

العلمانية، الإسلام، العرب

د. أزواو السعدي

أستاذ محاضر بقسم الفلسفة

جامعة الجزائر (2) بوزريعة

ملخص:

تحاول هذه الدراسة فهم موقف العرب والإسلام أساسا من قضية العلمانية - إثر اندراج تاريخ العرب الحديث في تاريخ الكوني - التي تبلورت في سياق النهضة العربية الحديثة، وما ترتب عن هذه النهضة من ردود فعل ثقافية، ودينية، وتكويرية، وسياسية. كان أبرزها الاتجاه الإصلاح الديني الذي يمثله الشيخ محمد عبده، والاتجاه العلماني الليبرالي الذي يمثله فرح أنطون.

لنتأمل هاذين الاتجاهين في طروحاتهم حول مسألة العلمانية، نعتقد أنها كانت ولا تزال عاقلة إلى يومنا هذا.

تعد مسألة العلمانية من أهم القضايا التي استأثرت جل اهتمام الفكر السياسي الحديث، وإذا كان هذا الأخير قد استقر على تحقيق مطلب العلمنة الشمولي (فصل الدين عن الدولة) أو فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية من خلال إبراز أوجه الاختلاف في طبيعة كل من الدين والدولة والاختلاف في حقول نشاط كل منهما، وصلاحياته، الأمر الذي أدى في نهاية إلى طي صفحة الدولة الدينية لتقوم الدولة المدنية العلمانية على أساس من احترام حرية المعتقد، وحرية الممارسة الدينية، ومن حياد الدولة، إتجاه الأديان، واتجاه نشاط المؤسسات الدينية، بما فيها المؤسسة الدينية التعليمية.

إذا كان الأمر كذلك في المجتمعات الحديثة والمعاصرة على السواء فإن علاقة الدين بالدولة أو مسألة العلمنة والعلمانية كانت في المجتمعات العربية الإسلامية في طليعة المشكلات السياسية التي شغلت الفكر العربي الحديث والتي لا تزال تشغله (الجابري محمد عابد، 1982، ص 61)، بل يمكن القول إنها لا تزال من أصعب، وأعقد المسائل التي ثار ويثار حولها جدل سياسي، وإيديولوجي قوي في أوساط المثقفين العرب، بل أن أقل ما يقال في العلمانية، منذ أن برزت في عصر النهضة العربية، وغدت وجها من أوجه هذه النهضة، لا تزال إن على الصعيد الفكر السياسي الفطري، أو على الصعيد العملي، قضية يكتنفها كثير من الغموض، والإبهام، وعلى الرغم من أن الوعي السياسي العربي قد نما، وازداد الاهتمام بمطلب العلمانية، وأصبحت جزءا لا يتجزأ من إيديولوجية الدولة الوطنية الحديثة والمعاصرة، إلا أنها لم تتخذ بعد الصيغة الواضحة، والصریحة، ولم يدرس منطقتها ولا مضمونها، بالنسبة إلى الإسلام، ولم ترتق إلى المستوى المعالجة الفلسفية المطلوبة المصاحبة للثقافة العقلية الراقية، فهي لم تؤقلم على النحو الذي يجب أن تؤقلم عليه، بحيث تناسب الحاجة والمصلحة العربية.

وإذا كانت التبعية - والأزمة الاقتصادية، والتفكك السياسي، والتغرب الثقافي الرث، والانغلاق الفكري والحروب الطائفية السياسية والمذهبية والقبلية والجهوية هي مؤشرات، وعلامات دالة لا لبس فيها على إخفاق العلمانية، فإن الصعود القوي للخطاب الديني في المشهد السياسي الثقافي سيشهد على نزوة هذا الإخفاق (العلمانية) - فإن هذا لا يعني أنها لا تمثل مصداقية معرفية في المجتمعات العربية والإسلامية، بحجة أنها دخيلة أو مستجبة من الخارج أو أنها حصيلة نتيجة من نتائج السيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية، والثقافية، أو هي حصيلة الأثر الخارجي التكميري على بنية المجتمع العربي، إنها ليست كذلك، إذا أمكن وضعها ضمن نسقها، وسياقها التاريخي.

إن علاقة العرب، والإسلام، بالعلمانية، حديثة العهد وستتحد بمجيء القرن (19)، وهي الفترة التي تعرف عادة بما يسمى بعصر النهضة العربية - وعي العرب، والإسلام لواقع التخلق، والركود الحضاري - في هذا السياق الجديد يتم اللقاء لأول مرة في التاريخ الحديث بين العرب، الإسلام والعلمانية، وهي تجربة غير معروفة من قبل الإسلام والمسلمين، بخصوص تحديد العلاقة الجبلية بين الدين والدولة، الدين والسياسة، الدين والعقل، تستند إلى مبدأ الفصل، والتميز، والتفريق بينهما، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي. (جابر الأنصاري، 1980، ص 11).

ومع قدوم هذه التجربة الجديدة إلى ديارهم بدأ العرب والمسلمون يتساءلون حول - فحوى هذه التجربة - وحول ما إذا كان اعتماد مبادئ الدين والشرع أساسا لسياسة الدولة وقوانينها وللحياة المدنية. سببا في الضعف والتخلف والاحتطاط، أم أن ضعف العرب والمسلمين ناجم عن البعد عن الشريعة وعدم تطبيقها في واقع الدولة، والمجتمع؟ وقد نشأ في هذا السياق جدل سياسي وأيديولوجي قوي ربط بكثير من الوعي بين سيادة الاستبداد، والربط بين وصاية الدين على الدولة، ومعضلة التأخر التاريخي (كمال عبد اللطيف، 1987، ص 62). وقد نصبا كل من محمد عبده، وفرح أنطون نفسيهما على أنهما الناطقين الرسميين لتلك المسألة، مسألة العلاقة بين الدين والدولة، وعلاقة هذه الأخيرة لمسألة التقدم والتخلف.

يذهب محمد عبده إلى أن الإسلام دين والدولة، ومن ثم لا مجال للدعوة إلى فصل الدين عن الدولة (العلمانية) فهذه القضية تخص الديانة المسيحية التي أقرت أن ما لله، ما لقيصر لقيصر، أما الإسلام، دين وشرع فقد وضع حدود، ورسم حقوق، والخليفة مكلف بـ "إقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق" (محمد عبده، 1974، ص 288)، ويتوسع محمد عبده في هذه الفكرة ويقول "كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطتين... وعدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعم عندهم، ثم يوهمون في ما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع

والجدير بالذكر أن هذا الموقف الذي ارتسمه فرح أنطون لم يكن في الحقيقة، إلا تعبيراً عن طموح جيل المتقنين المسيحيين، الذين كانوا يشعرون بها مشيتهم وعزلتهم الميامية في مجتمع ينتمون إليه تاريخياً، وحضارياً (مقابل الانتماء الديني)، أي كانوا يريدون حل معضلة الاغتراب الديني المسيحي في المجتمع العربي، وهذا لن يكون، كما يقول هشام شرابي، دون علمنة النظرة إلى التاريخ، وعلمنة الأسس التي يبنى عليها المجتمع والدولة، من هنا يمكن النظر إلى الحركة المسيحية الفكرية على أنها جهد لإعادة تأهيل المسيحي العربي في محيطه الاجتماعي (هشام شرابي، 1978، ص 68). لهذا كان دفاعهم المستميت عن مسألة الفصل بين السلطة الدينية، والسلطة المدنية. لقد اعتبروا دمج السلطتين بشكل عام عامل من عوامل الانحطاط، وأن الخلاص من هذا الانحطاط، لا بد وأن يمر عبر طريق الفصل بين السلطتين المذكورتين، وفي هذا الصدد يقول فرح أنطون ٧٠ لا مدنية حقيقية، ولا تساهل، ولا عجل، ولا مساواة، ولا أمن ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم، إلا بفصل السلطة المدنية على السلطة الدينية" (منير موسى، 1973، ص 98).

من هنا فالمقابلة بين محمد عبده، وفرح أنطون هي مقابلة بين إصلاح، ولبيرالي، محلولاً محمد عبده البحث عن مبررات الجمع بين السلطة السياسية والدينية مركزاً على فكرة واحدة، وهي أن الحاكم لا يمكنه أن يتخلص من إيمانه، كما أنه حاول أن يثبت أثناء رده على فرح أنطون بأن العالم الإسلامي عرف تقدماً حضارياً كبيراً في تاريخه في الوقت الذي كانت ممارسة السياسة مرتبطة بعقيدته الدينية، كما يذهب محمد عبده أيضاً، إلى أن الانحطاط لا يعود إلى هذه المسألة (مسألة الجمع بين السلطتين) بقدر ما يعود إلى الجمود الحاصل في العقيدة الدينية، وهكذا فالعلمانية بالنسبة لمحمد عبده لإمكانة لها في الإسلام، ويطل طيب تيزيني على هذه المسألة بقوله "بل أن المسألة تكسب لدى محمد عبده طابعاً مثيراً، وطريفاً، وذا دلالة بالغة بالنسبة إلى رفض موضوع علمانية الدولة، فهو من موقع

دنيوي مستتير للإسلام، يرفض تلك الموضوعة، لكن بصيغة ربما فهمت بأنها تصد في فكرة هذه العلمانية نفسها (طبيب تيزيني، 1979، ص 349)، أن دنيوية الإسلام تقوم هنا عبر رفض علمانية الدولة، ولكن محمد عبده حيث ينجز ذلك فإنه يكون قد أطاح بالموقف العقيدي الرسمي للإسلام كما يكون قد جعل من هذه الأخيرة (العلمانية) مسألة إجتماعية قابلة للجدل والتأويل الإجتهادي (الرجع نفسه، ص 349).

أو كما قال البيرحوراني لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبنى جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحد بعد واحد" (البيرحوراني، 1977، ص 179).

وبهذا يكون محمد عبده قد مهد بشكل أو بآخر في نشوء تيار علماني رغم معارضة للعلمانية، لأنه لم يستطع أن يوقفها. (هشام شرابي، مرجع سابق، ص 63).

في ظل هذا المناخ السجالي بين محمد عبده، وفرح أنطوان استطاع هذا الأخير أن يدفع بتوفيقية محمد عبده إلى حدها الأقصى، أي إلى مزيدا من العقلانية والاستيعاب للحضارة الغربية، كما أنه ضمن عوامل أخرى في خلق تيار إسلامي تجديدي علماني الميل خرج على توفيقية محمد عبده بعد أن تتلمذ عليها (جابر الإحصاري، المرجع السابق، ص 20).

من هذا المبدأ انطلقت حركة التجديد الجذري الرفض لروح التوفيق في فترة ما بين الحربين، وفي هذا السياق سيتم اللقاء لأول مرة في الفكر العربي المعاصر بين الإسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد، وسيتبلور لدينا المصطلح النادر، المسلمون العلمانيون (هشام شرابي، ص 95). على حد قول هشام شرابي أو الإسلام والعلمانية الذي وجد مضمونه الواقعي ونموذجه الحي، في تجربة تركيا

الكمالية التي تمثل إحدى العوامل في نشوء هذه الحركة (جابر الإنصاري، ص 20).

ها هنا نكون وجها لوجه، أمام الإسلام وأصول الحكم، لصاحبه علي عبد الرزاق، خريج الأزهر والقاضي الشرعي، هذه المرة تطرح العلمانية وللمرة الأولى، في صميم الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيبا بررت فيه التجاوها إلى العلمانية ببعض المبررات المستمدة من مبادئ الدين الإسلامي ذاته. وتكمن خطورة هذا الموضوع الذي طرحه علي عبد الرزاق بصورة أكثر منهجية وعمقا، وارتباطا بأصول الإسلام، أي أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى براهين دينية شرعية مأخوذة من القرآن والسنة، والتاريخ لطرح العلمانية، ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية المنافية للدين، وذلك مما جعل منها مسألة مشروعة ضمن الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع عصر النهضة من الخارج (المصدر نفسه، ص 22)، يتعلق الأمر إذن هنا بالسلطة السياسية في الإسلام، أي مسألة الخلافة هل هي من طبيعة دينية أم من طبيعة دنيوية سياسية؟ وبطبيعة الحال أن موضوع كهذا لا يمكن فك شيفراته بكل سهولة، نظرا للعلاقة المتداخلة بين ماهو ديني وماهو سياسي في الإسلام.

ينطلق علي عبد الرزاق من أن الخلافة ليست من الدين في شيء ولم ترد مشروعيتها لا في الكتاب، ولا في السنة النبوية، ولا حتى في الإجماع، ولا الاستنباط العقلي، فهي من اجتهادات أصحابها، ثم بالإضافة إلى ذلك لا يوجد نظام حكم في زمن النبي، لأنه لم يكن حاكما، ولم يكن له وظائف سياسية، لأن الدين لا يتناول هذه الجوانب، فما كان موجودا هو زعامة دينية خاصة بالنبي، "من المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا واضحا يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية" (علي عبد الرزاق، 1979، ص 86).

وجوب فصل الدين عن السياسة، ومعالجة السياسة بالعلم فقط يقول "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي نلوا له، واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية" (المصدر نفسه، ص 86)، ودون الدخول في تفاصيل وحيثيات كتاب "الإسلام وأصول الحكم" يشكل هذا الطرح لحظة متقدمة ليس فقط على الصعيد المؤسسة الدينية الفقهية آنذاك بل خارج هذه المؤسسة، إنها لحظة جديدة كلياً في باب الكتابة السياسية في الفكر العربي المعاصر، لا نجد لها مثيلاً في تاريخ الفكر الإسلامي، متجاوزاً بذلك الطروحات السلفية التقليدية النصية الوثوقية، محطماً بذلك جدا العزلة، والصمت، والجمود الحاصل في باب الكتابة الدينية الفقهية، وفتح آفاق جديدة لإعادة قراءة التجربة الإسلامية في التاريخ بمنهجية عقلانية خالصة وليبرالية منفتحة على التجارب الأمم الأخرى، ينتهي إلى القول أن الإسلام، دين مثل بقية الأديان الأخرى أي دين روحاني مثل المسيحية، وهو يكون قد فعل ذلك فإنه يكون قد أطاح بالموقف الأيديولوجي الرسمي الذي يميز الإسلام عن بقية الأديان (الإسلام دين ونبيا) (دين ودولة).

بل قد أطاح ببنية النص الديني - بنية الإسلام نفسه (التوازن بين الدنيا والأخرة)، إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ليقف مع أرضية واحدة مع فرح أنطون فيتم أطروحته، ولكن من زاوية أخرى هذه المرة، وهي زاوية القراءة الدنيوية للإسلام (كمال عبد اللطيف، مصدر سابق، ص 66)، وهذا ما لم يقبله خصومه وأعدائه، وقد وجدوا في هذا الموقف ما يهدد بقاءهم، ووجودهم، وأنبروا لنفده، واضطهاده، وقد وجدوا في الكتاب ثغرة قوية، وقد كانت نقطة ضعف علي عبد الرزاق وهي عدم إدراك العلاقة المتلازمة تاريخياً (أقول تاريخياً) بين الدين والدولة، بين المقدس والدنيوي والذي كان قوة الإسلام وضعفه في أف واحد. هو الذي أدى في اعتقادنا إلى محدودية تاريخية حال دون رؤية

المسألة (علاقة الدين بالدولة في الإسلام) في سياق شروط التاريخية، مما سهل على خصومه من نقد وتفكيك بنية الكتاب، لكن ما أنجزه هنا وعلى صعيد آخر يعد لحظة متقدمة جداً، وخاصة على الصعيد السياسي والأيدولوجي، ويتعلق الأمر هنا بتكوين الدولة الوطنية الليبرالية العلمانية - الذي لم يكن حزب الدستوريين بعيداً عن هذا من أجل إجهاض مشروع هاجس عودة الخلافة إلى الساحة السياسية-، التي نظرت لها لطفي السيد والذي لعب دوراً كبيراً في إيضاح هذا المفهوم والدفاع عنه، وهو الذي حدد الاتجاه العام لكل من علي عبد الرزاق، وطه حسين، الذي يرى في الدين ليس إلا أحد العوامل المكونة للمجتمع، والمجتمع الديني أفضل من المجتمع اللاديني، لكن المجتمع الإسلامي ليس أفضل من المجتمع الإسلامي (البير حوراني، مصدر سابق، ص 211-212)، وهكذا يكون لطفي السيد أول من شق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية فقال بمصر والغرب الليبرالي دون حاجة إلى خلافة روحية أو زمنية تركية أو عربية، بل أكثر من دين دون الحاجة إلى التوفيق بين الإسلام والحضارة الجديدة وإنما التوجه مباشرة إلى أوروبا، وهو بذلك يصوغ تركيا جديداً ابتداءً من الطهطلوي مروراً بالعثمانية المسيحية العربية، وهو التركيز الذي يركز على الوطن والحرية التي نقلها عن الفرنسيين، كما يركز على العلم وفصل الدين عن الدولة كما دعا إليها الرواد اللبنانيون وهو لا يأخذ من الإسلام إلا المظهر الخلقي لا المتعلق بالتشريعي ليستلهم، كونت ورينان، وسنسر بخصوص التقدم الحتمي كالإيمان بأهمية العقل المطلقة في حل جميع مشاكل البشر.

وإذا كان أحمد لطفي السيد الأب الروحي للمجددين، فإن طه حسين كان أبلغهم في التعبير، وأعمقهم أثراً في الفكر العربي المعاصر، داعياً إلى اقتباس الحضارة الغربية من الوجهة السياسية وعلينا "أن نندفع في طريق العلمية الغربية اندفاعاً لا حد له..." (طه حسين، 1985، ص 25-26)، ثم أثار بكتابه في الشعر الجاهلي 1926 عاصفة مستخدماً في تلك المناهج الحديثة منهج الشك الديكارتي في غربة الروايات والنصوص الدينية بما في ذلك آيات القرآن، مما طرح إمكانية نقد

القرآن ونقضه من وجهة نظر العلم "علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية... وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها" (المصدر نفسه، ص 30).

أما موقفه من الدين فلم يتغير حتى كتابه الأخير (من بعيد) يرى أن الخلاف بين الدين والعلم هو في الحقيقة، خلاف بين العقل والدين لأنهما "لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان وإنما يتصل أحدهما بالشعور، ويتصل الآخر بالعقل، ولأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، والعلم التغير والتجدد" (المصدر نفسه، 1974، ص 236-237).

وفي هذا السياق يضع طه حسين الهجوم الموجه ضد العلمانية في إطار الصراع بين القديم والجديد، صراع لا يمكن حله إلا بحرية التعبير ويقصد طه حسين من وراء ذلك هو أنه آن الأوان لإنهاء تدخل السياسة في الخلاقات الفكرية ويوضح طه حسين اختياره بطريقة مباشرة، مهما تكن درجة تسامح الدين الإسلام في الماضي، فإنه ليس للدين حالياً أي مكانة في الحياة السياسية للدولة المعاصرة في القرن العشرين "إن فكرة الوطنية، وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية، والسياسية الخالصة قلقت الآن في تكوين الدول، وتبوير سياستها مقام فكرة الدين أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومات من قبل... لا تقوم الحكومة العصرية الحديثة... على أساس الدين، وإنما تقوم الحكومة الحديثة في أقطار الأرض المتحضرة الآن على أساس سياسة خالصة من المنفعة الاقتصادية لا أقل ولا أكثر." (المصدر نفسه، ص 237-238).

وبناء على ذلك يلتقي طه حسين مع علي عبد الرزاق عبر فرح أنطون في نفس النتيجة، ألا وهي تكوين دولة حديثة معاصرة على السواء تقوم على أساس علماني خالص في مقابل الدولة الدينية التقليدية التي يقودها رجال الدين سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

وهكذا عكست العلمانية العربية، ولا سيما المدرسة المسيحية رغم أشكال المحاضرة، التي عانوها دفاعاً بطولياً عن هذا المطلب (كمال عبد اللطيف، ص 65)، ولقد كان هاجسهم الرئيسي هو العلم بوصفه عامل تقدم، العلم كمنقضي للدين بالمعنى السياسي، على الرغم من أن السياسة هي التي كانت تفسر نزوعهم، أي أن أهدافهم في النهاية هي أهداف سياسية، غير أنهم كانوا سياسياً أقرب إلى السذاجة، لأنهم عجزوا عن رؤية التقدم إلا بوصفه تقدماً للعلم، وفي هذا السياق لم يفهموا شروط تقدم العرب، وفي نفس الوقت شروط تقدم الغرب في آن واحد من هنا نظروا إلى الموروث (ولا سيما الدين) السبب الرئيسي في تخلف العرب، وعقبة في وجه التقدم، فأنبروا لنقد الدين عديم اتجاه التراث، ورأوا في أوروبا النموذج الأمثل الذي يجب أن يتحذى به للتقدم، والتحرر. إن خروجهم عن السياق التاريخي، يعني خروجهم عن واقعهم، لهذا جاءت دعوتهم إلى القطيعة مع الفكر التقليدي لم تتجح عل الصعيد السياسي الاجتماعي بغض النظر عن بعض المضامين المعرفية التكوينية وتبقى مشكلة العلمانية جزءاً من الكل وليست هي الكل وعندما أقول جزءاً من الكل أعني بذلك جزءاً من مشكلات العرب اليوم مرهونة بمدى حل معضلة التحول الديمقراطي في هذه الأوطان العربية، وللحديث بقية.

الهوامش:

- (1) الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 61.
- (2) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1980، ص 11.
- (3) كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، مجلة لوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة الثالثة، العدد 32/31 مايو 1987، ص 2.
- (4) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ستة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص 288.
- (5) المصدر نفسه، ص 288.
- (6) فرح أنطون، المؤلفات الروائية، تقديم أدونيس، العكرة، دار الطليعة، طبعة أولى، 1979، ص 26.
- (7) كمال عبد اللطيف، المصدر السابق، ص 63.
- (8) المصدر السابق، ص 63.
- (9) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص 68.
- (10) منير موسى، الفكر العربي في عصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 98.
- (11) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، الجزء الأول، دار جمشق، 1979، ص 349.
- (12) المصدر نفسه، ص 349.
- (13) البيرحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة، كريم عزقول، دار النهار للنشر، 1977، ص 179.
- (14) هشام شرابي، المصدر نفسه، ص 63.
- (15) جابر الأنصاري، المصدر نفسه، ص 20.
- (16) هشام شرابي، المصدر نفسه، ص 95.
- (17) جابر الأنصاري، المصدر نفسه، ص 20.

- (18) المصدر نفسه، ص 22.
- (19) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 86.
- (20) المصدر نفسه، ص 86.
- (21) كمال عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص 66.
- (22) الكبير حورائي، المصدر نفسه، ص 211/212.
- (23) طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، طبعة أولى، 1985، ص 25/26.
- (24) المصدر نفسه، ص 30.
- (25) المصدر نفسه، 236/237.
- (26) المصدر نفسه، ص 237/238.
- (27) كمال عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص 65.