***Dirasat*: Human and Social Sciences, Volume 53, No. 1, 2026, 8024**

Deanship of Scientific Research

History of Orientalism's Study of Islamic Thought: Its origins, methods, objectives, and impact on contemporary Islamic thought

***Mohammad Abedullah Altawallbeh*[*1], Abdullah Matlaq Awad Al-Assaf[2], Abdullah Mahmoud Ahmed Ibrahim [3], Duaa khalil Ali[1]**

[1]Department of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Art, University of Jordan, amman, jordan.

[2]Department of hisjory, University: of jordan, amman, jordan.

[3]Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Art, University of Jordan, amman, jordan.

Received: 24/6/2024
Revised: 28/7/2024
Accepted: 18/9/2024
Published online: 1/8/2025

* *Corresponding author:*
m.tawallbeh@ju.edu.jo

Citation: Altawallbeh, M. A. A., Al-Assaf, Abdullah M. A., Ibrahim, A. M. A., & Ali, D. khalil. (2025). History of Orientalism's Study of Islamic Thought: Its origins, methods, objectives, and impact on contemporary Islamic thought. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *53*(1), 8024.
https://doi.org/10.35516/Hum.2025.8024

© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: The aim of this research on the history of Orientalism is to guide scholars towards the necessity of clarifying the relationship between the self and the other, so that one can accept differences and acknowledge the other. This allows for participation in life with others as fellow human beings, despite the diversity and uniqueness of cultures.

Methods: The research requires adopting an analytical, critical, descriptive, and historical methodology to study ideas, while also comparing them. This is necessary because we are confronted with a paradox between the self and the other, which seeks to create a rapprochement that can be described, at the very least, as ethical and humane.

Results: Orientalism, both in the past and the present, has occupied a significant space in Islamic studies. Research on the subject has revolved around three main approaches. The first approach criticizes Orientalism, viewing it as the cultural face of colonialism and missionary movements. The second defends Orientalism, highlighting its significant contributions to preserving Arab-Islamic heritage, particularly through scientific cataloging, the preservation of Islamic history, and the introduction of important ancient texts through verification and reprinting. According to this perspective, we owe Orientalism for facilitating our connection with our cultural heritage. The third approach acknowledges the positive contributions of Orientalism and its role in advancing Islamic studies, both in terms of methodology and subject matter, while also critically evaluating its objectivity. This approach highlights the negatives of Orientalism, particularly its methodologies and goals, its ties to colonialism, and its biased portrayal of Islamic civilization and Eastern culture to the Western world.

Conclusions: This study examines Orientalism, defining it by outlining its historical roots, goals, and methodologies, as well as what it has evolved into in the modern era.

Keywords: Orientalism, Islamic thought, Islamic studies, cultural heritage, colonialism.

تاريخ الاستشراق.. نشأته وأهدافه ومناهجه و أثره في الفكر الإسلامي المعاصر

محمد عبدالله الطوالبة[*1]، عبدالله مطلق العساف[2]، عبدالله محمود أحمد إبراهيم[3]، دعاء خليل علي[1]

[1]قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

[2]قسم التاريخ، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

[3]قسم اللُّغَةِ العربيَّة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

ملخّص

الأهداف: يهدف البحث في دراسة تاريخ الاستشراق إلى توجيه الدارسين لضرورة توضيح العلاقة بين الأنا والآخر لكي يقبل بالاختلاف ويعترف بالمختلف، يشارك الآخر في الحياة كما يشاركه في الإنسانية على الرغم من تعدد الثقافات وفرادتها.

المنهجية: يتطلب البحث اعتماد منهجية تحليلية نقدية وصفية تاريخية للأفكار من جهة، ومقارنة بينها من جهة أخرى، نظرا إلى أننا أمام مفارقة بين الأنا والآخر تسعى إلى إحداث مقاربة، أقل ما يمكن أن نصفها به أنها إنسانية أخلاقية.

النتائج: شغل الاستشراقُ قديمًا وحديثًا مساحة واسعة في مجال الدراسات الإسلاميّة، وقد تمحورت الدراسات التي تناولته في ثلاثة محاور: أولها الذي تبنّى مهاجمة الاستشراق بِوَصفِهِ الوجه الثقافي للاستعمار وحركة التبشير، وثانيها الذي دافع عن الاستشراق مُبيّنًا أهمَّ ما قدّمه من خدمة للتراث العربي الإسلامي، من خلال الفهارس العلميّة التي حفظت التاريخ العربيَّ الإسلاميّ، والتعريف بأهمّ الكتب القديمة من خلال التحقيق وإعادة الطباعة، وَحَسْب هؤلاء فإنّنا مدينون للاستشراق بسهولة التواصل معَ تراثنا الثقافي، أمّا ثالثُها فقد بيّنَ إيجابيات الاستشراق ودوره في تطوير الدراسات الإسلاميّة، من حيثُ المنهجُ والموضوع، وفي الوقت نفسه نقدَ موضوعيّة هذه الجهود وقيَّمَها، وبيَّنَ سلبيات الاستشراق من حيثُ المنهجُ والأهداف، وارتباطه بحركة الاستعمار والنظرة اللاموضوعيّة في تعريف المجتمع الغربي للحضارة الإسلاميّة والثقافة الشرقيّة.

الخلاصة: وقفت هذه الدراسةُ على الاستشراق، فَعَرَّفَتهُ مُبيّنةً جذورَهُ التاريخيّة وأهدافه ومناهجه، وما آلَ إليه في العصر الحاضر.

الكلمات الدالة: الاستشراق، الفكر الإسلامي، الدراسات الإسلاميّة، التراث الثقافي، الاستعمار.

(ا) تعريف الاستشراق:

درج الباحثون على تعريف الاستشراق بأنه: "كيفيّة قراءة الآخر –الغرب– للذّات؛ أي المجتمع الإسلامي والشرقي نيابة عن الشرق والإسلام؛ نتيجة لقصور المجتمع الشرقي في أداء هذه المَهَمَّة؛ أي عدم جعل دراسات إسلاميّة الإسلامَ مفهومًا من الغرب.وخارجيّة التمثيل محكومةٌ دائمًا بنسخة معدَّلة منَ البديهيّة القائلة إنَّ الشرق لو كان قادرًا على تمثيل نفسه لفعل ذلك، وما دام غيرَ قادر فإنَّ التمثيل يؤدّي المَهَمَّةَ من أجل الغرب"(سعيد، 1984، الاستشراق، ص54).

وهكذا، نلاحظ أنَّ استجابة الاستشراق للثقافة الغربيّة التي أنتجته كانت أكثرَ من استجابته للموضوع؛ أي إشكاليات العالم الإسلامي والشرقي، على الرغم من أنه ليس مطلوبًا منَ الباحث الغربي أن يتخلّى عن خصوصيته الثقافيّة، وأن يندمج بالموضوع المدروس، ولكن يُطلبُ منه علميًّا عدمُ اتخاذ مواقف مسبقة تنطلقُ من خلفياته الثقافيّة، ومن ثَمَّ تقويل النصّ المدروس ما لا يحتمل.

ولكنَّ الدراسة تميلُ هنا إلى تعريف الاستشراق بأنه: "مؤسسة ثقافيّة تمتلك أدواتٍ معرفيّةً ومنهجيّة، من باحثين ومراكز دراسات، ووسائل إعلام وجامعات؛ تهدف إلى تحقيق مَهَمَّةِفهم الآخر؛ بهدف تسهيل مَهَمَّةِ القوى السياسيّة في السيطرة عليه وتطويره، وتأكيد عالميّة الثقافة التي يَعُدُّ الغربُ نفسَهُوبقيّةَ الأُمم الأطرافِ التي تدورُ في فلكه مركزًا لها، وقد اختطَّت هذه المؤسسة مناهجَ وأساليبَ وأهدافًا محدّدة تحقق غاياتها، وعملت عبرَ التاريخ على نحوٍ منظَّم من خلال المؤتمرات الاستشراق الدوريّة، كان أوَّلُها مؤتمرًا دوليًّا للمستشرقين في باريس عام 1873م(رودنسون، 1978، الصورة الغربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة في تراث الإسلام، الجزء الأول، ص27-101)، وتتابعت بعد ذلك حتى بلغت أكثرَ من ثلاثين مؤتمرًا دوليًّا، فضلًا عن الندوات واللقاءات الإقليميّة الكثيرة الخاصّة بكلّ دولة من الدول، وما زالت هذه المؤتمرات تُعقد حتى الآن، ولكن بمسمًّى جديد،هو الدراسات الإسلاميّة؛ حيث أُلغِيَ اسمُ الاستشراق والمستشرقين عام 1973م، وحلّ محلّه اسمُ"مؤتمرات الدراسات الإسلاميّة".

وقد كان قصور دراسات نقد الاستشراق والتعامل معه من خلال نقد منتجاته؛ إذ لم تتعدَّ ذلك إلى جوهر الاستشراق بِوَصفِهِ منظومة لها أهدافُها ووسائلُها وبرامجُها المرحليّة والمستقبليّة المتساوقة معَ أهداف الجهات المُمَوِّلة لها.

(ب)بدايات الاستشراق وتطوره:

ليس منَ السهل تحديد انطلاقة محدّدة لبداية الدراسات الشرقيّة، سواء من حيثُ المكانُ أم الزمن، لكنَّ الباحثين درجواعلى أنَّ بدايات الاستشراق كانت عندما قصدَ بعضُ الرهبان إلى الأندلس إبّان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآنَ والكتب العربيّة إلى لغاتهم، وتتلمذوا على يد علماء المسلمين في مختلف العلوم،لا سِيَّما في الفلسفة والطبّ والرياضيات، ومن أشهرهم كربرت دورياك (Gerbert d,Aurillac)، الذي انتُخِب بابا لكنيسة روما عام 999م، وبطرس المحترم(Petrus Venerabilis) المتوفّى عام 1156م، وجيرار دي كريمون (Gerardus Cremanensis) المتوفّى عام 1187م(حسن،1946، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ص313).

وبعد أن عاد هؤلاء الرهبان إلى بلادهم نشروا ثقافة العرب ومؤلّفات أشهر علمائهم، ثمَّ أُسِّسَت المعاهدُ للدراسات العربيّة، مثل مدرسة (بادو) العربيّة، وأخذت الأديرة والمدارس العربيّة تدرّسُ مؤلّفات العرب المترجمة إلى اللغة اللاتينيّة في دول أوروبا،بِوَصفِها لغةَ العلم في تلك الفترة، واستمرّت الجامعات الغربيّة تعتمد على كتابات العرب، وَتَعُدُّها المراجعَ الأصليّة للدراسات قُرابةَ سِتَّةِ قرون(السباعي، 1985، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص13-14).

كان عام 1312م متميّزًا في تاريخ تطوُّر الاستشراق؛ حيث صدر قرارٌعن مجمع فينّا الكنسي بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربيّة في خمس جامعات أوروبيّة، هي: باريس (فرنسا)، وأكسفورد (بريطانيا)، وبولونيا (إيطاليا)، وسلمتيكا (إسبانيا)، والبابويّة (روما). تلت ذلك ترجمةُ القرآن إلى اللاتينيّة عام (1143م) لأول مرّة، وفي العام نفسِهِ صدر أوَّلُ قاموس لاتيني عربي، ومن أهمّ المراجع لتتبع بدايات تاريخ الاستشراق، كتاب "الاستشراق والمستشرقين" لنجيب العقيقي، الذي يقع في ثلاثة أجزاء، وَيُعَدُّ سِجِلًّا لحركة الاستشراق على مدى ألف عام، بدءًا منَ القرن العاشر الميلادي.

غيرَأنّ مفهوم مستشرق(Orientalist)لم يظهر في أوروبا إلّا في نهاية القرن الثامن عشر؛ حيث ظهر أولًا في إنجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م، وأُدرِج مفهومُهُ(Orientalism) في قاموس الأكاديميّة الفرنسيّة عام 1838م(آربري، آرثر جون، 1946، المستشرقون البريطانيون، ص8).

وأجرى المستشرقون في هذه الفترة المبكّرة دراساتٍ متعدّدةً عن الإسلام واللغة العربيّة والمجتمعات المسلمة، ووظّفوا خلفياتِهم الثقافيّةَوتدريبَهم البحثيَّ لدراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتعرُّف خباياها؛ بُغيَةَ تحقيق أغراض الغرب الاستعماريّة والتبشيريّة، لكنّه منَ الظلم أن نضعَ جميع المستشرقين في سَلَّة واحدة؛ فقد اعترف منهم المنصفون الذين غلّبوا الجانبَ العلميَّ على الأهواء والأفكار المسبقة، أمثال: هادريان ريلاند(Hadrian Reland)المتوفّى عام 1718م، وهو أستاذُ اللغات الشرقيّة في جامعة "أوترشت" بهولندا، ومن أشهر كتبه "في الديانة المُحمديّة"، الذي يقع في جزأين باللغة اللاتينيّة، ونظرًا إلى موضوعيَّته أدرجتهُ الكنيسة في أوروبا ضمن قائمة الكتب المُحَرَّم تداولُها، ومنهم أيضًا يوهان ريسكه (Johann Reiske) المتوفّى عام 1774م، وسيلفستر دي ساسي (Silvester de Sacy) المتوفّى عام 1838م،الذي تعلّم اللاتينيّة واليونانيّة، ثمّ درس العربيّة والفارسيّة والتركيّة؛ حيث عمل في نشر المخطوطات الشرقيّة في مكتبة باريس الوطنيّة،وكتب العديد من البحوث حول العرب وآدابهم، وحقّق عددًا منَ المخطوطات،وعُيّنَ أستاذًا

للغة العربيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة عام 1795م، وَأَعَدَّ كتابًا في النَّحو تُرجم إلى الإنجليزيّة والألمانيّة والدنماركيّة، كما عمل معَ الحكومة الفرنسيّة، فهو الذي ترجم البيانات التي نُشرت عند احتلال الجزائر، وكذلك عند احتلال نابليونمصر في عام 1797م(العقيقي، 1964، المستشرقون، الجزء الأول، ص179-182)،وتوماس أرنولد (Thomas Arnold) المتوفّى عام 1930م، ومن أهمّ كتبه "الدعوة إلى الإسلام"، الذي تُرجم إلى اللغات التركيّة والأورديّة والعربيّة، وجوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، وهو فيلسوف ماديٌّ لم يتأثّر في أفكار الكنيسة تجاه المسلمين؛ لذا جاءت أبحاثُهُ موضوعيّةً على نحوٍ كبير(المرجع السابق، الجزء الثاني، ص504).

أمّا المستشرقون المتعصبون فمنهم: جولدئيهار(Goldzihar)،المتوفّى عام 1920م، وقد اشتهر بعدائه السافر للإسلام، وهو مجريٌّ يهودي، ومن أهم كتبه "تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي"، و"العقيدة والشريعة"(المرجع السابق، الجزء الثالث، ص906). وكذلك المستشرق جوزف شاخت (Josef) (1902-1969) (Schacht، الذي درّس اللغاتِالشرقيّةَ في جامعة برسلاو وليبتسك، وانتُدب عام 1934م للعمل في الجامعة المصرية؛لتدريس مادة فقه اللغة العربيّة واللغة السريانيّة،وشارك في هيئة تحرير دائرة المعارف الإسلاميّة في طبعتها الثانية،وعرف شاخت باهتمامه بالفقه الإسلامي، ولكنّه صاحب إنتاج في مجال المخطوطات، وفي علم الكلام، وفي تاريخ العلوم والفلسفة،ومن أهمّ كتبه "أصول الفقه الإسلامي"(المرجع السابق، الجزء الثالث، ص803)، الذي عَدَّ الفقه الإسلامي نسخةً معدّلة عن القانون الروماني،لا سِيَّما"تشريعات جستنيان" (وهو كتاب في الفقه الروماني، ألفه جوستنيان، ويتحدّثُ فيه عن قواعد وضعها فقهاء الرومان، ويضم الكتاب في محتواه أربعة أجزاء، يتحدّثُ جزؤه الأول عن أقسام القانون، ويتناولُ جزؤه الثاني حقَّ الملكية، ويدورُ جزؤه الثالث حول المواريث، أمّا جزؤه الرابع فيتحدّثُ عن الجرائم والأحكام.)، والمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (R.L.Blacher) (1900-1973م)، الذي تلقّى التعليم الثانوي في الدار البيضاء، وتخرّج في كليّة الآداب في الجزائر،وتولّى العديد منَ المناصب العلميّة، منها أستاذُ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط، ومدير معهد الدراسات المغربية العُليا (1924-1935م)، وأستاذُ كرسي الأدب العربي في مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة بباريس، وأستاذٌ محاضر في السوربون، ثم مديرُ مدرسة الدراسات العُليا والعلميّة، ثم أستاذُ اللغة العربيّة وحضارتها في باريس(العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص316). ومن أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم، وكذلك كتابه "تاريخ الأدب العربي" في جزأين، وترجمه إلى العربيّة (إبراهيم الكيلاني)، وله أيضًا كتاب (أبو الطيب المتنبي: دراسة في التاريخ الأدبي)، ترجمه أيضًا إبراهيم الكيلاني.وقد ترجمبلاشيرالقرآن إلى اللغة الفرنسيّة، وحاول أن يشكّك في ترتيب القرآن ونصوصه، معتبرًا أنّ القرآن هو نقل عن اليهوديّة والمسيحيّة، وتعمّد أن يغيّر في ترتيب الآيات، وأن يدمج بعض الآيات بآيات أخرى، وأن يستخدم كلماتٍ غيرَ مطابقة لمعنى العبارات الواردة في القرآن، وفي أحيان كثيرة كان يترجم على نحوٍ إجمالي(عوض، 2003، المستشرقون والقرآن، ص53-54).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ أدوات منظومة الاستشراق تتمثّل في الجمعيات الاستشراقيّة، التي من أهمّها: الجمعيّة الآسيويّة في باريس، التي تأسَّست عام 1822م، والجمعيّة الملكيّة الآسيويّة في بريطانيا وإيرلندا، التي تأسَّست عام 1823م، والجمعيّة الشرقيّة الأمريكيّة، التي تأسَّست عام 1842م، والجمعيّة الشرقيّة الألمانيّة، التي تأسَّست عام1845م، وهناك العديد منَ الجمعيات الفرعيّة التي تحملُ اسمَ الدراسات الإسلاميّة، والدراسات الإيرانيّة، والدراسات الهنديّة، وغيرها(بارت رودي، (د.ت)، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ص11-15). إضافة إلى العديد من المجلات الاستشراقيّة والمواقع الإلكترونيّة الاستشراقيّة المتخصّصة والصادرة بمختلف اللغات، ومن أهمّها: مجلّة العالم الإسلامي (TheMuslim Workd)، التي أنشأها سمويل زويمر (SamuelZwemer) في بريطانيا عام 1911م، عندما كان رئيسَ المبشرين في الشرق الأوسط وما زالت حتى الآن، ومجلّة "عالم الإسلام"، التي صدرت عام 1912م، ومجلّة ينابيع الشرق، التي أصدرها جوزيف فون برجشتال(Joseph Von Purgstall) عام 1859م، و"مجلّة الإسلام"(النملة، 1993، الاستشراق في الأدبيات العربيّة، ص23-31).

(ج)مجالات عمل الاستشراق في الدراسات الإسلاميّة:

تتركّزُ اهتمامات عمل الاستشراق في الدراسات الإسلاميّة على أصول العقائد (القرآن والسُّنَّة) والتاريخ، لا سِيَّما السيرة النبويّة والثقافة، والقِيَم والتشريعات، واللغة العربيّة والتراث الفكري،والفِرَق الإسلاميّة والنبوّة، وأركان الإسلام مثل الحجّ والزكاة وتعدّد الزوجات، ويجمع الباحثون الاستشراقيون على أنَّ السُّنَّة تتصادم معَ العقل والعلم، ويشكّكون في علومها ومصادرها، كما أنّهم ينكرون مصدر الوحي، ويقولون إنَّ القرآن من خيال النبي محمّد، لذلك درج المستشرقون على كتابة اسم المؤلّف (محمد) على طبعات ترجمة القرآن،وبالأخصِّترجمة كلود سافاري (Claude Savary)؛ حيث ذكر على الغلاف اسم (محمد) بِوَصفِهِ مؤلّفَ القرآن(عوض، المستشرقون والقرآن، ص9)،إضافة إلى إدوارد مونتيه (Edouard Montet)، وريجيس بلاشير (Regis Blachere)(المرجع السابق، ص25-53).

وفي مجال دراساتهم اللغويّة اتفقوا على وصف اللغة العربيّة بالعجز عنِ التعبير، ودعواإلى إحلال اللهجات العاميّة بدلًا من الفصيحة؛ ليقطعوا الأجيال معَ الزمن عنِ التراث، إضافة إلى الترويج لكتابة اللغة العربيّة بالأحرف اللاتينيّة(يكن، 1983، العالم الإسلامي والنتائج الدوليّة خلال القرن الرابع عشر الهجري، ص57).

يمكننا أن نجمل مهام الاستشراق في مهمَّتَيْن:أولاهماخارجيّة تتمثل في بثّ الشكوك حول حقائق الإسلام بين مثقفي العالم الإسلامي، وثانيتهماداخليّة

تتمثل في تشويه حقائق الإسلام بين الشعوب المسيحيّة(المطعني، 1993، أوروبا في مواجهة الإسلام، ص112).

كما اتفق المستشرقون قديمًا وحديثًاعلى تأكيد النزعة المركزيّة الواحديّة للغرب، وهي النزعة التي أصبحت مرجعيّة في مناهج المستشرقين تجاه الموضوع والنتائج المتعلّقة بالبحث في الشؤون الإسلاميّة والعربيّة(الأرناؤوط، 2001، المفهوم الآخر للاستشراق، ص241)، وبهذا المفهوم تتكرَّسُ الثنائيّة التي تقوم على الذات (المركز الأوروبي المتفوّق بعلمه)، والآخر(الشرق المتخلّف)،الذي لا بُدَّأنّ يأخذ بما يقدّمه الأول له عن ذاته أيضًا.

وقد تناول هشام جعيط أفكار إرنست رينان (Ernest Renan) (أرنست رينان (1823-1892)،تلقى تعليمه في المدارس اللاهوتيّة، وتعلّم العربيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة بباريس، زار المشرق وعاش بلبنان فترة منَ الزمن، واهتمَّ بالعقيدة الإسلاميّة، كما اهتمَّ باللغات الساميّة، وله موقف مشهور منَ العقل السامي بأنه لا يصلح لدراسة العلم، وقد ردّ عليه كلٌّ من جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده في كتابه:"الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنيّة"، ومن أبرز اهتماماته دراسته ابن رشد والرشديين). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص202)، كنموذج للفهم الخاطئ للاستشراق؛ حيث إنَّ أفكار رينان هذاتعطي أهميّة لأثر الدين في تاريخ الإنسان، إلّا أنّ بعض أفكاره تؤسِّسُ لمنهج خطير في إطار تفسير التاريخ على رؤية إنسانيّة بحتة، تجعل الدين عائقًا أمام مسيرة الإنسان التاريخيّة(جعيط، 2007، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ص33-34). كما أوضح جعيط أهم أفكار رينان حول العلم والفلسفة في الإسلام، التي يذهب فيها إلى أنَّالمؤرّخين لم يضعوها في مكانها الصحيح في التاريخ الإسلامي، فالمركزُ العلميُّ في الإسلام كان يمثّله مجتمع غير إسلامي (حرانيين ونسطوريين)، والفلسفة ممثلة بعناصر غير مسلمة، وهي جسم غريب في الثقافة الإسلاميّة، فالعلم والفلسفة عُرِفا في الإسلام أيام الدولة العباسيّة التي تفتَّحت على الحضارات المجاورة؛ ممّا يعني أنّهما مستوردتان من خارج الثقافة العربيّة والإسلاميّة(المرجع السابق، ص35).

كما تبيّن للجعيط أنَّ رؤية رينان التاريخيّة ما هي إلّا محاولة لتجريد العرب والمسلمين منَ المعرفة، وأنَّ ما حصل عليه المسلمون من ثورة علميّة هي مجرّد استعارات وتقليد للأُمم الأخرى، ويضيف جعيط أنَّ هذه الفكرة رؤيةٌ جامدة وتبسيطيّة للتاريخ، فالإسلام دين أثّرَ في أعماق حياة الناس، ومنَ الخطأ القول إنَّ أناسًا ليسوا مسلمين قد أسَّسوا الفلسفة والعلم.

ويفسّر جعيط هذا الانحراف بأنّه ناجم عن قلق الغرب من عدم قدرته على قهر ما في الشرق من غيريّة، وقد نجم عن ذلك تفسير خاطئ للمصادر الإسلاميّة، وقراءة مشوّهة لتاريخ الإسلام، فضلًا عن أنَّ التفسير الماديَّ والعنصريَّ كان حاضرًا، كما نجده عند هنري لامانس (Henri Lammens) المتوفّى عام 1937م، ورينهارت دوزي(Reinhart Dozy) المتوفّى عام 1883م(المرجع السابق، ص42-43).

وللجابري أيضًا محاولاتٌ دقيقة في قراءة المنهج الاستشراقي، فهو يحذّر منَ الوقوع في الرؤية الاستشراقيّة في حال الأخذ من مناهج المستشرقين، فالرؤية الاستشراقيّة –حسب الجابري– منَ الناحية المنهجيّة تقوم على أساس معارضة الثقافات؛ لأنها تقوم على قراءة تراث بتراث، فهناك المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد لردِّ كلّ شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإنَّ مَهَمَّةَ القراءة تنحصرُ حينئذ في ردّه إلى أصوله اليهوديّة والمسيحيّة والفارسيّة و...(الجابري، 1980، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص10).

وهناك العديد منَ الكُتّاب العرب ممّن يمكن أن نحسبهم ضمن إطار الدراسات الأكاديميّة، لم يغب عن ذهنهم محاولة ضمّ تاريخ العالم -بما فيه تاريخ الشرق والإسلام- إلى التاريخ الغربي، الذي يهدف إلى هزيمة الغرب للشرق في المعركة العالميّة للهيمنة التاريخيّة(الدعمي، 2006، الاستشراق، الاستجابة للتاريخ العربي الإسلامي، ص182)،كما عمل المستشرقون على ردّ معطيات الدين الإسلامي إلى أصول يهوديّة ومسيحيّة، وشكّكوا بقضيّة الوحي وجمع القرآن، معتمدين على روايات مجزوءة، على سبيل المثال: ذكر وجود عدد منَ المصاحف غير مصحف عثمان، كنسخة عليّ بن أبي طالب، ونسخة عبدالله بن مسعود، وأسندوا القول لكتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي، وعند العودة إلى الأصل نجد أنَّ السيوطي فنّد هذه الإدعاءات.

كما استغلّوا أنَّ الطبري في تفسيره للقرآن، قد أورد العديد من الروايات الصحيحة وغير الصحيحة من باب الموضوعية، لكنّه كان يختتم قوله باعتماد بعضها ونفي بعضها الآخر، فهم حينما يستشهدون برأي الطبري،لا يذكرون رأيه في الروايات التي اعتمدها.

ونجد أنَّهم حصروا التفسير في مرجعين، هما: تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، على الرغم من أنَّ عدد التفاسير كبير جدًّا، ولكلٍّ منها منهجُهُ الخاص في التفسير، ومن أهمّ المناهج تفسيرُ القرآن بالقرآن، والتفسير الأثري؛ أي تفسير القرآن بالسُّنَّة،والتفسير العلمي، والتفسير الإشاري العرفاني (الصوفي الباطني)، والتفسير العقلي، والتفسير بالرأي، والمنهج الكامل في التفسير(السامرائي، 1983، الاستشراق بين الموضوعيّة والافتعاليّة، ص97).

كما حاول المستشرقون التشكيك في ترتيب القرآن، والتمييز بين الفترة المكيّة والمَدنيّة، وإيجاد فجوات بينهما رغم عدم صحة ذلك، إضافة إلى ترتيب الآيات القرآنيّة؛ حيث زعموا أنَّ هناك أجزاءً من السُّور لا تنسجم معَ السورة الكاملة، فضلًا عنمحاولة العبث بالآيات الكريمة، والقول إنَّ هذه الآية يجب أن تكون مجزوءة، كما استخدموا أسباب النزول،إضافة إلى اختلاف الأسلوب بين العهدين المكيّ والمدنيّ،بوصف ذلك انعكاسًا واضحًا للبيئة التي وُجد فيها، فالنصوص القرآنية -حَسَبَ رأيهم- تعكس طبيعة كلّ مكان وزمانوظروفهما، فالأسلوب القرآني في مكّة يمتاز بالشدّة والعنف؛ لأنَّ أهلها أجلاف، بينما يمتاز في المدينة باللين والوضوح والصفح؛ لأنَّ أهلها مستنيرون،وذهب في ذلك المستشرقهنري لامانس (Henri Lammens)(عزوزي، 1998، مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتفسير، ص32-33).

شكّكوا كذلك في صحة الحديث؛ معتمدين على تأخّر تدوين الأحاديث النبويّة، واتهام الفقهاء بوضع الأحاديث لترويج آرائهم، واختلاق الأدلّة التي تسند تلك الآراء(العاني، 2001، الاستشراق والدراسات الإسلاميّة، ص121-122).

جاءالاهتمامُ بالفرق والأقليّات كالإسماعيليّة والزنج، وأخبار الصراعات، والبحث عن الوثنيات، والتاريخ السابق للإسلام،من قبل الدراسات الاستشراقيّة لتأكيد جذور الصراعات المعاصرة في المجتمع العربي الإسلامي.

إضافة إلى البُعد عن التجرّد العلميّ واعتماد الأفكار المسبقة، كما يقول الدكتور عبد العظيم الديب: "المستشرق يبدأ بحثه وأمامه غايةٌ حدّدها، ونتيجةٌ وصل إليها مقدَّمًا، ثم يحاول أن يثبتها بعد ذلك، من هناك يكون دأبُهُ واستقصاؤه الذي يأخذ بأبصار بعضهم"(الديب عبد العظيم، (د.ت)، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، ص71).

(د)أساليب المستشرقين في نشر الأفكار الاستشراقيّة:

لقد استخدم المستشرقون أساليب وأدوات تتناسب مع أهدافهم لنشر هذه الأفكار وتعميمها، من خلال التحقيق والنشر وإصدار الكتب؛ فقد حرصوا منذ البداية على تحقيق العديد منَ الكتب التراثيّة الإسلاميّة، وساعدهم في ذلك وجود المخطوطات الأصليّة في جامعاتهم، إضافة إلى وضعهم فهارس منظمة تسهّلُ على الباحثين الوصول إلى هذه الأصول.

وقد اشتملت الكتب المحقّقة على كتب في العقيدة والشريعة، والتاريخ والسيرة النبويّة على النحو خاصّ، ولعلَّ في طليعة دور النشر هذه جامعة أكسفورد التي تطبع مئات الكتب كلَّ عام حول العالم الإسلامي وقضاياه المختلفة، كما أنَّللجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة حاليًّا دورًا نشطًا في نشر الكتب المتعلقة بالموضوع الإسلامي، يتجاوز نشاط دور النشر التجاريّة البحتة(سعيد، الاستشراق، ص80، وأنظر: النملة، 2007، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، ص22). وما زاد من أهمية هذا العنصر وتأثيره غيابُ دور النشر في الجامعات العربيّة والإسلاميّة، التي تعاني من محدوديّة في الإنتاج ومحدوديّة في التوزيع؛ حيث إنَّ أنشط دار نشر جامعي في الجامعات العربيّة والإسلاميّة لا تطبع أكثرَ من عشرة عناوين سنويًّا؛ إذ تُعَدُّ مراكز الأبحاث في الجامعات ذات طبيعة شكليّة بروتوكوليّة فقط(المرجع نفسه، ص25).

ومن أهمّ الكتب التي أنتجتها الجامعات الغربيّة "موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث"، وهي تتكوّن من أربعة مجلّدات،وتضمُّ بين دَفَّتَيها (1840) صفحة، وتمتاز الكتب الصادرة عن مراكز الاستشراق بأنَّها تحتوي في نهاياتها على فهارسَ أبجديّةٍ للموضوعات والأعلام، ومثالها مجموعة الأغاني، فالفهرس التفصيلي الملحق بالكتاب مجلدٌ كامل يحوي مئات الصفحات، ويشمل فهرست الأعلام والموضوعات، والكتب والمذاهب، وغيرها من التفصيلات(سعيد، الاستشراق، ص80).

ولا بدَّ هَهُنا منَ الاعتراف بأنَّه لم يكن بإمكاننا الوصول إلى مئات الكتب التراثيّة لَولا تحقيق المراكز الاستشراقيّة لها ثمَّ نشرها؛ لأنَّتكلفة عمليّتي التحقيق والنشر عالية، وهما تحتاجان إلى مجهود جماعي يشمل مختلف التخصصات، وهذا غير متوفر حتى الآن في الجامعات العربيّة والإسلاميّة.

وَتُعَدُّ موسوعة دائرة المعارف الإسلاميّة،التي صدرت بِلُغات عدّة، أوسعَ إنتاج موسوعي استشراقي، أسهم في إعداده مجموعة كبيرة منَ المستشرقين من جنسيات أوروبيّة مختلفة. ونظرًا إلى أهمية هذه الدائرة،فلا بُدّ من إلقاء الضَّوء عليها على النحو موجز؛ حيث إنَّ فكرة تأليفها طُرِحت في عام 1895م في المؤتمر الحادي عشر للاستشراق، فَكُوِّنَت عام 1898م لجنةٌ دائمة(بارت، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ص38)، مَهَمَّتُها الإشرافُ على سير الخُطّة، تتكوَّنُ من شارل دي مينار (Charles de Meynard) "جامعة باريس"، وآرثر جون آربري (Arthur John Arberry) "جامعة كامبرج"، وجولدصهر (Goldzihar) "جامعة بودابست" و م.جورج (M.Jeorge) "جامعة لندن"، وجويدي أجنتيسو (Guidi Agentsu) "جامعة روما"، وليوني كايتاني (Lioni Caetani) "جامعة فينا"،فيكتور روزن (Victor Rosen) "جامعة سانبزسبورغ"، وألبرت سوسين (Albert Sussen) "جامعة ليزيج"، وبرنارد شابلير (BernardChaplier) "جامعة ليدن"(العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص140).

وفي المؤتمر الثاني عشر للاستشراق عُرِضَت بعضُ الأعمال التي أُنجِزَت، وبدأ تأليفُها عام (9061م)، ثم صدرت طبعتُها الأولى بين عامي (1933-1938م)(بارت، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ص9)، باللغات الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، وقد أسهم في المجلد الأول الذي صدر عام (1913م) قرابة مئة باحث من نحو أكثر من عشر دول أوروبيّة؛ حيث شَكَّلَت دائرة المعارف الإسلاميّة أكبرَ نموذج للعمل العالمي المشترك يدعو إلى الاقتداء به، وأشرف على الطبعة الإنكليزيّة (هوتشما، وفنسنك، وهمفنك، وليفي بروفنسال، وشادا، وباسيه، وهورتمان، وأرنولد، وبور، ولويس، وشاخت، وجولد تشهر، ولتمان، ونالينو، ونولدكا)، ولمّا نفدت الطبعة الأولى على النحو سريع فقد صدرت طبعة ثانية بلغ مجموع أجزائها حتى عام (1991م)ستة(المرجع السابق، ص18)، وهي تغطي الأحرف الأبجديّة اللاتينيّة من حرف "a M".

وجمعت دائرة المعارف هذه خَلاصة ما كُتِبَ عن الإسلام في الكتب التي ألفّها أهمُّ المستشرقين، مثل: الفرنسي لويس ماسنيونMassignon,L(1883–1962م) (وُلد في نوجان، إحدى ضواحي باريس في فرنسا، وحصل على ليسانس الآداب (1902م)، ودبلوم الدراسات العُليا في بحث عن المغرب بعد زيارته (1904م)، واشترك في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر (1905م)، ولمّا نال منَ المدرسة الوطنيّة للغات الشرقيّة الحيّة دبلوم اللغة العربيّة عام (1906م) أُلحِقَ بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقيّة في القاهرة، فعنِيَ بالآثار الإسلاميّة، ثمّ قصد بغداد وبعدها عاد إلى القاهرة، وكان يستمع إلى دروس

الأزهر). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول ص287)، والهولندي جوزيف شاخت.Sshacht,Jعضو المجمع العربي بدمشق (1902-1970)، (تخرج من جامعة برسلاو وليبزنج، وَعُيّنَ أستاذًا في جامعة فرايبورج (1927م)، وفي الجامعة المصريّة (1934م)، ومحاضرًا للدراسات الإسلاميّة في جامعة أكسفورد (1948م)، وانتُخِبَ عضوًا في مجامعَ وجمعياتٍ ونوادٍ عدّة، منها المَجمع العلميُّ العربي في دمشق، واشتُهِرَ بدراسة التشريع الإسلامي وبيان نشأته وتطوّره). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، ص803)، والأب لامنس .Lammens,P.H(1862-1937) (بلجيكي المولد، فرنسي الجنسيّة، انضمَّ إلى الرهبانيّة (1878م)، وكان من أوائل خريجي جامعة القدّيس يوسف في بيروت؛ حيث حَصَّلَ اللغة العربيّة، ثم أصبح أستاذ البيان فيها، وكان كتابُهُ فرائد اللغة في الفروق أولَ نِتاج شهد فيه العلماءُ له بِسَعَةِ الاطلاع ودقةالملاحظة وقوة الاجتهاد، ثمّ تنقلَ شرقًا وغربًا، فدّرس اللاهوتَ في إنجلترا، وتولّى إدارة التبشير في بيروت، حتى استقرّ في جامعة القدّيس يوسف، وَعُهِدَ إليه بالدراسات الشرقيّة فعكفَ عليها، وقد صفه البعض بالتزمُّت والتحيُّز، وتوفي في بيروت). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث، ص1068).

والمستشرق رينولد ألين نيكولسن.Nicholson,R.A(1868-1945م)، وهو مستشرق إنجليزي تخصّص في التصوُّف الإسلامي والفلسفي (تخرّج في جامعة كمبريدج،وبرز في الأدب القديم، وكان لاتصاله بجدِّه الذي كان من كبار علماء العربيّة أثر في ميله إلى الدراسات الشرقيّة، فتعلّم لغات الهند، وأحرز فيها المرتبة الأولى عام 1892م، وأخذ العربيّة على روبرتسون سميث، والفارسيّة عن إدوارد براون، ومن آثاره: منتخبات من ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي، ودراسة عن رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وقد صنّفَ الأدب العربي في ضَوء التاريخ السياسي والعمراني للعرب والإسلام). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص525)، وديفيد صموئيل مرجليوثMargoliouth, D. S(1858 – 1940م) (وُلد وتوفي في لندن، تخرّج في جامعة أكسفورد مُتَخَصِّصًا في اللغات الشرقيّة، وأتقن العربيّة وكتب فيها بسلاسة، وأقام أستاذًا لها في جامعة أكسفورد منذ عام1889م، وَعُدَّ من أشهر أساتذتها ومن أئمّة المستشرقين، ورأسَ تحرير مجلّة الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة، ونشر فيها بحوثًا ممتعة، وكان لآرائه قدرُهاا لدى أدباء العرب المعاصرين، وانتُخب عضوًا في المَجمع العلميّ العربيّ في دمشق، والمَجمع اللُّغويّ البريطاني). (انظر، العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص518). ودنكان بلاك ماكدونلدMacdonald,D.B (1863-1943م)،وهو مستشرق أمريكي (تعلّم في جلاسجو، ثم رحل إلى برلين عام 1890م، وأخذ اللغاتِ الشرقيّةَ على زاخاو، ثمّ قصد هاتفورد في عام 1893م لتعلّم اللغات الساميّة، وأسّسَ فيها بعد طوافه في الشرق الأدنى مدرسة كنيدي للبعثات عام 1911م، كما أشرف على القسم الإسلامي سنوات طويلة، وأنشأ مجلّة عالَم الإسلام عام 1911م بمعاونة زويمر، ومن آثاره: علم الكلام في الإسلام، وهي دراسة اشتملت على مصطلحاته). (انظر: العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث، ص1001)، وجولدصهرGoldzihar (1850-1921م)(تخرّج باللغات الساميّة على يد كبار أساتذتها في بودابشت وبرلين وليدن، وعُيّن عام 1873م أستاذًا محاضرًا في كليّة العلوم بجامعة بودابشت، ثمّ أستاذ كرسي في عام 1906م، وانتدبته الحكومة في عام 1873م للقيام برحلة إلى سوريا، فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري مدّةً، ثمّ تركها إلى فلسطين، ثمّ سافر إلى مصر حيث تضلّع في العربيّة على شيوخ الأزهر، سِيَّما الشيخ محمد عبده، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكريّة، فَعُدَّ من أعلام المستشرقين، وقد عُرف بطول الباع وصدق النظر والبُعد عن الهوى.)، وكارل بروكلمان.Brockelmman,C(1868-1956م) (وُلد في روستوك، وتخرّج باللغات الساميّة على أعلام المستشرقين، ومنهم نولدكه، ونبغ في فقه العربيّة وقراءتها قراءة فصيحة وكتابتها كتابة سليمة، وفي التاريخ الإسلامي، وتاريخ الأدب العربي، حتى عُدَّ إمامًا من أئمتها، واشتهر بحجم نشاطه وغزارة إنتاجه الذي اتَّصَفَ بالموضوعيّة والعمق والشمول والجِدّة)، وآخرين، بلغ عددهم (22) باحثًا(بدوي، 1984، موسوعة المستشرقين، ص252 وما بعدها).

وَيُعَدُّ منهجُ ترتيب الدائرة الأبجديّة من أسهل دوائر المعارف للباحث؛ إذ استَبْقَتِ الدائرةُ الكُنى والألقاب؛ ممّا جعل البحث فيها سهلًا ميسورًا، ولكنَّ ما يؤخذ على منهج دائرة المعارف الإسلاميّة أنَّهم ركّزوا على الانتقاء منَ المراجع العربيّة وغير العربيّة، كما اعتمدوا على كتب التراث البعيدة عن اختصاص الموضوع؛ ففي نقاش قضايا فقهيّة نجدهم يعتمدون كتابَ الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، على الرغم من أنَّه موسوعة أدبيّة بحتة لا علاقة لها بالموضوع، ولكنّها تشتمل على بعض الروايات المعزولة عن بعض القضايا، وهذا يُظهر أكبرَ سلبيات الاستشراق، وهي أنَّهم يضعون الفكرة والنتيجة، ثمّ يبحثون عمّا يؤيّدهم. وقد استخدم الباحثون المنهج التاريخيّ،وهو أكثر ما يكون في الدائرة، وَيُعَدُّ منَ المناهج الأساسيّة في جميع محاور الاستشراق(مجموعة منَ العلماء،1405-1985، مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة،المجلّد الثاني، ص173).

وعلى الرَّغم منَ اعترافنا بِكَمِّ المعلومات الهائلة والجهود المبذولة لإنتاجها فإنّ هناك ملاحظاتٍ جوهريّةً لا بدَّ من إيرادها، وهي مرتبطة على النحو أساسي بمنهجيات الاستشراق، وَتُعَدُّ قاعدة أساسيّة لجميع محاوره، أولها من حيث المراجع؛ حيث اعتمدت دائرة المعارف على النحو أساسي على مصادر الاستشراق والمستشرقين وكتاباتهم، معتبرةً ما جاء فيها حقائق فوق مستوى النقاش؛ ما يعني تثبيت المفاهيم المغلوطة عن الإسلام، التي تخدم الأهداف الاستشراقيّة التي سيأتي ذكرُها لاحقًا، وبالدرجة الثانية يعتمدون على المراجع الإسلاميّة غير المعتمدة لدى الباحثين الإسلاميين؛ حيث التركيز على الموسوعات العامة كصبح الأعشى، والفهرست لابن النديم،والأغاني للأصفهاني، ونهاية الأرب، وكذلك موسوعات اللُّغة.

كما اعتمدوا في كتب التفسير على الكتب التي تفتقرُ إلى ذكر سند الروايات،التي تورد كثيرًا منَ الروايات دون نقاشها، وهي غير محققة، وَيَعُدُّها علماء الفقه والتفسير ضعيفةً، كما في تفسير الطبري وابن كثير، ناهيك عن أنّ هناك عباراتٍ تُؤخَذُ من هذه المراجع وَتُزاحُ عن مضمونها الذي جاءت فيه.

وثاني الملاحظات المهمّة فقدانُ التوازن في معالجة المواد العلميّة، فبعض المواد الأساسيّة في الفقه الإسلاميتقومُ علىالشريعة الإسلاميّة،التي عولِجت في أسطر فقط رغم أهميتها، بينما نجد موادَّ ثانويةً أو خارجةًعنِ التعريف في الإسلام بالكليّة تستغرقُ عددًا كبيرًا منَ الصفحات، فالحديث عن أفلاطون مثلًا استغرق نحو (22) صفحة منَ المجلّد الثاني، والحديث عن الإسكندر والإسكندريّة استغرق نحو (15) صفحة من المجلدنفسه، والحديث عن أفغانستانَ استغرق نحو (90) صفحة رغم عدم أهميته المحوريّة في فهم الإسلام أو الشريعة الإسلاميّة(حسين آصف، 1992، المسار الفكري للاستشراق، ص566-592).

ينضافُ إلى ما سَلَف التشكيك في المسلَّمات في الفكر الإسلامي،مثل قضيّة بناء إبراهيم للبيت؛ إذعَدّوها محاولة منَ الرسول لربط الكعبة بإبراهيم؛ بهدف استقطاب المسيحيين واليهود للإسلام، على الرَّغم من أنّذِكرَ ذلك لم يرد في السُّور المكيّة،إنماورد في مرحلة متأخّرة هي المرحلة المدنيّة؛ مما يبيّن – حَسَبَ رأيهم– تأثيرَ الفكر اليهودي في المرحلة المدنيّة نتيجة احتكاكهم باليهود، كما أنّ صلاة الاستسقاء لونٌ من ألوان السِّحر والشعوذة، والقطع بأنّ الذبيح الذي ورد ذكرُهُ هو إسحق وليس إسماعيل، معَ الادِّعاء بأنّ الصحابة والتابعين من عمرَ بنِ الخطاب إلى كعب الأحبار، وكذا أقدم الروايات لم تختلف عن رواية التوراة في هذا الموضوع(ماسيه هنري، 1960، الإسلام، ص141)،إضافة إلى الادِّعاء بأنّ اسم الرسول ليس محمَّدًا، واعتمدوا على دليل أنّ كلمة محمّد لم ترد في جميع السُّور المكيّة، إنّما جاءت لاحقًا، كما شَكَّكوا في قصّة الإسراء، وما ورد في سورة الإسراء والعديد من السُّور الأخرى من بعض الآيات، وحاولوا مقارنتها بنصوص منَ الإنجيل، واعتبروا أنّ الإسراء استنساخٌ لظهور عيسى على جبل تابور،وكذلك مخاطبة موسى وخروجه لمقابلة ربّه في أربعين يومًا(النعيمي، 1997، الاستشراق في السيرة النبويّة، ص49-79)، ونظرًا إلى شعورهم بضعف الحُجَّة كان الباحثون المستشرقون يحتمون بكلمتي (ربّما، ولعل) قبل إيراد هذه الآراء(وات، مونتغمري، 1994، محمد في مكّة، ص56-57).

كما أنّهم يصفون القرآن، سِيَّما مصحف عثمان، بأنَّه أقرب المصاحف إلى الأصل، ولا يقولون إنَّه الأصلُ الموثوق به؛ليتحاشوا الاعتراف بأنّ القرآن الكريم قد جُمِعَ وفقَ منهج علمي أصيل، قوامُهُ التوثيقُ والدقة والتثبُّت، وقد أجمع الصحابة على صِحة هذا الجمع وتلقّوه بالقبول والعناية(السعيد، 1978، الجمع الصوتي الأول للقرآن، ص328)؛وذلك بهدف عَدِّمصاحف بعض الصحابة الفرديّة، مثل ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب وابن عباس، لها نفس الوثوقيّة التي اكتسبتها نسخة عثمان،كما أنَّ كتب التاريخ والسيرة لم تذكر لنا اعتراض أيّ أحدٍ منَ الصحابة على ما جاء في نسخة عثمان(المرجع السابق، ص337).

ومن ضمن هؤلاء الصحابة الذين حشد لهم (آرثر جفري) مصاحفَ خاصّة، وادّعى أنّها تتضمنُ بعضَ الاختلافات، عليُّ بنُ أبي طالب، الذي يُروى أنَّه قال: "أعظمُ الناس في المصاحف أجرًا أبو بكر، فإنه أولُ من جمع بين اللوحين"(السيوطي، (المتوفى: 911هـ)، 1407هـ، الإتقان في علوم القرآن، ص127). وادِّعاء أنّ مصحف ابن مسعود كان خاليًا منَ الفاتحة والمعوّذتين، وقد نفى السيوطي هذا الادِّعاء(المرجع السابق، ص184)، وردَّ الباقلاني عليه بصورة قاطعة؛ حيث قال: "ولو كان ابنُ مسعود قد أنكر السورتين على ما ادَّعوا لكانت الصحابة تتناظرُ على ذلك، وكان يظهر وينتشر، وقد تناظروا في أمور أقل من هذا، وهذا أمرٌ يوجب التكفيرَ والتضليل، فكيف يقع الصمتُ فيه؟ وقد علمنا إجماعهم –أي الصحابة– على ما جمعوه في المصحف"(الباقلاني، 1988، إعجاز القرآن، ص262).

ونلاحظ هنا إجماع الأبحاث الاستشراقيّة، بما فيها دائرة المعارف الإسلاميّة،على الروايات الصحيحة الواردة في كتب الصِّحاح والسُّنن، وفي مقدّمات مفسِّري للقرآن، سِيَّما مقدّمة ابن عطيّةالمتوفّى سنة 1147م(المحاربي، 2001،المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، ومقدّمة ابن جزّي المولود سنة 1294م المتوفّى سنة 1340م)، وقد ألّف كتابًا في التفسيريُعَدُّ من أفضلها "شرح مقدّمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي"، ومقدّمة القرطبي المتوفّى سنة 1272م،المستفيضة في طرح القضايا المتعلّقة بالقرآن، كذلك كتاب أبي شامة المقدسي المتوفّى سنة 1267م (المرسل الوجيز في علوم تتعلّق بكتاب الله العزيز)، وكتاب (البرهان في علوم القرآن) للزّركشي المتوفّى سنة 1392م، وكتاب التبيان للنووي المتوفّى سنة 1277م، وهي المراجعُ المعتمدة في علوم القرآن عبرَ الفترات التاريخيّة المتعاقبة.

وكذلك عدّ القرآن نسخة معدَّلة عن المصدر اليهودي والمسيحي، وأنّ سيرة الرسول والتابعين غير حقيقيّة، وأنَّها محاكاة لسيرة القدّيسين السابقين والأحبار والرهبان. وكما ذُكِرَ سابقًا،فإنّ جميع مَن ترجم القرآن قد نسبه إلى النبي، وقد سارت دائرة المعارف على المنهجنفسه؛ حيث ورد فيها أنَّه من حُسن التوفيق أنّ لوازم السجع حملت الرسول على وصف الله بعدّة صفات، يتردّدُ ذكرُها كثيرًافي القرآن، وتبيّن شغفُ محمد بهذه الصفات وشدة تمسّكه بها، وهي صفاتٌ تعبّرُ عن حقيقة إله محمد أحسنَ ممّا تُعبّر عنها الصفاتُ التي ذكرها علماءُ الكلام في القرون الوسطى، وهي تعيننا كثيرًا في فهم وتحديد عبارات محمد المبعثرة المتناقضة.

وتبدو أسماء الله الحسنى –على حد تعبيرهم– لأول وهلة خليطًا غريبًا منَ الألفاظ الدالّة على التجسيم والعبارات الميتافيزيقيّة، وقد استطاع محمد بفضل خياله المتوقِّد أن يصف الله بصفات معيَّنة مثل: الأول والآخر، والظاهر والباطن، والسلام، وهي شديدة الغموض(الجندي، (د.ت)، الإسلام والثقافة العربيّة في مواجهة الاستعمار، ص139)،ويرى المفسرون أنّ السلام تعني السلامة؛ أي البراءة منَ النقائص والعيوب، وهو تفسيرٌ محتمل، وقد تكون هذه الصفة باقية في ذاكرة محمد منَ العبارات التي تُتلى في صلوات المسيحيين.

كما ركّزت دائرة المعارف الإسلامية على السيرة الذاتيّة لشخصيات لا صِلة لها بالإسلام، وكثيرٌ منهم قد عاشوا وماتوا قبل الإسلام،إضافة إلى الحديث كثيرًا عن حُكّام المسلمين المجاهيل، وهو ما لا يعطي أدنى تصوُّر عنِ الإسلام والمسلمين في الموضوع المدروس؛ حيث تجاوزت التراجمُفي المجلدينالأول والثاني (60%) من محتواهما(السعيد، الجمع الصوتي الأول للقرآن، ص331).

وللتهرّب منَ التوثيق العلمي الدقيق القابل للمراجعة نجد أنَّهم يكتفون بذكر اسم السورة معَ عدم ذكر الآيات من خلال النصّ، فمثلًا يذكر الآية كذا منَ السورة كذا، وهذا مخالفٌ لأبسط مبادئ التوثيق، ومن هذه الفجوة يجري تزويرُ الحقائق وتحريفها؛ لعدم حفظ المطّلع على النص القرآني(المرجع السابق، ص332).

كما نلاحظ أنّ الموسوعة تحاول إلصاق الكثير منَ الخرافات بالإسلام، على الرَّغم من أنّبعضَ المفسّرينأوردوها في بعض التفاسير، وهي أوصافٌ لا أساس لها في النقل ولا في العقل، وخيرُ مثال على ذلك وصفهم لإسرافيل في شرح الآية التي تتحدّث عن وصف الملائكة في الآية الأولى منسورة فاطر"الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُفِيالْخَلْقِمَايَشَاءُإِنَّاللَّهَعَلَىٰكُلِّشَيْءٍقَدِيرٌ"(القرآن، سورة فاطر، آية رقم 1). وهذا المَلَكُ هائلُ الحجم، تصلُ قدماه إلى ما تحت الأرض السابعة، ويبلغ رأسُهُ عرشَ الرحمن، وله أربعةُ أجنحة، أحدهما في المغرب والثاني في المشرق، وواحد يغطي جسده والرابع يتقي بها جلالَ الله، وجسمُهُ مغطًى بالشَّعر والأفواه والألسن، وهو يعدّ الملك الذي يقرأ قضاء الله منَ اللوح المحفوظ، ويبلغها إلى الملائكة المُوكل بهم.

وكذلك ما روي عن ابن مسعود في تفسير قوله تعالى " لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ" (سورة النجم،الآية 18)، قال: "رأى جبريل في صورته، له ستمئة جناح"، علمًا أنّ جميع المفسّرين، حتى الذين أوردوا هذه الأوصاف، لم يؤكّدوها بل نقلوها على سبيل الرواية، فهي ليست نصًّا لا منَ القرآن ولا منَ السُّنَّة، بل هي اجتهاد شخصي(السعيد، الجمع الصوتي الأول للقرآن، ص: 328).

وقد حاول أهلُ العلم توضيح ذلك، ولم يسلّموا بهذه الروايات، وإن وردت في أُمَّهات كتب التفسير، أمّا كتّابُ دائرة المعارف الإسلاميّة فقد نقلوا هذه الأساطير في إطار تعريفهم للأنبياء والرسل؛ إذ يعتبرون هذه الأساطير تمثّلُ وُجهة نظر الإسلام وليست وجهة نظر شخص مفسّر.

ومن أخطر ما يعتمده الاستشراق قياسُ القرآن على الكتاب المقدّس،فهميعرّفونالكتابَ المقدّس بأنَّه مجموعة الأسفار الإلهيّة التي كتبها أناس الله القدّيسين،مسوّقين (موجّهين) منَ الروح القُدس المكوِّنَةِ للعهدين القديم والجديد، والمؤلّفة من (73) سفرًا؛ (46) سفرًا تشكّل العهد القديم و(37) سفرًا تمثّل العهد الجديد، إضافة إلى (7) أسفار القانونيّة الثانية.

ويرجع تاريخ البدء للكتاب المقدّس إلى (3472) سنة مضت، أولهم النبي موسى وآخرهم يوحنا. من هنا نلاحظ غياب واختلاف مفهوم الوحي بين الإسلام وكلّ منَ المسيحيّة واليهوديّة، فهم لا يعتبرون الكتاب المقدّس وحيًا نصيًّا مباشرًا، وقد أسقطوا هذا المفهوم محاولين إثبات أنّ القرآن جاء الطريقةنفسها؛ أي أنَّه صَدَرَ من محمد برعاية إلهيّة منَ الروح القُدس(جولدصيهر، 1946، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص: 20)، وبعبارة أخرى فإنَّهم يضعون الرسول ليس بمستوى النبوة، بل هو لديهم مجرّد أحد القدّيسين.

في ضَوء استعراضنا لدائرة المعارف الإسلاميّة، التي تشكّلُ الأساس المنهجي والمعرفي لجميع الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة، يمكن القول إنّ هذا المشروع الضخم يُعَدُّ ركيزةً أساسيةً في إطار البحث في الفكر الإسلامي، على أن تُؤخذ بالاعتبار أوجُهُ النقد التي وردت سابقًا،التي لا تقلّلُ من أهميّةهذه الدائرة،سِيَّما معَ غياب الأبحاث العربيّة والإسلاميّة الجادّة في مجال البحث العلميّ في الفكر الإسلاميّ. وعليه، فينبغيللباحثين الإسلاميين أن يستكشفوا ماضيهم بأنفسهم، مستخدمين المناهج الحديثة المعترف بها عالميًّا؛ لإعطاء معنى لانتقاد الاستشراق، وعلى المؤرّخ المسلم أن يضعَ بين قوسين قناعاتِهِ الدينيّةَ عندما يدرسُ مراحلَ الإسلام المختلفة، فيتناولالحقائقَ الدينيّة بالوصف والتحليل والنقد من خلال البحث في التأثيرات والتطوُّرات، ويضعها في لحظتها التاريخيّة من دون التزام المعطى الإيماني، وإلّا بطل البحث.

وإذا كنّا ننتقد عدم حياد المستشرقين عند تناولهم لتاريخ الإسلام فالأَوْلى أن نلتزم نحن الحياد عند دراسة تاريخنا، فلا يجوز تغليب رواية على رواية أخرى حَسَبَ الأهواء أو لإثبات فكرة، كما فعل الكثيرون منَالمفكرين الإسلاميين المعاصرين، بل يجب على المؤرّخ أن يتجنَّبَ تصديق المصادر بدون رَوِيّة، بقدر ما يتجنَّبُ الإجحافَ في النقد والرفض بدون حُجج، وألّا يغيبَ عن البال أنّ جميع المصادر خاضعةٌ في الأساس للمنطق التاريخي(جعيط، 2007، تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة، ص9، 19).

وسواءٌ كان القرآن كلام الله المنزل على محمد –كما هو المعتقد الإسلامي– أو كلام النبي -كما هو عند المستشرقين– فهو منغمسٌ في تاريخيّة الدعوة؛ لأنَّ النبيَّ أفصح به إلى محيطه في مكّة بفترة معيَّنة منَ الزمان، فيتخذ القرآن طابعًا موضوعيًّا تاريخيًّا(المرجع السابق، ص22)، والأهمّ من ذلك تزامنُ النصّ القرآني معَ النبي في تاريخيته، وأنّ محمدًا هو الذي نطق به، وأنَّ إثباته الماديَّ حصل في مصحف قريب العهد منه، ومثلما دعا إليه تمامًا(المرجع السابق، ص22).

وَحَسَبَ (جعيط)، فإنَّ النص متزامنٌ تمامًا معَ الرسول؛ حيث لا يمكن ترجيح أنَّه أهمل هذا العمل، خصوصًاأنّ القرآن أساسُ الدعوة، وصار أساسَ الصلاة وأساس التشريع، وإن كُنّا لا ندري فعلًا هل ترتيب القرآن وتسمية السُّور كان من عمل النبي ذاته، أم من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت

زيادات في صُلب النصّ؟ أي إقحام كلمات لم يَبُح بها الرسول، أم حصل إسقاط لبعض العبارات التي نُسِيَت أو لم تُسَجَّل؟ ويرى جعيط أنّ هذا الأمر محتملٌ في حالات قليلة من قبيل نصّ الآية "وَأَمْرُهُمْ شورى بَيْنَهُمْ"(القرآن، سورة الشورى، الآية38)؛ حيث إنَّها لا تنسجمُ معَ نسق الآية التي وُضعت فيها.

ويضيف: من دون شكّفي أنّ مصحف عثمان المتبقي لدينا هو الأفضل والأصح والأقدم، إن ثبت أنَّه وُجِدَت مصاحفُ أخرى، فالطبري يذكر أنَّ رُواته قد احتفظوا بالبعض منها، أو بأقسام طفيفة منها، لكنَّ منَ الواضح عندما نقرأها أنْ لا قيمة لها أمام النصِّ العثماني، فما يذكره المستشرق آرثر جيفري (Arthur Jeffery) في أغلبه بل كليّته مزيف، وما أورده من بدائل مأخوذة عنِ المصاحف الضائعة عبرَ الطبري في الكلمات والآيات يرفضه الطبري بعد ذكره(جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة، ص23).

أمّا الجابري فيرى مدخلًا آخَرَ للموضوع؛ حيث يقول: "إنّنا لا نعتبر القرآن جزءًا منَ التراث، وهذا شيء نؤكّده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكّد ما سبق أن قلناه من أنّنا نعتبر أنّ جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماءُ المسلمين لأنفسهم حول القرآن، سواء كظاهرة بالمعنى الذي حدّدناه هنا أو كإخبار وأوامر ونواهٍ، كلّها تراث؛ لأنَّها تنتمي إلى ما هو بشري"(الجابري، 2007، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ج1، ص26)، ويشير إلى تجربة روحانيّة تقع وراء الحس المحسوس والعقل المعقول، وأنّ النبوة هي أعلى قمم التجارب الروحيّة(المرجع السابق، ص26).

وينبغي التمييز منهجيًّا بين أمرين: النص القرآني كما هو مجموع بالمصحف من جهة، والقرآن كما نزل مفرَّقًا؛ أي حَسَبَ ترتيب النزول من جهة أخرى، ومن ثَمَّ التعامل معَ كلّ موضوع نطرحه بشأن القرآن بحسب طبيعته، فإنْ كان ينتمي إلى النسبي أو التاريخي رجعنا به إلى ترتيب النزول، وإن كان ممّا ينتمي إلى المطلق واللازمني طرحناه على مستوى القرآن ككل، بوصفه يشرح بعضُهُ بعضًا، ويكون الحكم فيه هو قصد الشارع وليس الزمن والتاريخ، وهذا لا يمنع منَ اعتماد المستويين معًا حين يقتضي الموضوع ذلك(المرجع السابق، ص29).

أمّا بالنسبة إلى قصص القرآن، فلا بدّ من تتبعهباعتماد ترتيب السُّور حَسَبَ النزول، بدلًا من ترتيب المصحف؛ إذ إنّ ترتيب المصحف يقتضي البدء بسورة البقرة؛ أي منَ المرحلة الأخيرة منَالقصص القرآني(المرجع السابق، ص419)، هكذا أولى القرآن المكيّ قصّة موسى أهميّة خاصّة؛ لأنّ موسى قد عانى معَ فرعون وملئه، ما يشرح معاناة محمد معَ الملأ من قريش، وهكذا عرض القرآنُ هذه القصّة في فصول موزّعة على عدّة سُور، موظِّفًا إيّاها في الدعوة والجدل معَ قريش واليهود(المرجع السابق، ص422)،ومن ثَمَّ فإنّ القصص القرآني وسيلةٌ من وسائل الدعوة المحمديّة ومعلمٌ من معالم السيرة النبويّة، أمّا الجانب الفني فمظهرٌ آخَرُ لا يدخل في اهتمامنا، ونحن نعتقد أنَّه من غير الصواب أن نقرأه في ضَوء خصائص أدب القصة في عصرنا؛ إذ إنّ الجانب الفنيَّ في قصص القرآن يفرضُ على كلّ من يريد الاشتغالَ به أن يلتمَّسَهُ في مقارنتها معَ نصوص التوراة، أعني النصوصَ التي تتطابق لهذه الدرجة أو تلك معَ قصص القرآن؛ لأنّ علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقةُ تصديق بصورة عامة(المرجع السابق، ص423).

وممّا زاد من أثر الفكر الاستشراقي في المجتمع الإسلامي والعربي توفُّرُ أعداد كبيرة منَ الباحثين العرب والمسلمين الذين يدرسون في جامعات غربيّة تحت إشراف المستشرقين، وَيَختارون بناءً على توجيه مشرفيهم دراسة قضايا معيّنةً تخصُّ العالَمَ الإسلامي، فحينما يعود هؤلاء إلى بلادهم يكون لهم أثرٌ كبير في نشر الفكر الاستشراقي، سِيَّما أنّهم يكونون قد تدرَّبوا على منهجيات الاستشراق، واندمجوا في مناهج البحث الغربيّة، ومن ثَمَّ يمكن عدّ نتاجهم جزءًا منَ الفكر الاستشراقي تحت مُسَمّيات عربيّة.

ولا تخلو أيَّة دولة أو جامعة مهمّة في الوطن العربي والإسلامي من هؤلاء، فعلى سبيل المثال نورد منهم: محمد أركون خاصّة كتابه (القرآن منَ التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، و(الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد)، و(الفكر الإسلامي: قراءة علميّة)، وعبد المجيد الشرفي من تونس، والصادق النيهوم من ليبيا، ومحمد بيومي مهران (دراسات تاريخيّة في القرآن)، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، وصادق جلال العظم، وبسام الطيبي، وعزيز العظمة وغيرهم. وقد كان لهؤلاء الباحثين أثرٌ في إثارة الجدل في الدوائر الأكاديميّة والمجتمع،سِيَّما أنّ هؤلاء الباحثين المسلمين أصبح لديهم برمجة ذاتيّة لتحقيق أهداف الاستشراق ومناهجه؛ لتأمين قبول أبحاثهم في المؤتمرات والدورات ومراكز البحث.

وقد تجاوز تأثيرُ الفكر الاستشراقي الناحية الثقافيّة إلى الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة؛ حيث نجد أنَّهم أثاروا قضايا تتعلَّقُ بالعقيدة، وحرَّضوا على إنشاء المدارس والجامعات ذات الصبغة التفسيريّة، مثل: الكليّة الإنجيليّة (الجامعة الأمريكيّة) في كلٍّ من بيروت والقاهرة وإسطنبول، إضافة إلى العديد منَ المدارس بمختلف مستوياتها، كما كان للفكر الاستشراقي أثرٌ في تشويه التاريخ السياسي الإسلامي، وربط الفكر الإسلامي بالاستبداد، ولاحقًا بالحركات الإرهابيّة.

ومن جهة أخرى، أدّى الفكر الاستشراقي إلى إعطاء المواطن الغربي صورة مشوَّهة عنِ الإسلام والتاريخ الإسلامي؛ ممّا أدّى إلى واقع تحريضي وعدائي يخدم المشروعات الاستعماريّة لدول تلك المجتمعات، والعمل على التقليل من أثر المسلمين في الحضارة العالميّة في مختلف العصور.

هكذا عمل المستشرقون على إرساء مسلَّمات خاصّة بهم، وترويجها من خلال الأبحاث والمؤلّفات، ومن خلال الطلبة والدارسين منَ العرب والمسلمين، فجورج سيلSale,G(1697-1736م) (محامي، كان يدرس العربية في أوقات فراغه واقتنى مجموعة وافرة من مخطوطاتها، اشتد اهتمامه بالإسلام حتى وصفوه بأنه مسلم، من آثاره: ساهم في تحقيق النسخة العربية من العهد الجديد التي طبعتها جمعية نشر المعلومات المسيحية (لندن 1726) وترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية في 470 صفحة (1734-1892)، وأعيد طبعها مرارا إلا أنها كانت تحتوي شروح ومقدمة مسهبة). (انظر: العقيقي،

المستشرقون، الجزء الأول، ص:471)، وقد زعم في مقدّمة ترجمته لمعاني القرآن أنّ القرآن إنَّما هو منَ اختراع محمد وتأليفه، وأنّ ذلك أمرٌ لا يقبل الجدل. أمّا ريتشارد بل (Richard Bell) فزعم أنَّ محمدًا قد استمدّ القرآن من مصادرَ يهوديّة، ومنَ العهد القديم على النحو خاص، وكذلك من مصادرَ مسيحيّة(جولدصهر، العقيدة والشريعة، ص: 20)، وأمّا بندلي جوزي (Pandali) فزعم أنّ القرآن ذو ذوق رديء للغاية، ولا جديد فيه إلّا القليل، كما زعم أنَّ فيه إطنابًا بالغًا ومملًّا إلى حدٍّ بعيد(التهامي، 1985، المستشرقون والقرآن، 1/ 35)، على حدِّ تعبيره،وأمّا شيلدون أموس (Sheldon Amos) فقد اعتبر أنّ الشرع المحمّديَّ ليس إلّا القانون الروماني للإمبراطوريّة الشرقيّة مُعَدَّلًا وفقَ الأحوال السياسيّة في الممتلكات العربيّة،يقول: "إنّ القانون المحمَّديَّ ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي"(المرجع السابق، 1-35)، وأمّا رينان (Renan) الفرنسي فرأى أنّ الفلسفة العربيّة فلسفةٌ يونانيّة مكتوبة بأحرف عربيّة(ماسيه، الإسلام، ص140-142)،وأمّا ماسنيون (Massignon) فقد كان زعيم الحركة الرامية إلى الكتابة بالعاميّة وبالحروف اللاتينيّة. وعليه،فنلاحظ أنَّ كبار الباحثين العرب جاءت مقولاتهم صدًى لِما سبق.

لقد تغلغل الفكرُ الاستشراقي لدى الشريحة المثقفة في الوطن العربي والعالم الإسلامي،وأصبح العديد منَ المفكّرين المسلمين ينفون مقولة الغزو الثقافي معتبرين إيّاها جزءًا منَ الوهم الذي لا أساس له منَ الصِّحة، فالعالم أصبح قرية صغيرة لا تفصله الحدودُ السياسيّة ولا الصراعات الدينيّة أو التاريخيّة القديمة، وخيرُ مثال على ذلك (سعيد سريحي) السعودي والأب (جورج قنواتي)، الذي يصرّحُ بما لا لبس فيه أنّه لا يوجد شيء اسمه الغزوُ الثقافي، وأنّ هذا الغزو إنّما هو أسطورة كبرى وخرافة لا أساس لها، وهي ليست خطرًا على ثقافتنا ولا خوف فيها على شخصيتنا، بل إنَّه يعدّ أنّ محاربة الغزو الثقافي دعوةٌ باطلةوناتجة عن مركّبات النقص والخوف(الشرقاوي، 1993، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات تحليليّة تقويميّة، ص184).

أمّا (أدونيس)، فيدعو صراحة إلى إحداث قطيعة معرفيّة معَ الماضي، مشيرًا إلى أنّ أول قطيعة يجب أن تكون معَ القراءة السائدة للدين، وأمّا (الجابري) فيرى أنه إذا كانت الحضارةُ اليونانيّةُ حضارةَ فلسفة والحضارةُ الأوروبيّةُ المعاصرةُ حضارةَ علم وتقنية فإنّ الحضارةَ العربيّة الإسلاميّة حضارةُ فقه في الأساس؛إذ يرى في كتابه تكوين العقل العربي أنّ العقل العربي تكوّن ووضعت أُسُسُهُ الأولى والنهائيّة والمستمرّة خلال عصر التدوين، هذا العصر الذي جُمِعت فيه الأحاديثُ وتفاسيرُ القرآن، وكان بداية التاريخ الإسلامي، وَأُسِّسَ فيه علمُ النحو وقواعد الفقه، كما تشكّلت الفرقُ والمذاهبُالإسلامية، وهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربيّة، وفي هذا العصر اكتمل تكوينُ العقل العربي ولم يتغيَّر منذ ذلك الوقت، وما زال سائدًا في ثقافتنا حتى اليوم، وهو الإطارُ المرجعي للعقل العربي؛ حيث صبغ الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالفكر الفقهي؛ أي إنّ العقل الفقهي هو الذي أسَّسَ العقل العربي،ومن ثَمَّ لم يعد العقلُ هو المشرّع للفقه، وإنّما الفقه هو المشرّع للعقل؛ أي إنّ النص أصبح السلطة المرجعيّة للعقل العربي، وأصبح العقلُ العربي عقلًا نصوصيًّا، لا هو مرتبط بالواقع وقضاياه ولا هو مرتبط بالتاريخ والطبيعة، وأدّى ذلك إلى استقالة العقل العربي، على حدّ تعبير الجابري؛ إذ حين بدأ الأوروبيون يتقدّمون بدأ المسلمون يتأخَّرونحينما بدأ العقل عند العرب يقدّم استقالته، في حين بدأ العقل عندهم يستيقظ ويُسائل نفسه(الجابري، 2009، تكوين العقل العربي، ص212-214).

(هـ)مناهج الاستشراق:

لقد امتاز المستشرقون بانتقائيّة منهجيّة منَ المناهج الغربيّة المعاصرة لهم، تخدم أهدافهم؛ أي إنَّهم استخدموا بعضَ المناهج وتركوا بعضَها الآخر، حتى تلك التي كانوا يستخدمونها في دراسة العهد القديم والعهد الجديد منَ الكتاب المقدّس. وعليه، فسقفُ الدراسةُ على أهم خصائص المنهج الاستشراقي.

1- لقد استخدم المستشرقون النزعة التأثيريّة والتأثّرَ على نطاق واسع في دراستهم للقرآن والسيرة النبويّة والتاريخ الإسلامي، وهي نزعةٌ دراسيّة تردُّ كلَّ عناصر منظومة الإسلام بعد تجزئتها إلى مصادرَ سابقةٍ عليها، سِيَّما اليهوديّة والمسيحيّة، وخير مثال على ذلك كتاب أبراهام جايجر (Abraham Geiger) 1837مالموسومُ بِـ"ماذا أخذ القرآن عنِ اليهوديّة"،فالمستشرقون اليهود، مثل: جايجر، وجولد تسهر، وبرنارد لويس، مالوا إلى إبراز اليهوديّة وأثرها في الإسلام(السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص29)، أمّا المستشرقون المسيحيون فقد مالوا إلى إظهار المسيحيّة أو بعض فرقها على الإسلام،خاصّة على القرآن والسيرة النبويّة، لكنَّ أحدًا منهم لم يلتفت إلى دراسة الإسلام كصيرورة ودين مستقل ذي منظومة شاملة ومتناسقة العناصر، وهذه النزعة التأثيريّة تهدف إلى تحقيق عنصرين من عناصر الاستشراق، أولًا تفريغ النصّ القرآني والفكر الإسلامي من تميّزه وأصالته، وثانيًا إلغاؤها خصوصيّة الأفكار الإسلاميّة؛ فالتصوُّفُ-حَسَبَ رأيهم- يرجع إلى عناصرَ فارسيّةٍ وهنديّة، عندما لم يجدوا في المسيحيّة واليهوديّة ما يمكن ردّه إليه(ابن عبود، محمد 1985، منهجيّة الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، 353/1).

وَيُعَدُّ هذا المنهج إسقاطًا للواقع الأوروبي على دراسة الإسلام والقرآن، فأوروبا قد طبّقته لأنَّ النهضة الأدبيّة الأوروبيّة قد تأسّست على إحياء الحضارة اليونانيّة القديمة، ومن ثَمَّ عملوا على ردّ كلّ فكرة معاصرة لهم إلى أصولها اليونانيّة؛ لذلك عندما طبّقوا هذا المنهج على الفكر الإسلامي دون الاهتمام بخصوصيته انصبّ اهتمامهم ليس على فهم الإسلاموإنما على تجزئة الفكر الإسلامي وإيجاد ما يعادله في المسيحيّة واليهوديّة، على الرغم من أنّ المقارنات كانت ضعيفة للغاية(سورديل، دومنيك 1998، الإسلام، ص25).

ولو حاول المستشرقون الأخذ بالاعتبار أنّ الإسلام جاء مصدّقًا لما سبقه منَ الرسالات السماويّة، فإنَّ وجود تشابه كهذا يخضع إلى المنطق، إضافة إلى وجود تشابه سِيَّما في النظام القيمي بين جميع الديانات العالمية، سواءٌ السماويّة أم الوضعيّة، ومن ثَمَّ فإنّ هذا اعتبارنا أوجه التشابه هذه نقلًا وتحريفًا للفكرة السابقة يُعَدُّ تجاوزًا لما يسمح به المنهج العلمي.

2- فقه اللغة: (الفيللولوجيا وعلم اللسانيات)، معَ ربطها بالمنهج التاريخي النقدي، وفقه اللغة أو الفيللولوجيا علمٌ يدرس اللغة من زاوية فلسفيّة وإبستمولوجيّة؛ بهدف الكشف عن القوانين التي تحكمُ اللغة واستعمالاتها،بمعنى فهم المنطق الذي يحكمُ اللغاتِ من أجل ضبط المعنى والدَّلالة. إنَّه العلم الذي يدرس النصَّ اللُّغَوِيَّ وَيُحَلِّلُالقرآنَمفهوميًّا، وقد مكّنَ هذا المنهج اللُّغَوِيُّالمستشرقينَ منَ اختلاق الفرضيات والنظريات التي يستخلصون منها ما يشاؤون من نتائجَ تجانبُ الصواب(بدوي، 2014، دفاعًا عن القرآن ضدَّ منتقديه، ص8)، فالمناهج التي استخدموها لا تؤدّي إلى نتائجَ علميّةٍفي الدراسات الإسلامية؛ لأنَّها عمليّة إسقاط تعسفيّة لتصوُّرات ذهنيّة، وإطلاق أحكام عامّة لا تراعي خصائصَ الحضارة الإسلاميّة ومبادئها التي تختلفُ جذريًّا عنِ المبادئ الأوروبيّة وعنِ الديانتين المسيحيّة واليهوديّة والظروف التاريخية لنشأتهما(الحاج، 2002، نقد الخطاب الاستشراقي في الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، ج1، ص169).

إنَّهم يحاولون لَيَّ النصوص وتطويعها وتفسيرَها وتحليلها لتتوافقَ معَ أحكامهم المسبقة؛ من أجل الوصول إلى نتائجَ علميّةٍ افتراضيّة لا تتفقُ معَ البحث العلمي النزيه، فالباحثُ عندما يضع في ذهنه صورة فكريّة معيَّنة لا وجود لها منَ الناحية الفعليّة فإنَّه يحاول أن يجدَ لها المبرّرات من أجل إسقاطها على الواقع الثقافي والحضاري؛ لتفسيره وفقًا لهواهُ ومزاجهِ وبيئته الدينيّة(المرجع السابق، ص169).

وقد استخدموا الألسنيّة التي تُستعملُ في مجال الدراسات الأدبيّة لدراسة النصّ القرآني، وهذا استخدامٌ خارجٌ عن إطار المنهج،فللنصِّ القرآنيِّ خصوصيّةٌ كونه كتابًا سماويًّا مقدّسًا، سواءٌ آمنوا بذلك أم لم يؤمنوا،ومن ثَمَّ ينبغي دراستُهُ ضمن المنهجيات المستعملة في دراسة العهد القديم والعهد الجديد منَ الكتاب المُقَدَّس؛ لوجود ترابط بين طبيعة القرآن وطبيعة هذه الكتب، فهم يدرسون القرآنَ بوصفه نتاجًا تاريخيًّاوليس وحيًاوعقيدةً مصدرُها الإسلام.

إنَّ هذه المناهج التجريبيّة لا تؤدّي إلى نتائجَ علميّةٍ مُستساغة عند تطبيقها على القضايا الإيمانيّة، مثل الوحي والنبوَّة ودورهما في حياة البشر(المرجع السابق، ص165)، فالأبحاثُ والدراسات الاستشراقيّة التي أُنجزت حول التراث الإسلامي قد خرجت عنِ المقتضيات المنطقيّة المنهجيّة العلميّة في معالجة النصوص الإسلاميّة باعتمادها على مصادرَ خارجيّةٍ وعواملَ داخليّةٍ بذل المستشرقون جهدًا ضخمًا في تأصيلها،بِوَصفِها مصادرَ القرآن الكريم، بالرَّغم من أنَّها لا تصمد أمام النقد الموضوعي.

3- المنهج الانشطاري: ويعني الفصلَ بين القيم المتكاملةفي الفكر الإسلامي، والقول بعجزها عنِ التفاعل والترابط، وعدم قدرتها على الاستيعاب والتكامل؛ أي أنَّ كلَّ جزء من جزئيات الفكر الإسلاميمثّل جزئيّة معزولة عن بقيّة النسق، بل قد تتعارض هذه الجزئيات فيما بينها، وَتُعَدُّ هذه الروح التجزيئيّة في الفكر الغربي منَ الأفكار المقبولة، بل والسائدة؛ لذا أحالوا تطبيقها على الفكر الإسلامي. ومن أساسيات تجلّي هذا الفكر أو الروح في الغرب مقولةُ فصل الدين عنِ الدولة، وما يترتَّبُ عليها من تقبُّل الفكر الغربي لكلّ الأيديولوجيات والمناهج الاجتماعيّة والاقتصاديّة مهما تنوّعت اتجاهاتُها ما دامت لا تخضع للدين(الجابري، الرؤية الاستشراقيّة في الفلسفة الإسلاميّة، ضمن مناهج المستشرقين،1-335). وإنَّ محاولة إسقاط هذا الواقع وهذه الفكرة على الإسلامتتعارضُمعَ كيف يوفّقَ المسلمُ بين الدين والدولة والعبادة ومنهج الحياة،وكلُّ ذلك يشكّل لدى المسلم منظومة لا تنفكُّ ولا تنفصل.

أمّا الفكرة الثانية المركزيّة في هذا السياق فهي الفصل بين الماضي والحاضر؛ أي إنكارُ الماضي كليّة معَ الدعوة إلى الانفصال عنه، ومن ثَمَّ قياسًا على ذلك فإنَّهم ينكرون أن يكون للفكر الإسلامي المعاصر أصولٌ ومعالمُ ترجع إلى الأصول الأولى للإسلام، وأنَّ الفكر الإسلامي الصحيح هو الذي يحافظ على قيمة الإيمان بالإسلام، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الإسلام للإنسان في حياته الفرديّة ومجتمعه، أمّا المقولةُ الثالثة فهي الفصل بين الدين والحياة، سواءٌ من حيثُ نظامُ القيم، أم الواقع القانوني، أم القوانين الناظمة للحياة الاجتماعيّة(المرجع السابق، 1-335).

4- منهج تغريب الفكر الإسلامي: ويقصد به إخضاع الفكر الإسلامي والحياة الاجتماعيّة الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة إلى المعايير الغربيّة، بعبارة أخرى خلقُ عقليّة جديدة في المجتمع الإسلامي تعتمد على تصوُّرات الفكر الغربي ومقاييسه، ثمّ تحاكم الفكرَ الإسلاميِّ من خلالها؛ بهدف تسويق الحضارة الغربيّة على غيرها، سِيَّما الحضارة الإسلاميّة بِوَصفِها المرجعيّة المركزيّة المعياريّة للصواب والخطأ، ومن ثَمَّ تفوق الفكر الغربي على الإسلاميوالتسليم بتبعية الفكر الإسلامي للغرب.

إنَّ سياسة تغريب الفكر من طرف الخطاب الاستشراقيتتمثّل أساسًا في حمل المسلمين على قراءة تاريخهم وفكرهم من خلال مناهج الغرب ومقاييسه، ومحاولة خلق دائرة فكر تهدف إلى تحطيم المُسَلَّمات والبديهيات التي يؤمن بها المسلمون، وإشاعة الشبهات والطعون، والتقليل من أهميّة التراث(عمارة، 1989، الغزو الفكري: وهمٌ أم حقيقة، ص103).

5- منهج الشكّ فيما هو قطعيّ: يُعَدُّ الشكُّ المنهجيُّ من مقوّمات الفكر الأوروبي، وهو سابق على الإثبات؛ أي أنَّ كلَّ شيء وكلَّ فكرة خاضعة للشكّ ما لم يَجْرِ إثباتُها، وهذا المنهج مبالغٌفيه،فهناك منَ القضايا ما لا يقبلُ الشكَّ بناءً على معتقديه، مثل قضيّة وجود الله، وكثير منَ القضايا الإيمانيّة التي

لا يمكن إثباتُها أو نفيُها وفقَ المنهج العقلي(وات، مونتغمري، (1994)، محمد في مكّة، ص56-57).

6- تحديد الإطار المرجعي بعدّ الدراسات الاستشراقيّة والكتب الغربيّة المصدرَ الأول للمعلومات، على الرَّغم من تناقض ذلك معَ مناهج البحث؛ لأنَّها لا تُعَدُّ مصادر أوليّة، ففي حال استخدام المراجع الأصليّة في البحث تُنتَقى المصادرُ التي تحقّق الهدفَ الموضوع مسبقًا، دونَ النظر إلى أهميتها في إطار الفكر المدروس، كما سبقت الإشارة في إطار التفسير مثلًا؛ حيث اعتمد تفسير الطبري وابنُ كثير رغم أنهما لا يُعَدّان مرجعين موثوقين في إطار علم التفسير الإسلامي، ويوجد هناك العديدُ منَ التفاسير أكثر وثوقيّة، والشيءنفسُهُ بالنسبة إلى علوم القرآن والتاريخ، كما أنَّ المستشرقين درجوا على اعتماد الكتب العامّة غير المتخصّصة في إطار دراسات لا صلة لها بموضوع الدراسة، مثل كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني والفهرست لابن النديم،وفي إطار الاستخدام المرجعي فإنَّه يستخدم بعض التضمينات منَ المصادر الأوليّة،ويجري تحريفُها من خلال اجتزاء النص.

7- المنهج الافتراضي:يضعُ الباحثُ افتراضاتٍ مسبقةً معتبرًا إيّاها حقائق، ويبحث في المراجع عن أسانيدَ تثبتها، وهذا منافٍ لمنهج البحث العلمي؛ حيث تفرضُ مادَّةُ البحث ومسارُ التوثيق النتائجَ(المرجع السابق، ص58).

فقد افترض بعضُهم أنَّ فكرةَ عالميّةِ الرسالة جاءت فيما بعد(حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي، ص169)، وزعم بلاشير أنَّ معظم نصوص الوحي كانت عند وفاة النبي–صلّى اللهُ عليه وسلَّم- محفوظة في الصدور، أمّا المكتوبُ فلا يتجاوز بعضَ نسخ جزئيّة دوّنت بطريقة بدائيّةتصعبُ قراءتُها إلّا إذا كان القارئ يعي النصَّ المكتوب في ذاكرته(النملة، (2010)، المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية، ص: 160-161، بينما يفترض بعضهم أنَّ الحاجة دفعت الصحابة بعد وفاة النبي–صلّى اللهُ عليه وسلَّم- إلى تدوين المصحف، وأنَّ النسخ وسيلة لجأ إليها النبي–صلّى اللهُ عليه وسلَّم- ليُغيّرَ الأحكام التي بلغها سابقًا؛ لعدم تناسبها معَ الأحداث التي عرضت له فيما بعد(انظر: المرجع السابق: 388/1)، وأنَّ السُّور قد رُتّبت في عهد أبي بكر على حسب الطول، ما خلا الفاتحة، وهي طريقة مصطنعة تمامًا(انظر: هورت: ضمن (المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية)، النملة، (2010)، ص145)، وزعم سافاري (Savary) أنّ النبيكان يستصحب في عزلته في غار حراء بعض الخدم، (وكأنَّ الغار الذي لا يتسع لأكثر من شخص أو شخصين- قصرٌ منيف ومتنزَّهٌ يتسع للخدم والحشم، ومن ناحية أخرى لم يتفطن أو تناسى هؤلاء أنّ طبيعة الخَلوة عملٌ روحي يتنافى معَ مظاهر التنعُّم والرفاهية). ويفترض جولدصهير (Goldzihar) أنَّالقسم الأكبر منَ الحديث ليس إلّا نتيجة للتطوُّر الديني والسياسي في القرنين الأول والثاني؛ لأنَّ الأحكام التي أتى بها القرآن الكريم قليلة،ومن ثَمَّ لا تفي بالحاجات التي تطلّبها الوضع الجديد للإسلام بعد الفتوح(انظر العقيدة والشريعة، مرجع سابق، ص47، 48)، ولعلَّ مونتغومري وات (Montgomery Watt) من أكثر المستشرقين الذين وقعوا ضحيّة هذا المنهج، على الرغم من ادعائه الحياديّة العلميّة في أبحاثه التي نشرها عنِ الإسلام.

8- المنهج الإسقاطي: ويقوم هذا المنهج على استخدام معطيات الواقع القائم في المجتمعات الغربيّة على ظواهرَ تاريخيّةٍ ماضية في التاريخ الإسلامي، على الرَّغم منَ اختلاف الزمان والمكان، والواقع الاجتماعي والمعطيات في سياقاتها الاجتماعيّة، سِيَّما استخدام النظريات الأدبيّة الحديثة في قراءة النصّ القرآني، وكذلك عدّ الحركات المتطرّفة أو الخارجة على النظام الإسلامي، مثل المنافقين، معارضةً رغم عدم وجود أيّ ارتباط من حيثُ المعنى بين مفهوم المعارضة في الأدبيات السياسيّة المعاصرة ومفهوم المنافقون في الإسلام(لوبون، غوستاف (1979م)، حضارة العرب، ص141-145).

9- المنهج التاريخي النقدي: تعني التاريخيّة أنَّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلَها الواقعي، وحيثياتها الزمانيّة والمكانيّة، وشروطها الماديّة والدنيويّة، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطوُّر والتغيير؛ أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف، وهذا يعني أنَّ ذلك النصَّ المرويَّ كتابةً أو شفاهةً قد أصابه بعض التغيُّرات بمرور الزمن، وهكذا تنحصرُمَهَمَّةُ النقد التاريخي في الحكم بثبوت حقيقة معلومات المصدر المرويّة، والأحداث الدالّة عليها من خلال ذلك(المرجع السابق، ص149).

فإذا نُسِبت التاريخيّةُ إلى النصِّ القرآني، فإنَّ ذلك يعني إسهام المؤثرات التاريخيّة البيئيّة والثقافيّة في تشكيل النصّ القرآني، وتوجيه خطابه ومضمونه، سواء من حيثُ البنيةُ اللُّغَويَّةُ أم القيمُ الحياتيّة، وإنَّ علينا أن نتناول هذا النصَّ غيرَ مفصول عن هذه المؤثرات الواقعيّة، وقد كان محمد أركون أبرز من نادى بتاريخيّة النصِّ القرآني، وسخّر حياته وبحوثه لنصرتها(الطوالبة، 2016، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، ص:196).

وما يترتّب على هذا المنهج أيضًا نفيُ وجود أيّ مصدر غير بشري بجميع النصوص موضوع الدرس، بما في ذلك القرآن، وقد انصبّ اهتمام المستشرقين على ترتيب الآيات؛ حيث حاول نولدكا إعادة ترتيب القرآن وفقَ التسلسل الزمني(تيودور نولدكه،(2004)، تاريخ القرآن، ص3-7)، على الرَّغم منَ السنوات الطويلة التي بذلها، إلّا أنّه أقرَّ أخيرًابأنَّها مَهَمَّةٌ غيرُ ممكنة، كما اشتغل العديدُ منَ المستشرقين على ترتيب سُور القرآن، وذلك بتقسيمها إلى سُور مكيّة وَسُور مدنيّة، ودراسة كلّ واحدة منها على حِدة، وإيجاد مقارنات تتعلقُ بالموضوع واللُّغة والأسلوب.

كما اهتمّ المستشرقون بأسباب النزول محاولين نفيَ مطلق صلاحيّة النصّ القرآني لكلّ زمان ومكان، على عدّ أنَّ هذه الآيات جاءت ضمن حيّز زماني محدّد، وواقع اجتماعي معيّن لحلّ مشكلة مطروحة في ذلك الزمن(جولدصهير، العقيدة والشريعة، ص20).

كما ركّزَ المستشرقون على قضيّة جمع القرآن مشكّكين في زمنها وآليّتها، مدّعينَ أنَّ هناك أكثرَ من نسخة للقرآن جرى التخلُّص منها(وات، محمد في مكّة، ص166-170)، كما ادَّعوا بأنّ هناك العديد منَ الآيات التي أضافهاالفقهاءُ في وقت لاحق لخدمة أهداف مذهبيّة وسياسيّة(ماسيه،

الإسلام،ص141)، معتمدين على أنَّ هذه الآيات لا تتفقُ معَ السياق الواردة فيه.

وهناك محورٌ آخَرُ اهتمّ به المستشرقون،هو مدى صحّة الروايات التاريخيّة الواردة في القرآن، التي جمعها رأفت عماري في كتابه (القرآن والتاريخ) محاولًا إثبات أنَّ ما جاء في القرآن من مقولات تاريخيّة لا ينسجم معَ علم التاريخ، فعلى سبيل المثال فإنَّه ينفي ذهاب إبراهيمَ إلى مكّة، كما يشكّك في وجود العديد منَ الأقوام والأشخاص الذين ذُكِروا في القرآن، وتعارُض القصص التاريخيّة المتعلقة بالأنبياء كموسى وسليمان وداود معَ ما جاء في العهد القديم، كما أنَّ المستشرقين حاولوا التشكيك في وجود الرسول واسمه، معتمدين على عدم ذكر اسم محمد في جميع السُّور المكيّة، مدّعين أنّه كان له اسمٌ آخر، وأنَّ اسم محمد قد أُطلق عليه في المدينة، بل وصل الأمرُ إلى إنكار المستشرق المعاصر (جيبسون) حقيقة مكّة الحاليّة، محاولًا إثبات أنَّ مكّة التي عاش فيها الرسول،التي تحدَّثت عنها آيات القرآن، هي مدينة البترا،مُحتجًّا على ذلكبأنَّ محراب العديد منَالمساجد القديمة يتجه صوب البترا وليس مكّة الحاليّة(بعلبكي، الشعوب، صص31-39، أركون، 1994، الاستشراقبين دعاته ومعارضيه).

والمنهج التاريخي –حَسَبَ تعريفهم له–منهجٌ علمي تُفَسَّرُ من خلاله النصوصُ التاريخيّة، وتكمن عنايته الرئيسة في توضيح المعنى الذي أراد المؤلّف التعبيرَ عنه في بيئته عند كتابة النص، ويستخدم ذلك الأسلوب بصفة خاصّة في تفسير الكتب المُقَدَّسة(العقيقي، المستشرقون، ج1، ص140)، ومن سِمات هذا المنهج النقدي دراسةُ الحقائق بتلك المناهج المختلفة التي يمكن للأفراد فهمُها؛ولذلك يسمّى بالمنهج النقدي، وهو تاريخي لأنَّه ينطلقُ من أن النص المُراد دراسته ذو قصّة، وهذا يعني أنَّ ذلك النصّ المرويّ كتابةً أو شفاهة أصابته بعضُ التغييرات بمرور الزمن، وهكذا تنحصر مَهَمَّةُ النقد التاريخيّ في الحكم بثبوت حقيقة معلومات المصدر المرويّة، والأحداث الدالّة عليها من خلال ذلك، وتشمل مَهَمَّةُ الإثبات تلك مَهَمَّةَ نفي للموضوع حتى يُتَأَكَّدَ من أن أيّ معلومات وأحداث مزعومةلا يُعتَدَّ بها كحقيقة لا تحتاج إلى إثبات.

أمّا المنهج الثاني فهو المنهج الوصفي، الذي يعتمدُفي كثير منَ الأحيان على الاستطراد والاسترسال في وصفه قضايا ثانويّة تشمل المكانَ والأشخاص وتفاصيل الحياة(المرجع السابق، ص140).

وَيُعَدُّ المنهج التحليليُّ في المرتبة الثالثة من حيث المنهجيّة، وأكثر ما يستخدم لتحليل المفردات وبيان أصولها؛ بُغيَةَ إعادتها إلى أصولها غير العربيّة، وكيفيّة استخدامها في الفكر الإسلامي والقرآن والسيرة، وهو من أخطر المناهج التي اعتمدها المستشرقون لردّ ما جاء في القرآن والسُّنَّة إلى الديانات السابقة، مُتَتَبِّعينَ تطوُّرَ الاستخدام، فمادَّةُ الله مثلًا –كما وردت في دائرة المعارف الإسلامية- تجد فيها إسهابًا كبيرًا؛ إذيحاولون ردّها إلى مفردات آراميّة أو عبريّة قديمة،وَيُحرِّفونها عن مفردات سابقة، مثل كلمة (ياهو) الواردة في الكتاب المقدّس، أو (ألوهيم)(المرجع السابق، ص140)،ولا بدَّ منَ الإشارة إلى أنَّ هناك مجلّدًا كاملًا بعنوان (تاريخ الله).

(و) خلاصة:

كان للاستشراق دورٌ كبير في حفظ الإرث الثقافي والبُعد التاريخي في الحضارة العربيّة، إلّا أنَّه لم يكن منصفًا في كثير منَ القضايا، ويدلُّ على ذلك المناهج التي استخدمها أغلب المستشرقين،التي هدفت إلى إضعاف الروح الثقافيّة العربيّة، بل وَعَدَّتها مزيجًا حضاريًّا لثقافات قديمة أفلَ نجمُها، وحاولوا باستخدام مناهج، مثل المنهج (الانتقائي والإسقاطي)، أن يثبتوا وُجهة نظر مسبقة، وهو ما يخالف روح البحث العلميّ الجدير بالثقة، ومنجهة أخرى طعنَ بعضُهم في أساسات عقديّة دينيّة تأسست خلالها الحضارة العربيّة،أهمّها (القرآن الكريم)؛ إذ يُعَدُّ الطعنُ في القرآن الكريم تشكيكًا في صدق الرسالة المحمديّة،ومن ثَمَّ عدّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة مجرَّد مزيج حضاري، والكتاب المنزَّل تزويرًا وعملًا بشريًّا ادَّعى من خلاله الرسول محمد بأنَّه نبيّ موحًى له.

وقد كانوا في هذا الجانب مجافين للحق، فكيف لهم أن يؤمنوا بالعهدين القديم والجديد والديانتين (اليهوديّة والمسيحيّة)، ومعَ ذلك ينكرون على النبي صدق رسالته؛ إذ الجانب الديني الذي يؤمن بالرسالات السماويّة موجود،فكيف يكون هذا الإيمان مجزوءًا فقط على اليهوديّة والمسيحيّة؟ وعلى الصعيد الآخر فكيف يتتبعون القصص التي وردت في القرآن ويحاولون إرجاعها إلى مصدرها السابق في التاريخ ولا يُطبقون المنهجنفسَهُ في دراستهم للعهدين القديم والجديد؟

ننطلق هنا منَ النقطة التي مفادُها أنَّغالبيّة المستشرقين لم يكونوا موضوعيين في بحثهم، وكذلك لم يكونوا صادقين معَ أنفسهم، خصوصًا فيما يتعلقُ بالأساسات المنهجيّة التي درسوا الحضارة العربيّة من خلالها، إضافة إلى أنهم انتقائيون فهم كذلك مركزيين؛ إذ درسوا الشرق بناء على اعتبارات الغرب الحديث، وهو ما خلق مفاهيميّة جعلت الشرقَ على طريق التخلُّف، والغربَ هو معيار التقدُّم والتطوُّر والتحرُّر.

(ز) الاستنتاجات:

- لقد كان الاستشراق مفهومًا منعكسًا من حاجة الغرب إلى فهم الشرق، وهو بهذه الصورة أخذ مفاهيمه وأساساته المعرفيّة دون مراعاة لعوامل، أهمّها اختلاف البيئات الثقافيّة، وصولًا عند إشكاليات تاريخيّة وتناقضات وقع فيها بعضُ المستشرقين الذين اعتبروا أنَّ الموضوع (موضوع بحثهم) خاضع لنظرتهم الذاتيّة، وهو ما يتناقض معَ روح البحث العلمي الدقيق.
- لقد كان الاستشراق حركةً مؤسسيّة ومنظمة لأفراد وجماعات استخدموا أدواتهم البحثيّةَ بكلّ الطاقة الممكنة،وكذلك إصدار المجلّات

والكتب، والمجلّدات والأبحاث التي تخدم وُجهة نظرهم، بينما كان ردُّ الفعل لدى الحركة المضادة للاستشراق منخفض جدًّا، إذا ما تمّت مقارنته بالجهد المبذول من إصدارات ودوريات عند المستشرقين، ويعود ذلك لأسباب تمويليّة لا تدعم البحث العلمي، وكذلك عدم اهتمام الجامعات العربيّة والمراكز البحثيّة بهذه الدراسات التي لم تتوقف الجامعاتُ والمراكزُ البحثيّة في أوروبا عن دعمها، ابتداءً بالتمويل وانتهاءً بالبعثات.

- بدأت حركة الاستشراق بترجمة العلوم العربيّة من طبّ وفلك ورياضيات، ثمّ تطوَّرت وأخذت تهتمُّ بدراسة اللُّغة العربيّة، وحركات الترجمة منَ العربيّة إلى اللُّغات الأوروبيّة، وقد كانت ترجمة القرآن الكريم نقطة فاصلة في تاريخ الاستشراق.

- اهتمّت حركة الاستشراق بالتشكيك في مصادر التشريع الإسلامي؛القرآن والسُّنَّة، إضافة إلى تشويه صورة الإسلام والحضارة العربيّة، التي جرت دراستُها بِوَصفِها حضارةً هجينة قامت على التجميع والبناء والتركيب، ومنَ الجانب العلمي والفلسفي فقد أنكر بعضُ المستشرقين التفكيرَ الفلسفي في الإسلام، واعتبروا الحركة العلميّة داخلَ الحضارة العربيّة امتدادًا لثقافة وحضارة غير عربيّة في أصولها.

- لقد بدأ المستشرقون في دراساتهم من مقدّمة ونتيجة سابقة للبحث، وعليه فقد كانوا يعون المنهجيّة التي سيستخدمونها، علمًا أنهم استخدموا أكثرَمن منهجية، من بينها المنهج: التجزيئي، والتغريبي، والانشطاري، والنقدي التاريخي،والفيلولوجي وغيرها، وقد عملت جميعُها لتأكيد الهدفنفسِه، والوصول إلى الغايةنفسِها.

المصادروالمراجع

ابن عبود، م. (1985). *منهجيّة الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي*. تونس: المنظمة العربيّة للعلوم والثقافة.

المحاربي، ع. (2001). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دار الكتب العلميّة.

آربري، آ. (1946). *المستشرقون البريطانيون*. لندن: وليم كوليز.

الأرناؤوط، م. (2001). المفهوم الآخر للاستشراق. *مجلّة الاجتهاد، بيروت*، 550(51).

بارت، ر. (د.ت). الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). القاهرة: دار الكتاب العربي.

الباقلاني، م. (1988). *إعجاز القرآن*. بيروت: دار الكتب.

بدوي، ع. (2014). *دفاعًا عن القرآن ضدَّ منتقديه*. (ط1). القاهرة: المدبولي الصغير، مصر.

بدوي، ع. (1984). *موسوعة المستشرقين*. بيروت: دار العلم للملايين.

بعلبكي، م. (د.ت). *الشعوب*. (ط5). بيروت: دار العلم للملايين.

التهامي، م. (1985). *المستشرقون والقرآن*. تونس: المنظمة العربيّة للعلوم والثقافة.

نولدكه، ت. (2004). تاريخ القرآن. (ط1). مؤسسة كونراد أديناور.

الجابري، م. (1980). *نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي*. (ط1). بيروت: دار الطليعة.

الجابري، م م. (2007). *مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن*. (ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الجابري، م. (2009). *تكوين العقل العربي*. (ط10). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

جعيط، هـ. (2007). *أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة*. بيروت: دار الطليعة.

جعيط، هـ. (2007). *تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة*. (ط2). بيروت: دار الطليعة.

الجندي، أ. (د.ت). *الإسلام والثقافة العربيّة في مواجهة الاستعمار*. القاهرة: مطبعة الرسالة في مصر.

جولد، ص. (1946). *العقيدة والشريعة في الإسلام*. (ط1). دار الرائد العربي.

الحاج، س. (2002). *نقد الخطاب الاستشراقي في الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة*. دار المدار.

حسن، ح. (1946). *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي*. (ط7). بيروت: دار الأندلس.

حسين، آ. (1992). المسار الفكري للاستشراق. *مجلّة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة*، 7، 566-592.

الدعمي، م. (2006). *الاستشراق، الاستجابة للتاريخ العربي الإسلامي*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الديب، ع. (د.ت). المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي. *كتاب الأُمَّة، قطر*، 27.

رودنسون، م. (1978). الصورة الغربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة في تراث الإسلام، الجزء الأول، تصنيف: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث. *سلسلة عالم المعرفة،الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب*، 8.

السامرائي، ق. (1983). *الاستشراق بين الموضوعيّة والافتعاليّة*. الرياض: دار الرفاعي.

السباعي، م. (1985). الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم. (ط3). بيروت: المكتبة الإسلامي.

سعيد، إ. (1984). *الاستشراق*. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة.

السعيد، ل. (1978). *الجمع الصوتي الأول للقرآن*. القاهرة: دار المعارف.

سورديل، د. (1998). *الإسلام*. (ط2). بيروت: دار التنوير.

السيوطي، ج. (1987). *الإتقان في علوم القرآن*. بيروت: دار إحياء العلوم، الرياض: مكتبة المعارف.
الشرقاوي، م. (1993). *الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات تحليليّة تقويميّة*. القاهرة: دار الفكر العربي.
الطوالبة، م. (2016). *المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون*. (ط1). عمّان: الآن ناشرون وموزّعون.
العاني، ع. (2001). *الاستشراق والدراسات الإسلاميّة*. (ط1). عَمّان: دار الفرقان.
عزوزي، ح. (1998). *مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتفسير*. (ط1). فاس: مطبعة إنفوبرانت.
العقيقي، ن. (1964). *المستشرقون*. القاهرة: دار المعارف بمصر.
علي، م. (1994). *السيرة النبويّة وكيف حرَّفها المستشرقون*. (ط1). الإسكندريّة: دار الدعوة.
عمارة، م. (1989). *الغزو الفكري: وهمٌ أم حقيقة*. القاهرة: دار الشروق.
عوض، إ. (2003). المستشرقون والقرآن. القاهرة: دار القاهرة.
القرآن.
لوبون، غ. (1979). *حضارة العرب*. عمّان: الأهليّة.
ماسيه، هـ. (1960). *الإسلام*. بيروت: عويدات.
أركون، م.، رودنسون، م.، وكلودكاهن، ب. (1994). *الاستشراق بين دعاته ومعارضيه*. بيروت: دار الساقي.
المطعني، ع. (1993). *أوروبا في مواجهة الإسلام*. القاهرة: مكتبة وهبة.
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. (1985). مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة. الرياض: مكتب التربية العربي.
النعيمي، ع. (1997). *الاستشراق في السيرة النبويّة: دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان- فلهاوزن)*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
النملة، ع. (1993). *الاستشراق في الأدبيات العربيّة: عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب*. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث الدراسات الإسلاميّة.
النملة، ع. (2007). الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري. *مجلّة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة*، 3.
النملة، ع. (2010). *المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية*. بيسان للنشر والتوزيع.
مونتغمري، و. (1994). *محمد في مكّة*. القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
مونتغمري، و. (2002). *محمد في المدينة*. بيروت: المكتبة العصريّة.
يكن، ف. (1983). *العالم الإسلامي والنتائج الدوليّة خلال القرن الرابع عشر الهجري*. (ط2). بيروت: مؤسسة الرسالة.

References

Al-Mahari, A. (2001). *The Brief Liberator in the Interpretation of the Noble Book*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Al-Aani, Abd. (2001). Orientalism and Islamic Studies. (1st ed.). Amman: Dar Al-Furqan.

Al-Aqiqi, N. (1964). *The Orientalists*. Egypt: Dar Al-Maarif.

Al-Baqillani, A. (1988). *The Inimitability of the Quran*. Beirut: Dar Al-Kutub.

Al-Deeb, Abd. (n.d.). Methodology in Western Writings on Islamic History. *Umma Book, Qatar*, 27.

Al-Duami, M. (2006). *Orientalism: The Response to Arab Islamic History*. (1st ed.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Al-Haj, S. (2002). *Critique of Orientalist Discourse in the Orientalist Phenomenon and Its Impact on Islamic Studies*. Dar Al-Madar.

Ali, M. (1994). *The Prophetic Biography and How the Orientalists Distorted It*. (1st ed.). Alexandria: Dar Al-Da'wah.

Al-Jabri, M. (1980). *We and the Heritage: A Contemporary Reading of Our Philosophical Heritage*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Taliaa.

Al-Jabri, M. (2007). *An Introduction to the Quran: In the Definition of the Quran*. (2nd ed.), Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabri, M. (2009). *The Formation of Arab Reason*. (10th ed.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Al-Jundi, A. (n.d.). *Islam and Arab Culture in the Face of Colonialism*. Cairo: Al-Risala Printing Press in Egypt.

Al-Mutani, Abd. (1993). *Europe in the Face of Islam*. Cairo: Wahba Library.

Al-Namlah, A. (1993). *Orientalism in Arabic Literature: A Review of Views and a Bibliographic Survey*. Riyadh: King Faisal Center for Research and Islamic Studies.

Al-Namlah, A. (2007). Orientalism and the Intellectual Background of the Civilizational Conflict. *Imam Muhammad bin Saud Islamic University Magazine*, 3.

Al-Namlah, A. (2010). *Orientalists and the Quran in Arabic References*. Bisan Publishing and Distribution.

Al-Nuaimi, Abd. (1997). *Orientalism in the Prophetic Biography: A Historical Study of the Opinions of (Watt - Brockelmann - Wellhausen*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Saeed, L. (1978). *The First Audio Compilation of the Quran*. Cairo: Dar Al-Maarif.

Al-Samarrai, Q. (1983). *Orientalism between Objectivity and Artificiality*. Riyadh: Dar Al-Rifa'i.

Al-Sharqawi, M. (1993). *Orientalism in Contemporary Islamic Thought: Analytical and Evaluative Studies*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Al-Siba'i, M. (1985). *Orientalism and Orientalists: Their Merits and Demerits*. (3rd ed.). Beirut: Islamic Library.

Al-Suyuti, Abd. (1987). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Beirut: Dar Ihya Al-Ulum, Riyadh: Maktabat Al-Maarif.

Al-Tawallbeh, M. (2016). *The Hermeneutic Perspective in the Works of Mohammed Arkoun*. (1st ed.). Amman: Alaan Publishers and Distributors.

Al-Tuhami, A. (1985). *The Orientalists and the Quran inOrientalist Methods*. Tunis: The Arab Organization for Science and Culture.

Amara, M. (1989). *Intellectual Invasion: Illusion or Reality*. Cairo: Dar Al-Shorouk.

Arberry, A. (1946). *The British Orientalists*. London: William Collins.

Arna'oot, M. (2001). The Other Concept of Orientalism. *Al-Ijtihad Magazine, Beirut*, 550(51).

Awad, I. (2003). *The Orientalists and the Quran*. Cairo: Dar Al-Qahira.

Azouzi, H. (1998). Introduction to the Study of Quranic and Tafsir Sciences. (1st ed.). Fez: Infoprint Press.

Baalbaki, M. (n.d.). The Nations. (5th ed.). Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayeen.

Badawi, Abd. (2014). *In Defense of the Quran Against Its Critics*. (1st ed.). Cairo: Al-Madbuli Al-Saghir.

Badawi, Abd. (1984). *Encyclopedia of Orientalists*. Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayeen.

Barth, R. (n.d.). *Arabic and Islamic Studies in German Universities (German Orientalists since Theodor Nöldeke*). Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

Goldziher, M. (1946). *Creed and Law in Islam*. (1st ed.). Dar Al-Raed Al-Arabi.

Hassan, I. (1946). *The Political, Religious, Cultural, and Social History of Islam*. (7th ed.). Beirut: Dar Al-Andalus.

Hussain, A. (1992). The Intellectual Path of Orientalism. *Imam Muhammad bin Saud Islamic University Magazine*, 7, 566-592.

Ibn Abboud, M. (1985). *Methodology of Orientalism in Studying Islamic History*. Tunis: The Arab Organization for Science and Culture.

Jaait, H. (2007). *Europe and Islam: The Clash of Cultures and Modernity*. Beirut: Dar Al-Taliaa.

Jaait, H. (2007). *The Historicity of the Prophetic Call in Mecca*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Taliaa.

Le Bon, G. (1979). *The Civilization of the Arabs*. Amman: Al-Ahliya.

Masse, H. (1960). *Islam*. Beirut: Awadid.

Arkoun, M., Rodinson, M., Lewis, B., & Cahen, C. (1994). *Orientalism: Between its Advocates and Opponents*. Beirut: Dar Al-Saqi.

Rodinson, M. (1978). T*he Western Image and Western Islamic Studies in Islamic Heritage*. Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters.

Said, E. (1984). *Orientalism*. Beirut: Arab Research Foundation.

Sourdel, Dominique (1998), "Islam," 2nd ed., Beirut: Dar Al-Tanweer, Lebanon.

The Arab Organization for Education, Culture and Science, a group of scholars. (1405-1985). *Orientalist Methods in Arab-Islamic Studies*. Riyadh: Arab Bureau of Education for the Gulf States.

The Quran.

Theodor, N. (2004). *The History of the Quran*. (1st ed.). Konrad Adenauer Foundation.

Watt, M. (1994). *Muhammad in Mecca*. Cairo: General Egyptian Book Organization.

Watt, M. (2002). *Muhammad at Medina*. Beirut: Al-Asriya Library.

Yakan, F. (1983). *The Islamic World and International Developments During the Fourteenth Hijri Century*. (2nd ed.). Beirut: Al-Risala Foundation.