

## النخب والوعي السنني (مالك بن نبي ومحمد عبده)، قراءة خلدونية للنهضة

أحميدة النيفر \*

### من الإصلاح إلى الوعي التاريخي

إذا كان مولد مالك بن نبي سنة 1905م، في السنة نفسها التي توفي فيها الإمام محمد عبده فإن أول ما يمكن أن يطرح من الأسئلة هو: هل تواصل مع مالك سؤال النهضة العربية الذي اعتنى به رجال الإصلاح الديني؟

ما تبرزه لنا ابتداءً قراءة كتابه "وجهة العالم الإسلامي" في سلسلة "مشكلات الحضارة" هو هذا التوقع الفكري الذي يحرص على إبرازه حين كان يتناول مسألة النهضة التي تولى الإصلاحيون العرب تركيزها في القرن التاسع عشر.

في هذا الأثر المنهجي ندرك نوع العلاقة النقدية التي حرص مالك على إرسائها مع الفكر الإصلاحية. يتضح هذا في تقويمه لأبرز الوجوه الإصلاحية حين يقول عن جمال الدين " إنه نهض سياسياً أكثر مما نهض فكرياً وإنه اندفع بطاقته الفطرية أكثر مما اندفع بطاقته النظرية رغم أنه موهوب فكرياً" (1).

يضيف بعد ذلك في مقارنة مع الإمام محمد عبده فيقول عنه: "إنه أصاب بعض جوانب مشكلة النهضة ولكنه أخطأ في تطويرها تماماً".

حين ندرس موضع ابن نبي الفكري ندرك أنه في علاقته بالمدرسة الإصلاحية يختلف مع الفريقيين البارزين اللذين عالجاها طوال القرن العشرين. هو لا يتفق مع الخط السلفي الذي يهمل أي تواصل مع الفكر الإصلاحية ولا- يجاري أيضاً ما اعتاده الآخرون من توظيف قسري لجهود الإصلاح مع نزوع تمجيدية إيديولوجية واضح.

ينطلق موقف مالك بن نبي من إقرار بأن الإصلاحيين أحدثوا هزة عميقة للضمير المسلم، وأنهم في اعتمادهم اختيار الإصلاح الديني والمرجعية الثقافية الإسلامية قد وفروا أول شروط إنقاذ المجتمعات المسلمة.

لكن هذا لم يمنعه من قراءتهم قراءة نقدية تركز في المقام الأول على أطروحة الزمن الثقافي، المقولة التي تناولها في كتابه الثاني: "شروط النهضة" حيث اعتبر أننا في "العالم الإسلامي نعرف شيئاً يسمّى الوقت لكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ" (2).

ما غاب في التوجه الإصلاحى هو هذا الوعى التاريخى الممسك بسيرورة الحضارة الإسلامية وبالخصوصيات التى توقف المتقف على العوائق الخاصة التى تمنحه امتلاك زمام واقعه الإسلامى.

هى ذات المقولة التى سيطورها بعد مالك مفكران مغاربيان معاصران هما عبد الله العروى و محمد عابد الجابرى.

هذان العلمان وإن اعتمد كل واحد منهما أدوات تحليلية أكثر دقة ميّزته بتمشٍ منهجى خاص، فإنهما يدينان بشكل واضح لمالك بن نبي حيث أولى مسألة التحقيب التاريخى أهمية عند تحليل الجهود الإصلاحية ونقدها.

لقد بدأ مالك بمسألة "مجتمع ما بعد الموحدين" ليحدد الإحداثيات التاريخية الضرورية التى تضبط مرحلة الانهيار لحضارة المسلمين وعواملها الذاتية أساساً. فى مجتمع "ما بعد الموحدين" نكتشف بجلاء العجز الحضارى الذى حوّل بغداد من مركز الشرق الوسيط والقيروان عاصمة للأغالبية إلى معالم أقرب للخراب. مع هذا الاكتشاف تتوالى الأسئلة الباحثة عن الأسباب والسُنن.

بعد مالك أصبح مشروعاً أن يقول العروى إن الإنسان كائن تاريخى إلا- أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخراً أى أن للوعى التاريخى بداية لا بد من تحديدها.

فى الاتجاه ذاته يرى الجابرى أن الوعى العربى الإصلاحى يتميز باستبعاد الزمان من خلال المكان فيتعامل مع العصور المختلفة كجزرٍ ثقافية تحضر إلى الوعى العربى حضوراً متزامناً متداخلاً.

إنه جهد ركّزه العلمان المعاصران بعد ابن نبي للخروج من تداخل الأزمنة الثقافية ومن الضبابية التى تقود من المعقول إلى اللامعقول ومن اليسار إلى اليمين مما يجعل الوعى التاريخى قائماً على التراكم وليس على التعاقب وعلى الفوضى وليس على النظام.

هذا بينما ندرك حين نقراً بعض ما دونه الإصلاحيون قبل ذلك- عن الإصلاح أخذهم بمقولة "السديم الثقافى" التى سادت الفكر الإحيائى خاصة والإصلاحى عامة قبل مجيء مالك بن نبي ثم ما تأكد بعد ذلك من جهود "العروى و الجابرى" (3).

لمواجهة مثل هذه الإطلاقية، التى ميّزت خطاب القرن التاسع عشر و جزءاً من القرن العشرين بل و التى ما تزال متحكّمة فى فئات هامة من المعتنين بالشأن العربى العام اليوم، قدّم مالك بن نبي أطروحة الزمن الثقافى التى دعمها بالمسألة الحضارية وألوية الفاعلية الثقافية على ما عداها من العوامل التاريخية الأخرى.

بهذا التموقع الفكرى يمكن القول إن "مالكا" دشّن مرحلة جديدة فى الوعى العربى تريد أن تضع حدّاً لتيه الفكر الإصلاحى عبر الزمان الثقافى وعلاقته اللاتاريخية بالماضى.

**الفكر السُننى وظهور خطاب جديد**

كان انطلاق الفكر الإصلاحى فى المجال السياسى والحضارى قائماً على سؤال مركزى: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟

هذا السؤال كان فى جانب منه تعبيراً عن وعى بالتخلف وحرصاً على ضرورة استيعاب إجابات الآخر.

ضمن هذا التوجه يمكن أن نتناول جانباً ثانياً من فكر مالك بن نبي فى علاقته بالتوجه الإصلاحى الذى ارتبط به وطوره بصورة لافتة عندما حرص على الإجابة عن ذات السؤال المركزى للإصلاح معتمداً على إحدى مقولاته التى طورها عبر منهج جديد.

لإضاءة هذا المجال ينبغى التأكيد على أحد الأسس الفكرية للإصلاحيين ألا وهى قضية العلم التى اعتُبرت أحد العناصر الأساسية للنهوض الأوروبى. فى مقالة شرح الشارح للأفغانى نقرأ ما يلى: "إن جهل الشرقيين أدى إلى انحطاطهم بقدر ما أن العلم ساعد الغربيين على السيطرة عليهم وما كان بمقدرة الغرب أن يقوم بالفتوحات التى قام بها بدون معارفه. إن ملك العالم ليس ما نراه من ملوك إنما هو العلم".

أما الإمام محمد عبده فقد حدّد من جهته فى محاضرة شهيرة ألقاها فى تونس سنة 1903م معنى العلم فقال: "إن الله- يخاطب فى كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حدّ أما نحن فعملنا منافٍ لما كتبه أسلافنا وما تركوه من جواهر المعقولات فى الكتب النفيسة المستودعة بخزائننا التى أصبحت ليومنا أكلة للسوس و فراشا للأتربة..."(4).

على هذا فإنه لا- يكاد يخلو حديث لأحد رجال الإصلاح من إثارة هذه المقولة التى أعتُمدت مدخلاً أساسياً لمعالجة انحطاط المسلمين. يقول الشيخ: "عبده" فى محاضراته بالجزائر فى السنة نفسها التى زار فيها- تونس والتى تناول فيها تفسير سورة "العصر" رابطاً بين مقولة العلم وما تفضى إليه من تحميل الإنسان المسؤولية و ضرورة اتخاذ الأسباب: "العصر هو الزمان الذى تقع فيه حركات الناس وأعمالهم كما قال ابن عباس...يتوهم الناس أن الوقت مذموم فأقسم الله به لينبّهك أن الزمان فى نفسه ليس ممّا يذمّ ويسبّ... وأنّ أعمال الإنسان هى مصدر شقائه لا الزمان ولا المكان..."(5). تأكيداً على نفس هذا الوعى السُنى يذهب العلامة التونسى محمد الطاهر ابن عاشور -وهو من أشدّ المنافحين عن خطاب الإصلاح- إلى القول بأنّ: "الله -تعالى- أنزل القرآن كتاباً لصالح أمر الناس كافة... وأنّ الإصلاح العمرانى... هو حفظ نظام العالم الإسلامى وضبط تصرف الجماعات والأقاليم... ويسمى هذا بعلم العمران و علم الاجتماع"(6). على نفس هذا المسار المؤكّد أن للحضارة ثوابت ينبغى الوقوف عليها لتجاوز عوامل التعطل يحدّد صلاح الدين القاسمى إحدى السنن المرعية للحضارة، فيعلن عن إجماع "العقلاء من العلماء قديماً وحديثاً على أن نهضة الأمم تتوقف كل التوقف على إشاعة العلم الصحيح بين ابنائها"(7).

ما يلفت النظر فى هذه الشواهد وغيرها أن مقولة العلم عندما اعتمدها المدرسة

الإصلاحية شرطاً من شروط النهضة لم تقف بها عند حدود السنن الكونية ومجال الاختراعات بل جعلتها تشهد تطوراً في اتجاهين إثنين:

- **إتجاه أول** عقلاني يقول بوحدة الأصل الإنساني و بقابلية كافة المجتمعات البشرية للانخراط ضمن خطاب جامع بينها يجعلها قادرة -من جهة- على استيعاب درجات من الرقي الفكري وقابلة -من جهة أخرى- لـ "تطهير" جوانب من معتقداتها الدينية وإعادة النظر في قيمها الحضارية. كانت مواجهة هذا الاتجاه مع فقهاء التقليد ومؤسساتهم التعليمية والقضائية إضافة إلى مقاومة معلنة للتصوف وما إرتبط به من معتقدات تقديسية للأولياء.

-**اتجاه ثان** يعتمد الرابطة البشرية للعلم لينفتح بها على المجال الاجتماعي خاصة.

هذه الوجهة ساهم فيها جانب من التيار الإصلاحى لمواجهة الخط المحافظ الذي لا يعتبر التمدن مفضياً إلى سؤق الإنسانية في طريق اجتماعية واحدة. مؤدى مقولة العلم عند هؤلاء الإصلاحيين يجعل سبب التباين بين الأمم هو عدم الإهتمام إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية.

المؤكد أنه أياً كان الإتجاه الذي إتخذه الفكر الإصلاحى في خصوص قضية العلم فإن الوعي السننى الذي استقر عند النخب العربية في تعلييل الإنحطاط أتاح بصورة حاسمة إعادة النظر في جملة من المفاهيم الإسلامية من زاوية حاجات العصر. لذلك لم يبقَ هناك تناقض بين القول بنصرة الله للمسلمين وضرورة اتخاذ الأسباب الحضارية المحققة للنهوض.

من هذا الباب جاز لنا القول بوجود وصلة بين بنية الفكر الإصلاحى وما انتهت إليه رؤية ابن خلدون (732 - 808 هـ / 1332-1406م) المقررة بوجود أسباب للتمدن في المجتمع والتاريخ.

فكما أنّ ابن خلدون قدم منهجية تتمثل في وقفة نقدية من الفكر السابق ولمّا أنتجه من المعارف وما اعتاده من طرق ومناهج فإن المدرسة الإصلاحية سلكت المسالك نفسها مع المنظومة الفكرية والمعرفية السائدة في بلادها رغم أنها لم تتمكن من تقديم إجابات للتحديات الأوروبية في الفكر والعلم.

بالعود إلى المسيرة الفكرية لمالك بن نبي فإننا سنقف عنده على ذات الوجهة النقدية مع الوعي السننى الذي أرساه الإصلاح في وقت كان معاصروه في المشرق خاصة قد أحجموا عن كل تواصل موضوعي مع نفس المنظومة خاصة بعد الصيغة التي تبناها الشيخ رشيد رضا.

**معاصرة المثقف الرائد**

تمثلت هذه الوجهة النقدية لمالك في تطوير نوعي لمقولة الإصلاح بالتنظير لأطروحة

النهضة التي عالجها من زاويتين متفاعلتين هما: الآخر والذات. من جدل هذين الطرفين برزت في أدبياته ثلاث مقولات للنهضة هي:

1- أن الغرب ليس إختيارا.

2- الإسلام دين وحضارة.

3- طبيعة المعركة بين الذات والآخر هي فكرية- حضارية أساسا.

ويمكن إبراز أهمية هذه المقولات والرؤية التي اعتمدها مالك حين نعد إلى تنزيلها في مجال الخطاب المعاصر الذي يخوض منذ عقدين تقريبا سجالاتا حادا عن صراع الثقافات أو حوارها.

لقد كان صاحب "حديث في البناء الجديد" حاملا لتوجه رائد لأنه كان قبل عقدين، على الأقل، من "هنتغتون" ونظرية "صدام الحضارات" ومن "فوكوياما" ومقولة "نهاية التاريخ" رافضا القول بإحدى النظريتين على وجه الإطلاق.

الواقع الموضوعي والوعي التاريخي جعل- مالكا يرى أن الصراع قائم إلى جانب الحوار في الوقت ذاته ودون انفصال. لذلك فلا عجب إن رأيناه مهتما بالحضارة الإنسانية، تقدّمها ومصاعبها، مبيّنا ما يمكن أن يسهم به الفكر والثقافة الإسلاميان لفائدة الإنسان. من جهة أخرى لا يتردد في نقد المستشرقين محددا نقاط الاختلاف معهم في تشخيصهم لما يرونه اعترى الفكر الإسلامي من علل. فعل ذلك مثلا مع المستشرق الإنجليزي "جيب" مؤلف "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي" الذي اعتبر أن الفكر الإسلامي عاجز عن التركيب مغرق في التجزيء و "الذرية".

من هذه الناحية يكون ابن نبيّ تواصل مع ما قال به الإصلاحيون الأوائل من ضرورة الفصل نظريا وعمليا بين الثقافة الغربية ومبتكراتها التقنية من جهة وبين السياسات الغربية إتجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية.

تحقق هذا باستيعابه للثقافة الأوروبية الحديثة وقيمها إلى جانب تمثّل الثقافة الإسلامية التقليدية. أضاف إلى هذه الخزينة المعرفية تكويننا في مدرسة فرنسية للكهرباء وهندستها أتاحت له صرامة فكرية عندما إتجه بعد ذلك إلى معالجة مشكلات الحضارة.

مع كل هذا كان - وهو وليد قسنطينة- "مريدا" مولعا بفكر رائد الفلاسفة الاجتماعية والتاريخ، عبد الرحمن ابن خلدون.

هنا ندرك أن إضافته بالنسبة إلى الإصلاح تعدّ إضافة نوعية فتجعله من أصحاب الرؤية (visionnaire) أو كما إختار هو أن يسمّي نفسه بتواضع: "شاهد قرن". كان يعي معنى هذه الشهادة ومستلزمات خطاب أصحاب الرؤى لذلك كان يقول: "كل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين فهي كلمة فارغة، كلمة ميتة".

تتضح صلاحية مقاربة مالك اليوم - وهو المتوفى سنة 1973م - من ثلاثة أوجه:

**أولها:** أشرنا إليه حين ذكرنا أنه أرسى فكرة ترفض مقولة صدام الحضارات كما تُعرض في الوقت نفسه عن دعوى حوار الحضارات. الأمران عنده لا-ينفصلان، هو حوار و صدام معاً، هذا هو الدرس الأول للفكر الحضاري. لكن الأهم من أي سجل إيديولوجي هو أنه لا معنى للحوار والصدام في غياب الإنسان الحامل لروح وفكر يجعلانه قادراً على الحوار والصدام. من هنا جاءت عنايته بتحليل شروط النهضة ومسألة القابلية للاستعمار.

**ثانياً:** كان يرى أن الحضارة الغربية أصبحت حضارة عالمية فلا- بد من الإفادة من منتجاتها قصد الوصول إلى ندية يمكن بها مواجهة السياسات الغربية المعادية للمسلمين.

هذه الندية، ليست ثأرية - كما يذهب إلى ذلك دعاة أستاذية العالم- لكنها رهان على أهمية الخصوصيات الثقافية والروحية ضمن أي توازن إستراتيجي. مثل هذا التوجه يتجاوز بأشواط الوثائق من أن التحكم في الحوار أو الصدام يعتمد على العناصر العسكرية و السياسية والاقتصادية فحسب.

**ثالثاً:** يرى صاحب "مستقبل الإسلام" أن هذا المستقبل لا- يتأتى إلا بصياغة منظور معرفي ومنهجي بديل أشدّ تجذراً في الواقع المحلي وأكثر تكاملاً مع الفكر الإنساني لأننا نعيش حضارة واحدة تفرض تحولات عالمية شاملة.

لذلك يصبح الإشكال هو: أتحقق هذه الصياغة المفضية إلى ولوج جديد في التاريخ الحديث بذهنية حضارية "بكر" مُعرضة عن العالم أو بهوية ثقافية "أصيلة" لم تقع إعادة تركيبها؟

من ثم جاء الجهد البنائي فكانت "الظاهرة القرآنية" إعادة لتركيب الخصوصية الثقافية العربية بما أتاح ظهور "ميلاد مجتمع" على أنه يمثل القيمة المضافة لشعوب عديدة في العالم القديم(9).

هذا هو رهان مالك بن نبي قبل أن يظهر الحديث عن النظام العالمي الجديد وقيل أن تبدأ العولمة بثلاثة عقود. أمكن عدّه صاحب رؤية لأنه كان مدركاً بوعي الحاجة إلى عالم جديد أي نمط جديد من الحياة ورؤية محددة للوجود. أما تنميط الشعوب والثقافات فهو مشروع آيل للفشل لكونه يتجاهل أهم عناصر بناء الحضارة وهو عنصر فعالية الإنسان وقدرته على المساهمة والإضافة، وهي الفعالية التي لا يمكن أن تقطع مع خصوصياته.

### "المريد" الخلدوني

إذا كان "مالك بن نبي" قد ضرب صفحاً عما ذهب إليه بعض تلاميذ الشيخ "محمد عبده" حين قالوا بوجود إشكال في العقلية الغربية وضمن البناء الثقافي الغربي نفسه فقد كان يريد تجنب المعالجة التبريرية.

مثل هذا الموقف الدفاعي عن الذات كان عنده عائقا عن النهضة ليس للأسباب التي ذكرناها آنفا فقط بل لأنه اختيار يقطع مع ما انتهى إليه الفكر العربي الإسلامي في أرقى مراحلها، مرحلة الإبداع الخلدوني.

لقد ذكر صراحة في أكثر من موضع من تأليفه هذه الوشيجة الفكرية التي تربطه بأطروحة العمران البشري لكنه لم يتوقف عند ذلك الحد وما كان له أن يفعل.

مرة أخرى نعود إلى تموقع "مالك" الفكري. إنه في حرصه على التواصل مع الفكر الحضاري ونظرية الدورة الحضارية بمختلف أطوارها لابن خلدون لا يتردد في الانفتاح على فلاسفة غربيين محدثين كان لهم باع في فلسفة الحضارة.

كان يعيد بهذا التمازج والتركيب قراءة الفكر الخلدوني في ضوء المستجدات المعرفية والحضارية الحديثة.

إنه "المريد" لكن من نوع آخر، أخذ عن "شيخه" لكنه تابع "شيوخا آخرين" وتجاوز الأول دون أن ينسى سبقه.

هذا التموقع النقدي جعل مالك بن نبي يرفض أن يستغرقه وضع محدد، يحرص أن يعيش على مشارف أكثر من فكرة وأكثر من عصر وذلك بالربط بينها رغم ظاهر التباين والتباعد. لذلك جاز أن نعتبره رجل "الحدود"، ذلك الذي يريد تخطي الحواجز الحضارية والتاريخية قصد إرساء جسور بين عوالم مختلفة: الشرق والغرب، أوروبا والعالم العربي الإسلامي، الإيمان الديني والفكر النقدي، المحافظة والحداثة.

لعل هذا التموقع الحدودي هو العنصر - الأساس الذي يفسر لنا جانبا هاما من غربة "مالك" الفكرية في المشرق العربي بل وحتى في ربوع المغرب في حياته وبعد وفاته.

هو العنصر ذاته الذي جعله لا يشاطر فكر "سيد قطب والمودودي" لكونهما يدينان كل جلوس بين عالمين ويرفضان التركيب بينهما ثم تجاوزهما.

الإختيار نفسه جعله مفكرا ممجوجا لدى التحديثيين المغاربة الذين رأوا فيه كاتباً "تلفيقيا" هو أقرب للترميق (Bricolage) منه إلى الثورة.

مع كل ذلك كان ابن نبيّ متمثلا للرؤية الخلدونية المقوّضة في نهايتها للتفكير الخرافي.

هو في نظرته إلى ابن خلدون أقرب إلى مقولة " فهمي جدعان " القائلة إن الأزمنة العربية الحديثة بدأت مع مقدمة ابن خلدون وليس مع مدافع نابليون. ليس بمعنى أن ابن خلدون اصطنع وأبدع العصور الحديثة بل أنه حضّر وأعدّ للعصور الحديثة. بفضل هذا الوعي العقلي أمكن لصاحب المقدّمة إدراك تلك القطيعة بين العالم القديم والعالم الحديث، بين أفول العمران الإسلامي وبين بداية عصر جديد.

بعده بقرون، كان مالك بن نبيّ يقول في أواخر أيامه لأهم من يسعون إلى لقائه: "إننا في

فترة خطيرة تقتضي تغييرات ثورية فإما أن نقوم نحن المسلمين بالتغيير في مجتمعاتنا وإما أن تفرض علينا طبيعة العصر تغييرات من الخارج كما هو حاصل الآن (سنة 1972م) في اليمن وظفار وغيرهما لأن هذه هي روح العصر".

ثم يواصل فيما كان سمّاه "وصيّته": "إنّ المشاكل العالمية ليست ذات طابع اقتصادي وليست ذات طابع سياسي إلى حدّ كبير ولا ذات طابع اجتماعي لأنّ المشكلات التي عالجها الفكر الماركسي في متوسط القرن التاسع عشر حُلّت الآن... المشكلات التي ستواجه العالم هي مشكلات نفسية، هي بإجمال حيرة النفوس وشعورها بعدم الاستقرار رغم التمتع بجميع الضمانات الاجتماعية... أما مشكلاتنا نحن فهي اقتصادية اجتماعية" (10).

يختم بعد ذلك وصيّته بقوله: "إن نجاحنا في المعركة العالمية سوف تكون بقدر نجاحنا في معركتنا الداخلية".

هذه الرؤية الاستشرافية تجعلنا -حين نقرأ كتب مالك- ندرك الخصائص الثلاث الكبرى لهذا المفكر: -جدوى التموّج النقدي- الديناميكية البنائية للأخر- أهمية الفكر الرابط بين العوالم، الرافض للحدود في مجالي المعرفة والإبداع.

من هذا الأفق إختار مالك أن يقرأ النهضة حسب الرؤية الخلدونية وهو ذات الموقع الذي إنخرط فيه من قبل شيخه الأول ابن خلدون حين قال في نهاية القرن الثامن "إن دولة الإسلام العربي درست وان العصر القادم للأتراك العثمانيين".

لم يكن للشيخ ولا- لمريده بعده علم بالغيب لكن وعيها وتمثّلها روح الزمان جعلها يدركان -كل من موقعه- أنهما على مشارف نقطة تحوّل أساسية ستتضافر الأوضاع الموضوعية بعد ذلك في تجسيدها بشكل حاسم.

تلك هي أهمية النخب وتلك هي مسؤوليتهم أمام مجتمعاتهم. إنها مهمة الوعي واستشراف روح الزمان بالتححرر من العرّضي الظاهر و بالارتفاع الفكريّ إلى مستوى الأحداث الإنسانية.

\*\*\*\*\*

### الهوامش:

(\* كاتب ومفكر من تونس.

1- وجهة العالم الإسلامي، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1980م.

2- شروط النهضة، دار الفكر دمشق، ط4/ 1987م.

3- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت 1995م. - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1980.



4- راجع: المنصف الشنوفي في مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام إلى تونس، مجلة الحوليات التونسية، عدد 3/1966 م ص 71-102. وانظر: تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 896.

5- تفسير جزء عمّ، من تفسير المنار ط 1، 1355-1936م، مطبعة المنار.

6- انظر: المقدمة الرابعة لتفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الكتاب الأول، الدار التونسية للنشر، سنة 1969م ص 38.

7- صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين / تح: محب الدين الخطيب.

8- مذكرات شاهد القرن، دار الفكر دمشق، ط 2، 1984م.

9- الظاهرة القرآنية، أول إصدار كان بالفرنسية سنة 1947م، ترجم إلى العربية، دار الفكر، دمشق 1972م.

10- مجلة المعرفة التونسية، وصية مالك بن نبي، عدد 8 السنة الثانية، 1395هـ-  
1975م، ص 19-31.