بالنسبة إلى فخر الدين الرازى .

أما بالنسبة إلى طبيعة الكلام الفلسفية، لا بالمعنى الذى ساد تاريخيًا وأدى إلى القول بالتخارج بين الكلام وبين الفلسفة، فقد رأينا حرص الأستاذ بدوى على الاعتراف للكلام بطبيعته الفلسفية؛ لأنه يجد فيه فكرًا فلسفيًا منظمًا وواضحًا، ويسمى المتكلمين الفلاسفة اللاهوتيين (Theologiens philosophes) . لذلك كان محقًا فى اعتراضه على جارديه، الذى أهمل الأبعاد الفلسفية الحقيقة لعلم الكلام وقصره على وظيفة دفاعية، وأوضح مثال على ذلك هو استنتاج الأستاذ من عرض الشهر ستانى الرائع لمشكلة الأحوال البهشيمة فى كتابه نهاية الأقدام أن هذه المشكلة هى بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأن نتائجها ليست منطقية بحتة، بل هى ميتافيزيقية ولاهوتية، ليثبت فى الآخر أن بقية المعتزلة ذوو نزعة اسمية [٣٩] .

٣ – كيف تطور نشر النصوص والدراسات بعد دراسات بدوى هذه ؟

يخرج عن قصدنا هنا حصر ما حدث فى هذا المجال فنكتفى بذكر بعض أحداث النشر الهامة وقد تمثل ذلك أساسًا فى نشر النصوص والتعرف على مدارس

---

(٣٨) الطبعة الأولى ١٩٦٩ والطبعة الثانية، بيروت ١٩٦١ .

(٣٩) القاهرة ١٩٤٥ .

الكلام المختلفة وشيوخها وكبريات المشاكل وحلولها، وهو مجهود يحتاج إلى المواصلة .

أ) فى نشر النصوص :

ظهرت نصوص هامة وتخص بالذكر منها :

* الماتريدى: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.
* رسائل العدل والتوحيد: ج١، لأبى الحسن البصرى القاسم الرسى، القاضى عبد الجبار، الشريف المرتضى، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١ .
* رسائل العدل والتوحيد: ٢، للامام يحيى بن حسين الزيدى، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١ .
* الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، ١٣٩١/١٩٧١ .
* أبو يعلى الحنبلى: المعتمد فى أصول الدين، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤ .
* ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى، نشره دانيال جيماريه، بيروت سنة ١٩٨٧ .
* أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين، تحقيق عبد الحى قابيل، القاهرة ١٩٨٧ .
* أبو المعين النسفى: تبصرد الأدلة فى أصول الدين، نشرة كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠، ١٩٩٣ .

ب) اتجاهات البحث :

من الباحثين من أرخ عمومها لعلم الكلام، ومنهم من اقتصر على مدرسة أو شيخ من شيوخها، ومنهم من درس مشكلة واحدة أو عدة مشكلات في العالم العربى.

الدراسات والتواريخ العامة :

* أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، المعتزلة والأشاعرة (الإسكندرية ١٩٧٨، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٤٠٥/١٩٥٨) .
* التفتازانى (أبو الوفاء الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩ .
* فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، القاهرة ١٩٨٢ .
* فوقية حسين محمود: مدخل إلى الفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٨٣.
* عبد الحميد عرفان: دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية من مؤسسة الرسالة، بيروت ١١٩٨٤ .

الدراسات الخاصة بمسألة أو شخصية معينتين :

* حسين زينة: العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار، بيروت ١٩٧٨ .
* عبد ا لستار راوى: العقل والحرية، دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠ .
* سميح دغيم: فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، بيروت ١٩٨٥ .
* عبد الستار راوى: ثورة العقل، دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد ١٩٨٢ .
* فتح الله خليف: فخر الدين الرازى، دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ .
* طه عبد الرحمن: فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء ١٩٨٧.

* منى أبو زيد: التصور الذرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤، الفكر الكلامى عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧ .

فى العالم الغربى :

فرنسا :

يجدر هنا ذكر شيخ بوعمران الذى خصص دراسته الصادرة بالفرنسية سنة ١٩٧٨ بباريس لمشكلة الحرية الإنسانية حسب الحل المعتزلى[٤٠] . وماري بارنان التى ركزت على فكر القاضى عبد الجبار[٤١]، ودانيال جيماريه بفرنسا الذى اهتم بنظريات أفعال العباد فى علم الكلام وألف: Thoeries de l'acte humain en theologie Musulmane، ونشره بباريس سنة ١٩٨٠ . ثم ألف كتابًا فى أسماء الله الحسنى وعنوانه: Les noms divins en Islam، صدر بباريس سنة ١٩٨٨ وبعد أن حقق كتاب ابن فورك مجرد مقالات الأشعرى، خصص كتابًا لمذهب الأشعرى عنوانه La doctrine d'Al-Ash'ari، وصدر بباريس سنة ١٩٩٠ .

أما بألمانيا فتجدر الإشارة إلى عمل هانس دايبر الذى خصصه لمعمر بن عباد السلمى [٤٢]، وإلى الشخصية التى هيمنت على الدراسات الكلامية وهى جوزيف فان أس (Josef van Ess) وهو أستاذ بتوبنجن، ويعتبر أكبر مختص عالمى فى علم الكلام وألف فيه الكثير حتى فى الوقت الذى أصدر فيه الأستاذ بدوى كتابيه

---

(٤٠) مذاهب الإسلاميين ص(٤) .

(٤١) ما عدا حالات قليلة، مثلاً عدم اعتماده كثيرًا على كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار .

(٤٢) مثلما فعل بالنسبة إلى منهج يوسف هوين فى نشرة كتاب المجموع للقاضى عبد الجبار ص(٣٩٠)، مثلما فعل (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٤)) بالنسبة إلى كتاب اللمع للأشعرى، نشره هلموت ريتر ونشره محمد محى الدين عبد الحميد (مذاهب الإسلاميين، ص(٥٢٤، ٥٢٨، ٥٣٩، ٥٨٩) وكذلك المقارنة بين نشرتى التمهيد للباقلانى، نشرة مكارثى وتكميلها بنشرة الأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، وكذلك مقارنة نشرتى الارشاد للجوينى: نشرة لوسيانى) ونشرة محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد وكذلك نقد الأستاذ لنشرتى الشامل للجوينى نشرة هلموت كلوبفر (Helmut klopfer) ونشرة د. على النشار وفيصل عون وسهير مختار، فيحكم على الأولى بكونها فى غاية الرداء ص(٢٧) .

المذكورين وقد تنوعت دراساته فشملت مختلف المسائل والشخصيات الكلامية وهو الآن ينهى أضخم موسوعة فى تاريخ علم الكلام ألفها بالألمانية وسماها: "Theologie und Gesellschaft"، وهى تصدر ببرلين ونيويورك منذ سنة ١٩٩١ [٤٣].

أما أمريكا فقد ظهرت دراسات هارى وولفسون التى توجها بعمله الضخم الذى سماه فلسفة علم الكلام [٤٤]، ودراسات جورج حورانى فى أخلاق عبد الجبار العقلانية [٤٥]، ودراسات ريتشارد فرانك (Richard M. Frank) الذى امتاز بالمعالجة الفلسفية العميقة لعلم الكلام، وعمل على الشروع فى وضع تاريخ فلسفى له، وكان محور بحوثه الاعتزال البصرى ثم الغزالى . ومن مؤلفاته "ميتافيزيقا الموجود المخلوق عند العلاف" و " الموجودات وصفاتها، دراسة فى الاعتزال البصرى " [٤٦] . وصدر له أخيرًا كتابان، أحدهما بألمانيا يتناول العلاقة بين الغزالى وابن سينا فى نظرية الخلق ونظام العالم، والثانى بأمريكا يناقش فيه العلاقة بين الغزالى والمدرسة الأشعرية، هذا بالإضافة إلى مقال يحدد فيه طبيعة علم الكلام سماه "The science of kalâm" (مارس ١٩٩٢) [٤٧] .

وفى هذا الاتجاه، أى الاتجاه الفلسفى فى معالجة مشكلات الكلام وحلولها نذكر العمل الفلسفى الذى قام به صديقنا أبو يعرب المرزوقى فى تونس، وسماه منزلة الكلى فى الفلسفة العربية، نشره بتونس سنة ١٩٩٤، وخصصه للإسمية

---

(٤٣) مثلما يفعل بالنسبة إلى الأخطاء التى وقع فيها مكارثى (مذاهب الإسلاميين ص(٥١١) هام، أو " التحريفات والأغلاط " وقع فيها عبد الكريم عثمان محقق كتاب القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص(٥٦، ٣٨٩) .

(٤٤) مثل رده على مكارثى فى تشكيكه فى صحة نسبة رسالة استحسان الخوض إلى الأشعرى وفى قوله بأنها من وضع أشعرى متأخر (مذاهب الإسلاميين)، ص(٢٦) .

(٤٥) أنظر مثلاً نقاشه لـ ألار (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٩))، أو رده على الشيخ مصطفى عبد الرازق فى افتراضه السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين ص(٣١) .

(٤٦) مناقشة السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين، ص(٣٢)، ومناقشته للنظرية القائلة بأن مسألة أفعال الإنسان والقدر ثارت تحت تأثير أجنبى ومسيحى خاصة ص (١١٢ - ١٢٠)، فينتهى إلى "إنعدام الدليل الوثيق الكتابى على هذا التأثير " ص(١٢٠) .

(٤٧) مذاهب الإسلاميين ص(٦٩٨) .

العربية، فعالج فيها، من بين النظريات الكلامية والفلسفية، نظرية أبى هاشم فى الأحوال فى علاقتها بمشكلة الكلى والجزئى مبرزًا دورها الحاسم فى تاريخ الفكر العربى، وكان الأستاذ بدوى سبق إلى ذلك فنبّه إلى أن مشكلة الأحوال هى بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأشار إلى نتائج المشكلة الميتافيزيقية واللاهوتية (٤٨) .

هذه إشارات سريعة تبرز التوجه الذى بدأ يسود فى الدراسات المخصصة لعلم الكلام، ونرى بوضوح كم أقر هذا التصور الاتجاه الذى رسمه الاستاذ بدوى. وكم كان محقًا فى اعتبار كتاب مذاهب الإسلاميين فى صميم الفلسفة الإسلامية لا غريبًا عنها، وفى عدم اعتنائه من الفرق الإسلامية إلا بجانبها الفلسفى، أو الفكر الخالص القائم على الاستدلال العقلى، وهذه عباراته نفسها . ويعود فضل السبق إليه فى التنبيه منذ ما يزيد عن ربع قرن إلى طبيعة الكلام الفلسفية وفكر المتكلمين الفلسفى والمنظم والواضح اليوم أصبح فى إمكاننا أن نقدر صواب هذه الطريقة فى المعالجة، باعتبار الفائدة الفلسفية الجمة الممكن تحصيلها منها، والمنهج الفلسفى الذى تقتضيه منا فى دراستها، نظرًا إلى طبيعة الأسئلة النظرية وحلولها الفلسفية الحقة، حتى وإن لم تنتم إلى التقليد الفلسفى التاريخى، وبالرغم من حكم الفلاسفة فلاسفة الإسلام عليها بالضعف المنطقى وعدم تجاوز المستوى الجدلى إلى المستوى البرهانى، فى سلم الأقيسة المعمول بها فى الفلسفة، منذ الفارابى إلى ابن رشد وهذا لا يعنى خلطًا بين التوجهين، إذ لكل خصوصيته؛ لذلك نرى الأستاذ بدوى حريصًا على التمييز بينهما .

وما من شك فى أن النهج الفكرى تتغذى جذوره من فلسفة فى خصوصية الروح بالقياس إلى الطبيعة، وخصوصية الروح التى لكل حضارة، ومنها الحضارة العربية . وبذلك يجنبنا الأستاذ آفتين ما فتئتا تفسدان علينا الدراسات والبحوث:

---

(٤٨) ص(١٢) .

أولاً : التعليل الآلى بالتأثيرات وهو من رواسب الوضعية .

وثانيًا: التعسف على النصوص بالتأولات [٤٩] .

وما هذه الملاحظات إلا اعتراف قليل منّا بدين كبير لفيلسوف نشد المطلق بنهج علمى وحس وجدانى وروح عربية، فأبان لنا محجة النجاة بالفكر، أو يكون هذا غير تشبه بالإله على قدر الطاقة البشرية، وهو ما به أبدًا تتجوهر الفلسفة ؟

---

(٤٩) ص(١٣) .

(٣)
ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوى

أبو يعرب المرزوقى(*)

تمهيد :

يعجز المرء عن حصر ايادى الأستاذ بدوى على الفكر العربى والإنسانى فضلاً عن تقويمها أو نقدها. لذلك اقتصر على البحث فى مسألتين انبنى عليهما فهمى الشخصى لما قدمه الأستاذ بدوى لتاريخ الفلسفة العربية خاصة والإنسانية عامة استنادًا إلى بعض أعماله التى لن أتجاوز وصف خاصياتها العامة وعلة كونها ما كانت .

الأولى :

كيف استطاع الأستاذ بدوى أن يستجيب فى أعماله إلى مطالب النهضة العربية دون التخلى عن هموم الإنسان عامة، أعنى كيف استطاع الأستاذ بدوى أن يتجنب السقوط فى المواقف العقدية التى تكاد تقتل العمل العلمى والفلسفى فى لحظتنا الراهنة ؟ ولعل أفضل تمثيل لهذا التخلص من الوقوع فى العقديات المفسدة للعمل العلمى هو اقتصار جدله مع بعض المستشرقين على مسائل علمية ومنهجية وإعراضه من اتهام النوايا إتهامًا يؤدى إلى رفض الكل بمجرد الشك فى البعض، كما صار عليه الشأن فى المواقف الموالية .

الثانية :

كيف يمكن أن نحدد المنطق الذى بحسبه انتظمت أعمال الأستاذ بدوى استنادًا إلى هذا التوفيق الذى نعتبره قد حقق للأجيال اللاحقة من المفكرين العرب الشروط التى تمكن من الانطلاق فى المغامرة الفكرية من جديد ؟ ولعل أفضل تمثيل لذلك هو تجنب تاريخه للفلسفة العربية مزلق تزكية الذات ردًا على الحط وتمضنه الجمع بين استمداد شروط التاريخ النظرية من مصادرها والاسهام فى التحقيق العملى لهذا التاريخ واحداثًا .

(*) أستاذ بجامعة تونس الأولى.

ويقتضى علاج هاتين المسألتين أن نقدم عليهما رسم بعض الأمور التى تعد من المحددات الموضوعية لعمل الأستاذ بدوى، دون الإشارة إلى المحددات الذاتية التى يستعصى حصرها ولا يعملها إلا صاحبها ولعلنا نسعد قريبًا بقراءة مذكرات الأستاذ فنطلع على بعض هذه المحددات .

وبذلك تكون محاولتنا مؤلفة من ثلاثة محاور هى :

أولاً : المحددات الموضوعية .

ثانيًا : بعدا كتابة التاريخ الفكرى .

ثالثًا : بعد الإسهام فى إحداث التاريخ الفكرى وتأسيس التفلسف العربى المعاصر .

المحددات الموضوعية

يمكن أن نصنف المحددات الموضوعية التى عينت خاصيات عمل الأستاذ بدوى فنقسمها إلى ضربين متطابقين من حيث النتائج رغم كون إحدهما يتعلق بالحضارة العربية بما هى ذات مدركة والثانى يتعلق بها بما هى موضوع مدرك .

فأما الضرب الأول فمصدره خاصية حركة النهضة العربية الثانية (فى القرنين الأخيرين) فهى قد نسيت ظاهرة الفلسفة والعلم إلى النوع الإنسانى عامة نسبة حركة النهضة العربية الاولى (عند ظهور الإسلام) ظاهرة النبوة والرسالة إلى الإنسان عامة. فكانت خاصية الحضارة العربية فى الحالتين رافضة لاطلاق الخصوصيات ومثبتة لوحدة النوع الإنسانى وراءها. فالفلسفة والعلم لا يعدان مفكرى الإصلاح خاصين بالغرب مثلما لم تبق النبوة فى الرسالة الإسلامية حكرًا على مقوم من الأقوام لم تبق وحدة العقل الإنسانى ووحدة الدين الإنسانى ثمرة الاستثناء العرقى النافى للتعدد الثقافى بل هما صاراً حصيلة التنوع الحى المحافظ على وحدة الجنس البشرى .

وأما الضرب الثانى فمصدره خاصية الحقبة العربية بما هى مرحلة وسيطة فى تاريخ العقل الإنسانى فهى تنتسب ضرورة بحد بدايتها (الحقبة الهلنستية) إلى ما قبلها، وتنتسب بحد غايتها (الحقبة اللاتينية المسيحية) إلى ما بعدها ومن ثم فهى بصفتها ما يتوسط بين حد البداية وحد الغاية عصية على التحديد. والمعلوم انه من خاصيات المراحل الوسيطة أن تكون دائمًا مصدرًا لموقفين متلازمين ومتنافيين

يغلب عليهما الطابع العقدى : فالمرحلة الوسيطة يمكن أن تضخم إلى درجة تجعلها تستوعب ما قبلها لكونها وريثته وتستوعب ما بعدها لكونها مصدره، فيؤدى ذلك إلى تزكية الذات. ويمكن أن تقزم إلى حد ينفى وجودها بوصل ما قبلها وما بعدها وصلا يلغى دورها فيكتب التاريخ من دونها، فيؤدى ذلك إلى الحط من شأن الحضارة العربية الإسلامية كما يحدث عادة عند بعض المقلدين : وتمثل هاتان الامكانيتان مصدر كل الصراع الذى حصل بين الاستشراق العقدى المائل إلى هذا الموقف الثانى وما ولده من ردود عليه ذهبت إلى شبه استشراق مضاد لميلها إلى الموقف الأول .

ولما كانت جميع الحركات النهضوية المعلومة فى التاريخ الإنسانى تتحد فى الحاجة إلى الاستيعاب تراث الظاهرين عليها الفكرى والحضارى، فإن ما تختلف به يتعلق فى الأغلب بخاصية هذا الاستيعاب. فالاستيعاب يمكن أن يكون بالسلب عندما يستند إلى أخذ تراث الغير مع نفى هذا الغير ونسبة ما أخذ منه إلى مصدر آخر لاخلاء التاريخ منه لكونه الخصيم وقد حصل ذلك مرتين فى التاريخ الغربى الحديث لتأسيس أسطورة المعجزة اليونانية قطعًا مع الشرق قديمًا ولتأسيس أسطورة المعجزة الغربية قطعًا مع العصر الوسيط والشرق حديثًا. ويمكن أن يكون الاستيعاب بالإيجاب. وقد حدث ذلك مرتين كذلك لتأسيس حركة النهضة العربية الاولى فى بداية العصور الوسطى من خلال اضفاء الطابع الكونى على البعد الدينى من الحضارة الإنسانية، ثم لتأسيس حركة النهضة العربية الثانية من خلال اضفاء الطابع الكونى على البعد العقلى من الحضارة الإنسانية : فالنهضة العربية قبل ما يتأتى من غيرها دون نكران لكونه من غيرها، إذ هى تنسبه إلى النوع الإنسانى وتعتبر نفسها قد أسهمت فى تحديد افقه واعدت إلى ما وراء حقبتها من حقبة .

وينتج عن اجتماع هذين الأمرين الموقفان التاليان من تاريخ العقل الإنسانى :

الأول : يقول بالتفاصيل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ نفيًا للكونية الإنسانية وإطلاقًا للخصوصيات المتنافية وهو موقف رجل المناوئين للحضارة العربية الإسلامية خاصة (وهذا الموقف ترمز إليه عادة المقابلة بين الشرق والغرب وبين السامى والآرى).

الثانى : يقول بالتواصل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ الإنسانى تسلميًا بالكونية الإنسانية وتنسيبًا للخصوصيات المتنافية وهو موقف النهضة

العربية من العلاقة بالغرب. وبمثل هذا الموقف يمكن أن نفهم القصد السائد على أعمال الأستاذ بدوى، لذلك فأنت تراه يذهب أحيانًا إلى توجيه اللوم إلى بعض الفلاسفة العرب عندما لا يتوفقون فى ادراك الجزئى الذى تعين فيه الكلى فيقتصرون على الجزئى الذى بقى دون الكلى، كما هو الشأن مثلاً فى موقف ابن رشد من الشعر[١] أو فى موقف ابن خلدون من السياسة[٢] .

كما أن كل من يقتصر على ما يتخلل أعمال الأستاذ بدوى احيانًا من ردود على بعض المستشرقين[٣] قد يتصورها مرتهنة بالموقف الدفاعى فلا يدرك انتسابها الجوهرى إلى المشروع النهضوى صاحب الموقف الثانى واقتصارها على الوجه المنهجى دون الوجه العقدى من عملية إحياء الحضارة العربية : لذلك فلا عجب إذا وجدنا مشروع الأستاذ بدوى متحررًا من عقيدة الخصوصيات التاريخية المتناقية لتسليمه الضمنى بفلسفة النهضة العربية ومحاولات التنوير التى ينبنى عليها العمل الإيجابى .

كتابة تاريخ الفلسفة :

لم يقتصر مشروع الأستاذ بدوى على مجرد التاريخ للفلسفة العربية – تأريخها الذى هو بطبعه تاريخ لكل الفلسفة الإنسانية بحكم وساطة الفلسفة العربية بين الفلسفة اليونانية القديمة بطوريها اليونانى والهلنستى والفلسفة الغربية بطوريها الوسيط والحديث – بل اهتم كذلك بنظرية علم التاريخ وفلسفته ومناهجه، لذلك فقد صاحب التحقيقات والبحوث التى أنجزها فى تاريخ الفلسفة العربية سعى دائب لتأسيس الدراسة التاريخية على أسس منهجية علمية وفلسفية تثبتها بحوثه وترجماته

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوى، أرسطوطاليس فن الشعر (ترجمة حديثه وتحقيق الترجمة القديمة) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣، المقدمة ص(٥٥ – ٥٦) .

(٢) عبد الرحمن بدوى : ابن خلدون وارسطو ورد فى أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ٢ – ٦ يناير ١٩٦١.

(٣) نظر Averroès face au texte qu`il commente , in Multiple Averroès , Actes du colloque international orgnisè à l`occasion du 850 è.nanniversaire de la naissance d`Averroès , Paris , 2023 Sept. 1976 CNRS , les Belles Lettres , 1978, PP.59-89.

الكثيرة المتعلقة بهذا الباب من نظرية المعرفة عامة والتاريخية خاصة[٤]. فركز على العنصرين الضرورين لكتابة التاريخ كتابة علمية أعنى، أولاً : شروط إمكان التاريخ العلمى النظرية، وفيها اعتمد على ترجمة بعض الأعمال التى تخص فلسفة التاريخ ومنهجه، وثانيًا شروط امكان التاريخ العلمى العملية، وفيها ركز خاصة على علاج المسائل الثلاث التالية التى حددتها خاصة المرحلة العربية الوسيطة بين العهدين اللذين يمكن أن يلغياها من التوسط بينهما ليصفو تاريخ العقل الإنسانى منها، بفضل تمديد العهد الهلنستى نزولاً والعهد اللاتينى الوسيط صعودًا إلى أن يلتقيا إلتقاء يصل عهدى الفكر الذهبيين القديم والحديث دون حاجة إلى وساطة عربية إسلامية تتجاوز دور الجسر المادى الخالص .

المسألة الأولى :

تحقيق وثائق المفصل الأول أو وثائق علاقة الفلسفة العربية بما قبلها والتأريخ لها، لدحض الرد المزدوج إلى التقدم فى مجالى الفكر الدينى الصوفى (إلى اليهودية المسيحية) والفلسفى العلمى (إلى اليونانية الهلنستية)[٥] .

المسألة الثانية :

تحديد وثائق المفصل الثانى أو علاقة الفلسفة العربية بما بعدها والتأريخ لها، لاثبات أن الصلة بين الفكرين العربى والغربى الوسيطين فى مجالى الفكر الدينى الصوفى والفلسفى العلمى لا تقتصر على دور الجسر المادى المجرد بل هى تتعلق بأمور جوهرية نتجت عن النقلة النوعية التى حدثت خلال الحقبة العربية من تاريخ العقل الإنسانى وتواصلت فى الحقبة الغربية الحديثة والمعاصرة، لكون

---

(٤) انظر مقاله احدث النظريات فى فلسفة التاريخ، ورد فى عالم الفكر المجلد الخامس العدد الأول مايو يونيو ١٩٧٤ ص(٢١٥ - ٢٤٤) وكذلك كتابة مناهج البحث العلمى دار النهضة المصرية ١٩٦٣ وخاصة الفصل المخصص للتاريخ بعنوان المنهج الاسترادادى ص(١٨٣ - ٢٢١) فضلاً عن ترجمته لمصنف سنيوبوس فى المنهجية النقدية التاريخية وبعض مقالات كنط وفاليرى فى فلسفة التاريخ .

(٥) وثائق المفصل الأول : تذكر مثلاً التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وارسطو عند العرب والافلاطونية المحدثة عند العرب وأفلوطين عند العرب ومخطوطات أرسطو العربية ... إلخ.

التاريخ الغربى الوسيط لم يستوعب الحضارة العربية استيعابًا تامًا إلا خلال نهضته وعصره الكلاسيكى [٦] .

المسألة الثالثة :

دراسة التطور الحاصل فى ما توسط بين المفصلين مع الاعتراف بأثر ما تقدم على المفصل الأول أى تحديد التطورات النوعية التى حصلت فى تاريخ الفلسفة العربية [٧] .

ودون نكران لأهمية ما قدمه بعض الدارسين الأجانب لمنتوجنا الفكرى من المخلصين للعلم والمؤمنين بالتنوع فى تحقيق مثل النوع الإنسانى فإنه من السخف مواصلة الظن بأن المنهج العلمى فى علاج تاريخ الفكر توثيقًا وتأويلاً أمر مستورد لم تعرفه الحضارة العربية من قبل. ذلك أننا بذلك نغفل عاملين أساسيين لعل سر النجاح الذى حظى به عمل الأستاذ بدوى يتمثل فى الانتباه إليهما .

الأول : هو أن الحضارة العربية قبل أن يصيبها الاعياء فتأخذها سنة الركود الشتوى خلال عصر الانحطاط، كانت قد جعلت من ذاتها مادة للمعرفة العلمية فعادت على نفسها وانتجت بمعايير عصرها أدوات إدراكها العلمى الذاتى فكل أجناس المجاميع والمعاجم والفهارس وتوثيق الاحداث الفكرية مضمونًا وأدوات وإعلامًا ومصنفات ومؤسسات كانت قد أصبحت من الأعمال الأساسية فى مؤسسة التعليم والبحث التى ازدهرت فى الحضارة العربية الإسلامية ولعل جل ما ننسبه إلى المنهجية العلمية الأجنبية لم يتعد تحقيق هذه الأدوات المعرفية ونشرها بحسب الفنيات الحديثة وخاصة بحسب مبدأ اقتصاد الجهد أو التقليل الكلفة فى استعمال هذه الأدوات، ذلك أن الحضارة العربية لا يمكن أن تعامل بصفة الموضوع الجامد. فهى قد بلغت فى تعاملها مع ذاتها درجة ما بعد الموضوع أنها ليست إحداثًا ثقافية من القوة الأولى فحسب اقتصارًا على الوعى الساذج، بل هى بلغت درجة الحدث الثقافى من القوة الثانية، درجة الوعى المنعكس على ذاته فى وثائقه الموثقة

---

(٦) وثائق المفصل الثانى : نذكر دور العربى فى تكوين الفكر الأوروبى.

(٧) نذكر تقديمه لكتاب المثل العقلية حيث يعرض الأستاذ بدوى محاولة لتحليل ثمرات النقلة من المشائية إلى الأفلاطونية فى الفكر العربى من خلال نموذج السهروردى المقتول.

لوثائقه، لذلك فقد أصبحت كل مجالات النشاط الفكرى فى الحضارة العربية مجالات مزدوجة فلها جميعًا بعد الموضوع وبعد ما بعد الموضوع. وهذا ما أدركه الأستاذ بدوى فأسهم فى احيائه فعامل الحضارة العربية ببعديها ذينك، لذلك فإن جل تصحيحاته لأخطاء بعض الباحثين الأجانب قد اعتمدت على هذا الوجه مستندًا إلى فنيات علوم التاريخ المساعدة الحديثة التى أولاها الكثير من الاهتمام فنقل بعض الأعمال المخصصة للمنهج التاريخى ولفلسفة التاريخ ونظرية معرفته فتوثيق التوثيق العربى الإسلامى (كفهرسة المصنفات مثلاً) كان كثيرًا التطور وحريصًا على تقصى المنتحلات ومحاولة إرجاعها إلى أصحابها وبذلك فإن من ينسب منهجية حصر التراث وتقييده العلميين إلى الأجانب فيعتبرها مستوردة بظلم علماءنا القدامى وينسب إلى غيرهم فضلاً لا يدعيه إلا جاهل بالتاريخ. اما من يحاول أن يرفض هذا المنهج بحجة كونه استشراقيًا؛ فإنه لا يعبر بذلك إلا عن الحضيض الذى يمكن أن يصل إليه الموقف العقدى المضاد .

الثانى : هو أن هذا البعد المابعدى أو بعد العودة الواعية على الانتاج الفكرى لحصره وتقييده لم يكن ماديًا فحسب، بل كان دائمًا مرقاة لترصد إحالات الأعمال الفكرية بعضها إلى البعض أما بحكم تكاملها الناتج عن انتسابها إلى نفس المدرسة الفكرية أو بمقتضى تحديدها الجدلى بعضها لبعض من خلال صراع المدارس الفكرية المختلفة وليست هذه الحالات المتبادلة بالمعنيين التكاملى أو التناقضى والمرصودة فى مصنفات من القوة الثانية إلا الأساس الثانى لكل تاريخ حقيقى للفكر. وهذا أيضًا كان من الأمور التى أولاها الأستاذ بدوى حقها : فهو يؤرخ للفكر العربى بدءًا بتأريخ هذا الفكر لنفسه وهو لا يتدخل لاصلاح تراجع النصوص فيما بينها وتناديها وتحاورها القريب أو البعيد أو لنقد النظريات التى حددها مجال فكرى موحد أو مناخ روحى منجب بفعلى التكامل والتناقض إلا بمقتضى الضرورة العلمية الثابتة، تجنبًا للمواقف العقدية التى تفسد بنسقيتها التبسيطية كل تأريخ علمى حقيقى. فإذا أضفنا إلى ذلك أن توثيق والتراجع المتبادل تكامليا وتناقضياً بين الوثائق والنظريات والمذاهب يمثلان القوة الأولى من كل تأويل تاريخى سليم مستمد من أسس موضوعية وغير مقصور على فلسفة تاريخية تستبدل الوقائع بالأساطير، علمنا أن الوعى بدرجة التشابك والتجادل فى الحضارة الواحدة هو الأساس الأول لكل فهم لوحداتنا الدنيا أعنى لأى مجال موحد من مجالاتها يقبل أن نطلق عليه اسم الاختصاص فهما لا امكان للتاريخ العلمى من دونه، كاختصاص

الفلسفة فى حالتنا هذه، وإذا كان هذا الأساس الأول الذى هو ممكن الحصول لأهل الثقافة نفسها ولغيرهم على حد سواء يعد شرطًا ضروريًا لبناء التأويلات الشاملة التى تحدد معنى إحدى الحضارات ودلالتها فى التاريخ الإنسانى، فإنه ليس كافيًا. ذلك أن هذا التأويل لا يكون ممكنًا إلا من خلال شرط آخر يمتنع على غير أهل الحضارة أعنى شرط تحديد مطالب الحضارة، مطالبها التى تنتج عن وعيهم الحاضر بمقتضيات مستقبلهم، مقتضياته التى تؤدى دور العلة الغائية فى كل فهم للزمان التاريخى بأبعاده الخمسة، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً وتعليلاً فاعلياً بالقدوم من الماضى إلى المستقبل وتعليلاً غائيًا بالرجوع من المستقبل إلى الماضى. وتلك هى الميزة الأساسية لمحاولات الأستاذ بدوى على غيره ممن يتوسل المنهج العلمى ويعوزه هذا البعد .

ولما كان هذا الشرط الثانى لا يمكن أن يتوفر لغير أهل الحضارة أنفسهم، صارت كل مناقشة لغيرهم من هذا المنظور أمرًا سدى، لذلك فقد تجنب أستاذنا مثل هذا الجدل العقيم إذ ليس من واجب غيرنا أن يؤول تاريخنا تأويلاً فلسفيًا يكون مطابقًا لمناظرنا ولا يمكن أن نحاسبه على عدم الايفاء بمثل هذا القصد الممتنع. لكننا نستطيع أن ندحض وصفه العلمى لتراثنا دحضًا علميًا إذا قلب العلاقة بين البعدين فجعل تأويله التاريخى الخارجى منطلقًا لتزييف البعد الموضوعى من التاريخ والذى لم ينتظر علماؤنا القدامى العصر الحاضر للشروع فى إعداد أدواته الضرورية التى لا يمكن تجاهلها لأسباب عقدية يدعى أصحابها التحصن بالنزعة العلموية، وذلك هو البعد الأساسى الذى يصدر عنه نقد الأستاذ بدوى العلمى تاريخنا العقدية .

الثالث : عنصر الإسهام فى إحداث الفكر، ولما كان الإسهام فى التاريخ الحى لا يقتصر على الكتابة التاريخية فقط بل لابد فيه من الفعل التاريخى الملتزم، فإننا نجد فى أعمال الأستاذ بدوى العنصرين الدالين على الإسهام الفاعل فى إحداث تاريخ الفكر إسهامًا مباشرًا لا يقتصر على القول فى إحداث الفكر التاريخية تأريخًا وابستمولوجية وفلسفة بل يتعدى ذلك جميعًا إلى الإحداث الفكرية نفسها الأحداث التى بدونها يبقى التاريخ دون موضوع .

فالأستاذ بدوى يعد بهذا الاسهام الذى سنحاول وصفه من الرواد المؤسسين للتقليد الفلسفى العربى الحديث، ذلك أن محاولاته فى التاريخ أضافت إلى العنصرين المتعلقين بكتابة تاريخ الفكر العنصرين التاليين المتعلقين بالإسهام فى

إحداثه : الأول : الإبداع الجمالى إنشاء[٨] ونقدًا[٩]. والثانى: العمل السياسى موقفًا[١٠] وتنظيرًا[١١] .

وبهذا الإسهام فى إحداث التاريخ الفكرى يكون الأستاذ بدوى قد أعد لإمكانية التفلسف الحالى فى الحضارة العربية مع الحرص على تجنب النقائص التى اتصف بها الاعداد الأول الذى حصل عند استنبات الفلسفة فى البيئة العربية أول مرة ومستفيدًا من انجازات هذه التجربة الاولى لتجاوزها نحو إسهام فعلى فى الفكر الفلسفى الحديث : فهو لم يقع فى التلقى غير المباشر بل حصل لغات الفلسفة القديمة والحديثة فمارس النصوص فى لغاتها الأصلية وتخلص بذلك مما يعاب على محاولات فلاسفتنا القدامى جميعهم، لذلك كان تأسيس امكانية التفلسف الحالى قد تحقق عند الأستاذ بدوى بالاندراج المباشر الخالى من العقد فى اشكاليات الفكر الحديث، وصاحب ذلك سعيه الدائب إلى أن يثبت بالدليل العلمى الاكيد فى بحوثه التاريخية أن الفكر الحديث، رغم جدته وأصالته ليس هو مع ذلك فى قطيعة مع الفكر العربى اللاتينى الوسيط واليونانى – الهلنستى القديم، إذا أدركنا الطابع الجدلى للربط ولم نقع فى الخلط القائل بأنه لا جديد على وجه الأرض .

ويمكن أن نحدد خاصيات تأسيس الأستاذ بدوى للسنة الفلسفية العربية الجديدة على النحو التالى فهو قد حقق ذلك من مدخلين وعلى مستويين ن فأما المستويان فهما :

---

(٨) نذكر من ابداعاته مثلاً مرآة نفسى ونشيد الغريب والحور العين.

(٩) نذكر من مؤلفاته النقدية حول الأدب العربى الكلاسيكى مقدمته لتحقيق كتاب الشعر وكثيرًا من الأعمال الأخرى حول الأدب العربى الحديث.

(١٠) نذكر مقاله حول الغزالى بعنوان L`actualité d`Al-Ghazli , in La raison et le miracle , Table ronde organisèe par l`UNESCO,9 - 10 Dècembre 1987 , Maisonneuve et la Rose Paris 1987 , PP.71-91.وهو يمثل فى الحقيقة مناسبة لتحديد موقف الأستاذ بدوى من الثورة الإيرانية (القسم الأول من المقال) ومن موقف المثقفين من الحكام (القسم الثانى من المقال) .

(١١) نذكر الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام وكذلك مقامه الذى أحلنا عليه سابقًا حول قصول نظرية ابن خلدون السياسية.

الأول : هو الابداع الفلسفى الحديث ببعديه أعنى التفلسف عامة والبحث الفلسفى على الأقل فى مجالين من مجالات الفلسفة الثلاثة التقليدية أعنى فى الفلسفة العملية والجمالية خاصة مع ما يصاحبهما من فلسفة عامة تحدد نظرية الوجود عامة والوجود الإنسانى خاصة، أما مجال البحث فى العلوم النظرية الرياضية والطبيعية لم يكن من اختصاصه، ولذلك فهو لم يبحث فيه إلا من حيث كونه أحد موضوعات النظر الفلسفى عامة دون التعرض للعلوم ذاتها .

الثانى : هوالابداع الجمالى المستند إلى الابداع الفلسفى الحديث ببعديه اعنى الابداع الأدبى والنقد الأدبى، وأما المدخلان فهما الاول : تقديم النماذج الغربية فى هذه المجالات تدريسًا وترجمة [١٢]، والثانى : تقديم النماذج العربية فيها كذلك تدريسًا واحياء [١٣]. وطبعًا فإن ذلك يقتضى أن يوجد مثل عمل الأستاذ بدوى فى المجالين الآخرين : أعنى فى مجال الفلسفة النظرية بربطها مع العلوم الرياضية والطبيعية الحديثة وفى مجال الفلسفة العلمية بربطها مع العلوم الاجتماعية والإنسانية وليس ذلك ببعيد المنال بعد أن أصبحت لنا جامعات علمية فى مجالى الطبيعيات والإنسانيات وأصبح بوسع علمائنا الجمع بين الممارسة العلمية والتنظير المابعدى أعنى العودة الفلسفية على هذه العلوم تأسيسًا ونقدًا وتطويرًا .

وينبغى هنا أيضًا أن نذكر بأن الموقف الكونى الذى انطلق منه فكر النهضة العربية فى القرن السالف، الموقف الذى ينسب الفلسفة والعلوم العقلية إلى النوع الإنسانى كان حصيلة الصراع الذى حسم فى القرن الخامس الهجرى الحادى عشر الميلادى عندما تجاوزت الحضارة العربية التنافى بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة، كما ينبغى أن نذكر بأن هذا الحسم قد صاحبته نقلد العقل الإنسانى من الأفق الذى يقدم الوجود الطبيعى وما بعده أو أفق ما بعد الطبيعة على الوجود الإنسانى فى الفكر القديم إلى الأفق الذى يقدم الوجود الإنسانى وما بعده أو أفق ما

---

(١٢) نذكر جل دروسه حول الفلاسفة الغربيين وحول تاريخ الفلسفة الغربية قديمًا ووسيطًا وحديثًا (وهى كثيرة) وليست هى إلا نماذج يقدمها للناشئة إضافة إلى وجوبها فى درس تاريخ الفلسفة عامة ونذكر على سبيل المثال ما أنجزه من الروائع المائة.

(١٣) نذكر مثلاً اشارات التوحيدى وحكمة مسكوية وشهيدة العشق الإلهى : رابعة العدوية ونذكر تحقيقه لرسالة حازم القرطاجنى فى الشعر.

بعد التاريخ على الوجود الطبيعى فى الفكر الحديث. لذلك فإن التناسب بين الفكر العربى والفكر الغربى لم يكن مجرد قياسى تحكمى نتج عن المحاكاة بل هو فهم عميق لطبيعة هذه النقلة الجوهرية التى أصبحت محددة لخاصيات العقل الإنسانى منذئذ إلى الآن : التاريخ الإنسانى وما بعده بدلا من التاريخ الطبيعى وما بعده، أو الميتاإطيقا بدلا من الميتافيزيقا.

لكن الأستاذ بدوى لم يقتصر على ذلك بل هو قد سعى إلى احياء ما كان حاصلاً من السنن فى الفكر العربى الإسلامى وادخل السنن الجديدة فى ممارسة فلاسفة العرب الفكرية ففلاسفتنا القدامى كانوا يتحاشون الاسهام المباشر فى إحداث تاريخ الفكر – ربما لكون هذه المهمة كانت من نصيب المتصوفة والفقاء والأدباء والعلماء – ويكتفون بعلاجها الفلسفى بما هو يقول ما بعدى. لكن السنة الفلسفية الحديثة تعتمد على الاسهام المباشر فى الحدث الفكرى بدرجتيه الموضوعية وما بعد الموضوعية، لذلك صار الفيلسوف المعاصر أديبًا وناقدًا ومؤرخًا ومثقفًا صاحب موقف من احداث التاريخ الجماعى القومى والإنسانى. وقد يكون ميل الأستاذ بدوى للتيارات الفكرية القائلة بتقديم الفعل والالتزام بالشأن التاريخى فى بعض فترات حياته قد جعله يحقق ذلك تحقيقًا فعليًا فكتب الأدب والنقد ابداعًا وترجمة وتحقيقًا للتراث العربى فى هذه المجالات ووقف الموقف السياسى العملى والقولى .

ولعل ما كان يعاب عليه من رفض للاندراج فى الأيديولوجيات الشملانية النافية للحرية والقيم الإنساينة التى تثمل الكرامة الشخصية للفرد الإنسانى ذروتها من أكبر الأدلة على تخلصه من الدرج السائدة ووعيه الحاد بمطالب الفكر الحى[١٤]. لذلك فهو قد حافظ على طمأنينة العالم السلوكية ورصانة المفكر المنهجية ولم يلتزم بغير شروط الفكر الحر والحى فكان بذلك من الرواد الذين سنوا التقليد الفلسفى التحررى الجديد فى الفكر العربى المعاصر، فى عصر كادت العقائد أن تعصف فيه بكل اجتهاد حر وبكل التزام بطلب الحقيقة الخالصة لذاتها .

---

(١٤) انظر محمود أمين العالم وعبد العظيم انيس، مقال : "هذه الأخلاق الوجودية" ورد فى كتابهما فى الثقافة المصرية، دار الفكر الجديد ١٩٥٥ ص(٩١ – ١٠٣).

٤ - الخاتمة :

لذلك فإن أهم ما ندين به للأستاذ بدوى هو إدراكه الحاد لهذا التناسب بين الأفقين أفق الفكر العربى الإسلامى الذى أسهم كبير الاسهام فى احيائه وافق الفكر الحديث الذى كان له كبير الفضل فى تأهيله واستنباته استنباتًا ناجحًا فى البيئة العربية وهذا الادراك هو المركز الموحد لكل أعماله الفكرية تحقيقًا وترجمة وتنظيرًا وابداعًا بفضل مجهوده مع قلة قليلة من الرواد لم تلق الفلسفة العربية أمرًا مقصورًا على الوجود الذاتى الذى لا يتجاوز التمنى عند بعض الأشخاص ولا على الماضى من تاريخ العقل فى الحضارة العربية، بل هى صارت بوثائقها الحية وبماضيها كيانًا عقليًا حيًا يمتد أثره إلى المستقبل امتدادًا يمتنع من دونه فهم ما تقدم عليه وما تأخر عنه ماديًا ومعنويًا وتجاوزيًا، وهى قد صارت بحاضرها كذلك مندمجة فى اهتمامات العصر وقادرة على إعداد الفكر العربى الحالى لمحاورة الحضارات الأخرى على نحو سيصبح شيئًا فشيئًا محاورة الند للند .

وإذا كان مفصل الفلسفة العربية الأول أو حد بدايتها قد مكن، بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفى القديمة وحقبته الوسيطة من ادماج تاريخ الفلسفة اليونانية فى المرحلة الإعدادية للفلسفة العربية، وإذا كان المفصل الثانى أو حد بداية غفوتها قد مكن، بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفى الوسيطة التى هى عربية - لاتينية وحقبته الحديثة، من ادماج تاريخ الفلسفة العربية فى المرحلة الناتجة عنهما، فإن الهم الأساسى لحركة احياء التراث الفلسفى العربى قد تعين بصورة واضحة فأعد لامكان التساؤل عن الروابط الفلسفية الباطنية وصلاً وفصلاً بين ما قبل الفلسفة العربية وما بعدها وخاصة بين مراحل الفلسفة العربية نفسها : وتلك هى مرحلة التساؤل الجذرى الذى قد تمكن من تأسيس فلسفة فى تاريخ الفكر الإنسانى من منظار الحقبة العربية لكن ذلك ليس مطلوبنا الآن : فقد تتولاه الأجيال اللاحقة.