أبعاد ومحدّدات الرؤية الاستشراقيّة في دراسة التراث والتاريخ الإسلاميّ

الباحث: أ.د. طالب جاسم العنزي[1]

الباحثة: ساجدة الحساني[2]

مقدّمة

إنّ الغايــة الأساســيّة من معالجتنا لتحليل أبعــاد الرؤية الاســتشراقيّة ومحدّداتها، في حقل الدراسات التاريخيّة -في هذا البحث- هي الوصول إلى تحديد المباني الفكريّة والأسس المنهجيّة التي قامت عليها هذه الرؤية وتشكّلت أبعادها على أساسها من جهة، ومعرفة آثارها وانعكاساتها في طبيعة النتائج البحثيّة التي انتهى إليها المستشرقون في معالجتهم لقضايا وإشكاليّات التاريخ الإســلاميّ من جهة أخــرى، أي إنّنا نذهب في هــذا البحث إلى التأكيد عــلى أنّ طبيعة المعرفة والكتابة التاريخيّة عند المستشرقين بقيت في معظم مراحلها غير منفصلة بأبعادها، عن المرتكزات والمحدّدات النظريّة التي رافقت عمليّة تشكيل رؤيتهم لقضايا التاريخ الإسلاميّ وأبعاده.

وفي ضــوء هذه المعطيات -التي أشرنا إليها- ســتكون زاوية نظرنــا في تحديد أبعاد الرؤية الاستشراقيّة مستندة إلى التوقّف عند محورين أساسين شكّلا بتداخلهما البنيةَ المهيمنةَ على خطاب الاســتشراق بشكل عامّ، ولا سيّما في مراحله وبداياته الكلاسيكيّة الأولى في فترة القرن التاسع عشر، والتي أثّرت بالنتيجة في صياغة الرؤية الاســتشراقيّة، التي تمظهرت أبعادها لاحقًا، ليس في نتاج المســتشرقين وإســهاماتهم في حقل دراسة التاريخ الإســلاميّ في هذه الفترة، بل بقيت

---

١. جامعة الكوفة - كلية الآداب.

٢. جامعة الكوفة - كلية الآداب.

أبعادها ومحدّداتها ثاويةً في كثير من الكتابات الاستشراقيّة، خصوصًا في بدايات القرن العشرين.

وهذان المحوران اللّذان شكّلا الأساس الموضوعيّ، الذي تأسّست عن طريقه الرؤية الاستشراقيّة في دراسة التاريخ والتراث الإسلاميّ... سنحاول فيما سيأتي التعرّف على أبعادهما وخصائصهما المنهجيّة العامّة، وكيف أسهما في صياغة تلك الرؤية الاستشراقيّة وتشكيل مضمونها.

لكنّنا بداية سنقوم بتوضيح دلالات المفاهيم -التي سترِدُ في هذا البحث- والتي تعتبر في المجمل العام أدوات إجرائيّة كاشفة، ليس لتحديد طبيعة تلك الرؤية الاستشراقيّة وأسسها ومنطلقاتها النظريّة وغاياتها فقط، بل لأنّ ما نتوصّل إليه من معطيات ومضامين من خلال تلك المفاهيم، سوف تنعكس آثاره على زاوية تناولنا للموضوع المدروس، وهو محاولة الكشف عن أهمّ أبعاد ومحدّدات الرؤية الاستشراقيّة، والتي تجلّت آثارها في طبيعة الأحكام والنتائج التي توصّل إليها المستشرقون في مجال دراستهم للتراث والتاريخ الإسلاميّ... وعلى هذا الأساس سنقوم ابتداءً بالتعريف بأهمّ تلك المفاهيم التي سيرد استخدامها وتوظيفها في هذا البحث.

أوّلًا: الاستشراق، الرؤية، المركزيّة «حدود المفهوم ودلالته ونزيحاته»

تعني كلمة مستشرِق بالاصطلاح اللغويّ، والتي هي بالأساس اسم فاعل متأتّية من الجذر «شرق» أولئك الذين يدرسون الشرق أو المشرق ويتطلّعون إليه، أو الذين يميلون إلى الشرقيّين/ المشرقيّين، فكلمتا «مشرق» و«مشرقيّون» تنحيان لأنْ تكون لهما دلالة معنويّة أكثر نوعًا من كلمتي «الشرق» و«الشرقيّين»، ومن ثَمَّ فإنّ كلمة «مستشرقون» تحمل معنى أوسع ممّا يحمله المصطلح الغربيّ الحاليّ «أورينتاليستس» أي: العلماء المتخصّصون بالدراسات الشرقيّة، أمّا من ناحية المصطلح فقد استُعمل مصطلح «المشرق» بالإنكليزيّة لأوّل مرّة سنة ١٧٧٩م، وبالفرنسيّة في سنة ١٧٩٩م، وفيما بعد أصبح مصطلح «الاستشراق» «أورينتالزم» المعنى الأوسع لـ«التوجّه نحو الثقافة الشرقيّة»[١].

١. واردنبرغ، المستشرقون، ١١.

أمّا بالنسبة للدلالات التي يحملها الاستشراق بوصفه مجالًا لدراسة المشرق من ناحية الأبعاد المكانيّة التي يغطّيها، فحتّى نهاية القرن التاسع عشر، كان مصطلح «المشرق» يمثّل الشرق الأدنى تحديدًا، ولكنّه كان يشـمل ما تبقّى من الدولة العثمانيّة، وبطريقة التعبير الفرنسيّة شمال أفريقيا أيضًا، وكان الشرق «القديم» يمثّل الشرق الأدنى حتّى انتشار المسيحيّة في المنطقة، التي دخلت عصر الشرق «المسيحيّ»، ثمّ عصر الشرق «المسلم»؛ إذ اعتنقت المنطقة الإسلام، وخلال القرن التاسـع عشر وأوائل القرن العشرين، توسّع نطاق مفهوم «المشرق» ليشمل آسيا كلّها، محتفظًا بمعنـى الثقافات المجهولة -إلى حدّ بعيد-، التي تتحدّى الرجل الغربيّ لاستكشـافها، وحتى بداية الحرب العالميّة الثانية، كان الاستشراق يدلّ بمعناه الأوسع، على اتجاه ثقافيّ محدّد في أوروبا وأمريكا الشماليّة وبمعناه الضيّق كان يعني دراسات شرقيّة تجريبيّة[1].

ويذهب المستشرق الإيطاليّ فرانشيسكو كبرييلي[2] إلى أنّ مصطلح الاستشراق لم يعد مناسبًا إطلاقه وصفًا لدراسـة الشرق؛ ذلك لأنّ الاستشراق برأيه قد شهد فضلًا عن التطوّر الداخليّ المرتبـط بتطوّر الفكر التاريخيّ والفلسـفيّ والدينـيّ للغرب - تطوّرًا خارجيًّـا ناتجًا عن نموّه الخاصّ بالذات، إذ شـهد تنوّعًا اختلافيًّا وتعميقًا لخطّه الـذي انتهجه، وقد عُدَّ في البداية عِلْمًا واحدًا متكاملًا، ثمّ سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصّصات مستقلّة بعضها عن بعض، ومتعلّقة بمختلف الحضارات الخاصّة بالشرق الأفريقيّ-الآسـيويّ، وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق

---

١. م. ن، ١٢.

٢. فرانسيسكو كابرييلي (Francesco Gabrieli) (١٩٠٤-١٩٩٦م): من أبرز المستشرقين الإيطاليّين، وله تأثير مهمّ بما قدّمه من أعمال على مسـتوى الاستشراق الأوروبيّ بشكل عام، تتلمذ على يد المستشرق الإيطاليّ الشهير كرلو نللينو، كان أحد أسـاتذة اللغة العربيّة وآدابها في جامعة روما والمعهد الشرقيّ في نابولي، أولى اهتمامًا خاصًّا بدراسـة الشـعر العربيّ في الجاهليّة تحقيقًا ودرسًا، فضلًا عن تحقيقاته لمخطوطات في التاريخ الإسلاميّ، في عام ١٩٤٨ انتخب عضوًا مراسـلًا في المجتمع العلميّ العربيّ في دمشق، ألّف كثيرًا من الكتب والبحوث في تاريخ الحضارة الإسلاميّة ولا سيّما بتاريخ العصر الأمويّ، وله إسهامات مهمّة في دراسة مؤرّخي الحروب الصليبيّة، فضلًا عن إسهاماته في دائرة المعارف الإسلاميّة...

للاستزادة ينظر: كابرييلي، محمد والفتوحات الإسلاميّة، ١٣.

الصينيّ والهنديّ والدراسات الإيرانيّة والتركيّة والعالم السامي والإسلاميّات والدراسات المصريّة القديمة ودراسات أفريقيا وبقيّة التجمّعات المناسبة أو المتعلّقة بتقسيمات محدّدة تمامًا من النواحي اللغويّة والتاريخيّة والعرقيّة للحضارات، كلّ هذه التخصّصات راحت تحلّ محلّ التسمية العامّة والمشتركة للاستشراق، وأصبحت هذه التسمية القاسم المشترك بينها، أو اللحمة المشتركة لها[١].

أمّا بالنسبة لاستخدامنا لمفهوم الرؤية الاستشراقيّة، فنعني به تحديدًا مجموع الإسهامات والنتاج الفكريّ والتاريخيّ الممنهج والمدروس من قبل مستشرقين في حقل دراستهم للتاريخ والتراث الإسلاميّ بشكل عامّ، والذي يعكس في نتائجه وغاياته طبيعة معرفتهم وزاوية نظرهم لهذا التاريخ، ما يعني أنّ الرؤية الاستشراقيّة هنا لا تنفصل عن مناهج المستشرقين المستخدمة في دراستهم للتاريخ الإسلاميّ؛ لأنّ كلّ منهج يصدر عن رؤية، ولا بدّ -إمّا صراحة أو ضمنًا- من الوعي بأبعاد الرؤية، فهو شرط ضروريّ لاستعمال المنهج استعمالًا سليمًا مثمرًا، فالرؤية تؤطّر المنهج، وتحدّد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصحّحها[٢].

أمّا المركزيّة الغربيّة، فهي نسق يحيل إلى مجموعة الأفكار والتصوّرات أو القناعات التي أصبحت بمثابة ثوابت أسهمت في تشكيل العقل الغربيّ وتحديد نظرته تجاه الآخر، وهي من حيث أسسها ومنطلقاتها تعتمد على مجموعة من المبادئ أو الأصول التي تمّ الاتفاق عليها في المجال التاريخيّ لهذا العقل، ولا سيّما في فترة القرن التاسع عشر -وهي الفترة التي تبلورت فيها

١. كابرييلي، ثناء على الاستشراق، ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ٢١-٢٢. وفي السياق نفسه يذهب هشام جعيط في تأكيده لحاضر الاستشراق ومستقبله، ولكن من زاوية نظر مختلفة، إذ يقول إنّه سيأتي «اليوم الذي سيذوب علم الشرق في مختلف العلوم الإنسانيّة التي تكوّنه بانتظار أن يسيطر العرب -المسلمون شيئًا فشيئًا على المناهج الحديثة في البحث-، فيفقد تقريبًا سببًا للوجود، عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالميّة، في الأصل وعلى الأقل خلال قرن من الزمان من ١٨٥٠-١٩٥٠ كان وجود الاستشراق مشروطًا بعجز العالم الإسلاميّ عن معرفة ذاته، في حدّ ذاته كان دليل وصاية فكريّة وتقليلًا من شأن الشرق...» للاستزادة ينظر: جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ٤٣-٤٤.

٢. الجابري، نحن والتراث «قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفيّ»، ٢٧.

توجّهات الاستشراق بشكل منظّم ومدروس- منها ما يتعلّق بالإعلاء من قيمة العقل الغربيّ، والتأكيد على أنّ النزعة العقليّة في التفكير هي من حيث الولادة والتأسيس تعود في أصولها التاريخيّة إلى بدايات تشكُّل الحضارة الغربيّة نفسها، ولا سيّما في المرحلة الإغريقيّة، وكذلك تستقي المركزيّة الغربيّة أبعادها من أصل آخر يقوم على أفضليّة العرق؛ إذ تمّ اعتبار الجنس الآريّ هو المؤهَّل الوحيد من حيث درجة النضوج والارتقاء والانتخاب الطبيعيّ، بوصفه جنسًا له من المواصفات والخصائص ما يجعله أعلى مرتبة في سلّم التطوّر البشريّ من الجنس السامي.

إنّ إشكاليّة مفهوم المركزيّة الغربيّة تتجلّى من أنهّ تقصّد أن يؤسّس وجهة نظر حول «الغرب» بناءً على إعادة إنتاج مكونات تاريخيّة، توافق رؤيته، عادًّا إيّاها جذورًا خاصّة به، ومستحوِذًا في الوقت نفسه على الاشعاعات الحضاريّة القديمة كلها، وقاطعًا أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم أن يمارس اقصاءً لكلّ ما هو ليس غربيًّا، دافعًا به إلى خارج الفلك التاريخيّ الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالًا يتمدّد فيه، وحقلًا يُجهّز بما يحتاج إليه[1].

ثانيًا: المركزيّة الغربيّة وآثارها في مجال الدراسات الإسلاميّة عند المستشرقين

إنّ المركزية الغربيّة كنزعة ظهرت في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين، يشكّلان جوهر هويّته الذاتيّة، أوّلهما: إعادة إنتاج غائيّة لتاريخه، بالبحث عن مقوّمات ثقافيّة ودينيّة وعرقيّة تؤهّله بوصفه كيانًا موحّدًا ومستمرًّا في التاريخ الإسلاميّ، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد الحيويّة تقتضي الضرورة التاريخيّة أن يخترقه الغرب ليبثّ فيه غاية الحياة المحكومة بسير متّصل ومحتوم نحو هدف سام، والحقّ أنَّ هذين الفعلين ظلّا موضع عناية استثنائيّة منذ ذلك الوقت إلى الآن، وسيستمرّان مدّة طويلة، مع الأخذ بالاعتبار أن تجلّياتهما تأخذ أشكالًا عديدة[2].

١. إبراهيم، المركزيّة الغربيّة، ١١-١٢.

٢. م. ن، ٤٤.

إنّ الذي يهمّنا في هذا البحث، ليس الانشغال بالتتبّع التاريخيّ لولادة الاتجاهات والمذاهب الفكريّة أو الفلسفيّة أو السياسيّة[١] التي عزّزت هذه المبادئ بوصفها أصولًا اعتمدت عليها في الإعلاء من شأن المركزيّة الغربيّة، بقدر ما يهمّنا بيان أثرها في تشكيل الرؤية الاستشراقيّة لتاريخ «الآخر» الشرقيّ الذي جعلته «موضوعًا» لها؛ لأنّ الاستشراق بوصفه مجالًا لدراسة الشرق قد ظهر ضمن فضاء العقل الغربيّ، بحيث لا يمكن له أن يكون بمعزل عن «مؤثّرات» هذا العقل وطريقة تفكيره، لكن هذا الحكم لا يسري على إنتاج الاستشراق كلّه، بقدر ما يمكن القول إنّه بقي ملازمًا لمراحل ونماذج معيّنة من المستشرقين الذين وقعوا من حيث منهجيّتهم في التعاطي مع عقل دراسة التاريخ الإسلاميّ بأصول ومحدّدات هذه المركزيّة الغربيّة.

وعلى هذا الأساس يذهب أحد الباحثين في سياق كشفه لمؤثّرات المركزيّة الغربيّة وأصولها وعلاقتها ببناء الرؤية الاستشراقيّة في مجال دراسة التاريخ والتراث الإسلاميّ بصورة عامّة، إلى أنّ تمظهرها كان في اتجاهين شكّلا محطات بارزة في تاريخ الاستشراق بشكل عامّ، الأوّل: الجانب الذي يتّصل بالعلاقة الصريحة حينًا، والخفيّة حينًا آخر، بين الظاهرة الاستشراقيّة والظاهرة الاستعماريّة، والذي يمكن الذهاب به بعيدًا إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخيّ بين المسيحيّة والإسلام خلال القرون الوسطى، والتي تؤسّس كثيرًا من المطاعن التي وجّهها المستشرقون إلى الفكر العربيّ الإسلاميّ، منكرين عليه كلّ أصالة بدعوى صدوره عن ما سمّوه بـ«العقليّة السّاميّة» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الإسلاميّة التي تشكّل عائقًا حسب زعمهم أمام التفكير الحرّ، والثاني: الجانب الذي يتّصل بالشروط الموضوعيّة التاريخيّة والمنهجيّة التي كانت توجّه من الداخل الباحثين الأوروبيّين في القرن الماضي وأوائل القرن، مستشرقين وغير مستشرقين، لقد عرف الفكر الأوروبيّ خلال هذه الفترة -وهي الفترة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقيّة- نشاطًا واسع النطاق يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافيّ الأوروبيّ بصورة تحقّق له الوحدة

١. ينظر: في أثر هذه المبادئ ولا سيّما نزعة الإعلاء والانتماء للعنصر الآريّ وأثره في تكوين المذاهب والأفكار السياسيّة الغربيّة، التي أسهمت في المحصلة النهائيّة من صعود النازيّة والفاشيّة: دلسول، الأفكار السياسيّة في القرن العشرين، ٧٧-٩٢.

والاستمراريّة من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفكر الإنسانيّ بأجمعه من جهة أخرى[١].

تحيل دراسة المركزيّة الغربيّة بوصفها نزعة لازمت بعض مراحل الفكر الاستشراقيّ ليس إلى تحديدنا للأصول والمنطلقات التي تأسّست عليها فقط، بل إلى معرفة طبيعة الصراع التاريخيّ بين الشرق والغرب على المستوى الحضاريّ والعقائديّ والفكريّ، بحيث إنّنا لو أردنا الوصول إلى تحديد نشأة هذا الصراع وجذوره لوجدناه في البدايات التأسيسيّة الأولى لعصر الدعوة الإسلاميّة.

لقد اتّخذ هذا الصراع التاريخي -الذي هو من منظور المركزيّة الغربيّة صراع حتمي- أشكالًا عدّة، منها ما أخذ مظهرًا دينيًّا تجلّى بأبرز صوره في الحملات الصليبيّة، أو ما يُعرف في فضاء الفكر الغربيّ وأدبيّاته بـ«الحروب المقدّسة»، ومنها ما كان يتّخذ شكلًا ثقافيًّا وحضاريًّا، وذلك بمحاولة الحطّ من أصول الثقافة العربيّة وقيمها ومنابعها -وهذه المهمّة قد قام بها مجموعة من المستشرقين الذين ستتناولهم هذه الدراسة- واعتبارها امتدادًا للحضارة الإغريقيّة من ناحية التأثّر بعلومها ومعارفها، وحتّى في مجال العقيدة كان هذا الصراع واضحًا في الحملات التبشيريّة، والتي كان من أهدافها الأساسيّة تشويه معالم الدين الإسلاميّ وأسسه، وإفراغ محتواه الروحيّ، والإعلاء من شأن المسيحيّة بوصفها ديانة عالميّة بديلة لها خصوصيّة السبق الزمنيّ والأصالة على مستوى الديانة التوحيديّة.

ذلك أنّ هشام جعيط في تأكيده على هذه المسألة يحاول دائمًا جعل الإسلام في عمليّة مواجهة حضاريّة مع الغرب، ويسيّر تاريخ الإسلام لا وفق ديناميكيّته الخاصّة، بل على وفق انعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب، لنأخذ مثلًا على ذلك: شخصيّة النبيّ محمّدﷺ نلاحظ أنّه ضمن كلّ تحليل لهذه الشخصيّة تنساب عمليّة المقارنة مع المسيح، إذا كان محمّدﷺ غير صادق؛ ذلك لأنّ المسيح كان صادقًا، وإذا كان متعدّد الزوجات وشهوانيًّا؛ فلأنّ المسيح كان عفيفًا، وإذا كان محمّدﷺ محاربًا وسياسيًّا، فذلك استنادًا إلى أنّ يسوع مسالم مغلوب ومعذّب، إنّ مفارقة الاستشراق الإسلاميّ هي أنّه على هامش الجسم المركزيّ للتقليد الفكريّ الغربيّ، ومع هذا فهو

١. الجابري، ، التراث والحداثة «دراسة ومناقشات»، ٢٦-٢٧.

يطرح نفسه ناطقًا باسم الغرب[١].

لقد تطوّر هذا الصراع في العصور الحديثة واتّخذ أشكالًا عدّة ووصل إلى مرحلة الاستعمار المباشر للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وما صاحبه من هيمنة فكريّة واستنزاف منظم للثروات الاقتصاديّة، فضلًا عن تكريسه لواقع من الانقسامات العرقيّة والدينيّة والإثنيّة لم يتخلّص المجتمع العربيّ والإسلاميّ من آثارها حتى بعد حصول دول العالم العربيّ على استقلالها، والذي أصبح فيه هذا الصراع يأخذ شكلًا استعماريًّا آخر غير مباشر، تمثّل بربط تلك البلدان «المستقلّة» بتبعيّة اقتصاديّة وثقافيّة أخّرت ولا تزال نهضة تلك الدول وتقدّمها على المستوى السياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ.

إنّ نزعة المركزيّة الغربيّة باتّخاذها لمبدأ الصراع -الذي تحدّثنا عن بعض أبعاده سابقًا- بوصفها مظهرًا للعلاقة مع الآخر الشرق[٢]، وليس مبدأ الندّيّة أو التكافؤ، قد كانت تخفي حقيقتين مزدوجتين، هما الخوف منه وحبّ السيطرة عليه، أي: إنّ تلك المركزيّة الغربيّة كانت تضمر بداخلها أنا متعالية لا تعترف بشرعيّة وجود المغاير لها، سواء أكان على مستوى الهويّة الدينيّة أو الحضاريّة، وهذه الأبعاد التي حكمت هذه العلاقة مع الآخر «الشرق» قد ألقت بظلالها على مقاصد الاستشراق وغاياته، لا سيّما في مراحله الكلاسيكيّة المبكرة، فالإسهامات التي قدّمت من قِبَل عدد كبير من المستشرقين في هذه المراحل بخصوص دراستهم للتاريخ والحضارة الإسلاميّة لم تكن بقصد معرفة الآخر واكتشافه، بقدر ما كانت منطلقاتها موجّهة وعن قصد أحيانًا نحو الإساءة والتشويه لهذا التاريخ[٣]، فتحوّل الاستشراق بما أنّه من المفترض أن يكون مجالًا أكاديميًّا لدراسة الشرق -كما يذهب إدوارد سعيد- إلى خطاب سلطة وهيمنة

١. جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ٤٠.

٢. في مسألة تحليل أبعاد الصراع التاريخي لعلاقة الإسلام بالغرب ينظر: عرفات القاضي، الإسلام والغرب إشكاليّة الصراع وضرورة الحوار، ١٠٩-١١٥.

٣. من الدراسات المهمّة التي تتبّعت وبتحليل منهجيّ أحد أبعاد هذا التشويه للدين الإسلاميّ، خاصّة ما يتعلّق بنبوّة نبيّه الأعظم محمّد ﷺ ينظر: شايب، نبوّة محمد في الفكر الاستشراقيّ المعاصر، ٣٧-٥٧.

وليس معرفة[١].

إنّ انعكاسات المركزيّة الغربيّة وآثارها كنسق فكريّ لرؤية الغرب تجاه الآخر وتحديدًا الشرق، قد ساهمت في تأسيس صور نمطيّة وأحيانًا متخيَّلة عن الإسلام، إذ إنّ هذه الصورة النمطيّة عن

١. سعيد، الاستشراق «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، ٤٠-٤٣.

يجدر في مثل هذا السياق الإشارة إلى مسألة مهمّة تخصّ عمليّة التصدّي لنقد الاستشراق، فهذه القضيّة إذا لم يراعَ فيها طبيعة المراحل التاريخيّة التي قطعها الاستشراق عبر تطوّره، ولم يؤخذ بعين الاعتبار السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة التي تحكّمت بكل مرحلة من مراحله، فإنّه -أي هذا النقد- سوف يقع في مسألة التقويم والحكم في التعميم والاختزال والأحكام السلبيّة التي قد تنال من جهود وإسهامات حقيقيّة لمجموعة كبيرة من المستشرقين في حقل الدراسات الإسلاميّة، وعلى هذا الأساس نقول يجب أن لا نسحب النتائج التي انتهى إليها إدوارد سعيد في دراسته المهمّة عن الاستشراق، ونجعلها النموذج لهذا النقد من حيث اعتبار كلّ ما ورد فيها من ناحية المنطلقات والأسس المنهجيّة مطابقًا لحقيقة الاستشراق وأهدافه، فنكون في هذه الحالة قد وقعنا في المغالاة وعدم الإنصاف، فبالرغم من أن دراسة إدوارد سعيد فتحت أفقًا جديدًا ومبتكرًا في تحليل الخطاب الاستشراقيّ، إلّا أنّ ما ذهبت إليه أطروحة الكتاب الأساسيّة من أنّ كلّ الجهود الاستشراقيّة كانت واقعة في ثنائيّة السلطة والمعرفة -التي استمدّها أصلًا من ميشيل فوكو وأعاد توظيفها في دراسته- واختزال كلّ تلك الجهود والنظر إليها كأنّها عبارة عن تقارير استخباراتيّة أعدّت لمراكز ومؤسّسات القرار السياسيّ الغربيّ، لا يوصلنا بالنتيجة - لفهم ظاهرة الاستشراق بشكل موضوعيّ ومدروس، ذلك أنّ كثيرًا من تلك الجهود وحتى بعض مدارس الاستشراق لم تكن واقعة في ضمن هذه الثنائيّة، إمّا بحكم أنّ دراستَهم كانت في حقول نظريّة صرفة ليس لها علاقة بأبعاد وأطر سياسيّة كالتحقيق اللغويّ أو التاريخيّ أو دراسات ما قبل الإسلام... وما سواها، أو لأنّ قسمًا من أصحابها كانوا يمثّلون دولًا لم يسجّل لها أيّ حضور أو تحرّك استعماريّ في دائرة الشرق الأوسط، كألمانيا مثلًا، خاصّة في فترة القرن الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة الزمنيّة التي حلّل فيها إدوارد سعيد أغلب نماذج دراسته على أساس هذه الثنائيّة... للاستزادة في هذا الموضوع، ينظر: النقد المقدّم على كتاب إدوارد سعيد في: جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسًا، ٨-٩.

وفي السياق نفسه نقول إنّ أهمّ ما جاء به كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق كما أشار إلى ذلك وجيه كوثراني ليس التوصيف الذي ينعت به بعض قطاعات الاستشراق بالعنصريّة أو المركزيّة الإثنيّة الغربيّة، أو الثقافة الإمبرياليّة، أو خدمة الهيمنة الاستعماريّة عن طريق تقديم معرفة معيّنة عن الشرق والمجتمعات الإسلاميّة وتواريخها، فكلّ هذه المواصفات يقدمّها الاستشراق السياسيّ فعلًا، لكن أهمّ ما في إنجازه هو استخدامه لإنجازات الثقافة الغربيّة نفسها في جانبها النقديّ لذاتها، ليقرأ مسار الاستشراق ومآله «كخطاب معرفة» أدّى وظيفة تاريخيّة واستنزف نفسه في عمليّة تراكم أضحت تطرح قطيعة وتجاوزًا على الصعيد المعرفيّ وفي شروط مغايرة لشروط صعود الغرب الإمبرياليّ وهيمنته على العالم...

للاستزادة ينظر: كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل «دراسات في البحث والبحث التاريخيّ»، ٩٢.

الإســلام، تشكّلت بالتدرج، وعبّرت بكيفيّات مختلفة عن الاهتمام المسيحيّ الأوروبيّ بالواقعة الإســلاميّة، انطلق هذا الاهتمام في البدء من خلال المسيحيّة الشرقيّة والنصارى الأصليّين، ثمّ اتّخذ أبعادًا أكثر جدّيّة مع احتدام المواجهة في ســياق الــصراع التاريخيّ والحضاريّ على المواقع والأمكنة والرموز، وفي كلّ الأحوال يمكن القول إنّ «الصورة» المســيحيّة عن الإســلام، أي التعبير المسيحيّ عن الوعي الضدّيّ بالآخر جاءت نتاج الأدبيّات التي وصفها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرّخون والدعاة بالدرجة الأولى، لسبب بسيط، هو أنّه منذ العصر الوسيط حتّى النهضــة، كان رجال الكنيســة والرهبان والكهان وموظّفو الكنيســة الكبــار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفّلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم[١].

إنّ تلك الصور النمطيّة عن الإســلام جرى تعميمها وإسقاطها عند بعض المستشرقين فيما بعد، في مجال دراســتهم للتاريخ الإســلاميّ، وعلى هذا الأساس لم يســتطع قسم منهم التمييز بين دراســة التاريخ العامّ للحضارة العربيّة الإســلاميّة وبين دراســتهم لتاريخ الإسلام كدين وعقيدة[٢]، وعدم تمييزهم هذا أفضى إلى خلق نوع من سوء الفهم لهذا التاريخ، ولا سيّما في تحديد مساراته وتحليل قضاياه وإشكاليّاته، لأنّ طبيعة بعض تلك الأحكام والنتائج التي انتهت إليها تلك الدراســات، كانت مرتكزاتها وبواعثها المنهجيّة لا تستند إلى دراسة الإسلام من داخله[٣]،

١. افايه، الإسلام في متخيّل الغرب «في مكونات الصور النمطيّة الغربيّة عن الإسلام، ١١١.

٢. هذا الحكم لا ينســحب على كلّ جهود المســتشرقين، فلقد أكّد كثير من «المســتشرقين الأكثر حداثة، على أهمّيّة البعد الدينيّ في التاريخ الإسلاميّ مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعيّة، ومهما يكن من أمر، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الدينيّ كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجّه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته...».
للاستزادة ينظر: عبود، منهجيّة الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلاميّ، ٣٦٢.

٣. من باب الإنصاف والموضوعيّة نقول، إنّ هنالك من المســتشرقين من أشار إلى هذه الحقيقة، منهم المستشرق الفرنسيّ الكبير كلود كاهين ((Claude Cahen، الذي عرف بدراســاته الموضوعيّة للتاريخ الإســلاميّ، حيث قال «في بعض الأحيان نجد أنّ التوسّــع المهيمن للغرب قد أثار دراســات وأبحاث تهدف إلى تنظيم الإدارة الاســتعماريّة، وترتيب شــؤون الاســتعمار حتى ولو حاولت أن تتّخذ صفة الموضوعيّة... بالطبع ينبغي أن نعيد التوازن إلى الأمور فنعترف بضرورة دراسة هذه المجتمعات من الداخل، وليس فقط من الخارج، فالنظرة الخارجيّة أو الاستشراقيّة لا تكفي.»...
للاستزادة ينظر: مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ٣٣.

بل من خلال إسقاطات خارجة عنه جرى تعميمها بوصفها أحكامًا قبليّة مستمدّة من صور وأنماط متخيّلة عنه، وربما مفتعلة، تكون في الغالب معدّة سلفًا، وقد جرى فيما بعد توظيفها وإعادة إنتاج مضامينها في تلك الدراسات.

إنّ مسألة تشخيصنا للنزعة المركزيّة الغربيّة بوصفها خطابًا تسرّبت آثاره إلى تشكيل الرؤية الاستشراقيّة في دراسة التاريخ الإسلاميّ، ولا سيّما في الفترة الكلاسيكيّة من تاريخ الاستشراق، والتي تبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، لم تأت من باب النقد الأيديولوجيّ له، ولم يكن مجرّد افتراض لا تؤيّده الشهادات والوقائع، بل إنّ تأكيده جاء على لسان المستشرقين أنفسهم، خاصّة مِمّن تصدّوا لنقد الاستشراق من داخله وتصحيح مساراته المنهجيّة، فها هو مكسيم رودنسون[1]، المستشرق الفرنسيّ يذهب -من باب الإدانة- للقول: إنّ النزعة المركزيّة واضحة هنا -يقصد في الدراسات الاستشراقيّة- وإذا كان من العبث أن ندينها الآن بكلّ هذا العنف والهيجان، وأن نمارس تجاهها نوعًا من الاستنكار الأخلاقيّ السهل والزائد عن الحدّ، فإنّ ذلك لا يعني أن نغضّ النظر عن الظاهرة وعدم ملاحظة وجودها بكلّ آثارها الضارّة، فلم يكتفِ هؤلاء العلماء فقط في تنصيب المجتمع الأوروبيّ والحضارة الأوروبيّة بوصفهما نموذجًا كونيًّا أعلى صالح للجميع، ولم يكتفوا بافتراض تفوّقهما على المستويات كافّة فقط، وإنّما راحوا ينقلون أيضًا العوامل الفاعلة في هذه الحضارة وذلك المجتمع ويطبّقونها بشكل ميكانيكيّ على كلّ مكان وبشكل دائم[2].

---

١. مكسيم رودنسون(Maxime Rodinson) (1915-2004): من أهمّ المستعربين، إن لم نقل المستشرقين في فرنسا، له عدّة إسهامات مهمّة على صعيد دراسة التاريخ الإسلاميّ منها: الإسلام والرأسماليّة ١٩٦٦م، الماركسيّة والعالم الإسلاميّ ١٩٧٢م، محمّد ١٩٧٩م، العرب ١٩٧٩م، جاذبيّة الإسلام ١٩٨٠م، وقد ترجمت أغلب أعماله إلى اللغة العربيّة...

مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ٣٩.

٢. رودنسون، «الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا»، ٤٩.

ثالثًا: أثر المناهج المستخدمة في تحديد وصياغة أبعاد الرؤية الاستشراقيّة

إنّ تحليل المناهج الاستشراقيّة في دراسة التاريخ والتراث الإسلاميّ، يظهر لنا أنّ غالبيّتها لم تتخلّص من الغايات الإيديولوجيّة[1] الثاوية خلف تطبيقاتها ونتائجها في مجال دراستها لروافد التاريخ والفكر الإسلاميّ، هذا الأمر يعني أنّ تلك المناهج حتى لو ادّعت العلميّة والموضوعيّة في مقاربتها، إلّا أنّها -من خلال تحليل الكيفيّة التي مارست من خلالها طرق معالجتها لقضايا التاريخ الإسلاميّ- بقيت أمينة أكثر لأصولها الغربيّة التي خرجت منها، ولم تأخذ بعين الاعتبار خصوصيّة هذا التاريخ وأبعاده وأصالته.

فالمستشرق صاحب المنهج التاريخيّ يفكّر شموليًّا في الفلسفة الإسلاميّة، لا بوصفها جزءًا من كيان ثقافيّ عام هو الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بل بوصفها امتدادًا منحرفًا أو مشوّهًا للفلسفة اليونانيّة، وبالمثل يفكّر بالنحو العربيّ ومدارسه، يوجّهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانيّة بالإسكندريّة أو برغام، وبيان تأثّرها بالمنطق الأرسطيّ، كما قد لا يتردّد في ربط الفقه الإسلاميّ، نوعًا من الربط بالقانون الرومانيّ وما خلقه في المنطقة العربيّة من آثار وأعراض. أمّا المستشرق المغرم بالتحليل الفيولولوجيّ، فهو عندما يتّجه إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة بنظرته التجزيئيّة، لا يعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقلّ مقروءة بتوجيه من همومها الخاصّة، بل هو يجتهد كلّ الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، وعندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوربيّة... أمّا المستشرق صاحب المنهج الذاتويّ، فإنّه على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيّات الإسلاميّة كتعاطف ماسينيون مع الحلّاج أو هنري كوربان مع السهرورديّ، فإنّه يبقى مع ذلك موجّهًا من داخل إطاره المرجع الأصليّ

١. إنّ مقولة الفصل ما بين البعد المعرفيّ والبعد الأيديولوجيّ في تحليل نسق الأفكار هي إحدى الآليّات المهمّة التي استعملها محمد عابد الجابري في قراءته لحقل التراث العربيّ الإسلاميّ، ولقد قمنا بتوظيف دلالات هذه الآليّة في تحديدنا للمناحي الأيديولوجيّة في إسهامات المستشرقين، ورؤيتهم في مجال دراستهم للتاريخ الإسلاميّ، هذا يعني أن مصطلح الأيديولوجيّة في هذه الدراسة يعني المضمون الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الأيديولوجيّة السياسيّة الاجتماعيّة التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادّة المعرفيّة...
للاستزادة ينظر: الجابري، نحن والتراث، ٣١-٣٢.

إطارَ المركزيّة الأوروبيّة، مشدودًا إليه غير قادر ولا راغب في الخروج عنه أو القطيعة معه[١].

إنّ تأكيدنا على المضامين الأيديولوجيّة التي حملتها مناهج المستشرقين، الذين تسلّحوا بها لدراسة التاريخ الإسلاميّ وقضاياه، كالمنهج التاريخيّ، والفلولوجيّ، والمنهج المقارن... وغيرها، لا يعني إغفال جانب مهمّ يخصّ طبيعة تلك المناهج وفلسفتها من حيث نشأتها وتأسيسها عندهم. فكما هو معروف، فإنّ دراسة التاريخ من حيث الأصول والقواعد المنهجيّة، مرّ عبر تاريخ الفكر الغربيّ بتحوّلات كبيرة، سواء أكان على صعيد الرؤية أم المنهج، وقد ظهرت في خضم هذه التحوّلات مدارس واتجاهات عدّة حاولت إعادة الاعتبار للتاريخ بوصفه علمًا له مرتكزاته وأسسه، سواء أكان من حيث طرق الكتابة أم طبيعة المعرفة التاريخيّة، وهذا الأمر بدا واضحًا في الاتجاه الوضعيّ أو التاريخانيّ أو التأويليّ في دراسة التاريخ[٢].

إنّ هذه الاتجاهات على ما بينها من تباين في المنطلقات والاختلاف في أساليب المعالجات المنهجيّة، قد أعادت الاعتبار لمفهوم المؤرّخ وقدرته على الوصول للحقيقة التاريخيّة، بحيث بالغت في الإعلاء من شأن مسألة المنهج وإمكانيّته في دراسة الوقائع والأحداث وتحديد المسارات واكتشاف القوانين الفاعلة في حركة التاريخ، لا سيّما ما يتعلّق منها بأزمة التاريخ القديم، فأصبحت إمكانيّة بناء تاريخ للماضي -من وجهة نظر هذه الاتجاهات- على أسس ومعايير علميّة شيئًا ممكن التحقّق في مجال الدراسات التاريخيّة.

لقد تبنّى بعض المستشرقين أطروحات تلك المناهج وأسسها، وعدّوها صالحة للعمل والاستخدام في حقل الدّراسات الإسلاميّة من دون مراعاةٍ لخصوصيّة هذا التاريخ واختلافه وعدم تماثله مع غيره في البنى والأنساق والسياقات الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة التي أسهمت بتشكيله[٣]، بل إنّ قسمًا منهم قد غالى في مجال تطبيقاته لهذه المناهج في حقل دراسة

١. الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ٢٨-٢٩.

٢. لدراسة أثر هذه الاتجاهات في أحداث طفره نوعيّة في منهجيّة البحث التاريخيّ في دائرة الفكر الغربيّ.. ينظر: ماضي فرو، المعرفة التاريخيّة في الغرب مقاربات فلسفيّة وعلميّة وأدبيّة، ١٧-٨٢.

٣. ضمن هذا السياق يؤشّر محمّد أركون إلى ثلاث عقبات أبستمولوجيّة معرفيّة بقيت بنظره ملازمة لتاريخ الاستشراق بالنسبة للأطر النظريّة التي رافقت عمليّة دراستهم للتاريخ والحضارة الإسلاميّة بشكل عامّ.

التاريخ الإسـلاميّ، وعدَّ ما توصّل إليه من نتائج عبرها غـير خاضع للمراجعة أو النقد، هذا الأمر يعني أنّ تلك المناهج وإن بقيت في قسم منها تحاول الوصول إلى ترسيخ رؤية أيديولوجيّة معدّة مسـبقًا، تنتمي في منطلقاتها ومبادئها إلى المركزيّة الغربيّة، إلّا أنّها في الوقت نفسـه عندما أعيد توظيفها في حقل دراسة التاريخ الإسلاميّ جاءت معبّرة عن الخلفيّات الفكريّة والفلسفيّة للمنهج نفسه.

يتّضح ممّا تقدّم أنّه إذا كانت مناهج المستشرقين بتنوّعها وتعدّدها، قد أضحت هي الممارسة العمليّـة التي من خلالها يسـتطيع الباحث تقويم جهودهـم، ومعرفة طبيعة مـا توصّلوا إليه خاصّة في حقل دراستهم للتاريخ الإسلاميّ، فإنّ هذه الممارسة لم تكن يومًا بمعزل عن المواقف الأيديولوجيّة التي تسرّبت إلى تلك المنهجيّة، والتي ظهرت في تحليلاتهم ومعالجاتهم إمّا بشكل صريح أو مضمر.

هذا الأمر راجع إلى أنّ المسـتشرق ومن ناحية تكوينه العلميّ يبقى في النهاية هو ابن البيئة، والحواضن الفكريّة والحضاريّة والسياسـيّة التي أسهمت في تشكيل عقليّته، أي إنّه يبقى أمينًا لتوجّهاته الذاتيّة وخلفيّاته الدينيّة أو السياسيّة، وربما في بعض الأحيان وفيًّا لقناعاته وهواجسه النفسـيّة، لكن مع إقرارنا بهذه المسـائل وانعكاساتها السلبيّة في إسـهامات المستشرقين، تبقى هنالك جهود علميّة وأكاديميّة رصينة لكثير منهم[1]، وقد استطاعت أن تحيّد وبنسب متفاوتة من هذه الاعتبارات في مجال الدراسـات الإسلاميّة بشكل عامّ والتاريخ الإسلاميّ بشكل خاصّ، فتعاملت مع مسـألة المنهج ليس على أسـاس المبالغة في قابليّته في الوصول لبناء رؤية متكاملة

الأولى: النزعة المركزيّة الغربيّة.

والثانية: التعميم الأيديولوجيّ.

والثالثة: حضور الأغراض غير العلميّة في عمل المستشرقين أو قسم غير قليل منهم...

للاسـتزادة ينظر: بلقزيز، الاستشراق وحدوده المعرفيّة المنهجيّة، في نقديّات محمّد أركون، ضمن كتاب: أركون، المفكّر والباحث والإنسان، ٥٩.

١. نذكر من باب التمثيل لا الحصر جهود كلّ من: مونتغمري وات، مكسيم رودنسون، لويس غارديه، لويس ماسنيون، هنري كوربان، كارل بركلمان، رينه غينون، جورج قنواتي، كلود كاهين، جوزيف شـاخت، روزنثال، ميجول آسـن بلاسيوس، جوزيف فان أس، غوستاف لوبون، فلهاوزن، جاك بيرك، روجيه غارودي... وغيرهم.

لقضايا وإشكاليّات التاريخ الإسلاميّ، بل من خلال عدّه وسيلة نصل من خلالها إلى نتائج قابلة للنقد وإعادة النظر في مقدّماتها المنهجيّة.

إنّ ما يميّز هذه الجهود والإسهامات الاستشراقيّة ذات المنحى الموضوعيّ، هي أنّ معالجاتها المنهجيّة لا تدعي التطابق مع الموضوع المدروس -وهو هنا مجال التاريخ الإسلاميّ- بقدر ما كان هاجسها استخدام آليّات المنهج للوصول إلى إشتراح نظرة جديدة ومبتكرة يمكن لنا من خلالها استعادة ودراسة وقائع وأحداث العصور الإسلاميّة، ليس على مستوى أن ما ننتهي إليه من نتائج وتحليلات هو تفسير مطابق لحقيقة ما جرى فعلًا، بل على مستوى توسيع دائرة فهمنا لهذا التاريخ ضمن منظور تعدّديّ نسبيّ لا يدّعي امتلاكه تفسيرًا قاطعًا ووحيدًا ونهائيًّا له، ومن خلال هذا المنظور أصبحت تلك الإسهامات أقرب لروح الموضوعيّة والعلميّة التي يجب أن يتحلّى بها المستشرق وهو يخوض في أبعاد التراث والتاريخ الإسلاميّ، فابتعدت بالنتيجة عن الوقوع في نمط الدراسات الاستشراقيّة السابقة، التي كانت معالجاتها والنتائج التي انتهت إليها، مبنيّة على أسس أيديولوجيّة وليست معرفيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربيّة، بيروت، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠١٠م.
٢. افايه، محمد نور الدين، «الإسلام في متخيّل الغرب في مكوّنات الصور النمطيّة الغربيّة عن الإسلام»، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، الإسلام والغرب «الأنا والآخر»، سلسلة فكر ونقد، الكتاب الأوّل، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.
٣. بلقزيز، عبد الإله، «الاستشراق وحدوده المعرفيّة المنهجيّة، في نقديّات محمد أركون»، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، المفكّر والباحث والإنسان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠١١م.
٤. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة «دراسة ومناقشات»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٣، ٢٠٠٦.
٥. ــــــــــــــــ، نحن والتراث «قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفيّ»، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠م.
٦. جعيط، هشام، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٧م.
٧. دلسول، شانتال ميلون، الأفكار السياسيّة في القرن العشرين، ترجمة: جورج كتورة، ط١، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
٨. سعيد، إدوارد، الاستشراق «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربيّة: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط٢، ١٩٨٤م.
٩. العظم، صادق جلال، الاستشراق والاستشراق معكوسًا، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٠م.
١٠. فرو، قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفيّة وعلميّة وأدبيّة، بيروت، المركز العربيّ للابحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٣م.
١١. القاضي، أحمد عرفات، الإسلام والغرب إشكاليّة الصراع وضرورة الحوار، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠١٠.
١٢. كابرييلي، فرانشيسكو، «ثناء على الاستشراق»، ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣. ـــــــــــــــــ، محمّد والفتوحات الإسلاميّة، تعريب وتقديم وتعليق: عبد الجبّار ناجي، بيروت، المركز الأكاديميّ للأبحاث، ط١، ٢٠١١م.
١٤. كوثراني، وجيه، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل «دراسات في البحث والبحث التاريخيّ»، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٠م.
١٥. مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٦. واردنبرغ، جان دي جاك، المستشرقون، ترجمة: أنيس عبد الله الخالق محمود، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤م.