

سلطة النص ونص السلطة

أ. مرين محمد

إن النص الذي تنتجه السلطة أو تستعمله، قديماً وحديثاً، هو نص قمعي في مواجهة سلطة النص الحقيقية التي يمارسها من خلال العقل، بوسائله العلمية المجردة من أي غرض سلطوي خارج سلطته، التي تتمثل في حقيقته العلمية أو الجمالية، ومن نماذج هذا التشابك بين سلطة النص و نص السلطة في إسناد السلطة ذاتها و اكتسابها، في كل الأديان و النظريات السياسية :

1. عنصرية النص :

ترتكز الرؤية التوراتية على قاعدة أفضلية الشعب اليهودي على باقي الأمم، وأنهم شعب الله المختار، جاء في سفر التثنية « 19/26 » « كما أعلن أن يجعلكم أسمى من كل الأمم التي خلقها من حيث الحمد والاسم والكرامة وأن تكونوا شعباً خاصاً لإلهكم كما وعدكم »¹.

وهذه الأفضلية تقضي في التصور التوراتي إلى السيطرة على باقي الأمم، ولقد هيمن على التصور اليهودي عقدة الحقد على باقي الشعوب وانتصار سلطانهم على الأرض « لقد فسرَت اليهودية الأولى وجود الله في مواجهة الملوك الآلهة وتفوق سلطانه على كل من أدى السلطة والولاية، على أنه تفوق لإله إسرائيل ووعد بنشوء ملك إسرائيل الأكبر مقارنة بملوك الأمم الأخرى »² ومع عقدة الاضطهاد التي عانت منها الجماعة اليهودية وحالة التشرد فإنها ظلت تحتفظ بمفهوم الأفضلية الدينية ليس ذلك فقط ولكن اختلطت بمفهوم عنصري واستعلائي هذا المفهوم العنصري للكيان اليهودي، هو الذي حرم اليهود من التكيف مع أي شكل من أشكال الدولة، وعدم القدرة على التعايش الدولي كما أن الالتزام التلمودي جعل اليهودية في تناقض مع الدولة المدنية .

وفي نظرة "ثيوقراطية" فإن الملك مختار من قبل الله، جاء في سفر التثنية «14.17» « عندما تدخلون الأرض التي يعطيها لكم المولى إلهكم وتملكونها وتسكنون فيها ثم تقولون " نقيم علينا ملكا كباقي الأمم التي حولنا " فيجب أن تقيموا عليكم الملك الذي يختاره المولى إلهكم فيكون من بين شعبيكم أما الأجنبي الذي ليس من بني إسرائيل فلا يحل أن تجعلوه ملكا عليكم »³ وهكذا نجد أن صورة السلطة في الفكر التوراتي ضيقت هامش الاختيار الإنساني لصالح رؤية "ثيوقراطية" شاعت في المجتمعات القديمة.

2. سلطة الكنيسة:

على نفس المنوال ترسخت صورة السلطة في الإنجيل بتلك النظرة التي تلبس الحاكم لباسا من القداسة الإلهية، والمباركة الدينية للسلطة المقامة بإذن الله، جاء في رسالة بولس إلى المؤمنين في روما «13- 02 01» « يجب على كل واحد أن يخضع للسلطات الحاكمة لأن كل سلطة هي بإذن الله ، فالسلطات الموجودة الآن الله هو الذي عينها ، إذن من يقاوم السلطة يقاوم تدبير الله والذين يقاومون يجلبون على أنفسهم العقاب »⁴ وهذه الرؤية مسحت على الحكام في الفكر القديم قداسة الدين، وألوهية التصيب، وهمشت أي فعل أو دخل للمجتمعات والشعوب، وكذلك عملت المسيحية على الفصل بين الدين والدولة، وبين المجتمع والسلطة، فأشركت القيصر مع الله عز وجل، فرفعت شعار إذن أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله « لهذا رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والاتكال، وأن روحها تلائم الطفيلان إلى حد كبير، وإن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودربوا عليها ، بلا مبالاة ماداموا لا يهتمون بما يُجدي خلال حياتهم القصيرة على الأرض»⁵ مما أدخل الخطاب الكنسي إلى التفوق الديني، بما أن الشأن السياسي ليس من اختصاصه ، وبالتالي لا يهمله شكل السلطة، ولا أدائها الفعلي، بصفتها

المسيحية دعوة روحية « وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم، بالرغم من عالمية رسالتها فقد أدى ضياع الدولة في الدين إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة»⁶.

ومع ذلك عملت الكنيسة على التحالف مع السلطة في استغلال متبادل. مما رسخ زمنا طويلا سلطة كنسية، تعمل بمباركتها وتحت ضغط نفوذها الاجتماعي «وكانت الكنيسة التي احتلت، منذ الغزو البربري الجرمانى الذي دمر الإمبراطورية في الغرب الأوربي، مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي، وكانت المقر الأول للسلطة الاجتماعية حتى القرن السادس عشر»⁷.

3. نص سلطة الاستبداد :

جاء الإسلام في مواجهة كل النصوص السلطوية القديمة و السابقة له، والتي تمثلت في مواجهة الرهبانيات الدينية و التأله السياسي، والتفرعن السلطوي : ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾⁸.

حيث أصبحت الجماعة الإسلامية محور الكيان السياسي تتجاوز التمايز العرقي والطائفي، يتساوى فيها الأفراد في القيمة الإنسانية، تجمعهم صفة الإيمان، وتحركهم أعباء الدعوة العالمية.

وكانت الجماعة الإسلامية جماعة نموذجية عقيدة وعبادة وسلوكا، تلخص مشهدهم الجماعي الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ⁹

فالالتزام الديني تضمن الالتزام السياسي، وظهر ذلك التضامن الاجتماعي والسياسي داخل البنية الكيانية لهذا المجتمع القائم، وكأنه هيئة واحدة دينيا واجتماعيا وسياسيا فكانت هذه الهيئة البشرية للدولة هي السلطان الحقيقي، وذلك بسبب الحرية التي وفرتها العقيدة الإسلامية، ومن خلال القيم الإسلامية التي رسخت دولة الأمة، وفرضت سلطة النص من خلال سلطة الوحي، في كنف الحرية وشعارها لا إكراه في الدين .

ولكن هذا النموذج المثالي عاد مع التاريخ إلى ملك عضوض، متأثرا بالصراعات السياسية وتوسع الدولة وتنوع عصبياتها ومتأثرا بنوع الأنظمة في الإمبراطوريات المجاورة، مع بقاء معاني الخلافة، فكما يقول "ابن خلدون" في مقدمته «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة ... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا»¹⁰.

وهنا نلاحظ بداية التأثير الذي تعرضت إليه صورة الخلافة الأصلية، وبداية تأثير التداخليات التاريخية على الأصول الفقهية التي تأسس عليها نظام الحكم في الخلافة الراشدة، وبين التساهل في انتقال الإمامة لأن الواقع والضرورة وسد ذريعة الفتنة أثرت في اتجاه الفقه السياسي.

« من هنا نتأكد أن الفقه السياسي فقها ترميميا لا فكرا إنشائيا، وهو الذي كثر ونمى وتغلب »¹¹ وإن كان "الماوردي" ذاته يلخص هذه الصورة، فنجد أحيانا في صورة الفقيه الذي يؤصل للمسائل

متجرداً، وأحياناً متكيفاً مع واقعه المعقد، فهو يحسم خياره بين هذه الآراء حول كيفية البيعة.

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»¹².

فهذا النص "لما وردى" جدير بالتأمل، رداً على كل الآراء الفقهية إلى استسهلت عقد البيعة حتى نزلت به إلى عقده باثنين قياساً على عقد النكاح!.

وإن كان "الماوردي" كغيره من الفقهاء القدامى قد اخلط بين الترشيح والبيعة « فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة » الرئيس « نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية »¹³.

وهذا الخلط هو الذي أدى التساؤل في مسألة الاستخلاف والعدد الذي تتعقد به البيعة... إلخ.

أما أثر الواقع الذي كثر فيه الصراع عن السلطة فيظهر في اضطرار الفقه إلى التسليم مثلاً بإمارة الإستلاء حيث يسعى "الماوردي" إلى وضع ضوابط تحول دون التداعيات السلبية للإستلاء على السلطة، حفاظاً على مقصدها في إقامة الدين وسياسة الدنيا « فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وإحكام الأمة لأجلها وجب تقليد المستولي فإن كملت منه شروط الاختيار كان تقليده حتماً استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته »¹⁴ ومن بين هذه القواعد السبعة: «اجتماع الكلمة على الألفة و التناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم»¹⁵ وبالتالي فيحق لنا أن نتساءل:

أولاً: إلى أي مدى تنازل الفقه لصالح واقع منحرف عن أصول الحكم الراشد؟

ثانياً: هل التأصيل الإسلامي لنظام الحكم ملزم بهذا التنازل الفقهي أم هو مدعو لتصحيح هذه الرؤية إلى الأصول الأساسية لإعادة نظام الأمة، والتقيد بسلطة النص (الوحي)، دون اللجوء إلى الاستسلام لمآل الواقع السياسي والعصبي كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون.

عُرف "ابن خلدون" في فكره السياسي بنظرية العصبية، والتي نقل فيها رؤيته في نظرية السلطة، من مفهوم التغالب، إلى مفهوم السلطة السياسية المنضبطة بقوانين سياسية لذلك فهو ينفي العصبية بمفهومها الضيق «... العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها»¹⁶.

وهذا التحول في وازع الحصول على السلطة يعود أولاً إلى طبيعة التغالب الإنساني نحو الملك حيث يقول «وذلك أن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة»¹⁷ وهذا التغالب سببه يعود إلى طبيعة الملك بصفته منبعاً لمفاتيح الدنيا فيقول في مقدمته «... إن الملك منصب ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية فيقع فيه التنافس غالباً»¹⁸ وثانياً يعود إلى تغير الوازع في المجتمع السياسي العربي الذي تحول من الوازع الديني إلى الوازع العصبي، وهذا التحول لم يكن تحولاً فقط على مستوى النخبة السياسية بل يكاد يكون تحولاً اجتماعياً بسبب ضعف القيم الدينية، وانتشار العصبية من جديد، وانتشار الفرق وحلول التنازع السياسي.

« مما يعني أن أساس السلطة السياسية قد تحول تدريجيا من الرضا إلى الإكراه استخدم "ابن خلدون" الوازع كمثال ذي مغزى، ليصور ذلك التحول الهام»¹⁹ ومع ذلك فإن صورة العصبية الخلدونية هي عصبية واقعية تدعمها قوة اجتماعية وليست مجرد عصبية عائلية معزولة عن التسليم الاجتماعي العام.

فالعصبية عند "ابن خلدون" « لا تقف عند حد الارتباط بين أفراد الفئة أو الجماعة الواحدة على أساس صلة الرحم، وكأنها في واقع الأمر ارتباط منبعث من تماثل الحاجات والمصالح والأغراض والعوائد والأفكار...»²⁰.

فالعصبية عند "ابن خلدون" هي عصبية التأييد الأكثر شيوعا، الذي يحافظ على الاستقرار ويحقق المقاصد من السلطة، ومقصود العصبية هو التلاحم الاجتماعي.

وبذلك فسر اشتراط القرشية في الإمامة، فقال عن قريش « وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم »²¹ وبذلك فإن العصبية عنده مخالفة للقهر والطغيان والاستبداد، بل هي أقرب إلى حالة من قوة النفوذ الاجتماعي، الوزن السياسي الذي يؤدي إلى الإتيان والانقياد للمجتمع « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مراعاة فجور وعدوان ومذموم عنده « أي الشارع » كما هو مقتضى السياسة »²².

ويصعب "ابن خلدون" الطغيان في السلطة، ويتوقع تدهور وانحطاط السلطات الاستبدادية « فإن الملك إن كان قاهرا، باطشا بالعقوبات،

ومنقبا عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ... وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات»²³.

4. نص سلطة الولي الفقيه:

تأسست فلسفة السلطة عند الشيعة على نظرية الإمامة المعصومة التي تفضي إلى النص بالإمامة حتى عام 260هـ بعد غيبة آخر الأئمة المعصومين مما أوقع الفقه الشيعي في حرج اجتهادي فحصر الإمامة في النص ثم في الجعل الإلهي الذي لا يعطي للإنسان أي اختيار، وذلك أن الإمام امتداد للنبي « واختيار الإمام لكي يواصل مسيرة النبي ليس اختيارا بشريا وإنما هو اختيار وجعل إلهي »²⁴ وعند نهاية سلسلة الأئمة المعصومين، عمل الفقه الشيعي على الاجتهاد لتفسير التحول نحو أفق أوسع.

فتدرج الفقه عبر نيابة الفقيه للإمام الغائب إلى نظرية ولاية الفقيه إلا « أن استناد نظرية ولاية الفقيه على فكرة الإمامة الذي يرمي بصورة محددة إلى التأكيد على مشروعيتها الدينية، هو أحد نقاط الضعف المهمة والأساسية في بناء النظرية...

حيث سيدور بحث الفقهاء القائلين بها، والمعارضين لها، على وظيفة الإمام ومقدار ما انتقل منها إلى الفقيه »²⁵ وعملوا على إيجاد المسوغات الدينية التي تسمح بهذا الانتقال، والخروج من الحرج الفكري، واعتبروا أن هذا الانتقال لصلاحيات الإمام إلى الفقيه هو انتقال ظريفي ومؤقت، ونظروا لهذه النظرية سياسيا وفقهيا « وفي زمن غيبة الإمام المعصوم »ع» النصوص الشرعية المتواترة والمستفيضة تؤكد على قيادة « العالم / الفقيه » للأمة الإسلامية »²⁶.

وارتباط النظرية الشيعية في السلطة بفكرة الإمامة المعصومة ثم ولاية الفقيه لم تحل إشكالية دور الأمة في التولية والعزل حتى انتصرت الثورة الإيرانية التي كيفت ووفقت بين النظرية والشرعية الشعبية، وعملت التجربة الإيرانية على نقل الموروث الفقهي الشيعي من عالم التنظير إلى عالم الواقع، محاولة الاستفادة مما توصل إليه القانون الدستوري والتجربة الديمقراطية في الغرب، ومع أن هذه التجربة معرضة للنقد والمراجعة « فإن الإمام الخميني عمل بجد لإقامة دولة مؤسسات ، وترسيخ أساس حاكميه القانون ... وأخيرا اشتمل الدستور على تصريح لا لبس فيه يكون الشعب سيد الدولة، وأن مشروعية السلطة مستمدة من التفويض الشعبي »²⁷.

أما الفلسفة السياسية الشيعية قد مثلتها جماعة " إخوان الصفا"²⁸ التي ربطت بين الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة اليونانية وأصول المذهب الشيعي في الإمامة خلال القرن الرابع، « وبالرغم من الطابع الطوباوي لفلسفة إخوان "الصفا"، إلا أن أفكارهم وجدت الأرضية في شعور المضطهدين، وكانت بمثابة نقطة الرجاء، لقد وجدت حضورها في فلسفة "الفارابي" و"ابن سينا"²⁹، وتأثرت بها كثير من الحركات السياسية المعارضة ...»³⁰ واشتركوا في مفهوم المدينة الفاضلة التي تحقق السعادة، ولكن هذه المدينة هي مدينة الإمام في المفهوم الشيعي « إن غاية الإخوان من تأسيس مدينتهم في الوصول إلى السعادة التي يعتقدون أنه لا يمكن الوصول إليها إلا في كنف الإمام »³¹.

المجتمع السياسي السعيد هو المجتمع الذي يعيش في دولة الإمام المعصوم الذي تمكنه منزلته من قيادة المجتمع إلى الحق والعدل، وقد

عمل إخوان "الصفاء" وغيرهم من الفرق الشيعية أو المتأثرة بالفقه الشيعي على نقد الواقع السياسي والتبشير بدولة الإمام الولي.

وكخلاصة للبحث في الفقه السياسي الإسلامي يمكن ملاحظة التأثير الكبير بواقعه السياسي الفعلي « وينبغي ملاحظة أن التاريخ الإسلامي يحمل تأثيراً كبيراً بنظم الحكم التي كانت سابقة في الدول التي دخلت الإسلام »³² فإن الشعوب التي اعتنقت الإسلام كانت تعرف أنظمة سياسية وتقاليده في إدارة الحكم ظلت تؤثر في فلسفتها ورؤيتها السياسية مثل مملكة فارس، وتأثر العرب بالإمبراطوريات والمملكات المجاورة لجزيرة العرب مثل إمبراطورية الروم، كما أن التكوين العصبي والقبلي للمجتمع العربي لم يكد يخفت في الدولة الراشدة حتى عاد إلى الظهور والتأثير مع الدولة الأموية وما تبعها من دول. إن الصراع بين السلطة التي يفرضها النص، وفي الحالة الإسلامية، النص يمارس سلطته من خلال الوحي، الذي يتميز بالمصادقية العالية من منطلق قداسته وحفظه من التبديل البشري، أو العبث السلطوي مما يبقيه في حالة حيوية في مواجهة عملية استغلاله التاريخية المستمرة من أي سلطة تخضع لسلطة النص كما خضعت الملكة بلقيس:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾³³. ويبقى شاهداً على مختلف القوى عن طريق النص في مواجهة نصوص السلطات: ﴿فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَظاً غَلِيظاً الْقَلْبَ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾³⁴.

إن التوراتيين الجدد أعادوا نص سلطة العنصرية، من خلال المشروع الصهيوني في فلسطين، و أعاد المحافظون الغربيون نصوص الهيمنة

الإنجيلية تحت ستار العولمة، أما النظريات السياسية الحديثة أنتجت نصوصاً تعبر عن حاجة سلطوية، سواء سلطة عمالية بروليتارية، أو سلطة مالية ليبرالية، فيما تعمل آلة فقهية سلفية محافظة على إعادة نصوص سلطة الاستيلاء، والاستخلاف الوراثي، فكفرت الديمقراطية والانتخابات وشرعت الملكية وحكم العائلة!! لذلك تبقى الحرية الملاذ الوحيد لانتصار النص على أي سلطة أو نظرية أو رهبانية .

الهوامش:

- 1 - التوراة، (المركز الدولي بيروت، لبنان، 2000م) ص: 264.
- 2 - برهان غليون، الدولة والدين (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004م) ص: 38.
- 3 - التوراة، ص: 254.
- 4 - الإنجيل، (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 255.
- 5 - محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1985) ص: 179.
- 6 - برهان غليون، مرجع سابق، ص: 62.
- 7 - المرجع ذاته، ص: 335.
- 8 - سورة النازعات، الآية: 21- 24.
- 9 - سورة الشورى، الآية: 37/38.
- 10 - ابن خلدون، المقدمة، تح: درويش جويده، (الدار المصرية، بيروت، لبنان، دط، 2002م) ص: 239.
- 11 - زين بن علي، الفردية، (مركز التراث والبحوث اليمني، ماري لاند، الولايات المتحدة الأمريكية، 2000م) ص: 236.
- 12 - الماوردي، الأحكام السلطانية، تح: مصطفى رباب، (المكتبة المصرية، بيروت، لبنان، 2000) ص: 35.
- 13 - السنهوري، فقه الخلافة، تح: توفيق محمد الشاوي، نادية السنهوري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2001)، ص: 121.
- 14 - الماوردي، مرجع سابق، ص: 41.
- 15 - المرجع ذاته، ص: 45.
- 16 - ابن خلدون، المقدمة، ص: 215.
- 17 - المرجع ذاته، ص: 146.

- 18 - المرجع ذاته، ص: 143.
- 19 - محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، (دار البناء للطباعة، دبلد، 1981) ص: 171.
- 20 - رحاب عكاوي، ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1998م) ص: 59.
- 21 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 175.
- 22 - المرجع ذاته، ص: 178.
- 23 - المرجع ذاته، ص: 146.
- 24 - محمد قاسم، نظرات في الفكر السياسي الإسلامي، (دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1993م) ص: 35.
- 25 - توفيق السيف، نظرية السلطة عند الشيعة، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002م) ص: 164.
- 26 - محمد قاسم، مرجع سابق، ص: 37.
- 27 - توفيق السيف، مرجع سابق، ص: 196.
- 28 - إخوان الصفا: فرقة من الشيعة الإسماعيلية، ظهرت خلال القرن الرابع الهجري، بالبصرة بالعراق، من آثارهم: جملة من الرسائل في مختلف العلوم، ينظر: محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص: 191.
- 29 - ابن سينا، أبو علي الحسين: (370هـ، 980م - 428هـ، 1037م) فيلسوف وطبيب لقب بالشيخ الرئيس، من آثاره: "القانون" و"الشفاء". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج 1، ص: 52.
- 30 - بوعرفة عبد القادر، المدينة والسياسة، (مركز الكتاب، دمشق، سوريا)، ص: 127.
- 31 - المرجع ذاته، ص: 126.
- 32 - جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات المعاصرة، (دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، 1992) ص: 156 - 157.
- 33 - سورة النمل، الآية: 32.
- 34 - سورة آل عمران، الآية: 159.