٩٩/٩/٤/٢٨

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٢١٠
التاريخ ١٥/٢/٢٠١٤

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الثاني والثلاثون نيسان (ابريل) - حزيران (يونيو) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عباس — د. شكري فيصل

الشيخ عبدالله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبدالسلام المسدي — رئيس التحرير

د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيد

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت - لبنان

ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٤٠٨٠
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

ماركس ونهاية الاستشراق(★)

بريان تيرنر
مراجعة د. خالد زيادة

من المعلوم، أن موقف ماركس من الشرق كان موضوعاً للعديد من الدراسات والاجتهادات باللغات الأوروبية أو باللغات الشرقية، منها ما يتناول مفهوم ماركس حول نمط «الانتاج الآسيوي» على سبيل المثال، ومنها ما يتناول مواقف الماركسيين من قضايا القوميات في البلدان غير الأوروبية. ومنها ما يتناول ويتوقف عند نصوص كتبها ماركس في مناسبات متفرقة حول بعض الأحداث التي كانت تجري في مناطق شرقية، وخصوصاً في بعض الأقاليم والبلدان العربية. ومن بين الدراسات الحديثة والهامة، كتاب صدر باللغة الانكليزية سنة ١٩٧٨، لبريان تيرنر، ويحمل عنوان: «ماركس ونهاية الاستشراق». وتُرجم إلى العربية قبل أشهر قليلة.

ليس كتاب بريان تيرير هذا، والذي يحمل عنواناً مثيراً، في مرحلة ازداد فيها نقد الاتجاهات الاستشراقية، بمحاولة تعرض آراء ماركس حول الشرق، والوصول إلى نتيجة قائلة بأن آراء ماركس كانت معارضة للاتجاهات الاستشراقية، كما قد يوحي العنوان؛ بل على العكس من ذلك، إذ إن المؤلف في مقدمته يحدّد ما يلي: لا يبدو أن الماركسية الكلاسيكية تشكل مصدراً خصباً للنظرية الثورية لحركات التحرر الوطني.. فقد اعتبر ماركس المكسيكيين «آخر البشر»، ونظر انجلز إلى ثورة عبد القادر الجزائري كرد يائس من جانب «البربرية» ضد الغزو، الذي رأى فيه «حقيقة هامة وسعيدة في تقدم الحضارة».

يرى المؤلف أن هذه الآراء التي يراها ماركس وانجلز في مناسبات متعدّدة، ما هي إلا آراء صحافية. وبالرغم مما تسببه من إحراج ايديولوجي للماركسيين، فمن الممكن عزلها ورفضها، اعتماداً على النتائج المعرفية التي توصّل إليها لويس ألتوسير: إذ يقدّم لنا هذا الأخير مبرراً لرفض كتابة ماركس وانجلز الصحافية حول الاستعمار، وعلى اعتبار أنها مجرّد تحليلات انتقالية ما لبث أن أخذ مكانها التحليل العلمي، ضمن عمل ماركس الناضج.

والنتيجة التي يتوصّل إليها المؤلف، هي أن الدراسات حول الشرق الأوسط تتصف بعدم الكفاية، وخصوصاً السوسيولوجية التقليدية. والبديل الرئيسي لهذا التقليد السوسيولوجي هو الماركسية.

كدنا نلخص كتاب بريان تيرنر من خلال عرض

(★) بريان تيرنر: **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ ـ مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.
Bryan S. Turner: Marx and the End of Orientalism. London 1978.

لإشكالية كتابه، كما يشرحها في المقدمة. لكن أهمية الكتاب تكمن في الانتقادات القابلة للنقاش على أيّ حال، بل إن أهمية الكتاب تكمن في الانتقادات العميقة التي يوجهها المؤلف للدراسات حول الشرق الأوسط، والصادرة عن اتجاهات استشراقية وسوسيولوجية وماركسية أيضاً، والتي تتجلّى في مجالات مختلفة: التنمية ـ نمط الانتاج ـ الاثنيات ـ الايديولوجية ـ الثورة. وإذا أخذنا بالاعتبار حداثة الكتاب، فإن أهميته تتضاعف بمقدار ما يتناول بالنقد تحليلات حول الانفتاح المصري في عهد السادات، ومشاكل عرب الضفة الغربية وقطاع غزة بعد الاحتلال الاسرائيلي، ونتائج الحرب اللبنانية... وغيرها من المسائل الراهنة.

في الفصل الأول، **ماركس عن الاستعمار والرأسمالية**: يعرض المؤلف إخفاقات النظريات الماركسية حول التنمية من خلال عرض لثلاثة نماذج، لبنان، مصر، الجزائر. ويخلص إلى أن دخول الرأسمالية قد أدّى إلى نتائج معاكسة للتحليل: «كان تدمير الانتاج السلعي الصغير المحلي، والرأسمال الصناعي الصغير، من نتائج أمبريالية التجارة الخارجية والاستهتار الرأسمالي؛ وقد رافق نمو عدد السكان في القرن التاسع عشر تراجع في إمدادات الغذاء، كلما اتكل المجتمع على زراعة تصديرية أحادية... إلخ؛ يفيد هذا الوصف الموجز للتبعية في الشرق الأوسط للتشديد على المشكلات التي ترتبط بأيّ تفسير لماركس يركّز على النواحي التقدمية والديناميكية المزعومة لتوسع الرأسمال... (ص ٣٢).

في الفصل الثاني، **النظريات الماركسية حول الشرق الأوسط**: يأخذ بالنقد، بشكل خاص، تحليلات الاسرائيلي يوري أفنيري، على اعتبار أن أفنيري يعتبر: أن فلسفة ماركس الاجتماعية هي متجانسة نسبياً، وتمثّل إنتاجاً نظرياً متواصلاً.. ويشدّد أفنيري على التواصل الهائل بين هيغل وماركس، بمعيار الموضوعات التحليلية ومواد البحث النظري (ص ٣٥ ـ ٣٦). ويتوصل أفنيري، من خلال هذه القاعدة النظرية، إلى القول بأن الأمبريالية هي المحرِّض (المحرِّك) للتاريخ العالمي. إذ لا بدّ من استيراد علاقات الانتاج الرأسمالي، وادخالها على التشكيلات المبنية على نمط الانتاج الآسيوي (ص ٣٧).

إن تيرنر، بعد أن يعرض آراء أفنيري ونتائجها، يفضح ـ من خلال أمثلة واضحة ومحدّدة، ومن خلال قراءات اسرائيلية اتخذت بعد احتلال الضفة الغربية ـ الادعاءات القائلة بأن الرأسمالية الاستعمارية تلعب دوراً إيجابياً في عملية تحديث العرب في اسرائيل، (ص ٣٩). يقول تيرنر: «إن تحويل الفلاحين العرب المتخلفين إلى طبقة عاملة، ليس بعملية تنموية واضحة، رغم نهج أفنيري الذي يطرح ذلك بوصفه مثلاً على التحديث، الذي حققته الاندفاعات الكونية للرأسمالية الاسرائيلية؛ وتشكّل قوّة العمل العربية جزءاً من جيش الاحتياط الصناعي لإسرائيل... لقد عرقلت الترتيبات والامتيازات الخاصة التي تهمي وتشجّع الاقتصاد الاسرائيلي على حساب الاقتصاد العربي، فرص التنمية الرأسمالية الصناعية في الضفة الغربية وقطاع غزة» (ص ٤٢).

على عكس الماركسيين، فإن المستشرقين يبدون اهتماماً ضئيلاً بالبنية الاجتماعية والاقتصاد. إن النظرة الاستشراقية إلى المجتمع الإسلامي والشرق أوسطي، يعبّر عنها كتاب: چبّ وبوون، «**المجتمع الاسلامي والغرب**». حيث يتحوّل هذا المجتمع إلى «فسيفساء من المجموعات الاجتماعية المعزولة والمكتفية ذاتياً». وتكمن خطورة هذه النظرة الاستشراقية في كونها تمدّ أبحاث علماء الاجتماع وعلماء السياسة بموادهم الأولية. وهكذا نجد نسخة ماركسية عن نموذج الفسيفساء لتفسير التنظيم الاجتماعي في إيران، إبّان حكم السلالة القاجارية (ص ٥٤). ويقول تيرنر: تحاول النظرية الفسيفسائية للبنية الاجتماعية في الشرق الأوسط، لفت الأنظار إلى الاختلافات المزعومة، بين

التنظيم الاجتماعي والتاريخ في المجتمعات الأوروبية وبينهما في العالم الاسلامي. ويشكّل الاعتقاد، بأنه لا يمكن وصف البنية الاجتماعية للاسلام إلاّ بمعيار الوحدات العمودية شبه المستقلة، الفرضية المركزية هنا؛ بينما يمكن تصوير المجتمعات الأوروبية من الإقطاعية حتى الرأسمالية، بمعيار نظام للتنضيد الاجتماعي، تشكّل فيه الطبقة الاجتماعية الوحدة الأساسية (ص ٥٦).

ولعل أبرز فصول الكتاب، هو الفصل الرابع: **الايديولوجيا، القومية والبنية الفوقية**، حيث يعرض تيرنر آراء إيلي كدوري العدمية، الذي يرى أن مزاعم القوميين العرب عن القومية زائفة. وأن القومية عقيدة اخترعتها أوروبا في القرن التاسع عشر. وأن العقيدة القومية هي خاصة المثقفين المحبطين. ويشكك بإخلاص الأفغاني وعبده..

ولحسن الحظ، فإن آراء كدوري قد نوقشت. إلا أنّ الآراء الأخرى التي تبرز عند: بيرك، بركس، ميتشل وغيرهم، تصل من غير قصد إلى الالتقاء عند النظرة الاستشراقية، التي تعتبر القومية في الشرق الأوسط ناقصة وجزئية في الجوهر لأنها فشلت في تحدي التديُّن التقليدي للجماهير. أي تبقى القومية مجمَّدة خلال انتقالها من عالم ديني إلى آخر علماني. ويوضح المؤلف: إن تحطيم النظرة الاستشراقية للقومية، من قبل ماركس، يفترض امتلاك الأخير لنظرة متماسكة للقومية، أو إمكانية إثبات أن القومية هي مفهوم أيديولوجي لا يمكن اعتباره هدفاً صالحاً للنقاش العلمي... ولكن، قبل الوصول إلى النظرية الماركسية القومية، يجب الانتباه إلى حقيقة وجود نماذج هيغلية للماركسية تميل إلى الالتقاء مع الفهم الاستشراقي للقومية العربية. (ص ٧٣).

أمَّا بالنسبة للثورة، فإن غالبية الآراء الاستشراقية تلتقي عند الأطروحة القائلة بأن المجتمعات الشرقية لا تعرف الثورات. ويعرض رأي برنارد لويس بهذا الخصوص، (تمكن مراجعة انتقادات أ. سعيد لـ ب. لويس في كتابه «الاستشراق»). ويرى تيرنر بأن أطروحة «لاثورات» تقوم على أساس المقارنة مع الغرب. لكن تيرنر لا يكتفي بالقول، إن الشرق غير الغرب وكفى، بل على العكس من ذلك، يذهب إلى نقض الفكرة القائلة بأن المبدأ الغربي يقوم على أساس حق مقاومة الحكم السيء. يقول تيرنر: «كان حق المقاومة (في الغرب) حقاً ايديولوجياً ضد الحكومة غير الشرعية، وليس ضد الحكومة السيئة، ولا تقلُّ صعوبة تحديد «الشرعية» سياسياً، تعقيداً عن الصعوبة المتعلّقة بالفكرة الاسلامية عن الحكومة غير المؤمنة. باختصار، لا يقدِّم التقليد السياسي الغربي حقاً كلياً واضحاً بمقاومة الحكم السيء.!» (ص ٨٨).

إنّ هدف دراسة تيرنر، كما هو واضح، ليس الوصول إلى نتائج ملموسة في الميادين التي يتناولها بالتحليل، بمقدار ما يريد كشف طروحات المستشرقين التي تبني نموذجاً مثالياً **للمجتمع الغربي، يتجلّى جوهره الداخلي في تقدُّم ديناميكي** باتجاه الصناعية الديمقراطية، بينما يرون أن المجتمع الاسلامي راكد إلى الأبد، أو متراجع منذ نشأته (ص ٩٩). وإذا كان المؤلف قد حاول إظهار أنه باستطاعة الماركسية تحطيم مشروع التفكير الاستشراقي (ص ١٠٠)، فإنه يُدرك صعوبات ذلك. فمن جهة، **يمكن ترجمة الماركسية بحيث تتناسب مع بعض الاتجاهات**، وخصوصاً عند التداخل بين النماذج الهيغيلية للماركسية وبين الاستشراق، حيث تظهر النظرة إلى التاريخ كجوهر متجلٍّ. ومن ناحية أخرى، فإن الماركسية قد تفسّر التطوُّر بالأسباب، حيث تظهر القاعدة الاقتصادية كمسببة للأحداث التي تحصل داخل البنية الفوقية...

وأخيراً، يرى تيرنر بأن نهاية الاستشراق تتطلّب نقداً جذرياً لأسسه النظرية والمعرفية. وأن الماركسية الحديثة بعد أن تتخلص من مشكلاتها النظرية الداخلية، تستطيع

القيام بذلك. والحصيلة هي: «إن نهاية الاستشراق تتطلب إذن، نهاية أشكال معيَّنة من الفكر الماركسي، وخلق نوع جديد من التحليل».

لا نريد في نهاية هذا العرض أن نناقش المؤلف في قناعته، لكن نودّ أن نعرض النتيجة المعاكسة التي كان قد توصل إليها عبد الله العروي.

يقول العروي: «اتضح لي ذلك، عندما صدرت مقالات وكتب «ألتوسير»، الذي هاجم فيها التفسير التاريخاني لماركس، أي فهم هذا الأخير على ضوء هيغل.. هذه الأفكار كانت مناقضة لما هدفَتْ إليه. إلا أنها بمناقضتها التامة لكل ما كنت أفكر به، أعانتني على توضيح اتجاهي، لأنني رأيت نفسي أوافق على كل ما كان يرفضه ألتوسير عند لوكاش وغرامشي... إن الماركسية بالنسبة لكل العرب، هي أساساً، مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة. بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي... لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لبّ الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما أكتفي بتسجيل واقع والتقيد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات، لتكوِّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً...» [العرب والفكر التاريخي. ط ٣، ص ٥٩ - ٦٠].

هذه الماركسية أو تلك؟ يبقى أن نذكر بأنَّ نقد «تيرنر» الجذري الذي يوجهه للاستشراق، قد يكون من أعمق الانتقادات التي يوجّهها أوروبي للمنظورات الاستشراقية. وهذا ما يعيدنا إلى فكرة العروي نفسه: إن نقد أوروبا (ونقد نظرتها إلى شعوب العالم)، لا بد أن تكون العمل المشترك لأوروبيين ولغير أوروبيين على السواء.

اللاتين بأورشليم، لأمر يدعو إلى العجب حقاً. فالخليط الجنسي المتكوّن من شعب النورمان والإغريق واللومبارد في صقلية جبل بامتزاجه بالعنصر العربي والبربري حضارة مختلطة عظيمة الشأن...»[٩٠]. لكن سلبية الغرب حالت دون تعميمها؛ وتحوّلت الخلاصات المعرفية للهزيمة الصليبية إلى عقم علمي يسدّ الأبواب أمام أية محاولة موضوعية لاستيعاب الشرق الاسلامي، وذلك ليس فقط في الزمن الصليبي وحده، وإنما أيضاً في عصر العلمانية المزدهر. فقد انقلب شعاع الاسلام، الذي أضاء الغرب الوسيطي، إلى ظلام اصطنعته رؤية عصبوية غلّفت حضارة الاسلام بعداوة دينية، وأسّست في الغرب رؤية معينة تجاه حضارة الاسلام، الذي حرمته عصبية الغرب الدينية «كل تقدير موضوعي حق، وحطت من قدر أعماله الفائقة، وحجبت النور عما قدمه لحضارتنا، بل ونحلته بصمت الموت»، كما تقول **زيغريد هونكه**[٩١]. ورغم الفارق الزمني، وتحوّل الاسلام إلى مأواه الدفاعي بعد نمو الغرب الحديث، فإن هذه الرؤية الصليبية لم تمت، وما زالت «جماعة محدودة الآفاق بعيدة عن التسامح الديني تبني الحواجز في وجه هذا النور، ولو بطريقة لاشعورية نابعة من تصرّف غائص متشعّب الجذور في أنفسهم إزاء أناس جعلت الدعاوة منهم أبالس مجرمين بشعين، وعبدة أوثان وفنانين مزورين»[٩٢].

وهكذا، أسس المشروع الصليبي، بهزيمته وتراجعه، تحوّلاً في الداخل الاوروبي وأسطورة انتصار مزعوم. فالمسيحية التي يرجع إليها معظم تاريخ أوروبا الوسيط، لم تستطع توحيد قوى الغرب، بينما دفعت نتائج الحروب الصليبية الأمور بقوة نحو البحث عن وحدة سياسية وحضارية. فقد انعكست هذه النتائج على وضعية الكنيسة الكاثوليكية، وأدخلت تعديلات بنيوية على العلاقات الاوروبية العامة. طبقة الاشراف، طبقة العامة، السياسة الخارجية، موازين القوى الاوروبية، أنظمة الحكم وأدوات السلطة، علاقة أوروبا بآسيا، السعي لاكتشاف المجهول طيلة السنوات الممتدة من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر. إذن، أسفرت الحركة الصليبية عن تجديد في بنى الغرب المؤسساتية (الكنيسة والدولة)، كما خلقت أحد أهم الدوافع لقيام وحدة سياسية في الغرب الاوروبي. وربما جاز لنا القول، بأن فكرة وحدة غربي أوروبا بعد السنة (١٠٩٦)، لم تتمثّل نظرياً في نظام الامبراطورية الرومانية المقدسة وحدها، بل تمثّلت أيضاً في الواقع العلمي للحروب الصليبية مجتمعة[٩٣].

إلى جانب كل ذلك، تحوّلت الهزيمة الصليبية إلى أسطورة بانتصار وتفوّق غربي على الاسلام، أسطورة سوف تلعب دوراً كبيراً في تعميق سلبية الغرب تجاه الاسلام، إذ تحولت الحروب الصليبية، وخلال سنوات قليلة، إلى جملة من الأساطير، برع الشعراء والرواة الغربيون في صياغتها، ونذكر منها «نشيد رولاند» الذي كان ثمرة لمسرحية ذات خيال شعري، وصفت الحياة العسكرية لحروب الحدود بين المسلمين والنصارى شمال اسبانيا في أوائل الحروب الصليبية وقد خلقت هذه المسرحية الخيالية «اسطورة سارت مع التاريخ جنباً إلى جنب، لكن وقائعها ناقضت وقائعه على خط مستقيم»[٩٤]. ولم تلبث أن عاودت الظهور مرة أخرى عام

(١١٣٠) في « نشيد الضعفاء » (Chanson des Chetifes) وفي « نشيد انطاكية » (Chanson d'Antioche) عام (١١٨٠) الـذي جعل من أعمال بطرس الناسك وغودفري دي بويون بطولات تحتذى.

وهكذا، تحولت وقائع الحركة الصليبية إلى أساطير وقصص وأشعار ومسرحيات تاريخية، وتجسّدت في لغة يومية مفعّمة بالغلبة الغربية وبالكراهية للشرق والمسلمين، وتواصلت قروناً عدة عابرة الزمن والتاريخ حيث وصلت إلى ذروتها في ملحمة الشاعر الإيطالي تورغاتو تاسو (١٥٤٥ - ١٥٩٥) المسماة « أورشليم المحررة » (Gerusalemma Liberata)، التي « تذكي بطولتها الحارة نار الحماسة الدينية ». والتي يقول عنها **ارنولد** إنه « ليس ثَمَّ خير منها في تعريفنا بالمدى الذي وصل إليه مفهوم الحروب الصليبية البعيد عن الحقيقة في حبة فؤاد أوروبا »[٩٥].

نختصر استخلاصنا بالقول، إن المشروع الصليبي، بنجاحاته المؤقتة وهزيمته التاريخية، أسّس النواة الأولى لموقف الغرب من الاسلام، وحدّد الأصل التاريخي الأول لعصبية الإسلام تجاه الغرب، وعصبية هذا الأخير تجاه الاسلام. وهو الأصل الذي لم يتردّد المستشرقون الغربيون في الإفصاح عن حقيقته، إضافة إلى قول بروكلمان الذي ذكرناه سابقاً، يعتبر **أرنولد** أن « عبور المسيحية اللاتينية البحر لمنازلة الاسلام، يمكن اعتباره تاريخياً، أعلى قمة وصلت إليها الأعمال العدوانية بين عالم الاسلام والنصرانية في شرق البحر المتوسط »[٩٦]. ويوجز الالماني **رشتر** رأيه قائلاً، إن الصليبيين جهدوا « طوال قرنين لاستعادة الأرض المقدسة من أيدي المسلمين المتعصبين، فكان عهد الحروب الصليبية من أجل ذلك أروع العهود في العصور الوسطى كلها... ولكن ذلك الجهد قد خاب، وتراجعت الحملة الصليبية امام سدود عنيدة من التعصب الاسلام »[٩٧]. ويصف **لوفينيان** بدقة جوهر الحروب الصليبية وأثرها التاريخي، عندما يعتبرها « أعظم مأساة نزلت بالصلات بين المسلمين والنصارى في الشرق الادنى. لقد أحب الصليبيون أن ينتزعوا القدس من أيدي المسلمين ليقيموا للمسيح مملكة في هذا العالم، إنهم لم يستطيعوا أن يقيموا تلك المملكة، ولكنهم تركوا بعدهم العداوة والبغضاء... »[٩٨].

وأخيراً، فإن كوميديا **دانتي** الايطالي وقصائد **لوجيت** الانكليزي، لم تكن سوى أمثلة عن تلك العصبية الغربية، التي وضعت الاسلام أمام محاكمة تاريخية، ودعت إلى إعدامه ونفيه خارج عقل الغرب وروحه.

ففي « **الكوميديا الإلهية** »، يرسم دانتي جحيماً على شكل هرم، يقسمه إلى تسع مناطق، تضيق مساحة كل واحدة منها كلما اقتربت من القاع، وقد جعل لكل خطيئة منطقة خاصة بها، ووضع الخطايا والمناطق في ترتيب ينقسم بدوره إلى ثلاثة مجالات: الشهوة، العنف، والخداع، وهي إشارات ترمز إلى الكبائر الثلاث في التصنيف المسيحي، وهي الانغماس في الشهوات، والعنف، والغش. وفي هذا الجحيم، يضع دانتي الرسول الاسلامي

(صلعم) وابن عمه الإمام علي بن أبي طالب (ع). ويختار لهما مكانة خاصة، تكشف إلى حدٍ بعيد مدى الكراهية التي يسعى دانتي إلى إبرازها تجاه الاسلام، والتي ترمي إلى تغذية نفوس الغربيين بمشاعر الانتقام من عنفوان الاسلام، وامكانية تحقيقه في الواقع. وفي النشيد الثامن والعشرين، وفي الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، يظهر الرسول (صلعم) وقد أنزله دانتي مرتبة الشر، التي رسمها على صورة جيوب كالحة مظلمة تحيط بمعقل إبليس في الجحيم. لذلك، وقبل أن يلتقي دانتي برسول الاسلام (صلعم)، يمر أولاً على الدوائر السبعة السابقة التي تجمع مذنبين أقل شأنا في خطاياهم من الرسول (صلعم)، وهم فئة المنقسمين في حب الشهوات والبخلاء والشرهين والهرطقيين والغاضبين والمنتحرين والمجدفين. ولا يأتي بعده سوى المزيفين والخونة، وذلك قبل أن نصل إلى الدرك الأسفل والأخير للجحيم، حيث يقيم إبليس. وعليه، فإن الرسول (صلعم)، وفقاً للمخطط دانتي، ينتمي إلى نظام هرمي جامد من الشرور، في الفئة التي أطلق عليها دانتي تسمية «باذري الفتنة والشقاق»، أمّا الصورة التي يعذبه بها، وهي عقاب سرمدي في الجحيم، فقد ظهرت على شكل مثير للتقزز والاشمئزاز. فقد شقه إلى قسمين، على نحو متكرٍّ لا ينتهي، ابتداء من الذقن وانتهاء بالشرج. كما يصفه «ببرميل تفسخت ضلوعه»، دون أن يسهى عن وصفه المروع الذي تظهر من خلاله «أحشاء محمد وإفرازات أمعائه»[٩٩].

وعندما نعلم، أن «الكوميديا الإلهية» قد طُبعت أكثر من (١٦) طبعة في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الثالث عشر ـ ١٥ طبعة باللغة اللاتينية وطبعة بالعبرية ـ وأكثر من عشرين مرة في القرن السادس عشر، وأعيدت طباعتها في القرن السابع عشر. وما زالت طباعتها تتكرر، ترافقها ألوف التعليقات والمقالات؛ عندما نعلم ذلك، ندرك الغاية الأساسية من هذا الجحيم الذي رغب دانتي أن يشاركه في صناعته جميع الغربيين، لكي يساهموا جميعهم في الانتقام من الاسلام وفي معاقبة رسوله (صلعم).

وبعد دانتي بقرنين تقريباً، كتب الانكليزي **جون لوجيت** قصيدة، يفوح مضمونها من عنوانها: «عن محمد النبي المزيّف وكيف أكلته الخنازير وهو سكران». ويمكن اعتبار هذه القصيدة بمثابة أول صياغة تتناول حياة الرسول (صلعم) في الأدب الانكليزي؛ وما جاء فيها لا يحتاج إلى كثير من التعليق، لأن كلماتها لا تنطق بأكثر من رغبة في تصوير الاسلام، تُشبع مساعي عقلانية ما بعد الحروب الصليبية ونظرتها المتعصبة نحوه، تشويهاً وانتقاماً وتوعية لخطره على أوروبا الناهضة؟

بعد أن يعدّد **لوجيت** صفات النبي (صلعم)، حيث ينعته: بالمزيّف والساحر والزاني ووضيع الأصل ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع، والذي تأكل الحمامة الحب من أذنه، والثور يحمل له على قرنيه جرار اللبن والعسل... بعد كل هذا الوصف، يصل هذا الشاعر في ختام قصيدته إلى نهاية لحياة محمد (صلعم)، أرادها أن

تكون على الشكل التالي :

مات كأي إنسان نهم
لأنه أفرط في شرب الخمرة
ووقع في بركة وأكلته الخنازير[١٠٠] .

تقول هذه الاستشهادات شيئاً واحداً : الحركة الصليبية هي الأصل الأول لتعصّب الغرب ضد الاسلام، لحظة تحوّله إلى ظاهرة تاريخية ، سوف لن يطيل الزمن المسافة التي تبعده عن أصله الثاني ، الاستعماري .

الحواشي

(١) — A. A. Vasiliev: **Histoire de l'Empire Byzantin,** Traduit du Russe par P. Brodin et A. Bourguina, Ed. A. Picard. 2 tomes, - Paris, 1932, tome II, (p.19).

(٢) المرجع السابق ، الجزء الثاني (ص ٢٠) ، وكذلك كتاب شالندون .
— F. Chalandon: **Essai sur le règne d'Alexis 1 er commine,** (p.161).

(٣) ادوارد سعيد : **الاستشراق ،** (ص ١٠١) .

(٤) زيغريد هونكه : **شمس الله تسطع على الغرب ،** (هذا هو العنوان الحقيقي للكتاب ، رغم أن ترجمته العربية حملت عنوان **شمس العرب تسطع على الغرب** . ترجمه عن الالمانية : فاروق بيضون وكمال دسوقي ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨١(، ص ٢٥) .

(٥) — H. Pirenne: Mahomet et Charlemagne, Revue belge de philologie et d'histoire Bruxelles, 1922, T.1, (p.85).
ويقول بيرين في الصفحة (٨٦) ، إنه لولا الاسلام، لما كان محتملاً أن توجد الامبراطورية الافرنجية ؛ وإن شارلمان ، بدون محمد ، لم يكن معقولاً .

(٦) زيغريد هونكه : [مرجع سابق] ، (ص ٢٥) .

(٧) بيرين : [مرجع سابق] ، (ص ٨٥) .

(٨) هشام جعيّط : **أوروبا والاسلام،** ترجمة د . طلال عتريسي ـ دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠ ، (ص ١٧) .

(٩) علي الشامي : **في أصول تشكل العصبية الحضارية في الشرق الاسلامي ـ** مجلة الوحدة، العدد الخامس أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ ، (ص ص ٥٥ ـ ٥٦) .

(١٠) حول سقيفة بني مساعدة، وما رافقها من افرازات قبلية وسياسية ، من المفيد مراجعة دراستنا حول : **الخطابة السياسية العربية ، مدخل الى لغة السياسة عند الشيعة** ـ اطروحة دكتوراه في الفلسفة ، ليون ـ فرنسا ١٩٧٩ ، (ص ص ١٣١ ـ ١٦٧ ، من المجلد الأول) .

(١١) حول هذه الفتوحات ، راجع : كتاب **المغازي،** للواقدي (محمد بن عمر بن واقد المتوفى سنة ٢٠٧ هـ) ـ مؤسسة الأعلمي ، بيروت . ثلاثة مجلدات بتحقيق مارسدن جونس . وذلك فيما يتعلق بالفتوحات داخل الجزيرة وجوارها . وفيما يتعلّق بالفتوحات في بلاد الشام والعراق وإيران وجزر البحر الأبيض المتوسط ، راجع : كتاب **الكامل في التاريخ،** لابن الاثير ـ دار صادر ، بيروت ، وخاصة المجلدات الثاني والثالث والخامس .

(١٢) حول هذا الموضوع ، راجع : دراستنا المذكورة ، المجلد الثاني ، (ص ص ١٦٣ ـ ١٨٦) .

(١٣) « الذين يتّبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحل لهم الطيّبات ويُحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصْرَهُمْ والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروه ونَصَروه واتبعوا النّور الذي أنزل معه أولئك هُمُ المفلحون » ([سورة **الأعراف** ـ الآية ١٥٧] .

(١٤) سورة **البقرة** ـ الآية ٢٨٧ .

(١٥) سورة **آل عمران** ـ الآية ٢٠ .

(١٦) سورة **العنكبوت** ـ الآية ٤٦ .

(١٧) « **ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون** » [سورة المائدة ـ الآية ٨٢] .

(١٨) سورة **الشورى** ـ الآيات ١٤ ـ ١٥ .

(١٩) « **لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربّكم إنه من يُشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النارُ وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالثُ ثلاثة وما من إله إلاّ إلهٌ واحدٌ وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسَّنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم** » [سورة **المائدة** ـ الآيات ٧٢ ـ ٧٣] .

(٢٠) « **وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكونُ لي أن أقول ما ليس لي بحقٍ إن كنت قلته فقد عَلِمْتَه تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب** » [سورة **المائدة** ـ الآية ١١٦] .

(٢١) « **وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا** » [سورة مريم ـ الآية ٩٢] .

(٢٢) روجيه غارودي : **دعوة إلى الإحياء**، ترجمة د . ذوقان قرقوط ـ دار دمشق، ١٩٨١، (ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩) .

(٢٣) برهيه :

– L. Brehier: **Les Croisades**, 5ème éd. Paris, 1928; (pp.27-34).

وفي الصفحات (٢٧٧ ـ ٢٩١)، يذكر مؤلف الكتاب، أرشيفاً وثائقياً حول موضوع الموقف الاسلامي من المسيحية الشرقية، كأفراد ومؤسسات وعقيدة .

(٢٤) فاسيلييف : **تاريخ الامبراطورية البيزنطية، [مرجع سابق]** ؛ المجلد الثاني، (ص ٢٢) .

(٢٥) ول ديورانت : **قصة الحضارة**، المجلد ١٣ ـ ١٤، (ص ص ١٣٠ ـ ١٣٣) .

(٢٦) ق . بارتولد : **تاريخ الحضارة الاسلامية**، ترجمة حمزة طاهر ـ دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦ ؛ الطبعة الرابعة، (ص ص ٥٣ ـ ٥٤) .

(٢٧) إمّانويل سيفان : **الاسلام والحركة الصليبية ـ الايديولوجية والدعاية في ردود الفعل الاسلامية**

– Emmanuel Sivan: **L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans Les Réactions Musulmansansi Croisades. éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1968, (p.25).**

(٢٨) المرجع السابق، (ص ٢٦) .

(٢٩) المرجع السابق، (ص ٢٤) .

(٣٠) المرجع السابق .

(٣١) حول موضوع التسمية بين روم وافرنج، راجع: ابن الجوزي، **كتاب المنتظم**، الجزء التاسع، (ص ١٠٨)، وكذلك كتاب **مروج الذهب** للمسعودي، الجزء الثالث، (ص ص ٦٦ ـ ٧٥) .

(٣٢) امانويل سيفان : **الاسلام والحركة الصليبية . . . .** [مرجع سابق]، (ص ٢٩) .

(٣٣) المرجع السابق، (ص ٢٨) .

(٣٤) حول دلالات الصراع الايديولوجي ـ الديني وبروز الخلافات العقائدية، راجع: سيفان، المرجع السابق (ص ص ١١١ ـ ١١٥)؛ وحول موقف صلاح الدين، (ص ص ١١٥ ـ ١٢٠)، أمّا موقف البابا أوربان الثاني، فيمكن مراجعته في كتاب فاسيلييف المذكور سابقاً، المجلد الثاني، (ص ص ٣٦ ـ ٣٧) .

(٣٥) الاسلام والحركة الصليبية . . . . [مرجع سابق]، (ص ٣٤) .

(٣٦) المرجع السابق، (ص ٢٠٥)، وكذلك (ص ٥) .

(٣٧) توماس ارنولد : **تراث الاسلام**، ترجمة جرجس فتح الله ـ دار الطليعة، بيروت ١٩٧٢، (ص ٧٦) .

(٣٨) ريان : **أرشيف الشرق اللاتيني**، المجلد الأول، (ص ص ٢ ـ ٢٢) . وكذلك كتاب الدكتور عبدالفتاح عاشور : **الحركة الصليبية**، الجزء الأول ط ٢، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١، (ص ٢٧) .

(٣٩) د . سعيد عبدالفتاح عاشور : **الحركة الصليبية**، [مرجع سابق]، (ص ٢٥) .

(٤٠) توماس ارنولد : **تراث الاسلام**، [مرجع سابق] (ص ٨٠) .

(٤١) المرجع السابق، (ص ٨١) .

(٤٢) زيغريد هونكه : **شمس الله تسطع على الغرب**، [مرجع سابق]، (ص ٢٥) .

(٤٣) — L. Halphen: **Les barbares, des grandes invasions aux conquêtes Turques de XIe siècle,** Paris, 1926, (p.387).

هالفن : **البرابرة، من الغزوات الكبرى إلى فتوحات الأتراك في القرن الحادي عشر**، نقلاً عن فاسيلييف، مرجع سابق، الجزء الثاني، (ص ٢٦) .

(٤٤) توماس ارنولد : **تراث الاسلام**، مرجع سابق، (ص ٨٢) .

(٤٥) المرجع السابق، (ص ٨٣) .

(٤٦) الحركة الصليبية، مرجع سابق، (ص ١٨) .

(٤٧) المرجع السابق، (ص ٣٢ و٣٣)، وكذلك كتاب فاسيلييف المذكور، الجزء الثاني، (ص ٣٩٧) .

(٤٨) وقد اتضح موقف فريدريك الثاني الرافض للزحف على الشرق، من خلال اتصاله بالسلطان الكامل الايوبي، وابلاغه بأن مجيئه كان رغم إرادته وتحت ضغط الكنيسة . وكما يقول المقريزي في **خططه**، الجزء الأول (ص ٣٢٠)، فإن فريدريك الثاني، قال : إن « ما له غرض في القدس ولا غيره، وإنما قصد حفظ ناموسه عند الافرنج »! .

(٤٩) توماس ارنولد : **تراث الاسلام**، [مرجع سابق]، (ص ص ١٣ ـ ١٧)، حيث يوجد تفاصيل تتعلق بسياسة الكنيسة والملوك المالية في تلك الفترة .

(٥٠) المرجع السابق، (ص ١١٢) .

(٥١) مكسيم رودنسون : **جاذبية الاسلام**،

— M. Rodinson: **La fascination de l'Islam,** éd. Maspero, Paris 1980. (p.19).

وفي الترجمة العربية التي قام بها الياس مرقص، أصبحت هذه العبارة على الشكل التالي : « شكّل المسلمون بالنسبة للغرب المسيحي، لفترة طويلة، خطراً قبل أن يصبحوا معضلة » (ص ١٥) .

(٥٢) المرجع السابق (ص ٣٩)، الطبعة الفرنسية . حول نفس الموضوع، من المفيد مراجعة مقال غسان سلامة : **عصب الاستشراق** ـ مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٣، كانون الثاني ١٩٨١، (ص ص ٤ ـ ٥) .

(٥٣) — W.H.T. Gairdner: **The Reproach of Islam.** London 1909 (p.221).

نقلاً عن كتاب عمر فروخ ومصطفى الخالدي : **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، الطبعة الخامس ـ المكتبة العصرية، بيروت ١٩٧٣، (ص ١١٥) .

(٥٤) — Roger Garaudy: **De la Secession de l'occident au dialogue des Civilisations,** in: L'impact de la pensée Occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations; collogue international organisé par «le centre Iranien pour l'étude des civilisations», in octobre 1977, et publié en France par Berg international, Paris, (p.102).

(٥٥) توماس ارنولد [مرجع سابق]، (ص ص ٨١ - ٨٢).

(٥٦) المرجع السابق، (ص ٨٤).

(٥٧) المرجع السابق، (ص ٩٠).

(٥٨) تقول هونكه حول هذه الذكرة: « وما نقل العشرين ألفاً والأربعين ألفاً من فرسان الله، الذين غصت بهم ساحة القديس مرقس انتظاراً للرحيل إلى عكا ودمياط، إلاّ عملٌ تجاري. وفي الوقت نفسه، مساهمة فعّالة في خدمة القضية المسيحية. أجل، إن هي إلاّ عمل تجاري، ولا سيما حين يعمد صليبيون بقيادة البندقية عام ١٢٠٣ م، إلى تحطيم المملكة البيزنطية المهدّدة سابقاً من قبل الاسلام أنفسهم. بالفعل لقد كانت تلك صورة بشعة قاتمة خلّفها وراءه موكب صليبي بعد أن عاث فرسانه فساداً في الأرض وتخريباً للمكتبات القديمة والآثار، فساداً وتخريباً أشد هولاً وأكثر ضراوة مما فعل الأتراك فيما بعد، بعد أن انطلق فرسان المسيحية هؤلاء وقد أخذوا أسلابهم في مشهد لا يحاكيه مشهد آخر في هوله وبشاعته « منذ وُجد العالم »، كما وصفه أحد الكتاب المسيحيين. وهكذا، ومن بين صفوف المسيحية، خرجت البندقية وغريماتها الايطاليات منتصرات وحدهن من بين هزيمة الحملات الصليبية العامة. « وخرج الجميع، آخر الأمر، خائري القوى دون أن يحققوا مأربهم ». على حد تعبير رامون لول (Remon Lull) ـ الراهب الفرنسيسكاني الاسباني؛ فكان ذلك حصيلة مجهودات المسيحية غير المجدية التي صبرت مئات السنين، لهدف « إفناء الكفار أو هدايتهم » وإقامة حكم خاص في البلاد المقدسة؛ ولكنه في الواقع، شيء فتّ من عزم البندقية! بل إن شائعة سرت من أذن إلى أذن في أوروبة، تقول: إن أهل البندقية ما عاد يهمهم، بعد انتهاء الحرب السيئة أن يدخلوا الدين الاسلامي مجتمعين؟ ولكن هزيمة القديس لويس التاسع ملك فرنسا الشنعاء، كانت بالنسبة إليهم مهزلة!! وأي مهزلة » ـ [مرجع سابق]، (ص ص ٣٨ ـ ٣٩).

(٥٩) تومبسون: **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعصور الوسطى**، الجزء الأول، (ص ٣٩٧). **وللمزيد من التفاصيل، راجع الصفحات** (٣٩٢ ـ ٣٩٩)؛ وحول أهداف المتطوعين، راجع: (ص ٣٠٢). وقد ذكر عاشور كل هذه الأمور في كتابه المذكور، (ص ص ٣٢ ـ ٣٧).

(٦٠) فاسيلييف، [مرجع سابق]، المجلد الثاني، (ص ٤٠٤).

(٦١) عاشور، [مرجع سابق]، (ص ١٣٨).

(٦٢) برهيه: **حياة وموت بيزنطة**، (ص ٣١٠)، نقلاً عن عاشور، المرجع السابق، (ص ١٣٩). **وللمزيد من التفاصيل، راجع الصفحات** (١٣٧ ـ ١٤٠)؛ وحول صراع الأباطرة البيزنطيين والصليبيين، راجع الصفحات (١٤٥ ـ ١٥٩) من كتاب عاشور المذكور.

(٦٣) حول الاسباب الدينية: **الكنيسة، الاقطاع، الفرسان، السكان...**، من المفيد مراجعة: كتاب فاسيلييف المذكور، الجزء الثاني، (ص ص ٣٠ ـ ٣٣).

(٦٤) توماس ارنولد، [مرجع سابق]، (ص ص ٧٦ ـ ٧٧).

(٦٥) ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: **ارنولد، ديورانت، هونكه، غارودي، فاسيلييف...**

(٦٦) بديهي أن تساهم هذه الخلافات التي سادت علاقات مسيحي الشرق (بيزنطيين، أرمن، سريان، يعاقبة...) والتي اشتدت في مرحلة التوسع البيزنطي في الشرق في القرن العاشر، في انتاج العوامل التاريخية الداخلية لسقوط هؤلاء جميعاً، تحت هيمنة الكنيسة الغربية وسياسة الكاثوليك القادمين من أوروبا. راجع، حول هذا الموضوع: كتاب كروسيه: **امبراطورية الشرق**، (ص ص ٧٦ ـ ٧٨)، وكتاب عاشور المذكور، (ص ص ١٢٠ ـ ١٢٥).

(٦٧) المرجع السابق، (ص ١٢٢).

(٦٨) حول هذا الإنذار، راجع: كتاب شلوبرغر: **أحداث بيزنطة والصليبيين**. وكذلك: كتاب عاشور المذكور، (ص ص ٦٠ ـ ٦١).

(٦٩) كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الاسلامية**، الطبعة الخامسة؛ ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي ـ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨، (ص ٢٤٢).

(٧٠) حول سياسة ألب ارسلان والأحداث التي وقعت في عهده وانعكاساتها على دعوة المسلمين وعلاقاتهم ببيزنطة، من المفيد مراجعة: كتاب **الكامل في التاريخ**، لابن الاثير ـ المجلد العاشر، (ص ص ٢٥ ـ ٧٤).

(٧١) ينقل ابن الاثير حواراً جرى بين السلطان ورومانس الرابع، على الشكل التالي:
« ألم أرسل لك في الهدنة فأبيت؟ فقال: دعني من التوبيخ، وافعل ما تريد. فقال السلطان: ما عزمت أن تفعل بي إن أسرتني؟ فقال: أفعل القبيح. قال له: فما تظن أنني أفعل بك: قال، إمّا أن تقتلني، وإمّا أن تشهرني في بلاد الاسلام، والأخرى بعيدة، وهي: العفو، وقبول الاموال، واصطناعي نائباً عنك، قال: ما عزمت على غير هذا.
... واستقر الأمر على ذلك، وأنزله في خيمة، وأرسل إليه عشرة آلاف دينار يتجهّز بها، فأطلق له جماعة من البطارقة، وخلع عليه من الغد، فقال ملك الروم: أين جهة الخليفة؟ فدُلَّ عليها، فقام وكشف رأسه وأومأ إلى الأرض بالخدعة، وهادنه السلطان خمسين سنة، وسيّره إلى بلاده، وسيَّر عسكراً أوصلوه إلى مأمنه، وشيَّعه السلطان فرسخاً » ـ **الكامل في التاريخ**، مجلد ١٠، (ص ٦٧).

(٧٢) حول هذه المعركة من المفيد مراجعة:
ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، أحداث سنة ٤٦٣ هجرية.
ـ ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، (ص ١٨٥ وما بعدها).
ـ فاسيلييف، **تاريخ الامبراطورية البيزنطية**، الجزء الأول، (ص ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧).
ـ عاشور، **الحركة الصليبية**؛ الجزء الأول، (ص ص ٨٥ ـ ٩٠).

(٧٣) عاشور، [مرجع سابق]، (ص ص ٨٨ ـ ٨٩).
(٧٤) فاسيلييف، [مرجع سابق]، الجزء الثاني، (ص ص ٢٦ ـ ٢٧).
(٧٥) غارودي: **من انفصال الغرب إلى حوار الحضارات**... [مرجع سابق]، (ص ١٠٨).
(٧٦) فاسيلييف: [مرجع سابق]، الجزء الثاني، (ص ص ٣٦ ـ ٣٧)؛ وكذلك، لورغا: **تاريخ الصليبيين المختصر**، (ص ١٥)، وشالاندون: **تاريخ الحملة الصليبية الاولى**، (ص ص ٣٧ ـ ٤١).
(٧٧) نقلاً عن عبدالفتاح عاشور: **الحركة الصليبية**، [مرجع سابق]، (ص ٢٤٣).
(٧٨) المرجع السابق، (ص ٢٤٤).
(٧٩) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، المجلد العاشر؛ (ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤).
(٨٠) ابن العبري الملطي: **تاريخ مختصر الدول**، (ص ١٩٧).
(٨١) نقلاً عن عاشور، [مرجع سابق]، (ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥).
(٨٢) كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الاسلامية**، [مرجع سابق]، (ص ٢٤٥).
(٨٣) ول ديورانت: **قصة الحضارة**، [مرجع سابق]، المجلد ١٣ ـ ١٤. والصفحات (٣٨٢ ـ ٣٨٨). تتحدَّث بشكل خاص عن علاقة الاسلام بالعالم المسيحي، والعبارة المذكورة وردت في الصفحة (٣٨٣).
(٨٤) تومبسون، [مرجع سابق]، (ص ٣٩١).
(٨٥) حول هذا الموضوع، راجع: **خطط** المقريزي، الجزء الثالث، (ص ١٧٠، وما بعدها).
(٨٦) تومبسون، [مرجع سابق]، (ص ٣٨٥)، وكذلك عاشور، (ص ٢٩).
(٨٧) توماس ارنولد، [مرجع سابق]، (ص ٩١).
(٨٨) زيغريد هونكه: « **شمس الله** ... » [مرجع سابق]، (ص ٤١٢).
(٨٩) المرجع السابق، (ص ٤٥٢).
(٩٠) فرانز نانون: **سوسيولوجية ثورة**، ترجمة ذوقان قرقوط ـ دار الطليعة، بيروت، (ص ٩٢).
(٩١) هونكه، [مرجع سابق]، (ص ١٢).
(٩٢) المرجع السابق، (ص ص ١٢ ـ ١٣).
(٩٣) توماس ارنولد، [مرجع سابق]، (ص ١١٧).
(٩٤) المرجع السابق، (ص ١٠٨).