الاستشراق والتراث الإسلامي
بين النظرية العنصرية والنظرة الموضوعية

د.محمد حمداوي

جامعة مستغانم

مقدمة:

إذا كان الاستشراق بصفته علاقة ثقافية بين الغرب المسيحي والتراث العربي الإسلامي يعود إلى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية، فإنه بصفته مطلبا استعماريا لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم يزدهر إلا في النصف الأول من القرن العشرين.

وإذا كان مفهومه، قبل الحملات الصليبية على البلاد العربية الإسلامية، لا يخرج عن معاني التثقف من قبل الغرب المسيحي بالثقافة العربية -الإسلامية، حيث إن اللغة العربية هي لغة العلم في العالم بإسره، ولا عن معاني نقل هذه المنجزات الثقافية، لا سيما الفلسفة والعلوم التجريبية، إلى اللغتين اللاتنية والعبرية، ولا عن معاني تأسيس المدارس لتعليم علوم العرب، ولا عن معاني التمذهب المبصوم بطابع الفلسفة العربية الإسلامية منذ الكندي وإلى غاية ابن رشد، فإن مفهومه، بعد ذلك، قد انصرف إلى معان جديدة، تفيد في معظمها العنصرية والتعصب والتزييف وسوء القصد والاحتقار والعدوانية.....

لذلك، فإن الاستشراق بمعانيه الجديدة، التي ارتبطت بالإمبريالية، والتي تجد في الحملات الصليبية نواتها الأولى، ليس هو فقط التبحر في إحدى لغات الشرق وآدابها، أو الاختصاص في فقه اللغة وما يتعلق بها، أو في معارف الشرق اللغوية

والأدبية والتاريخية والأثرية والفنية والفلسفية والدينية. وليس هو فقط الانقطاع لدراسة بعض أنحاء الشرق والوقوف فيه على القوى الروحية والأدبية الكبيرة التي أثرت في تكوين الثقافة الإنسانية.

بل هو كذلك أسلوب للتفكير مرتكز على التمييز الثقافي والعقلي والتاريخي والعرقي بين الشرق العربي الإسلامي خصوصا والغرب المسيحي اليهودي. وهو دراسات منظمة ورسمية، مطبوعة بالعداء والتطرف ومشكّلة مظهرا للصراع الديني والإيديولوجي بين العالم الأوربي والعالم العربي الإسلامي. وهو أسلوب لا لفهم الشرق من أجل الإفادة منه، بل من أجل السيطرة عليه ومحاولة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه.

وهذا المعنى المعبر عن التباين والتناقض والصراع هو الذي فضح الاستشراق بصفته لبوسا تتلبس به الإمبريالية لتزيد إلى قوتها العسكرية قوة إيديولوجية، وبصفته مهنة أشبه ما تكون بمهنة التنصير يتحدد جزاؤها بالتعامل مع التراث الإسلامي بأسلوب التشكيك والإنكار والاستنتاج الخاطيء والاتهام الباطل والرمي بالأحكام المسبقة المتأثرة بالعقائد الغربية والمصلحة المادية..

إن الصورة التي رسمها الاستشراق لنفسه في ارتباطه بالإمبرالية هي التي حذت بالكثير من الباحثين إلى تجريده من الصفة العلمية، وإصباغ صفة الإيديولوجية عليه. ولعل وحدة الغاية التي ينشدها المنظور الأحادي الحسي التجريبي للمعرفة والنزعة المركزية الأوربية والنزعة العنصرية والإيديولوجية والإمبريالية، هي التي دفعت بالكثير من الباحثين أيضا إلى اعتبار الاستشراق بلسان المفكر إدوارد سعيد – مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق – أو "شركة بالأسهم لفهم الشرق العربي – الإسلامي من أجل السيطرة عليه".

أولا: الاستشراق العنصري والتراث الإسلامي

في تعاملها مع التراث الإسلامي، ترتكز الدراسات الاستشراقية بأصنافها المختلفة: الجامعية والتنصيرية والعلمانية المبطنة والسياسية، على العديد من النظريات والنزعات، ليست النظرية العنصرية إلا واحدة منها [1]. غير أن هذه النظرية العنصرية تشكل المرتكز الأكثر تأصلا في الثقافة الغربية، حيث تمتد جذورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية اللتين عرفتا التمايز بين الشعوب ليس فقط على المستوى الطبيعي والاجتماعي بل حتى على مستوى الطبيعة العقلية ومستويات التفكير والكفاءة الحضارية.[2]

ينظر أصحاب هذه النظرية العنصرية إلى الإنسان الشرقي، وبخاصة منه العربي المسلم، على أنه محكوم بالقصور الطبيعي المطلق عن الإبداعات العقلية، أو أن قدراته العقلية مقتصرة على طريقة معينة من التفكير، أو أن آفاقه النظرية محصورة في نطاق الروحيات بدلالاتها الغيبية المختلفة. ولذلك في نظرهم، وبناء على هذا التصور، تتميّز الشعوب بعضها عن بعض على أساس عنصري طبيعي، لأن على هذا الأساس تقوم القابليات المعرفية والحضارية للشعوب.[3]

إن هذه النظرية، كما هو معروف، هي التي قسمت شعوب الأرض كافة إلى مجموعتين عرقيتين متباينتين: مجموعة الشعوب الآرية المتفوقة في خصائصها الفيزيولوجية وقدراتها العقلية وقابلياتها للبناءات الحضارية، ومجموعة الشعوب السامية المناقضة لها تماما، والأخص بالتخلف، والأدنى حظا، والأقل مرتبة، والأبعد عن كل قابلية حضارية.

ولأهمية اللغة في البناء الحضاري، التمس أصحاب هذه النظرية الاختلاف بين الشعوب، والتفاضل بينهم، حتى في اللغة، فقسموا اللغات إلى آرية وسامية، واتخذوا اللغات الأوربية مرجعية للتفاضل: فالشعوب التي تشبه لغاتها هذه اللغات مثل لغة البراهمة في الهند، والتي ترجع إلى أصل سنسكريتي، هي شعوب آرية ؛ والشعوب التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الأصل، هي شعوب سامية.

ولقد كان أكثر المستشرقين شهرة بهذا التصنيف الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان، الذي نقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية إلى الدراسة الفلسفية، متخذا النظرية العنصرية مرتكزا مباشرا لإصدار أحكامه الزائفة على الفلسفة العربية الإسلامية [4].

ولقد رأى أصحاب النظرية العنصرية، وهم يفاضلون بين العقل الآري والعقل السامي، أن العقل السامي المتخلف لا يرى الأشياء إلا رؤية متفرقة عاجزة عن خلق الترابط، في حين يظل العقل الآري المتفوق وحده القادر على الجمع بين الأشياء والربط بينها في إطار واضح من التركيب والانسجام [5].

وفي إطار تصورهم، نسب هؤلاء المنظرون إلى العقل الآري خصائص أخرى كثيرة، لا قبل للعقل السامي بها، مثل النزعة الإنسانية، التي هي حسب رأيهم، نزعة متولدة في الانسان الآري من قبل الفكر المسيحي، وتتجلى في الشعوب الأوربية بأشكال مختلفة[6] أما الإنسان السامي، فإن النزعة التي لديه هي نزعة عقلية منطقية، وغياب النزعة الإنسانية عن الإنسان السامي هي التي جعلت عقله ساذجا، معاديا للعلم، وبخاصة العلوم العقلية التي تقوم عليها الحضارة المادية.

هذا، ويدخل في نطاق التمييز بين الشعوب على أسس عنصرية النزعة المركزية الأوربية، التي تنطلق من موقف نفسي – فكري يرى بأن مصدر العقل والإبداع والتحضر هو الشعوب الأوربية، وأن الشعوب الأخرى أطراف لا تملك القدرة على إبداع أية عقلانية انطلاقا من ثقافتها الخاصة فاذا أرادت هذه الشعوب أن تصل إلى مصاف الحضارة، فإنه لا سبيل لها إلا الذوبان في الثقافة الأوربية، وتبنّي نزعتها الإنسانية وليدة المسيحية، والنظر إلى الأشياء وفق الرؤية الأوربية [7].

إن الاستشراق المرتكز على النظرية العنصرية والنزعة المركزية الأوربية لم يدخر جهدا في التمييز المفرط بين العقول البشرية والحط من قيمة العقل الشرقي، وبخاصة العربي المسلم، ولا في التشكيك في إلهية القرآن الكريم، ولا في نبوة محمد ﷺ، ولا في التفضيل بين الثقافة الغربية وبين الثقافة الإسلامية، تفضيلا قوامه

تفوق الأولى بقدرتها على بناء الحضارة، وتدني الثانية بغرقها الدائم في أوحال البداوة.

لذلك، لم تتسلل هذه النزعة العنصرية إلى المنهجية المعرفية الغربية، وهي تتعامل مع الشرق، لا سيما العربي الإسلامي، إلا وتسلل معها التعصب الديني والفكري وطمس الحقيقة، وإلصاق التهم واصطناع التشويه، وغير ذلك من الأمور التي هي وليدة الذاتية المتغاضية عن الحقيقة واللاموضوعية المجانبة للواقع.[8]

فإذا تعلق الأمر بالقرآن الكريم، فإن معظم المستشرقين ينكرون أن يكون هذا الكتاب منزلا من عند الله، يبالغ بعضهم في إثارة الشبهات حول مصدره الإلهي مبالغة مفضوحة، حتى وإن كان اتجاه الإنكار نزعة عرفتها الدرسات الاستشراقية منذ نشأتها الأولى. وإذ يسعى هذا الاتجاه جاهدا لقطع القرآن عن السماء، فإنه ينسب كتابته إلى الرسول، فلا يكون بهذه النسبة الوضعية حتى الرسول نفسه رسولا، أما مادة الوحي الإلهي التي يتضمنها، والموضوعات التي يتناولها، فإن هؤلاء المستشرقين يردونها إلى أصول يهودية ومسيحية، فيكون بذلك القرآن كتابا وضعيا ألفه محمد ﷺ بالرجوع إلى ما سبقه من كتب دينية وغير دينية.

وفيما يخص مصدر تحصيل المادة الدينية، فإنهم يرجعونها إلى علاقات مختلفة بين الرسول ﷺ وبين شخصيات يهودية ومسيحية، تكون هي التي استقى منها المادة القرآنية. ولا شك أن الهدف من التشكيك في الطبيعة الإلهية للقرآن الكريم والقول بمصدريته البشرية، وهو الاقتناع بقابليته للتغيير والتعديل في مضمونه الديني وبنائه الأدبي، كما هو الحال بالنسبة للكتاب المقدس الذي خضع للتطور عبر العصور، تحتل في تأليفه إرادة البشر حيزا كبيرا، فلا يملك أهله ألاّ أن يعتبروه كتابا أدبيا، بكل مقاييس الأدب، حتى وإن كان يبلغ أرقى إنتاج أدبي، قياسا مع الكتب الأدبية الأخرى.

إن القائلين ببشرية القرآن الكريم يسقطون على هذا الأساس تصوراتهم للكتاب المقدس عليه، عجزا منهم أن يتصوروا كتابا دينيا غير قابل للتعديل، أو

حسدا من لدن أنفسهم أن يظل القرآن ثابتا أمام التحولات، بما لم يثبت به الكتاب المقدس، ولا أي كتاب ديني آخر[9].

ولا يخرج عن هذا التصور أن يرى "غوستاف لوبون" في عدم قابلية القرآن الكريم للتبديل والتعديل أهم بواعث الانحطاط الثقافي في العصور المتأخرة، الأمر الذي صح على الكتاب المقدس، الذي لم يواكب حركة التطور، فاحتاج إلى تعديل، ثم إلى إبعاد من الحياة المادية، ويريده "لوبون" أن يصح على القرآن الكريم.

إنه بالنسبة إليه جامد، وإن أحكامه ثابتة لا تتطور ولا تتبدل، وإنه "لا حائل دون نهوض العرب مرة ثانية إلا هذا القرآن، الذي هو في نظر المؤمنين به غير قابل للتعديل ولا للتبديل"[10].

وإذا كان "لوبون" يتذرع بالنهوض الحضاري لدعوة العرب المسلمين إلى رفع القداسة عن القرآن الكريم، لعله يشبع بعض حاجته إلى تبديله بمثل ما بدل به العهدان: القديم والجديد، فإن مستشرقا آخر في شخص "جلوور" لا يموه كراهيته للقرآن الكريم بأي قناع من أقنعة التمويه، حيث يرى "أن سيف محمد والقرآن (هما) أشد عدو، وأكبر معاند للحضارة والحرية والحق، ومن أخطر العوامل الهدامة التي اطلع عليها العالم إلى الآن"[11]

ويقدم هذا الكاتب، صاحب كتاب: تقدم التبشير العالمي، القرآن الكريم تقديما مشوها، لإثارة الكراهية والاحتقار، على أنه خليط عجيب من الحقائق والخرافات، ومن الشرائع والأساطير، كما (أنه) مزيج غريب من الأخطاء التاريخية، والأوهام الفاسدة، وهو فوق ذلك غامض جدا، لا يمكن أن يفهمه أحد إلا بتفسير خاص له"[12].

وحتى يخلص بعض المستشرقين إلى كون القرآن ليس وحيا، كما هو الأمر بالنسبة لـ"جب"، وإلى أنه تأليف بشري ملفق من مصادر عديدة كانت متوافرة في عهد الرسول، فإنهم يسعون إلى تقديم شريعة الإسلام على أنها مؤسسة من

شرائع الأديان المعاصرة لها، والمنتشرة وقتئذ في الشرق، ألا وهي اليهودية والمسيحية والهندية والفارسية والصابئة والجاهلية. ويحاول هؤلاء المستشرقون جاهدين أن يقدموا بعض الأمثلة من الشرائع المأخوذة من هذه الديانة أو تلك تدليلا على زعمهم.

وهكذا فإن الإسلام أخذ، في نظرهم، من الجاهلية صلاة الجمعة وصوم عاشوراء، وتطييب البيت الحرام وحظ الذكر في الميراث مثل حظ الأنثيين، والأشهر الحرم والحج والعمرة، والوضوء والاغتسال، كما أخذ من الصابئة الصلوات الخمس وصلاة الجنازة، وصيام رمضان والقبلة، وتعظيم مكة وتحريم الميتة ولحم الخنزير، وتحريم الزواج من الأقارب.

كذلك أخذ الاسلام من الهندية والفارسية قصة المعراج، والجنة والحور والولدان، والصراط. وأخذ من اليهودية قصة قابيل وهابيل، وقصة إبراهيم وقصة ملكة سبإ وقصة يوسف، وأخذ من النصرانية قصة أهل الكهف، وقصة مريم العذراء وقصة طفولة المسيح عليه السلام [13].

وكما يطعن هؤلاء المستشرقون في إلهية القرآن الكريم، ويتجامعون الأدلة لإثبات بشريته، فإنهم يطعنون في نبوة الرسول ﷺ وفي صحة الحديث الشريف، وفي أمانة الرواة وصدقهم. وهكذا يتفق "جولدسيهر" و"سيل" على أن محمدا ﷺ هو مؤلف القرآن بمعاونة أصحابه. ففي مقدمة ترجمته للقرآن الكريم يقول "سيل": "أن يكون محمد ﷺ هو مؤلف القرآن والمخترع الرئيس له، فإن ذلك أمر لا يقبل الجدل، وإن كان من المرجح أن المعاونة التي حصل عليها في خطته هذه لم تكن معاونة يسيرة" [14].

وفي تأليفه للقرآن فإن الرسول، في نظرهم، استمد كثيرا مما ألفه من الكتاب المقدس، وبخاصة القصص. فإذا كان ما يخص عادا وثمودا مستمدا من مصادر عربية، فإن الجانب الأكبر من المادة القصصية القرآنية مستمد من مصادر يهودية ومسيحية.

والذي سهل على محمد ﷺ تأليفه، حسب رأيهم، هو أنه عاشر بعض النصارى واليهود فاستفاد منهم كثيرا من القصص، واقتبس بعض أساليب التعبير التي لم تكن معروفة للعرب مثل قوله: ذاق الموت، ونفخ في الصور، وفي آذانهم وقر[15]. والذي ساعده على ذلك، في رأيهم أيضا، هو قدرته الفائقة على تجسس الأخبار والإسراع بنقلها بطرق لم يوفق أحد من المتحضرين حتى اليوم إلى كشف سرها.

ضف إلى ذلك أنه كان ذا فراسة صادقة، وكان نفاذا للرجال إذا لقي أحدهم انكشف له سره وافتتحت أمامه خفايا صدره، وعرف كيف يستميله ويجذبه إليه. وكان فوق ذلك ينظر في تعاليم اليهود والنصارى، ويخرج منها ما يتجاوز قبول العقل، ويركب بين الحقائق المتنافرة، ويوحد الوقائع المتفرقة، كما جمع بين إله النصارى واليهود في إله واحد.

وما لم يستفده محمد ﷺ مباشرة بالمعاشرة والجوسسة والفراسة والنظر في النصوص المقدسة، استفاده بواسطة رجال جندهم لتجسس الأنباء والروايات ممن يمكنهم مقابلتهم من اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والبراهمة [16].

وكما أن محمدا لم يكن، في نظرهم، نبيا يوحى إليه، بل كان مؤلفا منتحلا للأفكار الدينية والقصص التاريخية وأنباء الوقائع الخارقة، فإن الأحاديث التي نسبت إليه لم تكن في معظمها إلا من وضع معاونيه، ومن ابتكار العلماء الذين جاءوا بعده، وأرادوا أن يجعلوا من الإسلام دينا عظيما، وأن يكسبوه طابع الشمولية. ولم تكن هذه الأحاديث، المنسوبة تعسفا إليه، تمثل طابعا أخلاقيا فحسب، بل إنها كانت تعبر عن العاطفة العامة لفقهاء المسلمين، ولم يعرف علماء الحديث مع اختلاقهم له، ولا علماء العقائد، دقة العلم إلا بفعل التأثيرات الأجنبية الحاصلة خلال توسع الإسلام[17].

ولإسقاط نسبة الأحاديث النبوية إلى الرسول ﷺ يحشد المستشرقون، وفي طليعتهم "جولدسيهر"، جملة من الشكوك والأوهام والتحريفات، للنيل من كبار رواة الحديث والطعن فيهم بالتكذيب، مثل ادعاء بعضهم أن "وكيعاً" قال عن "زياد

ابن عبد الله البكائي: "إنه مع شرفه في الحديث كان كذوبا". وهو تحريف لما ورد في التاريخ الكبير للإمام البخاري، من أن "ابن عقبة السدوسي" قال عن "وكيع"، بخصوص "زياد بن عبد الله البكائي": "هو أشرف من أن يكذب"، أي أنه من الشرف والأخلاق الرفيعة، ما إنه منزه عن الكذب، لا يتصور منه فعله حتى ولو كان حلالا، فكيف به وهو حرام.

بل إن "جولدسيهر"، وفي نطاق تحريفات أخرى، ينسب إلى بعض كبار الرواة اعترافهم بوضع الأحاديث ونسبتها إلى الرسول ﷺ، كما فعل ذلك مع الإمام الزهري، حيث يأخذ عبارة من "ابن عساكر" و"ابن سعد"، ويقلب دلالتها بمجرد تنكير اسم معرّف: "إن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة أحاديث"، بدلا من إن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث".

وأصل الخبر في المصدرين المذكورين أن الامام "الزهري" كان يمتنع عن كتابة الأحاديث للناس ليحملهم على الاعتماد على ذاكرتهم. فلما طلب منه "هشام" أن يملي على ولده ليمتحن حفظه، وأملى عليه 400 حديث، خرج من عند "هشام" وقال بأعلى صوته: أيها الناس، إنا كنا منعناكم أمرا، فقد بذلناه الآن لهؤلاء، وإن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث، فتعالوا حتى أحدثكم بها. وحسب لفظ "الخطيب البغدادي"، كنا نكره كتاب العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا ألا نمنعه أحدا من المسلمين "[18]

وكما ترى الدراسات الاستشراقية أن القرآن ليس مستقلا عن التأثيرات الأجنبية للديانات السابقة له، مشككة في إلهيته، وأن محمدا ﷺ لفّقه، وأن الأحاديث المنسوبة إلى النبي ليست في معظمها نبوية، ترى أن الشرائع القديمة كانت المصدر الأساسي للفقه الإسلامي، من منطلق أن الأقدم يؤثر في الأحدث."

وقد مال المستشرقون اليهود بالذات إلى ادعاء وجود تأثير تشريعي يهودي على الإسلام، والأخذ عن التشريعات والأحكام التوراتية"، في حين مال آخرون إلى ادعاء الأصل الروماني للفقه الإسلامي. فليس هذا الفقه ذا وجود مستقل، بل هو

مستمد من القانون الروماني ومعتمد عليه اعتمادا كبيرا، كما أن المسلمين عدلوا مواد هذا القانون طبقا للظروف المحلية، وأن هذا التراث الذي خلفوه ليسوا بأربابه، وأن الإمامين "الأوزاعي" و"الشافعي" قد درسا القانون الروماني في مدرسة بيروت القانونية [19].

ذلك ما يزعمه "جولدسيهر" و"دي بور"، الذي يربط تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني بالفتوحات الإسلامية، حيث يرى أن فتح المسلمين بلدانا ذات مدنيّات قديمة، أنشأ لديهم حاجات لم تبين السنة الطريق إلى معالجتها، فكان لا بد لهم من القانون الروماني، الذي ظل زمنا طويلا يؤثر في هذا الاتجاه في الشام والعراق [20].

وإذا كان الفقه الإسلامي قد أخذ الشكل الذي هو عليه، فذلك لما لحقه من تعديلات الأنظمة الحاكمة. إن الشرع المحمدي، حسب "إيموس"، ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقية معدلا وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية" [21]. ويضيف آخرون أن الفقه الإسلامي اعتمد اعتمادا كبيرا على الاجتهادات التي تجعله بذلك عرفا شفويا، أو دينا مصغيا، تشكل تشكلا مشوها من الآراء والمدركات الخاطئة... وأن الإسلام ليس سوى عمليات فقهية يعبر عنها هذا المزيج المشوه المذكور.

وعن الكيفية التي تم بها تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي، يرى بعض المستشرقين، مثل "هنري هيوك"، أن القواعد القانونية الرومانية دخلت في الإسلام في زي الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى محمد ﷺ، وبذلك يكون الفقه الإسلامي، في نظرهم، عبارة عن قانون روماني عدله المسلمون تعديلا بسيطا لا يلفت ذكره الانتباه.

في إطار نفس النظرية العنصرية، وفيما يخص جانبا آخر من التراث العربي الإسلامي، هو الجانب الفلسفي، حاولت بعض الاتجاهات الاستشراقية منذ "إرنست رينان" تجريد العقلية الإسلامية من كل لون من ألوان الابتكار. فكما أن

الشريعة الإسلامية مأخوذة من القانون الروماني، وأن التصوف الإسلامي مبني على جذور غير إسلامية، فإن الفلسفة الإسلامية ليست إلا ترديدا لأفكار اليونان[22]. بل إن بعضهم ينفي عن الفلسفة العربية الإسلامية صفة الفلسفة، وينفي ذلك عن الفلسفة الشرقية على وجه العموم.

ومن هؤلاء الفيلسوف الألماني "هيجل" الذي يرى "أن ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس – إلى حد كبير- الطريقة الدينية للتصورات والآراء الدينية لدى الشعوب الشرقية، وهي التصورات والآراء التي تفهم أول وهلة أنها فلسفة "[23]. وإذ يأخذ "هيجل" من علاقة الدين بالفلسفة موقفا مفرقا، فإنه يرى أن الفلسفة تقف من موضوعها موقفا يتخذ شكل الوعي المفكر، في حين يتخذ موقف الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الانجذاب إلى العقل الأعلى.

إن الشكل العام المطلق للتفكير هو وحده الذي يدخل مضمون العام ساحة الفلسفة. أما الدين، فإن مضمون العام لا يظهر فيه إلا بالشكل الفني، أي بالتأمل الخارجي المباشر، ثم بالتصور والشعور. ومن هنا، فإن الفلسفة أعلى من الدين، لإدراكها "الروح المطلقة" بأشبه ما يكون إدراك الروح. ولا تدخل بهذا المعنى العناصر الفلسفية الكائنة في الدين في نطاق الفلسفة. ومن هنا أيضا وجوب شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لأنها وإن كانت تشتمل على بعض الأفكار العميقة، إلا أنها تشتمل عليها بشكلها المستتر[24].

وهكذا فإنه لا يوجد حسب هؤلاء المستشرقين، الموجهين عنصريا، أي جانب في التراث العربي الإسلامي يستحق النظر إليه على أنه مستقل عن التراثات الأجنبية، أو أنه مبتكر في ظل التأثيرات المتبادلة، أو أنه على درجة ولو قليلة من التميّز الأصيل. لذلك فإن الحضارة الإسلامية، وفق هؤلاء، حضارة وهمية وجب التشكيك في قيمتها وأصالتها، ومنجزاتها الكثيرة وفضلها على الحضارة الغربية. إنها حضارة لا تحمل أية قيمة في ذاتها، بل إن قيمتها كامنة في المصادر الأجنبية التي استقت منها عناصرها، وإن ما تم إنجازه منها مرده إلى عناصر غير عربية،

هندية، وسريانية، ويونانية. والدليل الذي يقدمونه على ذلك هو حركة الترجمة الإسلامية في العصر العباسي، فلا يكون المسلمون سوى نقلة لفكر غيرهم من الهنود واليونان والسريان.

ولقد عمد المستشرقون، أكثر ما عمدوا، إلى تجاهل الجانب الأهم في هذه الحضارة، وهو الجانب القيمي الإسلامي، متمثلا في تلك الضوابط الروحية والأخلاقية التي تحول دون طغيان المادة على الحياة الإنسانية. ولا مرد لهذا التجاهل العمد إلا التعصب المنكر والعنصرية التي لا تحتمل الإقرار بأن الحضارة الإسلامية دينية إلهية المصدر، عالمية الاتجاه، إنسانية النزعة، عقلانية النظر إلى الكون والإنسان والمجتمع، أخلاقية المبادئ في التعامل مع الوجود [25]

ثانيا: الاستشراق الموضوعي والتراث الإسلامي:

وإذا كانت غالبية المستشرقين قد سعت إلى تقديم الإسلام، واللغة العربية وعلومها وآدابها، ومجمل الثقافة العربية الإسلامية، انطلاقا من النظرية العنصرية وفي ضوء المركزية الأوربية، بصفتها نظرية عنصرية هي الأخرى، فإننا لا نعدم أن نجد مستشرقين، وقليلين فليكونوا، متنزهين عن صفات العنصرية والتعصب والذاتية، مبتعدين عن التزييف والتحريف وسوء القصد، متنكرين للتشكيك والإنكار والاحتقار والعدوانية، ملتزمين ما ستطاعوا بمواقف، هي إلى النظر الموضوعي أقرب منها إلى الانسياق مع النظر الجزئي، المتأثر باتجاهات الإيديولوجية الإمبريالية، لأنهم انطلقوا من نظرة تاريخية سليمة ومنهجية علمية [26]، وتوخوا فهم التراث العربي الإسلامي كما هو، لا كما تريده النزعة إلى العدوان والرغبة في السيطرة أن يكون.

ولا ريب أن هذه الدراسات الاستشراقية الموضوعية تمثل رافدا غزيرا للثقافة العربية الإسلامية. وهو رافد يعزز الجهود التي بذلها المستشرقون في العناية بالمخطوطات العربية، وفهرستها فهرسة علمية، ودراسة الكثير منها، ونشر أمهات الكتب التراثية، بعد تحقيق مخطوطاتها تحقيقا علميا. كما هو رافد يعزز أيضا ما قام

به المستشرقون من ترجمات بلغات مختلفة للعديد من الكتب العربية والإسلامية، وإصدار لترجمات القرآن الكريم والسنة النبوية، ودراسات للعلوم العربية والإسلامية (60 ألف كتاب منذ أوائل القرن 19 حتى منتصف القرن 20) وما صنفوه من مراجع أساسية ودوائر معارف وقواميس لغوية، مثل المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف [27].

ولا شك أن هذه الدراسات الموضوعية تعتبر في حد ذاتها دليلا فاضحا للاستشراق ذي النزوع العنصري والمركزي – الأوروبي، وحجة دامغة لا غنى عنها للردود العربية الإسلامية على تهافت معظم الدراسات الاستشراقية الماضية والحالية، خصوصا وأن الجهود التي بذلتها الدراسات الموضوعية لإنصاف التراث الإسلامي، ورسم صورته الحقيقية انطلاقا من المصادر الموثوقة، ما زالت تعترضها النزعات التشويهية، التي تغذيها الأحكام المسبقة، والإنكار الذاتي للآخر، وكيانه الخاص المحكوم بنظمه المتميزة [28].

لذلك لم يكتف المستشرقون الموضوعيون بمحاولة فهم التراث العربي الإسلامي فهما مطابقا لصورته الحقيقية، بل سعوا إلى دفع الجمهور الغربي للتخلي عن أفكاره العنصرية، كما فعل "موريس بوكاي"، و"روجيه غارودي"، و"فانسان مونتاي"، و"ميشال لولانج"، و"مارسيل بوزار"، و"ليوبولد فايس"، و"ديزيريه بلانشيه"، و"دير مانجيم".. وغيرهم.

فإذا نحن لم نستشهد إلا ببعضهم، وجدنا المستشرق "ليوبولد فايس" (وهو الذي اعتنق الإسلام وتسمى باسم محمد أسد) يرى أن الانسان الأوربي عامة، والمستشرق خاصة، يعيش أزمة نفسية حادة تجاه الإسلام والمسلمين، ذلك أن موقفه "تجاه الإسلام (ليس) موقف كره في لا مبالاة" فحسب، كما هي الحال في موقفه من سائر الأديان والثقافات، بل هو كره عميق الجذور، يقوم في الأكثر على صدود من التعصب الشديد. وليس هذا الكره عقليا فحسب، ولكنه يصطبغ أيضا "بصبغة عاطفية قوية"[29].

فإذا كان موقف الأوربي، في تعامله مع قضايا أخرى غير الإسلام، متزنا مبنيا على التفكير، فإنه بمجرد اتجاهه إلى الإسلام يصبح موقفا لا متزنا، يتسرب الميل العاطفي إليه، ويصبح بسببه كبار المستشرقين فريسة للتحزب وهم يكتبون عن الإسلام [30]. فإذا كتبوا عن الإسلام، ظهر في أكثر بحوثهم كما لو أن الاسلام لا يمكن أن يعالج بصفته موضوعا خالصا في البحث، بل بصفته متهما ينبغي على المستشرقين الحكم عليه[31]. ولا يجد هذا المستشرق من سبب لهذا الموقف اللاّمتزن إلا كونه موقفا ينطلق، في تحامله على الإسلام، من "غريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول في عقول الأوربيين الأولين[32]".

ويرجع "لوي برنارد" نقائص بعض الدراسات الاستشراقية إلى مرتكزاتها العنصرية والمركزية –الأوربية، حيث يرى أن هذه الدراسات تتعمد الوقوع في الخطإ حين تسلم بأن الدين عند المسلمين له نفس المعنى الذي يسود في المجتمع الغربي، حتى في العصور الوسطى، وأنه جزء مستقل منتزع من الحياة يتعلق بأمور معينة، وأنه منفصل – أو قابل للانفصال – عن شؤون الحياة المتعلقة بأمور أخرى. إن الأمر ليس كذلك في العالم الإسلامي، ولم يكن كذلك أبدا في أي عصر من العصور[33]".

واقع الحال، فإن هذه النظرية الموضوعية حين تقارب التراث الإسلامي، فإنها بتوخيها فهمه على صورته الحقيقية، تتوصل إلى نتائج مناقضة لما توصل إليه الاستشراق العنصري أو استشراق المركزية الأوربية.

فإذا تعلق الأمر بالرسول ﷺ ورسالته، نجد بعض هؤلاء المستشرقين ينطقون بما لا يستطيع أحد من العلماء المسلمين أن ينقحه أو يزيد عليه. لقد أتى محمد ﷺ، حسب قول "ديزيريه بلانشيه"، بكتاب تحدى به البشر جميعا أن يأتوا بسورة من مثله، فقعد بهم العجز، وشملتهم الخيبة، وبهتوا أمام ذلك الإحراج القوي الذي أغلق في وجوههم كل باب"[34].

ولقد تحدى محمد ﷺ، حسب قول "ديرما نجيم"، الإنس والجن أن يأتوا بمثل القرآن، وهذا هو برهان رسالته بالمعنى الكامل. ولم يكن الأمر في القرآن متعلقا بقيمة أدبية استثنائية، فإن محمدا كان يحتقر الشعراء، ودفع عن نفسه (شبهة) أن يكون واحدا منهم. ولكن الأمر متعلق بشيء آخر غير هذه القيمة، وهو الفرق بين وحي الإله وتلقين الشياطين [35].

أما بخصوص الشريعة والفقه الإسلاميين، فإننا لا نعدم وجود مستشرقين نظروا إلى هذا التراث نظرة موضوعية وإنصاف، ردوا بهما إلى الشريعة والفقه حقهما في التميّز والاستقلالية والاختلاف، وكشفوا تعسف الاستشراق العنصري الطاعن في أصالتهما واستقلاليتهما، وأثرهما في الوعي القانوني الأوربي في القرون الوسطى، وفي ضبط القانون الدولي في العصر الحديث.

ولقد كان "مارسيل بوزار" من أبرز المستشرقين الذين حاربوا الأفكار العنصرية المسبقة لدارسي الشريعة الإسلامية، مبينا لهم، نقضا لآرائهم، أثر الشريعة الإسلامية في النهوض بالنظم القانونية الأوربية في العصور الوسطى، مبرهنا على أن هذه الشريعة هي التي جعلتها قادرة على تقديم إسهاماتها في ضبط القانون الدولي، بفضل أحكامها الحامية حقا لحقوق الإنسان، وبفضل حبها للسلام الديناميكي القائم على مبدإ العدل.

ولقد رأى "بوزار" أن ما يدعيه الغرب لنفسه من خصائص عقلانية دون غيره من البشر ليس مرده إلا إلى التعسف والعنصرية. إن الشريعة الإسلامية بما تضمنت، في نظره، تكشف عن وجه الكذب والتعسف الذي يدعي أن الانسان الأوربي يمتلك وحده العقل الديكارتي، وأن الانسان الآخر، وبخاصة العربي المسلم، ليس من نصيبه إلا العاطفة والتبعية الباسكالية[36].

وبمثل ما فعل "بوزار" مع الشريعة فعل المستشرق الإيطالي "نلينو" مع الفقه، حيث وضع دراسة عن علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، هي كلها تفنيد لادعاءات أصحاب النزعتين العنصرية والمركزية الأوروبية. ومن ذلك تفنيده أن

يكون الكثير من المستشرقين الذين تحاملوا على الفقه الإسلامي قد قرأوه حق قراءته. ويضرب على ذلك مثلا المستشرق "دومينيكو غانيسكي"، الذي كان جاهلا باللغات الشرقية ويزعم معرفته بالفقه الإسلامي. لقد كان "دومينيكو غانيسكي" هو أول من زعم أن الفقه الإسلامي في جوهره مستمد من القانون الروماني، ولكنه كان لا يعرف شيئا، لا من اللغة العربية ولا من اللغة التركية [37].

إن أتباع "دومينيكو غانيسكي" من المستشرقين الذين ينسبون الفقه الإسلامي إلى مصادر أجنبية، وبخاصة القانون الروماني هم، حسب رأي "نلينو"، فرائس لأخطائهم المؤسسة على التعصب والجهل والعنصرية. لذلك، فإنهم يتصيدون المتشابهات ويهملون الاختلافات التي تعتبر فاصلا بين قيمة المتشابهات وقدرها. كما أنهم يهملون الفرق بين الغرب القديم والعالم الإسلامي في تصورهما للقانون ومصادره، ويخلطون بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي (وهم عاجزون حتى عن ترجمة مصطلح فقه إلى اللغات الأوربية). إن الفرق بين القانون كما يفهمه الغرب والفقه الإسلامي شاسع فشتان بين قانون وضعي ينظم العلاقات بين الناس فقط، وبين الفقه الذي يبحث علاقة الإنسان (المؤمن) بالله، وبنفسه، وبسائر أبناء جنسه، وبالعبادات والأحوال الشخصية والوراثة والحقوق المالية والأوقاف والحدود والسير... [38].

وفي مجال الفلسفة العربية الإسلامية، ليس موقف المستشرق "دي وولف" من الاستشراق العنصري بأقل من موقف "مارسيل بوزار"، و"نلينو" في مجال الشريعة والفقه الإسلاميين. فلقد عارض هذا المؤرخ الفيلسوف الرأي الذاهب إلى أن الفلسفةالعربية الإسلامية نسخة من الفلسفة المشائية اليونانية، مثبتا أن فلاسفة العرب نحوا في بحثهم مسألة الوجود منحى مستقلا[39]. ذلك أن نظرية الفيض عند "الفارابي"، و"ابن سينا"، مثلا، تقوم على فكرة قدم المادة، أي أزليتها، فلا تكون بذلك حادثة عن الفيض من العقل الأعلى، وأن "الغزالي"، مثلا، يستبدل بالمعرفة العقلية

المعارف الإلهية (اللاهوتية) ويظل ملتزما بطريقة التفكير الفلسفي ليخضع الفكر للعقائد الإيمانية [40].

ومن جهته، فإن "بول ماسون –أورسيل"، في دراسته المتميزة لفلسفة الشرق القديمة، والمعارضة للأساس الذي قامت عليه "نظرية المركزية الفلسفية"، أكد على الوحدة المتكاملة للفكر البشري، وعلى مساهمة الشرق في تشكيله، دافعا بمصدرية التراث الغربي وحدها لكل ثقافة شرقية، مفندا الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية، سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد، وانتشرت في أنحاء العالم، (...). يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو التاريخ العالمي وحده[41].

وكذلك، عارض "ريتشارد فالتزر" الرأي القائل بأن الفلسفة الإسلامية نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحدها، مع استبعاده أن تكون نتاجا عربيا خالصا، وإرجاعه اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية إلى عوامل داخلية للمجتمع الإسلامي. فاهتمام "الفارابي" بأفلاطون وأرسطو إنما نشأ حسب رأيه، عن "مشاكل إسلامية قائمة في عصره"، وقد أعانه هذا الاهتمام على أن يتوصل إلى حل أصيل مؤثر[42].

وكما هو الشأن بالنسبة للفارابي، فإن الفلاسفة المسلمين استوعبوا الفكر اليوناني استيعابا مثمرا، فكان عملهم "محاولة جدية لتحويل هذا الفكر الأجنبي المغاير للتراث الإسلامي كل المغايرة، وجعله جزءا حيّا من الثقافة العربية الإسلامية [43].

وفي رأيه أنه "كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر، ازددنا إدراكا بأنه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ، وإنما هو إعطاء أشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل. والفلسفة الإسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية [44].

وفي هذا الاتجاه تندرج دراسات "غواشون" عن فلسفة "ابن سينا" الإسلامية، لما فيها من ردود قاطعة على المزاعم الاستشراقية، سواء منها القائلة بتحول "ابن سينا" من فيلسوف مشائي إلى متصوف إشراقي، أم القائلة بانتهاجه طريقة العرض الباطني. ففي نظرها أن الزعم بأن "ابن سينا" بدأ مشائيا في كتابه "الإشارات والتنبيهات" وفي قصصه الرمزية مثل "رسالة الطير"، و"رسالة في العشق" زعم باطل[45]. ذلك أن "ابن سينا" في كلا الكتابين لم يناقض نفسه، بل لازم "منطق المشرقيين، والتزم الخط العام الذي هو خط التفكير العقلاني، مستدلة بنصوص من الشفاء والإشارات ومنطق المشرقيين، وجازمة، فوق ذلك، أن الرسائل والكتب الصغيرة، وكتابات المناسبات، توفر كلها أدلة قاطعة على صحة الرأي الذي ذهبت إليه.

أما الزعم القائل بأن "ابن سينا" اختار طريقة العرض الباطني في تقديم أفكاره وآرائه، فإنها ترد بالتأكيد على النزعة العقلانية لديه، حتى وإن ظهر بعض الاختلاف في المؤلفات السينوية، لأنه اختلاف ينحصر في كون بعضها معروضا عرضا فلسفيا خالصا، وبعضها معروضا عرضا تجاوز حدود الفلسفة إلى التصوف ذي الصبغة العقلية الشديدة، التي هي في حد ذاتها صبغة نافية لصفة التصوف.

وحين تعالج "غواشون" مذهب النفس السينوي، الذي يعتبر "ابن سينا" النفس، وفقا له، جوهرا مفارقا يحيا بعد موت الجسد، حياة قريبة من حياة العقول المحضة، فإنها لا ترى في ذلك ملمحا تصوفيا، بل ملحما عقلانيا. ذلك أن "ابن سينا" يقيم نظريته في السعادة إلا باستعمالها عقلها في العالم المادي، وعلى هذا الأساس، فإن السعادة لديه مفهوم عقلاني محض، ولا مجال لتبين الملامح الفلسفية فيه. وبناء على متابعتها أفكار "ابن سينا" في مسألة الوجود والماهية، تنتهي إلى توكيد الانسجام في المذهب السينوي، وأن "عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها إنتاجه كلا واحدا متماسك الأجزاء". (وأنه) "إنتاج بعيد جدا عن أن يكون مجرد

نظريات أرسطية إلى اللغة العربية"[46]، الأمر الذي ينطبق بهذا القدر أو ذاك، على مجمل الفلسفة العربية الإسلامية، في علاقتها بالفلسفة اليونانية.

فإذا تجاوزنا مجال الفلسفة إلى نطاق الحضارة الأوسع، وجدنا المستشرق "ول ديورانت"، صاحب كتاب قصة الحضارة، وهو نفسه الذي يتحامل على الإسلام ورسوله الكريم ﷺ، وعلى الصحابة الكرام، بصورة فاحشة فاضحة للخيانة العلمية ومنهج البحث السديد[47]، يخصص جزءا كاملا من كتابه للكلام عن الحضارة الإسلامية، معتبرا قيامها واضمحلالها ظاهرة من أكبر الظواهر في التاريخ.

ولا شك أن كتابا مثل "شمس العرب تسطع على الغرب"، الذي يدرس أثر الحضارة العربية في أوربا، يمثل ردا ساطعا على الآراء الاستشراقية المشككة في أصالة الحضارة العربية الإسلامية، بحكم ما يبرزه من أهمية لها في مظاهرها المتنوعة، وما يعرضه من إضافات إبداعية خاصة بها، أفادت منها البشرية في مجالات الحياة المتعددة [48].

ولا تعدم وجود كتب كثيرة ودراسات إلى جانب هذا الكتاب، فرضت عليها الحقيقة التاريخية، وألزمتها الموضوعية العلمية، الإقرار بأن الإسلام ظل قرونا، وبخاصة بين القرنين السابع والثاني عشر الميلاديين، يتزعم العالم بإسره، بما كان يملكه من القوة والنظام واتساع الملك، والطباع الجميلة والأخلاق الحميدة، وارتفاع مستوى الحياة، ولما كان ينشره من تشريع إنساني رحيم، وتسامح ديني منقطع النظير، ولما كان يبدعه في مجالات الآداب والفنون والفلسفة والعلوم الطبيعية والإلهية على حد سواء.

خاتمة:

هذه أمثلة بسيطة عن تعامل الاستشراق باتجاهيه مع التراث الإسلامي، حيث يبرز اتجاهه العنصري والمركزي الأوروبي الموقف اللامتزن، الذي يرده ليوبولد فايس إلى أزمة نفسية حادة يعيشها الإنسان الغربي تجاه الإسلام، حيث يظهر هذا

الأخير متهما يقف أمام قضاته، يمثل بعضهم المدعي العام الذي يسعى بكل قوة لإثبات الجريمة عليه، بينما يقف بعضهم الآخر مقام المحامي في الدفاع، فهو مع اقتناعه شخصيا بإجرام موكله، لا يسطيع فعل شيء أكثر من أن يطلب له، مع شيء من الفتور، اعتبار الأسباب المخففة [49].

ويمثل الاتجاه الثاني، إذا اقتبسنا عبارة "ليوبولد فايس"، المحامي الذي يفضح نوايا الادعاء العام ودفاع المتهم على حد سواء، ويرى في الإسلام مدعى عليه بغير قيام لوجه الدعوى، وأنه شخص عادي، بمزاياه وعيوبه غير المجرّمة، وأن الحكم عليه صادر بأدلة مغشوشة ومزورة، في غياب شهدائه الذين يمتلكون حيازة الأدلة النافية لوجه الدعوى، والناقضة للحكم عليه بالتخلف والقصور وعرقلة الإنسانية عن مسيرتها الحضارية.

غير أن ما يبذله هذا الاتجاه الموضوعي المدافع من جهود لإنصاف التراث الإسلامي، ورسم صورته الحقيقية انطلاقا من المصادر الموثوقة، لم يستطع تخليص الاستشراق من آرائه الإنكارية والاحتقارية والتشكيكية، ولا من مقاصده السيئة غير الأخلاقية، ولا من أحكامه المسبقة والعنصرية، بسبب طغيان تلك الاتجاهات المعادية للتراث الإسلامي، والمتسلحة بكل الوسائل المشوهة لصورته الحقيقية.

ولا شك أن الجهود ما زالت متجهة إلى فهم التراث الإسلامي فهما موضوعيا، وأن حقيقة هذا التراث سوف تفرض نفسها، بالمنهج العلمي، والبحث المجرد، والحكم الموضوعي، على كل نزعة ذاتية اعتباطية أو عنصرية.

الهوامش:

(1) انظر: محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1994، ص25

(2) انظر: علي العريشي، الغرب ودراسة الآخر، إفريقيا نموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2003،ص36.

(3) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت، ط3، 1980، ص114،113.

(4) انظر: إرنست رينان، إبن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: 1957، ص 107.

(5) انظر: Léon GAUTIER, L'esprit sémitique et l'esprit oriental, Paris, 1923, pp.66,67.

(6) انظر: هنريش بيكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، دارالنهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 30 -32.

(7) انظر: على قريشي، مرجع سابق، ص 34، 35.

(8) انظر: نفس المرجع، ص 38.

(9) انظر: محمد حسن خليفة، آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، 1997، ص 102.

(10) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، (د.د.)، القاهرة، 1965، ص 163.

(11) عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الاسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الدوحة، 1990، ص 45.

(12) نفس المرجع.

(13) انظر: عفاف صبرة، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص 66.

(14) نفس المرجع، ص 63، 64.

(15) انظر: أحمد عبد الحليم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي،الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996، ص 27.

(16) نفس المرجع، ص 26، 27.

(17) انظر: عفاف صبرة، مرجع سابق، ص 74.

(18) عبد العظيم الديب، مرجع سابق، ص 30، 31.

(19) انظر: عفاف صبرة، مرجع سابق، ص 74.

(20) انظر: نفس المرجع، ص 74، 75.

(21) نفس المرجع.

(22)انظر: محمود حمدي زقزوق، الاسلام في تصورات الغرب، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، 1987، ص 13.

(23)فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، في حسين مروة، مرجع سابق، ص 121.

(24)انظر: نفس المرجع.

(25)انظر: محمد حسن خليفة، مرجع سابق، ص 125.

(26)انظر: حسين مروة، مرجع سابق، ص 134.

(27)انظر: محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 10، 11.

(28)انظر: محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص 27.

(29)عبد العظيم الديب، مرجع سابق، ص 46.

(30)نفس المرجع.

(31)نفس المرجع.

(32)ليوبولد فايس (محمد أسد)، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1977، ص 52.

(33)انظر: لوي برنار، لغة السياسة في الإسلام، (د.م.)، بيروت، 1993، ص 10.

(34)انظر: عفاف صبرة، مرجع سابق، ص 70.

(35)نفس المرجع.

(36)انظر: محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص 29.

(37)انظر: عفاف صبرة، مرجع سابق، ص 75.

(38)انظر: نفس المرجع، ص 76.

(39)انظر: Maurice de WULF, Histoire de la philosophie médiévale, Lawreain, t1, 1924, pp.208,209.

(40)انظر: نفس المرجع.

(41)مارسيل ماسون ـ أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة، 1954، ص 16.

(42)ريتشارد فالتزر، تاريخ فلسفة الشرق والغرب، ترجمة: توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص 54.

(43)نفس المرجع، ص 34.

(44)نفس المرجع.

(45)حسين مروة، مرجع سابق، ص 138.

(46)انظر: أ.م.، غواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، 1950، ص 53،54.

(47)انظر: عبد العظيم الديب، مرجع سابق، ص 31 ـ 36.

(48)انظر: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، المكتب التجاري، بيروت، 1964.

(49)انظر: ليوبولد فايس (محمد أسد)، مرجع سابق، ص 52.