« ولاية الفقيه ونظام الحكم في الاسلام »

تأليف
الدكتور / أمية حسين أبو السعود
جامعة قـطــر

«ولاية الفقيه ونظام الحكم في الاسلام»

تأليف
د. أمية حسين أبو السعود

«بسم الله الرحمن الرحيم»

تمهيد :

تحتل فكرة السلطة محور اهتمام الفكر السياسي على مدى العصور ، فمنذ القدم أبدى الفلاسفة والمفكرون السياسيون أراءهم المتعددة حول الأشكال المختلفة لنظم الحكم وطرحوا تصوراتهم المختلفة حول أنسب هذه الأشكال صلاحية . وكان هذا التباين في الآراء والتعدد في وجهات النظر ناتجاً عن معالجة هؤلاء الفلاسفة والمفكرين للمشكلة الخالدة وهي : كيفية التوفيق بين السلطة المطلقة من جهة ، والحرية المطلقة من جهة أخرى(١) . وقد تبلورت هذه المحاولات التوفيقية في النهاية في الكشف عن نموذجين رئيسيين من أنظمة الحكم : نظم حكم تسمح بقدر أكبر من الحرية تتيح للمحكوم أن يعبر عن رأيه وأن ينتقد ويعارض وجهات النظر الأخرى ، وهي التي تعرف بالنظم الديمقراطية أو الليبرالية ، ونظم حكم تتجاهل حرية الفرد وتعده عن مجال المشاركة السياسية وإمكانية ممارسة حقه في النقد والمعارضة وهي التي تعرف بالنظم الديكتاتورية أو الاستبدادية .

وفي نطاق الفكر السياسي الإسلامي نجد أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم قد تعرضوا بدورهم لهذه القضية وبحثوا في أنسب أشكال الحكم صلاحية . فقد ترتب على الخلاف السياسي الذي نشب بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ حول أحقية من يخلفه كحاكم للدولة الإسلامية ان انقسم المسلمون إلى فريقين رئيسيين كل منهما يعبر عن رأيه في الحكم والسياسة(٣) : أحدهما يمثل الشيعة ، والآخر يمثل أغلبية المسلمين وهم أهل السنة والجماعة .

وتقوم الفكرة الشيعية في الأساس حول أحقية علي بن أبي طالب دون غيره من الصحابة بخلافة رسول الله ﷺ لمنزلته وقرابته من رسول الله ﷺ فضلاً عن مواقفه في سبيل نصرة الإسلام وإعلاء كلمته ، غير أن هذه الفكرة البسيطة قد تطورت فيما بعد وأخذت شكل النظرية المتكاملة الأبعاد ، فأصبح الإمام لدى الشيعة الاثنى عشرية(٣) منصوصاً عليه من الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه ، فليس لأحد حق اختياره أو تعيينه ، وهو معصوم من الخطأ لا تجوز محاسبته ومراقبته فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، وبالتالي وجب على الرعية موالاته ومعرفته . باختصار قامت الشيعة الإمامة على النبوة فأضفت على الإمام نفس مهام النبي ، وأصبحت الإمامة عندهم ركناً من أركان الدين لا يصح الإيمان إلا بالإعتقاد بها(٤) .

وقد رفض أهل السنة والجماعة النظرية الشيعة من أساسها(٥) وأبطلوا أسانيدها ، ونظروا في كتاب الله وهو المصدر الرئيسي في الإسلام ، فلم يجدوا شكلاً موصوفاً محدد القسمات لنظام الحكم ، بل وجدوا قواعد عامة ومبادىء كلية يسترشد بها المسلمون في كل زمان ومكان كمبادىء الشورى والعدل والمساواة ، أي أن أمور الحكم والسياسة في نظر فقهاء أهل السنة والجماعة ليست من الأمور التعبدية ولكنها من المسائل المفوضة إلى نظر الخلق(٦) . فالمسلمون لهم حرية اختيار النظام السياسي الذي يتواءم مع ظروفهم ، وما عليهم سوى الالتزام بتلك القواعد والمبادىء العامة .

غير أن الفكر السياسي الشيعي قد شهد تحولاً ازاء قضية الإمامة منذ أن بدأ عصر الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر(٧) ، فبالرغم من موقف الشيعة الرافض للأنظمة السياسية التي عاشو في ظلها ونظرتهم إليها على أنها أنظمة غير شرعية وذات طبيعة اغتصابية ، واستمرار اعتقادهم بأن الحكم الشرعي الأمثل لن يتحقق إلا بظهور الإمام المهدي ، إلا أن واقع الغيبة قد فرض عليهم البحث في أنسب أشكال الحكم صلاحية من وجهة النظر الإسلامية ، وانتهى الأمر بقبول معظم فقهاء الشيعة بفكرة الحكم الدستوري كصيغة تحقق الوفاق بين استمرار اختفاء الإمام واستحالة الشرعية وبين الحاجة العملية لشكل من أشكال الحكم لا يسيء كثيراً لقواعد الدين وأحكامه(٨) .

وقد بدأت تجربة الحكم الدستوري تدخل مجال التطبيق العملي في إيران باعتبارها النموذج الرئيسي للمجتمع الشيعي الاثنى عشري منذ عام ١٩٠٦(٩) ، ومنذ ذلك الوقت تفاوت التزام الحكام بالعمل بالدستور ، والتقيد بأحكام الشريعة من فترة لأخرى وازداد الأمر سوءاً خلال العهد البهلوي ، فلم يعدالأمر يقتصر على مجرد مخالفة الدستور وإهمال تطبيق أحكام الشريعة ، بل تعدى ذلك إلى محاولة توهين العلاقة التي تربط إيران بالإسلام وتشد الفرد الإيراني المسلم إلى الثقافة والحضارة الإسلامية(١٠) .

وازاء هذا الاخفاق لتجربة الحكم الدستوري من جهة ، وعدم ظهور أية مؤشرات تدل على قرب ظهور الإمام الغائب من جهة أخرى ، ظهرت فكرة ولاية الفقيه كصيغة بديلة لنظام حكم الأئمة . فالفقهاء طبقاً لهذه الفكرة أقدر الناس على تفهم أحكام الشرع وبالتالي أقدر على تحمل تبعات الإمامة عن الإمام الغائب .

وقد اكتسبت فكرة ولاية الفقيه أهمية كبرى بعد أن صبغت بصبغة دستورية وأصبحت الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم في إيران في الوقت

الحاضر(١١) ، فقد ترتب على ذلك أن أثير الجدل مرة أخرى حول العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ، وتجدد النقاش حول مدى ضرورة إقامة الدولة وفق التصورات والموازين الإسلامية .

ويتناول هذا البحث إلقاء الضوء على فكرة ولاية الفقيه كإحدى الصيغ الإسلامية المطروحة لنظام الحكم ، وذلك بهدف إيضاح مدى اقتراب هذه الصيغة من الإطار العام لنظام الحكم في الإسلام ، ومن ثم فإن موضوع البحث سوف يدور حول الأفكار الرئيسية الثلاثة الآتية :

- موقف الإسلام من الدولة ونظام الحكم .
- ولاية الفقيه كصيغة إسلامية لنظام الحكم .
- ولاية الفقيه ومدى اقترابها من الاطار العام لنظام الحكم في الإسلام .

أولاً : موقف الاسلام من الدولة ونظام الحكم :

من الخصائص التي أجمع عليها علماء الإسلام في جميع العصور أن الإسلام دين ودولة(١٢) ، بمعنى أن الدولة أو السلطة السياسية لابد منها لتنفيذ الأحكام وتطبيق قواعد الإسلام ومن هنا كان القول بصلة الإسلام بالسياسة وأنه ليس مجرد عقيدة فقط ، ولكنه أيضاً نظام ومنهج للحياة .

فالإسلام عقيدة شاملة ، والجمع بين شئون الدين والدنيا يعد أصلاً من أصوله ، ومن الطبيعي وفقاً لذلك أن يعني الإسلام بإقامة الدولة ونظام الحكم وهي من شئون الدنيا ، إلى جانب عنايته بشئون الدين ، فالقرآن يتضمن كثيراً من الأحكام التي تفرض على المسلمين نظم الحكم وإقامة الدولة ، وتأتي السنة النبوية لتؤكد ذلك عملياً بتأسيس الرسول للدولة الإسلامية وممارسة شئون الحكم باعتباره حاكماً سياسياً بجانب كونه نبياً أو رسولاً . «أي أن الدولة بذلك تعد جزءاً من رسالة الإسلام أو أنها ثابتة بالاقتضاء كما يقول الأصوليون»(١٣) .

غير أن الإسلام من جهة أخرى لم يتعرض بصورة تفصيلية لنظام الدولة أو لأساليب الحكم فيها فلم يكن هناك تحديد لشكل الدولة أو لطرق تنظيم السلطات أو لقواعد اختيار الحاكم وغير ذلك من التفاصيل وإنما اشتمل على المبادىء والأسس العامة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم الصالح ، وأهم هذه المبادىء والأسس ما يأتي :

١ - **الشورى** : وقد نص عليها القرآن الكريم في قوله تعالى : «وشاورهم في الأمر»(١٤) ، «وأمرهم شورى بينهم»(١٥) وقد مارس الرسول مبدأ الشورى وطبقه عملياً حتى قال أبو هريرة رضى الله عنه : «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»(١٦) .

٢ - **العدل** : وقد ورد في قوله تعالى : «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»(١٧) ، وأيضاً في قوله تعالى : «وأقسطوا إن الله يحب المقسطين»(١٨) . بل إن الله تعالى قد أمر به نبيه : «وأمرت لأعدل بينكم»(١٩) ، أي ينفذ حكم الله بين الناس دون تحيز أو تمييز ، وهو المعنى الذي أوضحه الرسول في قوله : «إنما هلك من كان قبلكم إنهم كانوا إذا سرق الشريف فيهم تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»(٢٠) .

٣ - **المساواة** : ويتمثل ذلك في قوله تعالى : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»(٢١) ، وخاطب رسول الله المسلمين بقوله : «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالاباء ، مؤمن تقي أو فاجر شقي ، أنتم بنو آدم ، وآدم من تراب»(٢٢) ، وخطب رسول الله في حجة الوداع فقال : «يا أيها الناس . ألا أن ربكم عز وجل واحد ، ألا وأن أباكم واحد ، ألا

لا فضل لعربي على أعجمي ، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى . ألا قد بلغت ؟ قالوا : نعم ، قال : ليبلغ الشاهد الغائب»(٢٣) .

٤ - **مسئولية الحاكم** : الحاكم في الإسلام ما هو إلا وكيل عن الأمة في تنفيذ أحكام الشرع ، فإن التزم بذلك وجب على الأمة طاعته ونصرته ، وإن انحرف عن أداء واجباته ، كان للأمة الحق في مساءلته بما هي ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبما لها عليه من حق الشورى . فان ثبت تقصير الحاكم يكون مستحقاً للعزل . «لأنه يكون حينئذ كمن فرط في الأمانة وقصر في حق الوكالة»(٢٤) .

ومن النصوص التي تقرر حق الأمة في مساءلة الحاكم باعتبار أن الحكم في الإسلام أمانة قوله تعالى : «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»(٢٥) . وفي قوله ﷺ : «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، الإمام راع ومسئول عن رعيته . . . »(٢٦) . ويقول ﷺ : «ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة»(٢٧) .

هذه هي المبادىء الأساسية التي تمثل «قيماً عليا ذات أثر كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة ووظيفتها وخصائص نظام الحكم فيها ، وانطلاقاً من هذه القيم ، وتأسيساً عليها تبنى التفاصيل والجزئيات التي قد لا يمكن حصرها ، في نظام هذه الدولة ، وفي اختصاصات السلطات فيها، وفي قيود مباشرة هذه الاختصاصات ، وإلى هذه القيم يحتكم الحكام والمحكومون عند الاختلاف بينهم ، وعلى هدى توجيهاتها يؤدي الجميع في الدولة الإسلامية واجباتهم وينالون حقوقهم»(٢٨) .

وبناء على ما سبق فإن الإسلام لم يحدد شكلاً معيناً من أشكال الحكم ، ولكنه ألزم المسلمين باتباع قواعد ومبادىء عامة ، وترك لهم وضع هذه المبادىء

والقواعد موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم ويتلاءم مع ظروفهم ، ومن ثم فإن طرح أية صيغة إسلامية لنظام الحكم لابد وأن يأتي منسجماً مع الاطار العام الذي حدده الإسلام لنظام الحكم .

فما هو الحكم إذا بالنسبة لولاية الفقيه ؟

ثانياً : ولاية الفقيه كصيغة إسلامية لنظام الحكم :

الولاية - بالكسر - في اللغة العربية تعني الإمارة والسلطان(٢٩) ، أمّا كلمة فقه وفقيه | فإنها تدل على الفهم والوعي اللازمين لإدراك علم الشريعة(٣٠) ، وبهذا فإن ولاية الفقيه | لغة إنما تعني إمارة الفقيه أو توليته السلطة والسياسة . أما المعنى الاصطلاحي فهو : «اضطلاع الفقيه العادل بحكومة الناس وإدارة الدولة وتنفيذ أحكام الشرع زمن غيبة الإمام المهدي»(٣١) .

ويعد آية الله الخميني أبرز فقهاء الشيعة الاثنى عشرية الذين نادو بفكرة ولاية الفقيه | بهدف تشكيل الحكومة الإسلامية ، أو بعبارة أخرى بهدف استمرارية النهج الإمامي أثناء غيبة الإمام المهدي . فولاية الفقيه في نظره إنما هي بمثابة البديل لحكومة الإمام الغائب ، ومن ثم تعد الأساس الشرعي للمعارضة والقضاء على نظام الحكم القائم طالما انحرف عن مبادىء الشرع وتنفيذ أحكامه .

وقد أورد الخميني أفكاره الأساسية حول ولاية الفقيه في كتاب أسماه بنفس الإسم ، أو الحكومة الإسلامية ، فهو في البدء يميز بين نوعين من الولاية :

(أ) الولاية التكوينية : وهي التي تنحصر في علي وأولاده من فاطمة وهم الأئمة الاثنى عشر الذين نص عليهم الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ واحداً فواحداً . جاء في الكافي : عن أبي عبدالله في قول الله عز وجل : «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، قال إنما يعني علياً وأولاده عليهم السلام إلى يوم القيامة»(٣٢) .

(ب) الـولاية الاعتبـارية : وهي التي تثبت للفقـيه زمن غيبـة الإمام ، فهي ليست محدودة في شخص بعينه ولكنها متاحة لأي فقيه متى انطبقت عليه أوصافها وكانت جامعة لشرائطها(٣٣) .

ويرى الخميني أن ولاية الفقيه قد ثبتت في بعض الروايات والأحاديث التي نصت على أن خلفـاء الـرسـول ﷺ هم الفقهـاء العـدول ، وإنهم حصـون الإسلام ، وهم أمناء الرسل في المحافظة على الشرع ، وهم المرجع في حوادث الحياة ، بالإضـافة إلى الروايات الأخرى التي نصت على أن العلماء منصوبون للحكم وإنهم ورثة الأنبياء وإن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه(٣٤) .

وقد استخلص الخميني من الأدلة التي استند إليها لاثبات ولاية الفقيه أن هذه الـولاية تتميز بالعمـوم والشمول ، بمعنى أن ولاية الفقيه لا تقتصر على المسائل الدينية فقط كأمور الفتوى والقضاء ، بل تمتد لتشمل رعاية الدولة وتنفيذ الأحكام ، فقد ورد في كتابه الحكومة الإسلامية قوله : «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقـيه عالم عادل ، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم ووجب على النـاس أن يسمعـوا ويطيعـوا»(٣٥) ، ويقول «فالفقهاء اليوم هم الحجة على الناس كما كان الرسول ﷺ حجة عليهم ، وكل ما كان يناط بالنبي فقد أناطه الأئمة بالفقهاء ومن بعدهم ، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضـلات ، وإليهم قد فوضت الحكـومـة ولاية النـاس وسياستهم والجباية والانفاق وكل من يتخلى عن طاعتهم فإن الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك»(٣٦) .

ويوضح الخميني رأيه في عموم ولاية الفقيه بقوله : «ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع كما يعتبر واحد منا قيماً على الصغار ، فالقيم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية ، وإذا فرضنا النبي ﷺ والإمام علي قيّمينْ على صغار فإن مهمتهما في هذا المجال لا تختلف كماً ولا كيفاً

عن أي فرد عادي آخر إذا عين للقيمومة على نفس أولئك الصغار وكذلك قيمومتها على الأمة بأسرها من الناحية العملية لا تختلف عن قيمومة أي فقيه عالم عادل في زمن الغيبة»(٣٧) .

ويتضح من النصوص السابقة أن الخميني لا يفرق بين ولاية الإمام المعصوم وولاية الفقيه من حيث العموم والشمول ، فهو يرى أن وظيفتها حتى في السلطة والإمارة واحدة ، وبالتالي إذا غاب الإمام المعصوم انتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه العالم العادل .

غير أن فكرة عموم ولاية الفقيه لم تجد قبولاً عاماً لدى علماء الشيعة الإمامية ، فقد رفض بعضهم الأخذ بهذه الفكرة ومنهم الشيخ محمد جواد مغنية(٣٨) ، وآخرين من العلماء الذين شاركوا الخميني في الثورة ضد الشاه وأهمهم آية الله شريعتمداري ، وآية الله طالقاني وآية الله القمي ، وآية الله الشيرازي وآية الله زنجاني(٣٩) ، فقد بنى هؤلاء العلماء اعتراضهم على أساس أن ولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم وبالتالي فإذا كانت هذه الفكرة تعني القدرة على إصدار الفتوى أو الأحكام أو إرشاد الناس فيما يتعلق بمسائل العقيدة ، فإنها لا تعني أبداً ممارستهم للسلطة السياسية الكاملة .

وبالرغم من الأهمية الكبرى التي أولاها الخميني لفكرة ولاية الفقيه ولجوئه إلى الأدلة الشرعية لاثبات صحتها إلا أن التسليم بإمكانية قيام نظام حكم يستند على هذه الفكرة يؤخذ عليه ما يلي :

(١) ليست هناك ميزة للفقيه - طالما أنه ليس معصوماً - عن أي فرد آخر تؤهله قدراته للحكم وفقاً لأحكام الشرع ، ولو افترضنا ثبوت هذه الولاية للفقهاء دون غيرهم ، إلا أن الخميني لم يحدد الضمانات التي تكفل أن يقوم الفقيه بمراعاة تنفيذ أحكام الشرع أو أن يضطلع بنفس الوظيفة التي قام بها النبي ﷺ وعلي (رضى الله عنه) .

(٢) يترتب على تفسير الخميني لقيمومة الفقيه العادل على الصغار القاصرين بأنها تماثل قيمومته على شعب بأسره إلا من ناحية الكمية فقط إلى أن يظل الشعب قاصراً في نظره طالما وجد الفقيه العادل المؤهل للولاية ، معنى ذلك أنه لا وجود لمبدأ الإرادة الفردية أو تصور مجال لممارسة الشورى في ظل ولاية الفقيه . بل إن الأمر قد ينتهي إلى أحد أشكال الحكم المطلق ، حيث لا يحق للشعب أن يمارس أياً من حقوقه سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية بل يتعين عليه أن يخضع تماماً لإرادة الفقيه .

(٣) ثبوت الولاية للفقهاء دون غيرهم يوحي بأن الحكم الإسلامي لن يتحقق إلا في ظل وجود طبقة مميزة من رجال الدين ، وهذا ما يخالف طبيعة الإسلام «فليس في الإسلام رجال دين ، ولا هيئة اكليروس لا تقام الطقوس الدينية إلا بواسطتها ، والتفقه في الدين اجتهاد كالتفقه في الطب والهندسة والتجارة وسائر المعارف الإنسانية الأخرى . وبالتالي فإن حكم الإسلام لا يتحقق لأن في الحكم طائفة دينية . إنما يتحقق لأن القانون الإسلامي ينفذ ، ولأن فكرة الإسلام تحكم ، ولأن مبادئه ونظمه تحدد نوع الحكومة وشكل المجتمع»(٤٠) . «فإذا كان علماء الدين يمتازون دون غيرهم بأنهم دعاة خير وإصلاح ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فإنهم فيما عدا ذلك فهم والناس بمنزلة سواء»(٤١) .

تلك هي باختصار فكرة ولاية الفقيه . وحيث ان هذه الولاية تعني في نظر الخميني إقامة الحكومة الإسلامية ، فإن الأمر يتقتضي البحث في شكل هذه الحكومة وبيان مدى اقترابها من الاطار العام لنظام الحكم في الإسلام .

ثالثاً : ولاية الفقيه ومدى اقترابها من الاطار العام لنظام الحكم في الاسلام :

يرى الخميني «ان الحكومة الإسلامية تتميز عن سائر أشكال الحكومات المعروفة ، فهي ليست من نوع الحكومات المطلقة المستبدة التي يستبد فيها رئيس

الدولة برأيه ، وليس من نوع الحكومات الدستورية بالمعنى الغربي الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية ، وهي أيضاً ليست ملكية أو شاهنشاهية حيث يتوارث الملوك السلطة ويتميزون عادة بالبذخ والترف وما يقتضيه ذلك من نهب ثروة البلاد وتبديدها ، وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه ، أي أن الفارق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية يكمن في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون في حين تنحصر سلطة التشريع في الحكومة الإسلامية بالله عز وجل فليس لأحد أياً كان أن يشرع أو أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان ، ولهذا السبب فقد استبدل الإسلام بالمجلس التشريعي مجلساً آخر للتخطيط يعمل على تنظيم سير الوزارات في أعمالها وفي تقديم خدماتها في جميع المجالات»(٤٢) .

ويرى الخميني : «ان كل ما ورد في الكتاب والسنة مقبول ومطاع في نظر المسلمين ، وهذا الإيضاح يسهل على الدولة مسئولياتها في حين أن الحكومات الدستورية الملكية والجمهورية إذا شرعت الأكثرية فيها شيئاً ، فإن الحكومة بعد ذلك تعمل على أن تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة إذا لزم الأمر»(٤٣) .

فالحكومة الإسلامية : «هي حكومة القانون ، والحاكم هو الله وحده ، وهو المشروع وحده لا سواه وحكم الله نافذ في جميع الناس وفي الدولة نفسها»(٤٤) .

يستخلص من النصوص السابقة أن الحكومة الإسلامية وان تشابهت في نظر الخميني مع الحكومات الدستورية من حيث الخضوع للقانون ، فهي تختلف عنها من حيث المضمون ، أي من حيث طبيعة هذا القانون ومصدره ، فبينما يحل لممثلي الشعب من القوانين في الحكومات الدستورية ، يرى الخميني أن سلطة

التشريع في الحكومة الإسلامية تنحصر بالله عز وجل ، أي أنه ينفي حق التشريع أساساً لأحد غير الله ، وبينما تصدر هذه التشريعات في الحكومات الدستورية وفقاً لرأي الأغلبية الذي تخضع له الأقلية ، أو تحملها على الخضوع له يرى الخميني أن التشريع الإسلامي باعتباره من عند الله فهو ملزم للجميع ، ومن ثم فليست هناك أغلبية في الإسلام تشرع القوانين وتلزم الأقلية بقبول هذه التشريعات ، بعبارة أخرى ، لا يتصور الخميني في ظل وجود القانون الإلهي إمكانية ممارسة الشورى ، وترجيح رأي الأغلبية سواء في مسائل التشريع أو في تقرير السياسات التي تعتمد على طلب الأصلح للجماعة .

والواقع أن هذا التصور من جانب الخميني يخالف ما انتهى إليه علماء المسلمين حول حدود ونطاق التشريع في الإسلام من جهة ، ووجوب الأخذ برأي الأغلبية كأحد مظاهر الشورى التي أقرها الإسلام من جهة أخرى - وبيان ذلك في الآتي :

أولاً : ان الإسلام لم يغلق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان ، بل أنه قد جعل السيادة للقانون الإلهي وحدد الدائرة التي يقوم فيها الإنسان بالتشريع في ظل هذا القانون الأعلى(٤٥) ، فالأحكام التي وردت في الإسلام إنما تنقسم إلى نوعين :

(أ) أحكام تفصيلية : وهي التي وردت بشأنها نصوص قاطعة في القرآن والسنة ، ومثل هذه الأحكام ثابتة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان ، ولا مجال لاجتهاد الإنسان إلا في حدود تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه .

(ب) أحكام كلية : وهي التي تشكل الغالبية العظمى من الأحكام ، وقد وردت في شكل مبادىء وقواعد عامة تتيح المجال لاجتهاد الإنسان بما يتوافق مع ظروف البيئة وتغير الزمان والمكان(٤٦) .

ثانياً : أن رأي الأغلبية النـاتـج عن الشـورى هو الـرأي الـراجـح في الإسلام ، وهو دليل الحق والصواب ، فقد ثبت ذلك بالأدلة النقلية والشرعية والعقلية ، فضلاً عن الوقائع والممارسات الفعلية التي أكدت على وجوب الأخذ بهذا المبدأ خلال فترة الخلافة الراشدة(٤٧) .

وبـنـاء على ما سبق فان قول الخميني : «بـأن ليس لأحـد أياً كان أن يشرع . . .» هو قول لا يمكن قبـوله على إطلاقه ، كما أن تصوره بعدم وجود أغلبية وأقلية في ظل سيادة القانون الالهي هو الآخر تصور لا يستند إلى أساس . والمحصلة النهـائية في رأي الباحث أن الخميني انتهى في بحثه لشكل الحكومة الإسلامية إلى شكل من أشكال الحكم المطلق حيث تتركز السلطة كلها في يد فرد واحـد وينحسر بالتـالي دور الجـماعة في المشاركة في شئون الحكم والرقابة على الحاكم . صحيح أن الخميني قرر سيادة القانون الإلهي وهو القانون الذي يخضع له الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية ، ولكنه لم يحدد الضمانات التي تكفل عدم تجاوز الحاكم أو انحرافه عن تطبيق هذا القانون وتنفيذ أحكامه .

ونتساءل الآن : إلى أي مدى تم الأخذ بالصياغة النظرية السابقة لفكرة ولاية الفقيه كأساس للحكومة الإسلامية في ميدان التطبيق العملي ؟ أنه الملاحظ أن النظام السياسي القائم في إيران وإن كان يستند أساساً على ولاية الفقيه إلا أنه يعترف بدور الشورى في تسيير شئون البلاد ، أي أنه في الوقت الذي صبغ فيه الدستور الإيراني ولاية الفقيه بصبغة دستورية ، ومنح الفقيه سلطات لا حد لها فإنه في الوقت ذاته اهتم بالشورى طبقاً لتعاليم القرآن (وأمرهم شورى بينهم) ، (وشـاورهم في الأمـر) وتضمن كثيراً من المواد التي تعني بالشورى كأساس من أسس الحكم في الإسلام .

يرى الباحث ان وجود ولاية الفقيه بجانب الشورى يثير تساؤلاً هاماً حول معـرفة صاحب السلطة الحقيقية في الدولة ، هل هي للفقيه الذي تمتد ولايته

لتشمل الشؤون الدينية والدنيوية معاً أم أن مبدأ الشورى هو الأساس ، بمعنى أن الشعب في مجموعه أو أغلبيته هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في إدارة شئون الدولة ، بعبارة أخرى ، هل هناك إمكانية للتوفيق بين فكرة عموم ولاية الفقيه وبين مبدأ الشورى . بمعنى وجوب الشورى في الأمور العامة التي تتعلق بصالح المجتمع والالتزام بنتيجة هذه الشورى ؟(٤٨) .

ان محاولة الاجابة عن هذا السؤال تعني بطريقة أخرى محاولة معرفة حقيقة الشورى في ظل ولاية الفقيه ، وهنا نجد رأيين متقابلين :

الرأي الأول : يعبر عن وجهة نظر شيعية ، وينتهي إلى الرفض الكامل بأن يكون الإسلام قد جاء بنظام الشورى على أساس أنه الاطار العام للنظام السياسي في المجتمع الاسلامي ، ويبرز أصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم في النقاط الرئيسية التالية :

١ - ان ما جاء أو ذكر دليلاً لنظام الشورى ليس فيه ما يؤدي إلى الولاية ، وإنما يؤدي إلى تشاور المسلمين فيما بينهم واستعراض الآراء للوصول إلى الحق .

٢ - ان ما جاء في الشورى جاء في سياق نصوص أخلاقية محضة في مقام مدح صفة الاقدام على التشاور - ليس إلا - دون أن يصدر أي حكم عام يلزم بالشورى في كل مورد من جهة ، وبالالتزام برأي المستشارين أو أكثريتهم من جهة أخرى .

٣ - ان الاجمال والابهام في هذا النظام لا يمكن أن يفسر بأي تفسير من قبيل المرونة ونحوها . ذلك إن المرونة إنما تتصور فيما إذا كانت الخطوط العريضة واضحة في النظام ، وفتحت مجالات لمواجهة الظروف المتغيرة ، أما والخطوط العريضة معدومة تقريباً فهذا يحول المرونة إلى إبهام وإجمال يتنزه عنه النظام الإسلامي المتقن(٤٩) .

وبهذا فإن الرأي الشيعي بالنسبة لمسألة الشورى يمكن تحديده في البندين التاليين :

١ - ان الشورى لا يمكن أن تنتج الولاية العامة التي هي أساس الحكم الإسلامي .
٢ - ان نصوص الشورى ليس فيها أي وجه للالتزام سواء في اللجوء اليها أو الالتزام بنتيجتها .

وبناء على ذلك فان عناية الدستور الايراني بمبدأ الشورى لا تعني لدى أصحاب هذا الرأي الاعتراف بهذا المبدأ كأساس للحكم وإنما فقط كأداة للاستضاءة والقرب من الحقيقة وزيادة الخبرات قبل الاقدام على العمل(٥٠) ، ومن ثم فهم يعبرون عن مثل هذا النظام بنظام الشورى في ظل ولاية الفقيه حيث تعني الشورى حينئذ «روح النظام الذي يقوم على رأسه الفقيه الولي ، باعتبار أن الفقيه القائد ليس مستبداً في حكمه وإنما هو مطبق لتشريع إسلامي ثابت من جهة ولا كلام له في قباله ، ومخول لملء منطقة الفراغ التي ترك له الشارع ملأها من جهة أخرى . وفي مجال ملء هذه المنطقة لابد من التشاور وإقامة نظام يعتمد الشورى ويجلب رضا الشعب ويشعره بمسئوليته المباشرة في الحكم وينفذ رغباته ، كل ذلك في الأطر المشروعة التي يشخص مشروعيتها الفقيه الولي نفسه أو مجلس من الفقهاء المتخصصين في الشريعة ويكون له الرأي النهائي القاطع(٥١) .

الرأي الثاني : يعبر عن وجهة نظر سنية ويقول به الدكتور محمد سليم العوا حيث في عناية الدستور الايراني بالشورى باعتبارها أساساً من أسس الحكم في الدولة الإسلامية نقضاً للرأي القائل بأن ولاية الفقيه ببعدها السياسي الذي أضفاه عليها آية الله الخميني تقوم مقام الاستناد إلى الشورى وفق ما يقرره الباحثون في النظام السياسي في الدولة الاسلامية ، إنه من الواضح أن دستور إيران وهو يأخذ بنظرية ولاية الفقيه لم يستطع الاستغناء بها عن مبدأ الشورى ، بل ان التفصيلات التي عني الدستور بايرادها عن مجالس الشورى بأنواعها المتعددة تدل على أن رأي علماء الشيعة وفقهائها في اعتبار الشورى طريقاً للوصول إلى القرار السليم ، ولادارة شؤون الدولة كافة لا يختلف عن رأي أهل السنة في

هذا الخصوص وهذا كله مخالف لرأي القائلين بأن الشورى ليست عند الشيعة الأمامية - من أسس الحكم الإسلامي(٥٢) .

وإذا كان الباحث يختلف كلية مع الرأي الأول الذي يرفض الشورى كأساس للحكم ، ويتفق مع الرأي الثاني الذي يؤكد على أن الشورى تعد من أسس الحكم في الإسلام إلا أن ما يعنيه هو معرفة حقيقة الشورى من الناحية العملية في ولاية الفقيه ، وهنا يمكن إبداء بعض الملاحظات .

أولاً : لا يمكن التسليم بأن الشورى ليست منتجة للولاية العامة ، كما يقول الرأي الأول ، والدليل على ذلك أنها الطريق الشرعي لتولية الفقيه نفسه(٥٣) ، ومن هنا يمكن القول بأن الفكر السياسي الشيعي يتشابه مع الفكر السياسي السني من حيث أساس السلطة السياسية ، فالشعب هو مصدر السلطة سواء في اختيار الحاكم أو اختيار الفقيه .

ولكن المشكلة التي تتعلق بالشورى طبقاً لفكرة ولاية الفقيه ، ان الشورى لا يمكن أن تنتج أية ولاية عامة - سوى ولاية الفقيه ، حيث ان هذه الولاية هي المقدمة على غيرها من الولايات ، وهذا يخالف روح الإسلام ومبادئه المقررة في الحكم والسياسة ، فالفرد المسلم أياً كانت صفاته أو مؤهلاته يمكن أن يصبح حاكماً طالما ارتضى به الشعب وكان قادراً على الاضطلاع بمهام الحكم وتنفيذ أحكام الشرع .

ثانياً : ان عناية الدستور الإيراني بمبدأ مشاركة الشعب عملياً في اتخاذ القرارات عن طريق تأسيس مجالس للشورى على كافة المستويات(٥٤) إنما يعد في جزء منه مظهراً يتوافق مع الأسس العامة للحكم في الإسلام .

أما الجانب الأهم والذي يتحقق من خلاله تحقيق معنى الشورى كأساس من أسس الحكم في الإسلام فهو التزام الحاكم بنتيجة هذه الشورى . فإلى أي مدى يلتزم الفقيه من الناحية العملية بنتيجة الشورى؟ إننا لو قلنا أنه من الطبيعي أن يلتزم الفقيه بذلك حيث يفترض أن النتيجة النهائية للشورى سوف تترجم إلى قرارات تتماشى مع مبادىء الشريعة الإسلامية وروحها ، ومن ثم فإن التشاور واتباع نظام الشورى والرضوخ إليه عند تبين مطابقته للموازين الشرعية والمصلحة العامة يشكل جزءاً من شرط الكفاءة التي يجب أن يتمتع بها الفقيه الولي حتماً ليؤدي الوظيفة الملقاه على عاتقه(٥٥) . فإن مثل هذا القول لا يشكل ضماناً كافياً لالتزام الفقيه بنتيجة الشورى ، فالفقيه مهما بلغ علمه ودرجة تفقهه في الدين ، فهو أولاً وأخيراً بشر ، وطالما أنه ليس معصوماً -كما سبق أن بينا- فإنه يكون معرضاً للزلل والخطأ ، أي أنه من المتصور تماماً أن الآراء الشخصية لهذا الفقيه يمكن أن تتحكم وتتغلب على آراء الشعب في مجموعه .

ولهذا يرى الباحث أن الأداة الوحيدة للحكم على مدى التزام الفقيه بنتيجة الشورى من الناحية العملية هي ما ينص عليه الدستور من سلطات للحاكم في مواجهة سلطات الشعب ، بمعنى أنه إذا تغلبت سلطة الحاكم دستورياً على سلطة الشعب ، فلا معنى للقول إذن بإلزامية الشورى ، وهذا ما نجده بالفعل في نصوص الدستور الإيراني ، ففي الوقت الذي اعترف فيه هذا الدستور بالأهمية الكبرى للشورى وبالإدارة الشعبية في تسيير شئون البلاد ، فإنه قد أتاح للفقيه سلطات واسعة أضعفت هذه الشورى أهميتها وقللت من قيمتها(٥٦) .

وبهذا نخلص إلى أن الشورى كأساس لاختيار الحاكم في الإسلام ، لا يتيح في ظل ولاية الفقيه سوى ولاية عامة واحدة فقط ، هي ولاية الفقيه ، وكأساس للمشاركة في اتخاذ القرارات لا تتعدى سوى مجرد إبداء الآراء دون أن تكون لها أية قوة إلزامية ، أي أن المجالين اللذين تظهر فيهما الشورى كأساس من أسس

الحكم في الإسلام -سواء في اختيار الحاكم أو المشاركة في اتخاذ القرارات- لا يمكن تحقيقهما بشكل كامل في ظل ولاية الفقيه . ومن هنا يمكن القول بأن ولاية الفقيه كصيغة إسلامية لنظام الحكم لا تنسجم تماماً مع الاطار العام لنظام الحكم في الإسلام .

د. أميّة حسين أبو السعود
جامعة قطر

الهوامش

(١) أنظر : د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية ، ص٧٠.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن الخلاف الذي نشب بين المسلمين حول الإمامة بعد وفاة الرسول ﷺ أنظر : أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ . ص٤٣ .

(٣) الشيعة الاثنى عشرية أكبر الفرق الشيعية وأهمها على الإطلاق في الوقت الحاضر ، ونظراً لذلك فإن مجرد إطلاق لفظ الشيعة إنما ينصرف إلى هذه الفرقة بالذات ، وقد عرفت بهذه التسمية لاعتقادهم بإمامة إثنى عشر فرداً نص الله تعالى عليهم على لسان رسوله ﷺ ، أولهم علي بن أبي طالب ، وآخرهم محمد بن الحسن العسكري . أنظر الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، القاهرة مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٨ ، ص٢٧٠ .

(٤) أنظر : محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطبعة نور الأمل ، ١٣٨١هـ ، ص٤٩ . وأنظر أيضاً : محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، الطبعة العاشرة ، القاهرة : مكتبة النجاح ، ١٩٥٨ . ص١٠٢ .

(٥) أنظر : عبدالرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، القاهرة : دار الشعب ، د.ت ، ص١٩٠ .

(٦) أنظر : المرجع السابق ، ص١٩٠ .

(٧) تقول الشيعة إن للإمام الثاني عشر - وهو المهدي المنتظر في اعتقادهم - غيبتين : غيبة صغرى بدأت بعد ولادته بخمس سنين أي منذ عام ٢٦٠هـ . وامتدت نحو أربع وسبعين سنة كان خلالها يتصل بشيعته اتصالاً سرياً عن طريق أربعة نواب ، ثم الغيبة الكبرى التي بدأت بعد ذلك والتي يعيشها الشيعة الآن حيث لا يوجد أشخاص معينين بالذات للوساطة بين الإمام القائد والشعية ، ويرون أن هذه الغيبة سوف تستمر حتى يأذن الله بعودة الإمام المهدي فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كماملئت ظلماً وجوراً . أنظر : محمد باقر الصدر ، بحث حول المهدي ، بيروت : دار الغدير ، ١٩٧٧ . ص٦٧ .

(٨) لمزيد من التفاصيل أنظر : حامد الفار ، «دور العلماء في السياسة الإيرانية المعاصرة» ، إيران ١٩٠٠ - ١٩٨٠ ، الطبعة الأولى ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، إبريل ١٩٨٠ ، ص١٨٣-١٨٤ .

(٩) Browne E.G., The Persian Revolution of 1905–1909, London: Frank Cass and Co. Ltd., 1966, P. 113.

(١٠) لمزيد من التفاصيل : أنظر : د. أميه حسين أبو السعود ، المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من ٢٤-١٩٧٩ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص١٩١ .

(١١) أنظر : المادة الخامسة من الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية .

(١٢) أثير الجدل حول هذه القضية في العصر الحديث عندما أصدر الشيخ علي عبدالرازق كتابه : «الإسلام وأصول الحكم» حيث خالف ما أجمع عليه

المسلمون بإعلانه أن الإسلام لا علاقة له بالسياسة ، وأنه مجرد دعوة دينية فقط ، وقد تصدى لنقض هذا الرأي وإبطاله كثير من العلماء . لمزيد من التفاصيل أنظر : الشيخ محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية . ١٣٤٤هـ ، الشيخ محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية . ١٩٤٤ .

(١٣) أنظر : د. أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ، الكويت : مجلة العربي ، أبريل ١٩٨٥ ، ص١١١-١١٢ .

(١٤) آل عمران : ٥٩ .

(١٥) الشورى : ٣٨ .

(١٦) السيوطي ، جلال الدين عبدالحميد بن أبي بكر ، الدر المنثور في التفسير المأثور ، بيروت : دار الثقافة ، ج٢ ، ص٩٠ .

(١٧) النساء : ٥٨ .

(١٨) الحجرات : ٩ .

(١٩) الشورى : ١٥ .

(٢٠) رواه البخاري .

(٢١) الحجرات : ١٣ .

(٢٢) رواه أبو داود والترمذي .

(٢٣) رواه أحمد بن حنبل .

(٢٤) أنظر : محمد المبارك ، نظام الإسلام : الحكم والدولة ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١ ، ص١٢ .

(٢٥) النساء : ٥٨ .

(٢٦) رواه البخاري .

(٢٧) رواه البخاري .

(٢٨) د. محمد سليم العواء في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٣ ، ص ٥٨ .

(٢٩) ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ، بيروت : دار لسان العرب : د.ت ، المجلد الثالث ، ص٩٨٥ .

(٣٠) المرجع السابق ، المجلد الثاني ، ص١١٢٠ .

(٣١) آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، طهران : المكتبة الإسلامية الكبرى ، د.ت ، ص٥٠ .

(٣٢) محمد بن يعقوب الكليني ، أصول الكافي ، طهران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٧٥هـ ، ص٢٨٨ .

(٣٣) آية الله الخميني ، مرجع سابق ، ص٤٩-٥٣ .

(٣٤) أنظر : المرجع السابق ، ص ٥٦ وما بعدها .

(٣٥) المرجع السابق ، ص٤٦ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص٨٠ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص٥٠ .

(٣٨) أنظر : محمد جواد مغنية ، الخميني والدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ ، ص٦٢ .

((٩) Zabih, Sepehr, Iran Since the Revolution, London: Croom Helm, 1982, pp. 77-81.

(٤٠) سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، الطبعة السابقة ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ ، ص٧٠.

(٤١) محمد جواد مغنية ، مرجع سابق ، ص٧٠ .

(٤٢) آية الله الخميني ، مرجع سابق ، ص٤١ .

(٤٣) المرجع السابق ، ص٤٢ .

(٤٤) المرجع السابق ، ص٤٢ .

(٤٥) أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٨٠ ، ص١٣١ .

(٤٦) لمزيد من التفاصيل ، أنظر : د. محمد سلام مدكور ، مناهج الاجتهاد في الإسلام ، الطبعة الأولى ، الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٣ ، ص٥٣ .

(٤٧) لمزيد من التفاصيل ، أنظر : د. عبدالحميد إسماعيل الأنصاري ، نظام الحكم في الإسلام ، قطر : دار قطري بن الفجاءة ، ١٩٨٥ ، ص٥٩ .

(٤٨) لمزيد من التفاصيل حول الشورى هل هي ملزمة أم معلمة ، أنظر : د. عبدالحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، القاهرة : المطبعة السلفية ومكتبتها ١٩٨١ ، ص١١١ .

(٤٩) محمد علي التسخيري ، حول الدستور الإسلامي ، طهران : فجر الإسلام ، الأول من ذي القعدة ١٣٥٢هـ ، ص٦١ .

(٥٠) كاظم الحائري ، أساس الحكومة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : الدار الإسلامية ، ١٩٧٩ ، ص١٢٧ .

(٥١) محمد علي التسخيري ، مرجع سابق ، ص١١١ .

(٥٢) د. محمد سليم العواء مرجع سابق ، ص٢٨٢ .

(٥٣) أنظر المادة الخامسة ، والمادة السابقة بعد المائة من الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية .

(٥٤) أنظر المواد : ٧ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ١٠٠ من الدستور السابق .

(٥٥) محمد علي التسخيري ، مرجع سابق ، ص١١٢ .

(٥٦) أنظر المادة (١١٠) من الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية .

المراجع

أولاً : المراجع العربية :

القرآن الكريم :

١ - إبراهيم الدسوقي شتا (دكتور) ، الثورة الإيرانية : الجذور - الأيديولوجية ، بيروت : الوطن العربي ، ١٩٧٩ .

٢ - إبراهيم الدسوقي شتا (دكتور) ، الثورة الإيرانية : الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربي ، ١٩٨٦ .

٣ - ابن حزم ، علي بن محمد ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مطبعة التمدن ، ١٣٢١هـ .

٤ - ابن حنبل ، أحمد ، المسند ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٩م .

٥ - ابن خلدون ، عبدالرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، القاهرة : دار الشعب ، د.ت .

٦ - ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ، بيروت : دار لسان العرب ، د.ت .

٧ - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٨٠م .

٨ - أبو الحسن بني صدر (دكتور) ، إيران : غربة السياسة والثروة ، بيروت : دار الكلمة ، ١٩٧٩م .

٩ - أحمد صبحي (دكتور) ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩م .

١٠ - أحمد كمال أبو المجد (دكتور) ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ، الكويت : مجلة العربي ، ١٩٨٥م .

١١ - أحمد مغنية ، الخميني أقواله وأفعاله ، الطبعة الثانية ، بيروت : المكتبة الحديثة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩م .

١٢ - الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠م .

١٣ - أمية حسين أبو السعود (دكتور) ، المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من ٢٤-١٩٧٩م ، «رسالة دكتوراه غير منشورة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م .

١٤ - البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح ، القاهرة : دار الشعب ، د.ت.

١٥ - الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، دلهي ، د.ن. ، ١٣٠٨هـ .

١٦ - الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية .

١٧ - جعفر حسين نزار ، الثورة الإسلامية في إيران ، الطبعة الأولى ، طهران : مركز الاعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران ، ١٩٧٩م .

١٨ - حامد الغار ، «دور العلماء المعارض في السياسة الإيرانية المعاصرة» ، إيران ١٩٠٠-١٩٨٠ ، الطبعة الأولى ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨٠م .

١٩ - حسن عباس حسن ، الفكر السياسي الشيعي ، «رسالة ماجستير غير منشورة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٦م .

٢٠ - حسن هويدي (دكتور) ، الشورى في الإسلام ، الكويت : مكتبة المنار الإسلامية ، ١٩٧٥م .

٢١ - حورية توفيق مجاهد (دكتورة) ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦م .

٢٢ - الخميني ، آية الله ، الحكومة الإسلامية ، طهران : المكتبة الإسلامية الكبرى ، د. ت .

٢٣ - الخميني ، آية الله ، الجهاد الأكبر ، ترجمة حسين كوراني ، الطبعة الثانية ، طهران ، المكتبة الإسلامية الكبرى ، ١٤٠٠هـ .

٢٤ - سامي ذبيان ، إيران والخميني ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار المسيرة ، ١٩٧٩م .

٢٥ - السجستاني ، أبو داود سليمان بن الأشعث ، صحيح سنن الإمام داود ، مصر . د.ن. ، ١٢٨٠هـ .

٢٦ - سليمان محمد الطحاوي (دكتور) ، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت.

٢٧ - سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، الطبعة السابعة ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠م .

٢٨ - السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، بيروت : دار الثقافة ، د.ت.

٢٩ - الشهرستاني ، محمد بن عبدالكريم ، الملل والنحل ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٨م .

٣٠ - طلال مجذوب ، إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية ١٩٠٦-١٩٧٩ ، الطبعة الأولى ، لندن ، مكتبة الساقي ، ١٩٨٠م .

٣١ - عبدالحسين محمد علي بقال ، الإمامة حتى ولاية الفقيه ، الطبعة الأولى ، طهران : وزارة الارشاد الإسلامي ، ١٤٠٢هـ .

٣٢ - عبدالحميد الأنصاري (دكتور) ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، الطبعة الأولى ، القاهرة : المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٩٨١م .

٣٣ - عبدالحميد الأنصاري (دكتور) ، نظام الحكم في الإسلام ، قطر : دار قطري بن الفجاءة ، ١٩٨٥م .

٣٤ - عبدالحميد متولي (دكتور) ، مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمباديء الدستورية الحديثة ، الطبعة الثالثة ، الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٧م .

٣٥ - عبدالحميد متولي (دكتور) ، مبدأ الشورى في الإسلام ، الطبعة الثانية ، القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٢م .

٣٦ - عبدالقادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠م .

٣٧ - عبدالوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٧م .

٣٨ - علي طهراني (حجة الإسلام) ، «هذا ما يجري في إيران» ، مجلة كل العرب ، العدد ٩١ ، باريس ، ٢٣ مايو ١٩٨٤م .

٣٩ - علي عبدالرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، الطبعة الأولى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م .

٤٠ - فتحي عبدالعزيز ، الخميني : الحل الإسلامي والبديل ، الطبعة الأولى ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٧٩م .

٤١ - كاظم الحائري ، أساس الحكومة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : الدار الإسلامية ، ١٩٧٩م .

٤٢ - الكليني ، محمد بن يعقوب ، أصول الكافي ، طهران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٧٥هـ .

٤٣ - محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٥م .

٤٤ - محمد باقر الصدر ، بحث حول المهدي ، بيروت : دار الغدير ، ١٩٧٧م .

٤٥ - محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ .

٤٦ - محمد جواد مغنية ، الخميني والدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩م .

٤٧ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، الطبعة العاشرة ، القاهرة : مكتبة النجاح ، ١٩٧٩م .

٤٨ - محمد الحسين المظفري ، الشيعة والأمامة ، الطبة الثانية ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٥١م .

٤٩ - محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٤٤م .

٥٠ - محمد رضا المظفر ، عقائد الأمامة ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطبعة نور الأمل ، ١٣٨١هـ .

٥١ - محمد سلام مدكور (دكتور) ، مناهج الاجتهاد في الإسلام ، الطبعة الأولى ، الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٣م .

٥٢ - محمد سليم العوا (دكتور) ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٣م .

٥٣ - محمد ضياء الدين الريس (دكتور) ، النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة السابعة ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٩م .

٥٤ - محمد عبدالله العربي (دكتور) ، نظام الحكم في الإسلام ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨م .

٥٥ - محمد علي التسخيري ، حول الدستور الإسلامي ، طهران : فجر الإسلام ١٤٠٢هـ .

٥٦ - محمد عمارة (دكتور) ، الفكر القائد للثورة الإيرانية ، القاهرة : دار ثابت ، د.ت.

٥٧ - محمد المبارك ، نظام الإسلام : الحكم والدولة ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١م .

٥٨ - مرتضى مطهري ، مساءل النظام والثورة ، تعريب محمد علي آذرشب ، الطبعة الثانية ، طهران : المكتبة الإسلامية ، ١٤٠١هـ .

٥٩ - مركز الدراسات والأبحاث في المستقبل ، «الخلفيات السياسية لثورة الخميني : على ضوء تاريخ إيران المعاصر والفلسفة السياسية للإسلام» ، ملف خاص ، مجلة المستقبل ، العدد ١٠٨ ، السنة الثالثة ، بيروت ، ١٧ مارس ١٩٧٩م .

٦٠ - مسلم ، صحيح مسلم ، القاهرة : دار الشعب ، د.ت.

٦١ - مصطفى أبو زيد فهمي (دكتور) ، فن الحكم في الإسلام ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، د.ت.

ثانياً : المراجع باللغة الأجنبية :

1. Akavi, Shahrough, Religion and Politics in Contemporary Iran, Albany: State University of New Yourk Press, 1980.

2. Algar, Hamid, The roots of the Islamic Revolution, London: The Open Press, 1983.

3. Bill, James, A., "Power and Religion in Revolutionary Iran "Middle East Journal, Middle East Institute, Vol. 36, No. 1, Winter 1982.

4. Browne, E.G., The Persian Revolution of 1905–1909, London: Frank Cass and Co. Ltd., 1966.

5. Keddie, Nikki, R., Iran: Religion, Politics and Society, London: Frank Cass, 1980.

6. Zabih, Sepehr, Iran Since the Revolution, London: Croom Helm, 1982.