دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	مصدر الشرعية فى الفكر السياسى الإسلامى المعاصر
المصدر:	مجلة الكلمة
الناشر:	منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث
المؤلف الرئيسي:	السيف، توفيق
المجلد/العدد:	س9, ع36
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2002
الشهر:	صيف
الصفحات:	119 - 140
رقم MD:	768685
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	السلطة السياسية، الفكر السياسى، الفكر الإسلامي، الشريعة الإسلامية، القوانين والتشريعات
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/768685

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

مصدر الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

توفيق السيف*

مع انتخاب السيد محمد خاتمي رئيساً للجمهورية في مايو ١٩٩٧ عادت إلى الساحة الإيرانية، جدالات قديمة، كان قد بدا للوهلة الأولى أنها حسمت بشكل نهائي، أبرز العناصر في البرنامج الانتخابي لخاتمي كانت حاكمية الشعب، المواطنة كأساس للحقوق والواجبات، حرية العمل الحزبي، حرية الصحافة، احترام كرامة الإنسان، الاهتمام بالشباب والدفاع عن حقوق النساء، تفعيل المجتمع المدني مقابل الدولة. هذه العناصر شكلت الأركان الكبرى لمشروعه الذي أطلق عليه عنوان الديمقراطية الإسلامية (مردم سالاري ديني)[1].

ويتضح من التأمل في تفاصيل الجدل بين التيارين، اليسار الإصلاحي واليمين المحافظ، أن الموضوع الرئيسي له هو حدود دور الدولة ووظائفها، ويقدم الطرفان نظريات متعارضة إلى حد كبير. تستمد دولة الإصلاحيين مشروعيتها من الشعب، وينحصر دورها في الحد الأدنى، بينما تستمد دولة المحافظين شرعيتها من الدين، ويتسع دورها وقدرتها على التدخل في الحياة الفردية والاجتماعية إلى ما يشبه نموذج الدولة الشمولية. هذا التعريف الشديد التبسيط ضرورة قبل الذهاب في التفصيلات.

وتذكر طروحات الإصلاحيين بمشروع الحركة الدستورية في بداية القرن العشرين، الذي استهدف تحديد سلطات الدولة القاجارية وإشراك الشعب في الحياة السياسية، كما تذكر ردود المحافظين بالتحليل الذي استقر في المجتمع الديني الإيراني لأسباب فشل تلك الحركة، والذي

(*) باحث من المملكة العربية السعودية.

(١) لتفصيلات حول المشروع السياسي لخاتمي، انظر خاتمي، محمد: توسعه سياسي ١، طرح نو، تهران ١٣٧٩، وهو يحوي عدداً من خطاباته التي تتضمن شرحاً لذلك المشروع.

يتلخص في أن استهانة قادتها الدينيين بالخطر المتزايد للنفوذ العلماني في الحركة، كان السبب المباشر لتحول تلك الحركة إلى انتكاسة، لم تقتصر نتائجها على اخفاقها في صيانة مكتسباتها، بل مهدت الطريق أمام استيلاء رضا بهلوي على السلطة (١٩٢١ـ١٩٤١)، الذي ذاق العلماء والمتدينون في ظله الأمرين.

ولتلك النقاشات أهمية خاصة، ترجع إلى حقيقة أنها تساهم فعلياً في تجديد الفكر السياسي الإسلامي، وربما يعتبر الجدل الحالي، الفرصة الأولى التي تتاح للإصلاحيين، لنقاش موسّع يتسم بالعمق العلمي، لكنه لا يدور في فضاء الفرضيات والرغبات، بل يتفاعل بصورة كاملة مع وقائع تجري على الأرض، فقد جرب التقليديون والتحديثيون أنفسهم في ممارسة السلطة العامة، وبالتالي فإن معالجاتهم النظرية لمسألة السلطة، تشير في خلفيتها إلى هذه التجربة، كما أنها تصدر عن رؤية نزلت من فضاء السجال النظري الذي تجسده لازمة (إن قلتم.. قلنا) المشهورة في الحوزة العلمية، إلى تفاصيل الواقع الذي يشهد تطبيقاته الناس جميعاً[٢].

هذه المحاولة جزء من بحث يستهدف استكشاف التطورات النظرية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، مع التركيز على فكرة السلطة وعلاقتها بالدين ودور الشعب فيها، والإمكانات النظرية الفعلية أو التي ينبغي إيجادها، لتطوير الفكرة، وإعادة تحديد الإطار المفهومي، والإطار القيمي الذي تستند إليه أو تعالج ضمنه، وستكون إيران المعاصرة هي الإطار الموضوعي الذي يدور فهي البحث.

سوف أركز هنا على فكرة الشرعية السياسية كما تبلورت في علم الاجتماع، ثم نظرية ولاية الفقيه والإرادة الشعبية كمصدرين لشرعية السلطة، كما سأحاول تسليط الضوء على ما أظنه سبباً رئيسياً لعدم التناغم بين ركني المشروعين هذين، أعني انتماء كل منهما إلى زمن ثقافي ـ فكري مختلف، هذا العرض النظري سيترافق مع إشارات سريعة إلى مواقف التيارين الإصلاحي والمحافظ من كل فكرة رئيسية، أما العرض التفصيلي لهذه المواقف ومصادرها الفكرية، فسوف يحتاج إلى توسع لا يحتمله المجال المتاح، ولهذا فسوف أتركه إلى مقال آخر.

□ شرعية السلطة

لابد ابتداء من الإشارة إلى ضرورة التمييز بين مفهوم المشروعية أو الشرعية المستعمل في العلوم السياسية وذلك المستعمل في الفقه، في الفقه يوصف بالشرعي أو المشروع كل ما طابق الشريعة الإسلامية أو انتسب إليها، أما في العلوم السياسية فإنه وصف يشير إلى المقبولية، أي الحق في ممارسة السلطة بناء على تفاهم من نوع ما بين الحاكمين والمحكومين، بغض النظر عن

---

(٢) For brief account on the social formation of Iran's bi-factional politics, see Sahh Alam: Consevatives, Liberals and the Struggle Over Iranian Politics. CIAO: Strategic Analysis. June 2000 (Vol. XXIV No.3). www.ciaonet.org/olj/sa/sa_jun html.

لتفصيل حول المتبنيات الفكرية وتاريخ تشكل كل من التيارين ومكوناتهما، انظر ظريفي نيا، حميد رضا: كالبد شكافي جناحهاي سياسي إيران ١٣٥٨ـ ١٣٧٨، تهران ١٣٧٨.

الأساس الذي بني عليه هذا التفاهم.

الإشارة إلى ارتباط المشروعية بالمقبولية هنا ضروري، لأن الجدل الدائر في إيران اليوم، يستثني مبدئياً إمكانية تأسيس المشروعية على الجبر في تطبيق الشريعة أو ممارسة السلطة، ويتفق كلا التيارين على أن رضى الناس وموافقتهم شرط لصحة الممارسة السياسية (رغم الاختلاف في تحديد الطبيعة القانونية والشرعية لهذا الشرط)، أهمية هذه النقطة ترجع إلى حقيقة أن هناك شخصيات أو جماعات في العالم الإسلامي، ومن بينها إيران، فكروا أحياناً في أنه قد يكون من الممكن ـ أخلاقياً ـ الاستيلاء على السلطة وفرض نظام إسلامي على الشعب، تأسيساً على حق مدعى في تشخيص وتجسيد المصالح الثابتة أو التي يدعى مشروعيتها، بغض النظر عن رأي المجتمع ـ صاحب المصلحة.

يميل الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي إلى ربط شرعية النظام السياسي بتأسيسه على القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية، وهذا قابل للتحقق بمنح الشريعة حاكمية في الدستور، أي اعتبارها مصدراً وحيداً للتشريع، وهو بند يكافح كثير من الإسلاميين من أجل الوصول إليه، كما هو الحال في مصر والكويت مثلاً، التي يقرر دستورها أن الشريعة هي المصدر الأول أو الرئيسي للتشريع، ويريد الإسلاميون تعديل هذا البند كي تصبح المصدر الوحيد.

لكن مع تفاقم الاتجاه إلى الأخذ بنموذج النظام الديمقراطي الذي تطور في الغرب، ولاسيما في العقد الأخير من القرن العشرين، فإن مكانة الشعب في النظام السياسي، وكون الإرادة الشعبية مصدراً لمشروعية النظام السياسي، قد انعكست على شكل إعادة نظر في نموذج المشروعية الذي يسعى إليه بعض الإسلاميين، ومنذ شهدنا كتابات ونقاشات تدعو إلى اعتبار إرادة الشعب شرطاً للمشروعية، لا ينفصل عن التأسيس على القواعد الدينية، أو اعتبار الإرادة الشعبية، مانحاً للشرعية السياسية، أو جزءاً من منظومة الشرعية المقبولة في الإسلام.

يعالج مفهوم الشرعية العلاقة بين (الحق) و(القوة) وبصورة موجزة فإنه يجيب على سؤال (ما هو المبرر الذي يسمح لفرد أو جماعة بإصدار الأمر والنهي والحكم على الآخرين، وما هو المبرر الذي يجعل المأمورين يقبلون ذلك الأمر وينصاعون إليه؟). وبهذا المعنى فإن الشرعية عنوان لمنظومة من القيم والمفاهيم والتبريرات الثقافية، تمثل مورد توافق بين الحاكمين والمحكومين، بحيث يمكن في إطارها وتبعاً لمتطلباتها، ممارسة السلطة من جانب الحاكمين، بما فيها من أمر ونهي وتجاوز لمختصات الأفراد، كما توفر للمجتمع المحكوم أساساً مناسباً لتبرير طاعته للسلطة، وقبوله بتحديدها الخاص لحدود حركته وحريته، بحيث يعتبر التنازل عن هذه المختصات أمراً مستساغاً ومقبولاً[٣]، إن غياب الشرعية أو نقصها في نظام سياسي ما، هو أبرز مبررات العصيان والتمرد، وكما كتب روسو في القرن الثامن عشر، فإن الأقوى ليس قوياً تماماً ما لم يترجم جبروته إلى حق له في أن يحكم، وواجب على الآخرين في أن يطيعوا حكمه[٤].

(٣) Scruton, Roger: A Dictionary of political p.307 Macmillan 1996.

(٤) Rousseau, Jean J." The Sicial Contract, book I, 1762.

ويعتبر التحليل الذي اقترحه الألماني ماكس فيبر، وهو من آباء علم الاجتماع الحديث، الأكثر شيوعاً بين دارسي مسألة الدولة، لكنه ليس قائماً بذاته وليس له مضمون خاص مستقل عن موضوعه، فالشرعية، حسب رأيه، هي الإيمان بشرعية نظام أو علاقة قوة قائمة في الخارج، ولهذا فإن أساسها يتفاوت بين مجتمع وآخر، بل وفي المجتمع نفسه بين زمن وآخر، فالحاكم يعتبر شرعياً إذا كان الناس يقبلونه، أي يعتبرون حكمه شرعياً، بغض النظر عن مكونات هذا القبول أو مطابقته لمعايير ثابتة.

ويرجع فيبر مشروعية أي نظام سياسي إلى ثلاثة مصادر رئيسية، هي[٥]: أ- اتكاء النظام على الموروث الثقافي للمجتمع، أي الأمور التي كانت دائماً موضع تطبيق وحصلت بمرور الزمن وتعددت التجارب على الثقة بصحتها. ب - الكاريزما الشخصية للزعيم، التي تحمل أعضاء الجماعة على الاعتقاد بأن ما يدعو إليه هو نوع من النبوءة، أو انه الفكرة التي لا شك في صحتها، ويعتبر الالتزام بها واجباً على أي حال. ج - اعتماد النظام على قيم عقلانية، تتفق الجماعة على أن الالتزام بها يجلب منافع محددة ويدفع أضراراً معروفة، فصلاحية هذا النظام وبالتالي شرعيته مرتبطة بما يترتب عليه من نتائج طيبة، وهذا يرتبط بالاعتقاد بقانونية النظام، أي قيامه على قواعد وضعت وطبقت بصورة صحيحة، واعتبار الصحة هنا يرجع غالباً إلى توافق المجتمع على المفاهيم والقواعد التي بموجبها يجري التصحيح أو التخطئة، ويعبر عنه بصورة معروفة للجميع مثل التصويت و الاستفتاء العام.

تتلخص النظرية إذن في أن حصول نظام ما على الشرعية يتحقق رجوعاً إلى التقاليد، أو كاريزما الزعيم، أو المنفعة الفعلية، أو القانون.

والسائد في المدرسة الاجتماعية الفيبرية أن المصادر السابقة ليست معايير عامة ثابتة، بل نسبية، وهي تركز على اعتبارها الفعلي من جانب المجتمع المحكوم، وهذا من الأمور التي أثارت النقد من جانب الاجتماعيين المعاصرين وغيرهم، إذ ان التشديد على عدم المعيارية، يجعل البحث من المنظور الاجتماعي، مجرد تقرير عما يعتقده الناس، وليس تحليلاً يؤسس لاصدار حكم بأن نظاماً ما هو شرعي أو غير شرعي.

ولهذا يقترح بيثام تعديلاً يعيد نسبة كل من تلك المصادر إلى منظور مختلف، كي تعبر عن مستوى من مستويات الشرعية[٦] وتنتسب تلك المنظورت إلى:

١ - القانونيين الذين يهتمون في المقام الأول بمطابقة عمل الحكومة للقواعد الدستورية والنظام القانوني القائم والصادر بصورة صحيحة، وهذا هو الحد الأدنى لاتصاف حكومة ما بالشرعية.

٢ - الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين الذي يهتمون بالمضمون الأخلاقي والاجتماعي

---

(٥) Weber, Max: Basic Concepts in Sociology, p.81 Transated by H.P. Secher, Peter Owen, London 1968.

(٦) Beethman, David: The Legitimation of Power pp.5-10 Macmillan 1991.

للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وهم يتوقعون استناد هذه العلاقة إلى القيم التي تبانى عقلاء العالم على قبولها، وتستهدف تجسيدها، كما أن عمل الحكومة يجب أن يحقق روح ومقاصد القانون، وليس مجرد الالتزام بنصوصه. وهذا هو المستوى الثاني للمشروعية.

٣ ـ علماء الاجتماع الذين يهتمون بمستوى التطابق بين عمل الحكومة وتوقعات مواطنيها، المبنية على أساس ثقافتهم الخاصة والقيم الناظمة لحياتهم، ويرى هؤلاء أن السبب الأساسي لتآكل شرعية الحكومة هو مفارقة أعمالها لما يراه المجتمع صحيحاً وضرورياً، بغض النظر عن كون ذلك العمل مطابقاً للقانون السائد أو القيم العقلانية العامة. وهذا هو المستوى الثالث، والذي يتسم بطابع تحليلي يتعامل مع تطبيقات المستويين الأدنى.

تبعاً لذلك فإن النظام القانوني هو الإطار الذي تتحول فيه المعايير العامة لشرعية الحكم إلى قواعد وتعليمات محددة تضبط الممارسة الفعلية للسلطة، فتحدد طريقة وصول شخص معين أو جماعة معينة إلى الحكم، كما تحدد غايات الدولة، من حيث هي وعاء للقوة، التي تستعمل لانجاز أهداف وغايات محددة. وتضع الموازين والمعايير التي على ضوئها يقيم نجاح أو فشل النخبة الحاكمة في انجاز مهمتها.

ولأن المجتمع هو مجال عمل السلطة، فإن معايير الشرعية التي جرى تحديدها في أنظمة وقواعد ملزمة، ذات أثر بالغ في صياغة العلاقة بين السلطة والمجتمع الذي تحكمه، ويظهر هذا مثلاً في مواضع التعارض بين المصالح، كما في حالة السياسات التي تسمح للدولة بتجاوز خصوصيات ومختصات الأفراد.

على المستوى العملي، فإن ذلك الجدل قد جرى اختصاره في الدولة المعاصرة إلى تعريف محدد، أصبحت بموجبه الشرعية تطابق التزام الحكومة بالنظام القانوني من جهة، وكونها مقبولة من جانب الشعب من جهة أخرى. وهذا هو بالتحديد محل الجدل الرئيسي في التفكير الإسلامي المعاصر، كما يظهر في أدبيات الحركات الإسلامية، وفي الجدل السياسي في إيران.

حدد دستور الجمهورية الإسلامية الصادر ١٩٨٠[٧] مصدرين للشرعية السياسية هما الشريعة الإسلامية والإرادة الصريحة للشعب الإيراني، وبطبيعة الحال فلم يكن النص على إسلامية الدولة أو جمهوريتها هو الأمر المهم، فمعظم الدول الإسلامية تتضمن دساتيرها شيئاً من هذا النوع، لكن ما يجعل الأمر جدياً، هو تحويل مضمونها إلى مؤسسات دستورية، وقد لحظ الدستور إجراءات ومؤسسات محددة، أهمها ولاية الفقيه ومجلس صيانة الدستور الذي يتجسد فيهما البعد الديني، والانتخاب الحر للبرلمان ورئيس الجمهورية لتجسيد البعد الجمهوري، إضافة إلى النصوص التي تتحدث عن الحريات العامة وقيام العلاقة بين المجتمع والدولة على أساس المواطنة وحق المواطنين في تكوين إطارات سياسية منفصلة عن الدولة أو معارضة لها.

(٧) جرى انتخاب مجلس الخبراء المكون من ٧٢ عضواً أوكلت إليهم مهمة وضع الدستور في ١٢/٥/١٣٥٨، وطرحت مشروع الدستور على استفتاء شعبي في ١٢/٩/٥٨، وحصل على تأييد ٧٥٪ من المشاركين في التصويت.

وسوف نستعرض في السطور التالية كيف تطورت نظرية (ولاية الفقيه) إلى صورتها الراهنة، وما يفرق بينها وبين الإرادة الشعبية، وكيف تشتغلان في مجال السلطة، وسوف يجد القارىء فرصة للمقارنة وتبين المعنى السياسي لكل من الفكرتين.

□ ولاية الفقيه لشرعية السلطة

نص الدستور الإيراني الصادر عام ١٩٨٠ في ديباجته على أن ولاية الفقيه كمكون أساسي لمشروع الحكومة الإسلامية بالصورة التي طرحها الإمام الخميني في ذروة الصراع ضد النظام البهلوي، كانت عامل توحيد لتوجهات الشعب التي توجت بانتصار الثورة وإقامة النظام السياسي الإسلامي.. وبناء على قاعدة استمرار الإمامة والولاية، فإن الدستور يمهد الأرضية اللازمة لتحقق قيادة الفقيه العادل الذي يختاره الشعب قائداً، كي يتأكد من قيام الهيئات الحكومية المختلفة بوظائفها الدينية. ونصت المادة الخامسة على أن تولي الفقيه القيادة العليا، هو استمرار للإمامة التي تعتبر المصدر الأصلي لشرعية تولي الشأن العام في الفكر الشيعي، وعلى هذا الأساس قررت المادة ١١٠ صلاحيات واسعة جداً للفقيه القائد.

تميزت أطروحة ولاية الفقيه التي عرضها الإمام الخميني في ١٩٦٩ عن تلك التي طرحها الفقهاء الآخرون بترابطها البنيوي مع فكرة السلطة السياسية، باعتبار السلطة ضرورة لتطبيق الشريعة، فالولاية ضمن وصفها الأولي، ليست محل خلاف في المدرسة الفقهية التقليدية، فقد أضحت ـ كما قرر بحر العلوم ـ من مسلمات الفقه الجعفري[٨]، لكن جوهر الخلاف هو طبيعة الولاية التي تمنحها النظرية للفقيه، ولاسيما اشتغالها في الحقل السياسي، وحدود هذه الولاية[٩] حيث يجري النقاش بصورة مركزة حول قدرة الأدلة التي قدمها أصحاب النظرية على حمل المدلول.

نظرية ولاية الفقيه، تعتبر المرحلة الأبعد ـ نسبياً ـ عن فكرة الإمامة في صورتها المجردة والأولية، إلا أنها من ناحية أخرى تسند جانباً كبيراً من ثقلها على نظرية الإمامة المعصومة، وهذا يعيد التذكير بأن الإمامة والاتصال بالإمام، هو مصدر الشرعية للسلطة، وأن هذا الاعتقاد الراسخ، لايزال بعد مرور مئات السنين، حاضراً في الأذهان وفي الواقع.

إن تفعيل نظرية الفقيه في الإطار السياسي، ما كان ممكناً ـ على المستوى النظري ـ في السنوات الأخيرة، لولا إخراجها من الحوزة المنهجية لعلم الكلام حيث ترتبط بنيوياً بنظرية الإمامة المعصومة، إلى حوزة علم الفقه الذي يحتمل القبول بالدولة باعتبارها ضرورة للمجتمع، حتى لو لم ترتق إلى مستوى دولة المعصوم، واعتبار وظائف الإمام مستقلة عن شخصه، ومرتبطة بالضرورات التي أوجبت تشريعها، وقد احتاجت ـ لتحقيق هذا التطور ـ إلى زمن طويل والكثير من النقاشات الفقهية.

ونعرض هنا مقارنة سريعة بين مقاربتين للمسألة تنتمي إحداهما إلى العام ١٢٨٠ وصاحبها

(٨) بحر العلوم، محمد: رسالة في الولايات، في بلغة الفقيه ٣ / ٢٢١، ط٤، طهران ١٩٨٤.

هو الشيخ مرتضى الأنصاري[١٠]، الذي يذكر أنواعاً من الولايات، فمنها ما لو (علم الفقيه من الأدلة جواز توليه، لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص، تولاه مباشرة أو استنابة، إن كان ممن يرى الاستنابة فيه، وإلا عطله، فإن كونه معروفاً لا ينافي إناطته بنظر الإمام عليه السلام، والحرمان عنه عند فقده، كسائر البركات التي حرمناها بفقده عجل الله فرجه، ومرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص)[١١]. فالأنصاري هنا يعالج وظائف الفقيه آخذاً بعين الاعتبار كونها تفريعاً عن الإمامة، ولهذا فهو لا يجد حرجاً في القول بإمكانية تعطيل بعضها عند غيبة الإمام.

في مقابل هذه المقاربة، يقول السيد الخميني (الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات أو الحقوق، لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية، تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي، وتتكفل لاجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج والمرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم ذا ولا يسد عن هذا إلا بوالٍ وحكومة)[١٢]، ويرجع هذا النص إلى العقد الأخير من القرن الرابع عشر الهجري، وتوضح المقارنة بين النصين الذين يفصل بينهما نحو قرن من الزمن، أن كلاً منهما قارب المسألة من زاوية مختلفة، ولهذا فقد توصلا إلى نتيجتين مختلفتين.

ويرجع الفضل في تطوير نظرية ولاية الفقيه إلى الملا أحمد النراقي (١١٨٥ـ١٢٤٤) الذي وضعها ضمن إطار نظري أتاح لها التحول إلى مسألة مستقلة في أبحاث الفقه الاستدلالي[١٣]، وفي الوقت الراهن فإن مؤيدي هذه النظرية ينظرون إلى عمل النراقي باعتباره تأسيساً لاشتغالها في البعد السياسي على وجه الخصوص، لكن على المستوى العملي فإن النراقي لم يتجاوز في هذا العمل الحدود التقليدية التي كانت معروفة لولاية الفقيه، أي الفتوى والقضاء، رغم اهتمامه الشخصي بالشأن العام ضمن المستوى المحلي على الأقل[١٤]، وينبغي الإشارة إلى المساهمة الهامة التي قدمها

(٩) الخراساني، الأخوند محمد كاظم: حاشية المكاسب ٩٣. أيضاً بحر العلوم: المصدر السابق.

(١٠) طبع كتاب المكاسب للمرة الأولى في ١٢٨٠ قبل عام واحد من وفاة مؤلفه، الطهراني، آغا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢/ ١٥١.

(١١) الأنصاري، مرتضى: المكاسب ١/ ٤١٠.

(١٢) الخميني، روح الله الموسوي: كتاب البيع ٢/ ٤٦١، ط٥، قم ١٤١٥.
وكان السيد الخميني قد طرح نظريته في ولاية الفقيه للمرة الأولى في حلقة بحثه في النجف الأشرف في ذي القعدة ١٣٨٩، ثم طبعت في كتاب باسم (الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه). الأمين، حسن: مستدرك أعيان الشيعة ٣/ ٨٣.

(١٣) انظر النراقي، أحمد: عوائد الأيام ١٨٨.

(١٤) ذكر تنكابني أن النراقي تمتع بنفوذ كبير في كاشان شمال إيران، وأنه طرد واليها تكراراً، مما أثار حنق فتح علي شاه الذي استدعاه مغاضباً واتهمه (بالإخلال في السلطنة)، لكن يبدو أن قوة شخصية النراقي قد أثرت في الشاه حيث انتهى ذلك الاجتماع باعتذار الملك للنراقي، وطلبه إلى الشيخ اختيار من يراه مناسباً =

تلميذ النراقي، الشيخ مرتضى الأنصاري، الذي عارض نظرية أستاذه، إلا أن إشكالاته الدقيقة أعطت دفعة قوية للأبحاث المتعلقة بها، سواء تلك التي انتهت إلى تأييدها أو معارضتها، إن أبحاث الفقهاء اللاحقين في ولاية الفقيه، تدور بمجملها حول الإشكالات التي عرضها الأنصاري[١٥].

طبقاً للأبحاث التي أجريتها حول تطور فكرة السلطة في الفقه الجعفري، فإن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١١٥٤ـ١٢٢٨) وهو أستاذ للنراقي، كان أول من تحدث في صورة محددة عن الولاية الأصلية للفقيه على الشأن العام، بحيث يمارسها بنفسه أو يأذن للحاكم الفعلي في ممارستها، فإن أمكن وإلا جاز لذوي الشوكة من المؤمنين التصدي لها، تأسيساً على أنها من الضرورات التي لا تترك لفقد واجد الحد الأعلى من شروط التأهل لها[١٦].

ما ميز مساهمة كاشف الغطاء عن أسلافه من الفقهاء، أنه كان يتحدث في واقعة محددة عن الجانب السياسي في الولاية، التي تتضمن تدبير أمور الناس والتصرف فيما هو مشترك بينهم، فقرر أن هذا هو بالتحديد المعني بالأذن، بكلمة أخرى، فإنه هنا لم يكن يتحدث عن مناصب للفقيه في ظل السلطان، كما اعتاد الفقهاء أن يفعلوا عند بحثهم في مسألة النيابة[١٧] بل عن وظيفة السلطان نفسه، والمواصفات التي تؤهله لتولي الوظيفة السياسية، والسبيل الذي من خلاله يحصل على شرعية الحكم وطبيعة علاقته بالفقيه: (ما يحتاج إلى رئيس مطاع، له أتباع وأشياع، ورأي سديد وبأس شديد، قابل للسياسة وأهل للرفعة والرياسة، له معرفة بمحاربة الرؤساء وقابلية لمخاصمة الكفار والفجار والأشقياء، إذا أمر انقادوا لأمره، وإذا نهى وزجر انتهوا لزجره)[١٨].

وفي الجهاد الدفاعي يقول: (القائم به هو الإمام أو المنصوب من قبله، فإن لم يكن وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر، ويجب تقديم الأفضل أو ما دونه لهذا المقام، ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم، ويجب طاعة الناس لهم، من خالفهم فقد خالف إمامهم، فإن لم يكونوا، أو كانوا ولا يمكن

لولاية كاشان، ويبدو أن العلاقة بينهما قد تحولت منذئذ إلى علاقة ود. تنكابني، ميرزا محمد: قصص العلماء ١٣٠، كتابفروشي علمية إسلامية، تهران. د.ت.

(١٥) انظرالأنصاري، مرتضى: المكاسب ١ / ٤١٠ مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٥.

(١٦) السيف، توفيق: الباب الثاني، الفصل الثالث. نظرية السلطة في الفقه الشيعي، رسالة ماجستير صدرت في بيروت عن المركز الثقافي العربي ٢٠٠٢م.

(١٧) ذهب بعض الباحثين إلى أن فقهاء العصر الصفوي، ولاسيما المحقق الكركي، هم أصحاب الفضل في تفعيل ولاية الفقيه في الحقل السياسي. انظر مثلاً المهاجر، جعفر: الهجرة العاملية إلى إيران ١٩٢، بيروت ١٩٨٩. لكن خاتمي يميل إلى أن حديث الفقهاء عن ولاية الفقيه في العصر الصفوي لم يكن غرضه عرض نظرية سياسية، بل لتبرير نوع من التعاون مع السلطنة الصفوية، بل يمكن القول ان بعض كبار الفقهاء أشار أو صرح بمشروعية الحكم الصفوي في حال بقيت الأمور الشرعية بيد الفقهاء. محمد خاتمي: آيين وانديشه در دام خود كامكي ٤٢٨.

(١٨) كاشف الغطاء: كشف الغطاء ٣٩٤.

الأخذ منهم ولا الرجوع إليهم، أو كانوا من الوسواسيين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيد المرسلين، وجب على كل بصير صاحب تدبير، عارف بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة، صاحب رأي وإدراك وفهم وثبات وجزم وحزم، أن يقوم بأحمالها ويتكلف بحمل أثقالها وجوباً كفائياً...)[١٩].

ويظهر أن كاشف الغطاء لم يكن بصدد النيابة بالمعنى المتداول حتى عصره، بل يبدو ميله واضحاً إلى اعتبار نيابة الفقيه عن الإمام، إعادة إنتاج لشرعية الولاية السياسية، المقررة في الأصل للإمام المعصوم، وأن الفقيه الجامع للشرائط قائم ـ حقيقة ـ مقام الإمام، ليس في الشرعيات والأمور الحسبية فقط، بل في سائر الأمور، من إدارة البلاد والعباد إلى الحرب إلى التصرف في المال العام، وبالتالي فإنه هنا يتحدث عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل وأن السلطان تالٍ له.

ويلفت النظر في معالجة كاشف الغطاء، تأكيده المكرر على مسألة الشرعية، فبعد نفيه لزوم الطاعة وحق أحد بالأمر والنهي على أحد إلا بدليل، يأتي فيقرر أن هذا الدليل متوفر للإمام والسلطان، لكنه في حالة الإمام مستمد من النصب الالهي بخلاف طاعة السلطان التي مشروعيتها مشروطة بما تؤدي إليه من مصالح لعامة المسلمين، وهو يعطي للفقيه ذات المرتبة من الطاعة التي أعطاها للإمام، باعتباره قائماً مقامه، لكنه لا يعطي هذه المرتبة للسلطان.

رغم تأكيد كاشف الغطاء على أولوية الفقيه في إدارة الشأن العام، إلا أنه ـ من الناحية العملية ـ صرف هذا الحق إلى المستوى الثاني أي البصير وصاحب التدبير، وكان يومئذ السلطان القاجاري فتح علي شاه، ومنحه إذناً بالتصرف ـ على سبيل الاحتياط كما ذكر[٢٠] ـ ويفهم من هذا التحويل أن كاشف الغطاء لم يكن يرى نفسه أو أحداً من الفقهاء المعاصرين أهلاً لتولي هذا المنصب، أو أنه لم يجد الظرف ملائماً لمطالبة الشاه بما يزيد عن ذلك المستوى من العلاقة التي يتيحها الحكم استناداً إلى أذن الفقيه.

بقيت نظرية ولاية الفقيه موضوعاً للنقاش الفقهي النظري خلال السنوات التالية، ويلفت النظر هنا أن النظرية لم تطرح خلال الثورة الدستورية في ١٩٠٥ رغم أن معظم قادتها المؤثرين كانوا من الفقهاء المجتهدين، وربما أمكن تفسير هذا الأمر بما ذكره آية الله المحلاتي من أن السؤال الأصلي للثورة لم يدر حول شرعية السلطة بل عن مشروعية تقييدها[٢١]، أو ربما أمكن تفسيره بعدم إيمان قادتها بإمكانية اشتغالها في البعد السياسي، كما يظهر من رأي أبرزهم الأخوند

---

(١٩) كاشف الغطاء: المصدر السابق.

وطبقاً لرضوي فإن تاريخ هذا الأذن يرجع إلى عام ١٢٢٣، وهو ينقل عن لسان الملك في حوادث هذه السنة أن الشاه أرسل إلى عدد من كبار العلماء، بينهم كاشف الغطاء والنراقي والميرزا القمي، طالباً تأييدهم في الحرب ضد الروس، فكتب كل منهم رسالة بهذا المعنى، جمعت لاحقاً (رساله جهاديه). مرتضى رضوي، في الميرزا القمي: جامع الشتات، المقدمة ١/٢٢ـ٤٢، تهران ١٣٧١.

(٢٠) كاشف الغطاء: المصدر السابق.

(٢١) محمد اسماعيل الغروي المحلاتي: اللئالي المربوطة في وجوب المشروطة، في زركري نجاد: وسائل مشروطيت ٥٢٥. وقد طبع كتاب اللئالي المربوطة للمرة الأولى في ١٣٢٧.

الخراساني[٢٢].

لقد تحولت «ولاية الفقيه» إلى نظرية معيارية في الحقل السياسي، ولاسيما كعنوان لدينية النظام، على يد السيد الخميني، ومنذئذ فإن معظم الفقهاء الذين عالجوا الموضوع قد تخلوا عن التحفظات التي عرضها الفقهاء السابقون، واتجهوا إلى معالجة الإشكالات الجديدة التي أثارتها الثنائية التي قال بها الدستور الإيراني بين الولاية وإرادة الشعب في تأمين شرعية السلطة.

موقع الشعب ودوره في نظام حكم يقوم على ولاية الفقيه، هو الإشكال الرئيسي الذي يدور حوله الجدل، هذا الإشكال هو ثمرة التأسيس الكلامي القديم الذي ترجع إليه النظرية، والذي يتمثل في القول بأن ضرورة السلطة ترجع إلى عجز الناس عن الاجتماع الطبيعي، وحاجتهم بالتالي إلى ولي/حاكم يمنعهم من التظالم، ومرجع هذا القول، أن الإنسان طبيعته البغي والظلم، لأنه، حسب تقرير الطباطبائي (مادي مركب من القوى الغضبية والشهوية، والدار دار تزاحم، محدود الجهات، وافرة المزاحمات، مركباتها في معرض الانحلال، وانتظاماتها وإصلاحاتها في مظنة الفساد ومصب البطلان، لا تتم الحياة فيها إلا بالحياة النوعية، ولا يكمل البقاء فيها إلا بالاجتماع والتعاون، فلا تخلو من الفساد وسفك الدماء)[٢٣]، وحسب تعبير العلامة الحلي فإن (الغالب على أكثر الناس القوة الشهوية والغضبية والوهمية، بحيث يستبيح كثير من الجهال، لذلك، اختلال نظام النوع الإنساني..)[٢٤]، وهذا يوجب أقامة رئيس يمنع تحول الحياة الاجتماعية إلى مولد للفساد، ويبرر الكلبايكاني ضرورة الرئاسة بأن (الطبيعة البشرية، والغرائز الحيوانية، تقتضي وقوع الاختلاف، والتزاحم والجدال، والتنازع والتشاح، وكذا تقتضي سلسلة من الأمور، وتحققها في بقاء نظمهم، وصيانتهم وحفظهم من النفاق والافتراق والتشعب والشقاق، وإلا لفسدت عيشتهم وضاقت معيشتهم، ولما كانت تلك الأمور مما لايمكن تحققها، ولا يصح صدورها من أي شخص وأي فرد، فلابد لهم من زعيم ورئيس وقيم وحاكم، وإن لم يكن نبياً أو وصياً، فحينئذ يقال: القدر المتيقن من الأمة والرعية للرياسة والزعامة في الجملة هو العالم الفقيه العادل)[٢٥].

ومؤدى هذا النوع من التقديم هو تسويغ فكرة الولاية على المجتمع، باعتبار الاجتماع مسبباً للفساد، فكأنه يقول بأن الإنسان فاقد للقدرة على الاجتماع الطبيعي، المؤدي للمصالح البحتة، المانع للفساد، أو ان الفساد ناتج ضروري للاجتماع، بسبب فساد في طبيعة الأصل الذي تكون منه الاجتماع أي الإنسان الفرد، أو على الأقل عجزه عن الاجتماع الكامل، فحينئذ لابد من قيّم عليه يحد من تصرفاته، ويلزمه بخصوص ما هو صالح.

وتعتبر هذه الفكرة من أقدم الأسس التي جرى البناء عليها لتسويغ الحاجة إلى السلطة،

---

(٢٢) الأخوند محمد كاظم الخراساني: حاشية المكاسب ٩٤.

(٢٣) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ١/١١٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٢٤) العلامة الحلي: الألفين ٢٦، مكتبة الألفين، الكويت ١٩٨٥.

أيضاً الطوسي: الاقتصاد ١٨٣.

(٢٥) الصابري: الهداية إلى من له الولاية ٣٩.

ونجدها حاضرة على نحو واسع في الفلسفة اليونانية القديمة، من فيثاغورس وتلاميذه الذين يروا بها حكومة الأقلية العارفة، إلى سقراط وأفلاطون[٢٦]، كما نجدها خلفية لنظرية اللطف التي قال بها قدامى المتكلمين، والتي ـ على ضوئها ـ قالوا بالوجوب العقلي للإمامة[٢٧]، حيث يجري التعويل على تسلسل للضرورات، يبدأ بمسلمة معروفة عند المتكلمين هي الولاية الأصلية لله سبحانه على مخلوقاته، وهي ولاية تكوينية وتشريعية، ينتقل الجزء التشريعي منها إلى الرسول صلوات الله عليه آليه بمقتضى رسالته، ثم إلى الأئمة المعصومين بنصه عليهم، وخلال هذا التسلسل يجري تقرير أن انتقال الولاية من الله إلى المعصوم يدل ـ ضرورة ـ على ضرورة الولاية، أي كون عامة الناس مفتقرين إليها لضمان صلاح دينهم ودنياهم، ومقتضى هذا الاستنتاج بقاء تلك الحاجة في حضور الإمام وفي غيبته، وبطبيعة الحال فإن الولاية للإمام حال حضوره، لكنها تنتقل إلى أقرب الناس تمثلاً لصفاته في غيبته، هذا الأمثل هو الفقيه الجامع للشرائط، أي معرفة علم الأئمة والعدالة النفسية، المماثلة ـ مجازياً ـ للعصمة[٢٨].

وقد واجه الفقهاء إشكالية اشتراط الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام البيعة العامة قبل تسلم الخلافة[٢٩]، بالنظر لما تنطوي عليه من تأكيد على كون الشعب مانحاً للسلطة، وهو ما يتعارض مع الفرضية المسبقة بكون الخلافة حقاً للمعصوم بغض النظر عن إرادة الشعب، لكنهم نجحوا في ابتكار تخريج لهذا الإشكال، يتلخص في أن طبيعة البيعة العامة وغرضها ليس تفويض السلطة، فالناس لا يملكونها، بل هي بمثابة إعلان بالمناصرة والتأييد لحق قائم سلفاً[٣٠]، وقد جرى استعمال هذا التخريج بعينه في الدفوعات التي قدمها الفقهاء المحافظون لتأكيد حق الفقيه في السلطة وكونه ولياً بالأصل على الناس، خلافاً لدعوى الإصلاحيين بكون الشعب هو الذي منحه إياها[٣١].

---

(٢٦) نرسيسيان، ف: الفكر السياسي في اليونان القديمة ٣٣ـ٣٤، ٩٨ـ١١٠، ١١٩ـ١٢٣، ترجمة حنا عبود، دمشق ١٩٩٩.

(٢٧) ذهب معظم متكلمي الشيعة القدامى إلى الوجوب العقلي للإمامة، واعتبروها من أنواع اللطف الواجب على الله، انظر مثلاً الطوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد ٢٩٧. الشريف المرتضى: رسائل المرتضى ٤ / ٣٣٩، العلامة الحلي: الألفين ٣٥. وعارض الخراساني دلالة العقل على الإمامة، وذهب لأنها لم تكن لتثبت لولا النص على الأئمة من قبل الرسول، وهو يرجح أن هذا هو أيضاً رأي الشيخ الأنصاري. انظر الخراساني: الأخوند محمد كاظم: حاشية المكاسب ٩٢.

(٢٨) حائري، كاظم: نظام سياسي اسلام، جه كسى حق حاكميت دارد؟

(٢٩) حول ظروف بيعة الإمام علي بن أبي طالب، انظر الطبري: محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك ٣ / ٤٥٦.

(٣٠) انظر مثلاً رأي الشيخ المفيد في الشريف المرتضى: الفصول المختارة ٢٠١.

(٣١) انظر مثلاً آملي، نبي الله ابراهيم زاده: منشأ مشروعيت حكومت در انديشه سياسى سلام وامام خمينى. فصلنامه حكومت إسلامي ١٦، تابستان ١٣٧٩، مركز تحقيقات علمى دبير خانه مجلس خبركان، تهران.

يصر المحافظون على أن ولاية الفقيه التي أكد عليها الدستور تعني على وجه الدقة ما هو متعارف عليه في الفقه، فالفقيه ـ عندهم ـ يقوم مقام الإمام المعصوم، ولهذا فإن مشروعية سلطته لا تستمد من تفويض الشعب له، بل من كونه نائباً للامام[٣٢]، ولأنه كذلك فإن صلاحياته لاتقتصر على تلك المحددة في الدستور ـ على سعتها ـ بل تتجاوزها إلى كل أمر يرى من الضروري التدخل فيه، وحسب الشيخ مصباح يزدي فإن الصلاحيات التي يذكرها الدستور هي من نوع التمثيل لا الحصر، كما يرى أن سلطة رئيس الجمهورية مستمدة من تنصيب الفقيه له وليس من تصويت الشعب لصالحه[٣٣].

خلافاً لهذا فإن الإصلاحيين يرون سلطة الفقيه القائد مستمدة من التفويض الشعبي، المعبر عنه في انتخاب أعضاء مجلس الخبراء الذين ـ بدورهم ـ يختارون القائد[٣٤]، كما يعتبرونه ـ مثل أي مسؤول آخر ـ خاضعاً للقانون، ملزماً بحدود السلطة التي أقرها له الدستور[٣٥]، وخلافاً للمحافظين فهم لا يرون للفقيه ولاية أصلية على الناس، وحسب السيد خاتمي فإن ولاية الفقيه تتصف بالإلزام لأنها أصبحت جزءاً من الدستور، وهو العقد الاجتماعي بين أفراد الشعب الإيراني، خارج الدستور فإن ولاية الفقيه هي مجرد نظرية فقهية أو كلامية لا أكثر[٣٦]، ويعتقد الشيخ كديور أن نظرية ولاية الفقيه بالصيغة المتعارفة لا تطابق المفهوم الديني لفكرة القيادة المسؤولة والممثلة للشعب، إن الطريقة المتبعة حالياً في اختيار الفقيه هي نوع من التعيين وليس الانتخاب[٣٧].

□ الشعب كمنتج للمشروعية ومانح للسلطة

يقوم النموذج الديمقراطي في السياسة على منظومة من القيم، من أبرزها حاكمية الشعب وفوقيته على الدولة، بحيث يكون رضاه المعبر عنه بصورة نظامية هو مصدر مشروعية السلطة وسياساتها وتصرفاتها.

ويترتب على هذا الأساس أن ما هو مشروع، يساوي ما هو مقبول من جانب الشعب، وهذا يتضمن أن كل حكومة أو مسؤول سياسي يحصل على تفويض مؤقت، وعليه أن يعود في نهاية مدته إلى الشعب للحصول على تفويض مجدد، وأن أي زعيم مهما علا شأنه خاضع للمساءلة

---

(٣٢) آملي، عبد الله جوادي: سيري در مباني ولايت فقيه، فصلنامه حكومت إسلامي، ش١، تابستان ١٣٧٥، مركز تحقيقات علمى دبيرخانه مجلس خبركان، تهران.

(٣٣) يزدي، محمد تقي مصباح: حكومت ومشروعيت.
http://www.balagh.net/persian/politic/mafahim_siyasi/2-6/01.htm

(٣٤) خاتمي، محمد: توسعه سياسي ٧٦، تهران ١٣٧٩ هـ.ش.

(٣٥) خاتمي، محمد: مردم سالاري ديني، تحرير لمحاضرتين في حلقتي نقاش ـ تهران، بهمن ١٣٧٩، تير ١٣٨٠، متوفر على العنوان الالكتروني www.kadivar.com.

(٣٦) خاتمي: توسعه سياسي ٨١.

(٣٧) كديور، محسن: دغدغهاي حكومت ديني ٦٥، تهران ١٣٧٩.

والمحاسبة من جانب الشعب أو الهيئات التي تمثله، كما يتضمن الفصل بين السلطات بحيث تكون شريكة في ممارسة السلطة، مانعة لتركز القوة في يد واحد أو مجموعة صغيرة، فضلاً عن رقابة كل منها على الأخرى.

ومنها أصالة الحريات العامة وحقوق المواطنين بالقياس إلى كل مصحلة أخرى وكون حمايتها وضمانها أبرز واجبات الدولة، ومن تلك الحقوق تساوي الجميع أمام القانون، وحق كل مواطن في التطلع إلى المناصب السيادية والسياسية.

وأضيف إلى هذه القيم في العصور الأخيرة تحديد تدخل الدولة في الحد الأدنى الممكن، أي تلك الأعمال المتصلة بالسيادة، والضروري من غيرها، وترك كل ما أمكن من الأعمال الأخرى إلى المجتمع، وصولاً إلى دولة الحد الأدنى أي الأقل تدخلاً في حياة الناس.

وتقوم الديمقراطية على الإقرار بالتعدد والتنوع في المصالح والعلائق بما هي واقع موجود، وهذا أول مستلزمات الحرية، إن الأساس في حاكمية الشعب هو احترام مفهوم الشعب، والشعب هو هؤلاء الأفراد والمجموعات المتنوعة من كل جهة وليس شيئاً مختلفاً عنها.

القبول بالتنوع يعني بالضرورة أن تمتنع الدولة عن تكريس قواها الخاصة في نصرة اتجاه فكري أو مذهبي، بما يؤدي إلى إقصاء وتهميش الاتجاهات المخالفة، وهذا يعني أن عليها الاعتراف بجميع القراءات في مختلف الأصعدة الثقافية، بحيث يصبح احترام المختلف أساساً للتعايش بين الأفراد والمجموعات وبينهم وبين الحكومة.

على مستوى الحكم، فإن القرار للأكثرية مع احترام حقوق الأقلية عند تجسيد المطالب العامة وعند تقنينها، إن قيمة رأي الأكثرية لا تنفصل عن حقيقة كونها مؤقتة، لا يجوز لها التوسل بقوى السلطة أو غيرها لسد أبواب المنافسة السياسية، وحرمان الغير من فرص الوصول إلى السلطة.

هذا المفهوم للدولة يفترض سلفاً أنها غير مسؤولة عن آخرة الناس، بل عن دنياهم، أي أنها في المقام الأول جهاز لإدارة المصالح العامة للمجتمع، وليس من مهماتها التأكد من حسن قيام الناس بمتطلبات دينهم، الشأن الديني، شأن أهلي متروك للمجتمع، وربما تقدم الدولة العون إلى الهيئات الاجتماعية التي تساعد في رعاية الشأن الديني، لكن ليس إلى حد التدخل في تقرير ما هو صحيح وما هو خاطىء، لأن هذا يقع في مجال عمل الفقهاء وليس في مجال الدولة، والأضرار التي يتحملها الدين جراء تدخل الدولة، لا تقل عن تلك التي تحملها الاقتصاد في ظل نظرية اقتصاد الدولة أو التخطيط المركزي، التي ظهر الآن فشلها.

وينبغي الالتفات هنا إلى الفارق الجذري بين الديمقراطية والشعبوية، وللأسف فإن الخلط سائد كثيراً في العالم الإسلامي، حيث ينظر أحياناً إلى الاستفتاءات العامة والتظاهرات الشعبية باعتبارها دليلاً على الديمقراطية أو تعبيراً عن علاقة ديمقراطية بين زعيم أو حزب معين وبين الجمهور، في حين أن كثيراً من هذه الممارسات لا تطابق المفهوم الديمقراطي، إن هذا الزعيم أو حزبه قد يكون محبوباً، حسن المعاملة لشعبه، رحيماً بهم، مسايراً لتطلعاتهم، أميناً على مصالحهم، وربما نجد أدبيات الحزب أو خطابات الزعيم مليئة بألوان الثناء على الشعب وتمجيده، ولعل

هذا يصدر عن إيمان وإخلاص وليس مجرد إدعاء أو دعاية، لكن تلك الأشياء ليست دليلاً على الديمقراطية[٣٨].

الفارق الرئيس بين الشعبويين والديمقراطيين، يكمن في الأساس الذي يقيمون عليه خطابهم للشعب، الشعبوي يرى نفسه سيداً للشعب، متكرماً عليه، وأنه مكلف بمهمة تاريخية في التفكير وتشخيص المصالح نيابة عن الشعب والحديث باسمه، ويرى معارضي سياساته أعداء للشعب وللتاريخ، لا يستحقون أن يكونوا مساوين له أو منافسين. الدليل على الديمقراطية، هو قبول هذا الزعيم أو الحزب برأي الشعب باعتباره مقياساً أخيراً لتشخيص مصالحه، والقبول بخيار الشعب ولو جاء على خلاف مصلحة الزعيم أو الحزب، كثير من السياسيين يدّعون القدرة على تأمين مصلحة الشعب أفضل من الشعب نفسه، لكنهم لم يعتبروا الشعوب مؤهلة لمساءلتهم عن طبيعة هذه المصلحة وكيفية تأمينها، الديمقراطية هي القبول بأن يكون رأي الشعب وتشخيصه لمصالحه حاكماً على تشخيص الحزب أو الزعيم، والديمقراطية هي أن يعتبر الشعب مصدراً للقوة والمشروعية وليس الآراء والأفكار التي يتبناها الحزب أو الزعيم.

وأخيراً فالديمقراطية أن يرى الحزب أو الزعيم نفسه واحداً من مجموع متنوع ومختلف، يتمتع بحقوق في الحياة السياسية، متساوية مع هؤلاء دون زيادة أو نقص، بغض النظر عن تقديره لأهميته أو عظمة ما يدعو إليه. وحسب العلامة النائيني فقد حصل أحياناً أن ملوكاً فاضلين قاموا في رعيتهم بالعدل وحسن الإدارة والانصاف، لكن هذا لا يطابق صورة الحكم التي يريدها الإسلام، إذ أن العدل والانصاف هناك قام على قاعدة التفضل على الناس، وكون السلطان سيداً لهم، خلافاً للصورة المثلى التي يكون فيها الشعب شريكاً متساوياً مع الحاكم، وتكون سلطته مستمدة من إرادة الشعب وقبوله به[٣٩].

يدعو الاصلاحيون إلى اعادة تأسيس منظومة مختلفة يستمد منها النظام الإسلامي شرعيته، ويعتقد شبستري أن الديمقراطية هي النظام الوحيد في هذا العصر، الذي يضمن التحقق النسبي لحقيقتين كبيرتين هما العدالة والحرية اللائقة بالإنسان، وفي ظلهما يستطيع الإنسان تحقيق انسانيته[٤٠].

ولا يختلف نموذج الديمقراطية الذي يعرضه الاصلاحيون عن ذلك المعروف في العالم اليوم، وهم يؤسسون هذا على قاعدة أن الشريعة الإسلامية لم تحدد طريقة خاصة لممارسة السلطة، بل تركت للناس اختيار ما يحفظ مصالحهم العقلانية، وأن السلطة السياسية موضوع اجتماعي يقرر

---

(٣٨) معظم التوصيفات الواردة أعلاه وردت في خاتمي: مردم سالاري ديني، المصدر السابق، وقد تعمدت نقلها عنه لأنها تطابق توصيف الديمقراطية في الأدبيات السياسية الأوروبية، كما تعبر تماماً عن تفكير الإصلاحيين.

(٣٩) النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، في توفيق السيق: ضد الاستبداد ٢٥٥، بيروت ١٩٩٩.

(٤٠) شبستري، محمد مجتهد: محاضرة في مؤتمر «شريعتي وإحياء الفكر الديني» جامعة طهران ٢٨، خرداد ١٣٨٠ ـ افتاب العدد ٧، شهريور ١٣٨٠.

طبيعته أصحابه أي عامة الشعب[٤١].

خلافاً لهذا فإن المحافظين يرون أن مشروعية النظام كاملة، بتطبيقه للشريعة وبكون السلطة العليا فيه للفقهاء، لأن الشريعة قررت طريقة معينة لادارة الحياة العامة، واشترطت قيام أعلم الناس بها بتولي هذه الوظيفة، إرادة الشعب لا دخل لها في إنتاج المشروعية السياسية، وبالتالي فإن تأييدهم أو عدمه لا يزيد أو ينقص من شرعية النظام أو الحكومة[٤٢]، وحسب تعبير مصباح يزدي فإن الحاكمية لم تكن أبداً حقاً للشعب حتى يمنحها من أراد، الحاكمية في الإسلام كانت للمعصوم وانتقلت إلى الفقيه لأنه نائب عنه، إن الشعب مكلف ـ وليس مختاراً ـ بدعم الفقيه وتأييد حكومته، وهو آثم إذا لم يبادره بالنصرة، وهو يعتقد أن الجمهورية مصطلح بلا مفهوم والديمقراطية نظرية غامضة وغير صالحة لمجتمع مسلم، لأن قاعدتها الفلسفية والمفهومية، علمانية[٤٣].

□ غياب فكرة الإرادة الشعبية في الثقافة الإسلامية

رغم الكثير من المجادلات عند الإسلاميين حول أفضلية الشورى على الديمقراطية، إلا أن القليل فحسب من الإسلاميين الحداثيين يقبلون بحاكمية الشعب التي تشكل أحد الأركان الكبرى للديمقراطية، إن اجماع العامة الذي رأى بعض الإسلاميين المعاصرين أنه المقصود بالشورى، لا يمكن العثور عليه في أي من الكتابات التي تعرض التجربة السياسية للمجتمعات الإسلامية القديمة.

«العامة» غير موجودة، دور الشعب كمجتمع سياسي يؤسس الدولة وينتج مشروعيتها، ليس فقط غائباً عن تلك الأدبيات، بل مستنكر، الفقهاء والمفكرون السابقون والأكثرية الساحقة من المعاصرين لا تجرؤ على تصور الشعب متقدماً على النخبة (العالمة) في وضع القانون العام أو ممارسة السلطة[٤٤]. كما أن النظرية الشيعية التقليدية في الولاية لا تخصص للعامة أي مكان سوى أن يكونوا رعية مطيعة أو مناصرة للحاكم (العادل)، تحصل في مقابل طاعتها على الرحمة

---

(٤١) خاتمي: مردم سالاري ديني، مصدر سابق.

(٤٢) آملي، نبي الله إبراهيم زاده: منشأ مشروعيت حكومت در انديشه سياسي اسلام وامام خميني، فصلنامه حكومت اسلامي. ش،١٥ بهار ١٣٧٩.

(٤٣) الشيخ مصباح يزدي: حكومت ومشروعيت، المصدر السابق.

(٤٤) ذهب السيد محمد تقي المدرسي إلى أن الاجماع الذي يعتبره الفقهاء ثالث مصادر التشريع يتصل بالحوادث الواقعة، أي المتغيرات، مثل انتخاب القائد، وقرار الحرب والسلم، وإدارة شؤون الأمة. وهو يرى أن الشورى ملزمة، لكنه من ثم يرجع الأمور كلها إلى الفقيه أو النخبة العالمة والتي حددها بالفقهاء والمفكرين الإسلاميين، و«لا يجوز أبداً اعطاؤها لغير ذوي التخصص من الكتاب والمثقفين»، ويعرض هذا التشدد أسباباً هي صعوبة فهم نصوص الدين، وعي المتغيرات والضرورات، اتصال القضية بالمقدسات. ولهذا فهو في الختام يقرر وجوب (ان ندع هذا الموضوع لأهل التخصص وهم الفقهاء فقط). المدرسي، السيد محمد تقي: التشريع الإسلامي www.Mudarresi.com.

والعون من قبله وحسب تعبير الشيخ مكارم الشيرازي فيما يتعلق بانتخاب الشعب للفقيه فإنه «لا يرى في روايات أصحابنا وتاريخهم من أمر الانتخاب بالنسبة إلى ولاية الفقهاء عين ولا أثر، ولو كان ذلك لبان»[٤٥].

كان العلامة النائيني بين عدد قليل جداً من الفقهاء الذين اعتبروا الشعب صاحباً للسلطة، وبالتالي فإن إرادته منتجة للمشروعية السياسية، وهو يقول في هذا الصدد (نسبة أفراد الأمة إلى السلطة هي نسبة الشريك إلى شريكه في الأمور المالية وغيرها من القوى النوعية، فكلا الطرفين مساوٍ للآخر، كما أن كل المتصدين لأمور البلاد العامة هم بمثابة الأمناء لا المالكين أو المخدومين، فهم ـ مثل غيرهم ـ مسؤولون أمام شعبهم في أمور وظيفتهم وخاضعون للمحاسبة والعقاب على أي تقصير)، وهو يؤكد أن ضمان استمرار الحكم العادل هو في استمرار المحاسبة والرقابة الشعبية[٤٦]، ويؤكد النائيني دائماً على أن المجتمع السياسي هو عامة الشعب، وأنهم يتمتعون بشراكة متساوية في السلطة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الاجتماعية، ولهذا اعتبر شرعية البرلمان ناقصة ما لم تتمثل فيه الأقليات غير المسلمة، لأن عمومية الشورى تتوقف على مشاركتهم[٤٧].

رأي النائيني هذا يرجع إلى العام ١٣٢٧/١٩٠٩ ويمكن الاشارة هنا إلى رأي قريب كتبه محمد رشيد رضا في ١٩٢٢، ويذهب فيه إلى أن الخطاب القرآني بالشورى متوجه إلى الأمة لأنه يتحدث عن أولي الأمر وهم الجماعة، وليس ولي الأمر (بالمفرد) ولهذا فإن حق الطاعة الذي يتمتع به ولي الأمر مؤسس على تأييد جماعة المسلمين وبيعتهم وثقتهم، وهو ينقل في هذا المجال رأي الرازي (عن السعد في شرح المقاصد)، أن الرئاسة حق للأمة فلها أن تعزل الخليفة إذا رأت ما يوجب عزله، لكنه يعيد تحديد المعنيين فعلاً بهذا الأمر فيحصرهم في نخبة الأمة، أو أهل الحل والعقد منها وليس عامة الناس، وهو تعريف يشمل كافة زعماء المسلمين ولا ينحصر في الفقهاء والأمراء والحكام[٤٨].

تدل أبحاث الاجتماعيين المعاصرين على أن الثورات تعتبر بين فرص التغيير السياسي التي تحول عامة الشعب إلى لاعب سياسي رئيسي، لأنها تعيد صياغة قواعد العلاقة بين القوى السياسية المختلفة باتجاه زيادة تأثير الشعب واتساع دوره في الحياة العامة[٤٩]، لكن بالنسبة لإيران على وجه الخصوص فقد يكون من المفارقات المثيرة أن الفقه السياسي بقي حتى الربع الأخير من القرن العشرين متغافلاً ـ أو منكراً ـ لدور الشعب في إنتاج الشرعية السياسية، على الرغم من

(٤٥) الشيخ مكارم الشيرازي: بحوث فقهية مهمة، ٤٧٢.
(٤٦) النائيني: مصدر سابق ٢٥٣ـ٢٥٤.
(٤٧) النائيني: المصدر السابق ٣٢٩.
(٤٨) رضا، محمد رشيد: الخلافة، في كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي ٥٦ـ٥٩.
(٤٩) Beethmam, ibid, pp13-216.

تعدد المناسبات التي شهدت مشاركة واسعة للشعب في السياسة، أو على الأقل في ممارسة الضغط بهدف إحداث تغييرات سياسية.

المشاركة الشعبية الواسعة في انتفاضة التنباك (١٨٩١) ثم في الثورة الدستورية في إيران (١٩٠٥)، وبعدها في ثورة العشرين في العراق (١٩١٤)، لم تحدث تغييراً يذكر في الفهم الفقهي لدور الشعب في الحياة السياسية، ولاسيما في إنتاج المشروعية، إنك لا تجد أي إشارة إلى هذا المعنى في أبحاث الفقهاء، عدا القلة النادرة منهم التي طرحت الموضوع في بداية الأمر مثل النائيني ورفاقه، وهي طروحات لم تسلم من اعتراضات شديدة لفقهاء آخرين، لكن استثناء من ذلك فإن دعوات التغيير المتكررة التي أطلقها الإمام الخميني منذ أوائل الستينات، جاءت على شكل خطابات موجهة إلى الشعب الإيراني والقليل منها فقط وجه إلى النخبة.

قد يمكن تفسير غياب الشعب عن الأبحاث الفقهية بسيطرة نموذج الإمامة المعصومة على التفكير الفقهي في السياسة، والعجز عن ابتكار علاج كامل للانفصال الذي حدث فعلاً بين النموذج والواقع منذ غيبة الإمام الثاني عشر[٥٠]، وقد يمكن تفسيره بالانفصال الذهني بين الفقهاء والحياة السياسية، وبالتالي انفصال أبحاثهم عن متطلبات الواقع السياسي كما يتحرك في الخارج، وهذا تفسير مال إليه الشيخ منتظري وعدد من المعاصرين[٥١]، لكني أميل إلى الظن بأن هذه التفسيرات تعالج إشكالية النقص العام في الفكر السياسي الديني، لكنها لا تفسر غياب الشعب خصوصاً عن هذا الفكر، والذي يرجع في ظني إلى عاملين مختلفين:

أولهما سيطرة النموذج الذهني للدولة القديمة بشكليها الواقعي أو المتخيل، الواقعي الذي ساد في العالم الإسلامي منذ سقوط الخلافة الراشدة، والتي يصفها العروي بدولة السلطنة[٥٢]، وسبق أن وصفها أحد أمراء الجيش الإسلامي بالملك،، مقابل إمرة المؤمنين[٥٣]، وقد جرى التنظير لهذا النموذج باعتباره حقيقة واقعة لم يكن بالوسع الفرار منها، وبالتالي فقد انصرف الجهد إلى وضع إطار نظري يسمح بالتعامل معها، أي معالجة فكرة الدولة بعد الاستحضار الذهني لنموذجها القائم، لا المطلوب أو المتخيل، ونجد تنظيراً من هذا النوع في الفقه السني والشيعي على حد سواء، ويمكن الإشارة إلى الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي (ت٤٥٠)، الذي طور فكرة التغلب باعتبارها وسيلة من الوسائل الممكنة ـ أو الواقعية ـ للحصول على السلطة، وفي هذا

(٥٠) هرندي، محمد جعفري: فقهاء وحكومت ٢٩٢، تهران ١٣٧٩.

(٥١) المنتظري، الشيخ حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه ٢/ ٣٠٠، ط٢، الدار الإسلامية، بيروت. أيضاً الترابي، د. حسن وآخرون: حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب ١٥١، بيروت ١٩٩٥.

(٥٢) العروي، عبد الله: مفهوم الدولة ١٢٠.

(٥٣) يروي اليعقوبي أن سعد بن مالك دخل على معاوية في أوائل عهده (فقال: السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية فقال: ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين؟ قال سعد: ذاك إن كنا أمرناك إنما أنت منتز) اليعقوبي، أحمد بن يعقوب: تاريخ اليعقوبي ٢/ ٢١٧، ثم ١٤١٤.

المستوى فإن طاعة المتغلب لازمة، لأن خلافها إثارة للفتنة[٥٤]، وفي الفقه الشيعي يمكن الإشارة إلى مبحث (عمل السلطان) الذي طوره الشريف المرتضى (ت٤٣٦) وهو تنظير للعمل تحت ولاية المتغلب، باعتباره وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتأسيساً على أدلة وجوبهما[٥٥].

في نموذج «التغلب» لا يوجد مكان للشعب أو لغيره، فمكان السلطة محجوز كله لأصحاب القوة المادية، الذين يستمدون قدرتهم على الحكم والاستمرار فيه، من حقيقة أن أحداً غيرهم لا يستطيع منازعتهم.

أما الشكل الثاني من الدولة القديمة، الذي يمكن رؤيته في بعض بحوث الفقهاء، فهو ما يمكن وصفه بدولة الفلاسفة، الذي انتقل إلى العالم الإسلامي من تراث الفلاسفة اليونانيين وحكماء الفرس والهند، وهو يتراوح بين تصور الملك الحكيم العادل الذي يتكرر في كتب السياسة المدنية أو مرايا الأمراء التي ترجع إلى عهد الامبراطورية الفارسية، وتصور حكومة الفلاسفة ذات الطبيعة الارستقراطية التي ترجع إلى عصر ازدهار الفلسفة في أثينا[٥٦]، وفي كلا المثالين فإن الشعب يعتبر رعية أو غوغاء أو عامة عاجزة عن إدراك مصالحها أو حمايتها، فهي محتاجة على الدوام إلى ولي يعرفها بما يصلح وما يفسد، ولي يملك القوة التي تردع الميل الطبيعي إلى الفساد والتظالم[٥٧].

الثاني: إشكالية العلاقة بين ممارسة السلطة والتشريع: يتصور الفقيه الحكومة باعتبارها جهة تشريع، ويرجع هذا إلى قادمى المتكلمين الذين عالجوا الحكومة باعتبارها إمامة، ورئيسها باعتباره اماماً للمسلمين يجمع بين إدارة أمور الدنيا والدين، وحسب وصف السيد المرتضى فهي (رياسة عامة في الدين)[٥٨]، مهمة صاحبها ـ حسب تعبير الطوسي ـ (تدبير الأمة، وسياستها، وتأديب جناتها، وتنظيم الدفاع عنها ضد من يعاديها، وتولية الأمراء والولاة والقضاة، واقامة الحدود على مستحقيها)[٥٩]، وهذا ينسجم مع وصف الإمام الرضا عليه السلام (الإمامة خلافة الله وخلافة

(٥٤) رأى هارمان أن قبول المسلمين في العصور القديمة بالحاكم الجائر كبديل عن الفتنة، راجع إلى أن الفتنة تدمر ارتباط الخاص بالعام في حياة المسلم، فالسلطة ضابطة ضرورة لاستمرار الحياة الدينية، كما هي ضرورة للحياة السياسية والاجتماعية. اولريك هارمان: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي والأوروبي. مجلة الاجتهاد. ع١٣، خريف ١٩٩١، ص١٠٢.

(٥٥) المرتضى، الشريف علي بن الحسين: رسالة عمل السلطان، في رسائل الشريف المرتضى ٢/٨٩، قم ١٤٠٥.

(٥٦) السيد، رضوان: مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة ـ مجلة الاجتهاد، ع٧، ربيع ١٩٩٠.

(٥٧) رأى كديور أن تفكير الفقهاء في مسألة الولاية، تأثر بأربع منظومات فكرية، هي نظرية الإمام المتعينة في الكلام الشيعي، نظرية الحاكم الفيلسوف الافلاطونية، آداب الملك الإيرانية، والولاية المطلقة للانسان الكامل في العرفان الصوفي لمحيي الدين بن عربي. كديور، محسن: دغدغهاي حكومت ديني ١٦٥.

(٥٨) المرتضى، الشريف: المصدر السابق ٢/٢٦٤.

(٥٩) الطوسي، محمد بن الحسن: الرسائل العشر ١١٢.

الرسول.. الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدين وعز المؤمنين... بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والاطراف، الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربه..)[٦٠]، ويطابق مفهوم الإمامة عند الشيعية الزيدية[٦١]، كما يطابق الرأي الشائع بين فقهاء المذاهب السنية، كما نجده عند القرطبي الذي يقول في تفسير الآية المباركة (وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة.. البقرة٣٠)، إن هذه الآية (أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة)، وهو يذهب إلى اعتبارها ركناً (من أركان الدين الذي به قوام المسلمين)[٦٢].

وبهذا المعنى فإن رئيس الدولة الإسلامية ليس مجرد مدير لمصالح المجتمع المسلم، بل أيضاً حافظ للدين وهاد للمسلمين ومجتهد في استنباط الأحكام التي يحتاجونها وقاض يفصل في الخصومات[٦٣]. إن رجلاً يتحمل هذه المسؤوليات لابد أن يتمتع بمواصفات شخصية خاصة، أبرزها الاجتهاد في الشرع والورع الذي يردعه عن الظلم[٦٤]، ولخصوصية هذه الصفات وكونها مما يصعب إدراكه على عامة الناس فقد أوكل الفقهاء تشخيص الأكفأ إلى أهل الحل والعقد، وهم ليسوا بالضرورة ممثلين للأمة، بل أولئك الذين لهم كلمة مسموعة بين عامة الناس، حسب وصف رشيد رضا[٦٥].

إن التصوير السابق لا يطابق ما حدث في الواقع، بل ما توخى الفقهاء الحصول عليه، وإذا كان رشيد رضا قد اختار مسموعي الكلمة من زعماء البلاد ليكونوا أهل الشورى، فإن عدداً من المفسرين والمفقهاء اعتبر الفقهاء هم «أولي الأمر» الذي أمر القرآن بطاعتهم[٦٦]، ويتضح من جميع التراث الذي وصل إلينا ـ خاصة ذلك الذي حاول اقتراح درجة أرفع مما هو سائد ـ أن مؤسسة الحكم فهمت في الإسلام التاريخي باعتبارها محلاً خاصاً للنخبة، ليس فقط لأن العامة لا تستطيع اختيار الحاكم الأصلح، بل لأن الحكم يتضمن ـ بصورة من الصور ـ ممارسة تشريعية، لا يقدر عليها سوى الفقيه[٦٧].

---

(٦٠) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي ١/ ٢٥٦، ضبطه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت ١٩٩٠.

أيضاً الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي: امالي الصدوق ٥٣٨.

(٦١) الحسين، الإمام الهادي يحيى بن: الإحكام في الحلال والحرام ٢/ ٤٦٠.

(٦٢) القرطبي، محمد: الجامع لأحكام القران ١/ ٢٦٤ـ٢٦٥، بيروت ١٩٨٥.

(٦٤) يزدي، محمد تقي مصباح: الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه ١٢٦ـ١٢٩، ترجمة عبد الكريم محمود، طهران ١٩٩٣.

(٦٥) رشيد رضا: المصدر السابق ٥٩.

(٦٦) انظر مثلاً القرطبي: المصدر السابق ٥/ ٢٥٩، أيضاً الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان ٥/ ٢٠٧.

(٦٧) انظر مثلاً رأي رشيد رضا: المصدر السابق.

□ عبء المصدر الأجنبي

نموذج الدولة القومية الحديثة، والأسس التي تقوم عليها مثل حقوق الإنسان وكون الشعب مانحاً للسلطة، هو واحد من تلك الأفكار التي تعرف عليها المسلمون إثر اتصالهم بالحضارة الغربية[٦٨]، ولهذا فإنه لا يمكن الفصل بين الآراء التي قيلت فيها، وبين المواقف التي يتبناها أصحابها من العلاقة بين الإسلام والغرب، و- بصورة عامة - من إمكانية تنسيج الأفكار ذات الأصول الأجنبية في الثقافة الإسلامية، وسوف تقابلنا على الدوام مواقف متعارضة بين التيارين المتصارعين على السياسة الإيرانية، تشير بشكل محدد إلى مقدار العبء الناتج عن أجنبية المصدر.

ينحو الاصلاحيون إلى القول بإنسانية الثقافة وضرورة الأخذ بكل ما ثبت صلاحه أو أرجحيته على المستوى العملي[٦٩]، بينما ينظر المحافظون إلى التجربة التي تطورت في الغرب باعتبارها محملة بمضامين فلسفية وأيديولوجية لا يمكن أن تتسق مع الإسلام[٧٠]. وذهب العلامة النائيني، خلال معالجته لمشكلة استبداد الدولة، إلى تحبيذ فكرة الاستفادة من نتائج الثقافة الغربية في أي جانب ثبت صلاحه، وفيما يتعلق بالمسألة السياسية خصوصاً، فهو يرى كثيراً من الأفكار التي انتقلت إلى المسلمين من العالم الغربي، موجودة أصلاً في التراث الإسلامي، مثل تحديد السلطة والحريات العامة ورقابة الشعب، وحسب تعبيره فهي من مصاديق (هذه بضاعتنا ردت إلينا)[٧١].

ويعتقد شبستري أن تجربة الإنسان الطويلة تثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أن النظام الديمقراطي، بما ينطوي عليه من تعويل على العقل الجمعي وفاعلية للأدوات الرقابية، هو الطريق الأمثل لتقليل الخطأ في الحكم، ويدافع عن فكرة استيراد مناهج العمل السياسي من الثقافات الأخرى واستيعابها في المنظومة الثقافية المحلية، قائلاً أن المجتمعات البشرية كانت طوال تاريخها في حال تكامل، وقد أخذ المسلمون خلال عصورهم الزاهية ما وجدوه من ثقافات الأمم الأخرى، فاستوعبوها وهضموها ضمن نسيج ثقافتهم، من العرفان الأفلاطوني والفلسفة الأرسطوية إلى الحكمة الهندية والبوذية، فثقافتنا كانت دائماً تأخذ وتهضم وتستقوي بما تأخذ، ولا تجد ثقافة في الدنيا كلها تملك كل ما تحتاج، فتستغني بما عندها عما عند الغير[٧٢].

كان قيام الجمهورية الإسلامية في العام ١٩٨٠ نقلة تاريخية، تمت وسط اجماع شعبي وديني،

---

(٦٨) فيما يتعلق بإيران، انظر زيبا كلام، صادق: سننت ومدرنيته ١١٤، ٣٦٤، تهران ١٣٧٩.

(٦٩) Takeyh, Ray: Iranian Democracy in the Islamic Contest. Middle East Policy, V. VII, No. 4 October 2000.

(٧٠) انظر مثلاً التحفظات الشديدة على فكرة المجتمع المدني التي عبر عنها واعظي، أحمد: بارادوكس جامعه مدنى دينى. مجلة نقد ونظر، سال٢، ٢ بهار ١٣٧٥.

(٧١) النائيني: المصدر السابق ٢٩٩.

(٧٢) شبستري، د. محمد مجتهد: محاضرة في مؤتمر «شريعتي وإحياء الفكر الديني»، جامعة طهران ٢٨ خرداد ١٣٨٠ - افتاب العدد ٧، شهريور ١٣٨٠.

وقد جرى في ظل الحماسة الشعبية العارمة للتخلص من النظام القديم، تركيب نموذجين مختلفين إلى حد كبير، نموذج ينتمي إلى زمن ما، وآخر ينتمي إلى زمن الدولة الحديثة، إن فكرة الجمهورية، والرجوع إلى الشعب في تعيين المصالح والحريات العامة، ولاسيما حرية التعبير وتشكيل الأحزاب، بما هي مخازن للقوة السياسية، أفكار تنتمي إلى الحداثة الغربية، يقابلها فكرة تولي الفقيه السلطة العليا، والاعتماد على الفقهاء في اختياره، وتخويلهم سلطة إبطال القوانين التي يتوصل إليها نواب الشعب، إضافة إلى ارجاع السلطة الدينية وأجهزة التثقيف والاعلام العام إلى الدولة.

وعلى رغم محاولة واضعي الدستور إيجاد توليفة متناغمة من النموذجين، إلا أن الجدل القائم بين المحافظين والاصلاحيين، يظهر بوضوح صعوبة هذه التوليفة، فبينما اعتبر يزدي، الوزير السابق وزعيم حزب (نهضت آزادي) أن شرعية الحكم تتعرض ـ منذ رحيل آية الله الخميني ـ للتآكل، وأن لا مخرج من هذه الأزمة إلا بتبني معطيات الحداثة السياسية، ولاسيما تأسيس الشرعية على الإرادة الشعبية باعتبارها أساساً عقلانياً، فإن لاريجاني، وهو من منظري اليمين المحافظ يعبر عن تشاؤم إزاء إمكانية الانسجام بين الحداثة، ولاسيما تأسيسها على العقلانية البحتة، وبين الإسلام، وهو يقترح أن صيغة ما قبل الحداثة قد تكون الأصلح للمجتمع الإيراني[٧٣].

□ جدل التجديد

تياران يتصارعان على ساحة السياسة، يمثل كل منهما مدرسة فكرية مختلفة في فهم الإسلام، ويخاطب كل منهما شريحة مختلفة، وقد أظهر الجدل الذي بلغ أوجه خلال السنوات الثلاث الأخيرة أن خطاب الاصلاحيين يحظى بقبول أوسع، رغم مراهنات سابقة على أن خطاب التقليديين أبلغ وقعاً لأنه يحاكي ذاكرة ثقافية تكونت خلال قرون طويلة.

التواصل المتوقع للجدل سوف يؤدي إلى بلورة منظورات جديدة تؤسس لفكرة الدولة الإسلامية الحديثة، أي الدولة التي تستلهم الإسلام وتلبي في الوقت نفسه متطلبات الحياة السياسية المعاصرة، وهذا ربما يكون أبرز ما يهم مسلماً خارج إيران، ففي عالم الإسلام اليوم ثمة جدال حقيقي، في داخل النفوس، على الورق، وفي ميدان السياسة، جدال بين صورة لسياسة مدنية هي أمل وطموح، وأثقال من التفسيرات والصور التاريخية عن سياسة بادت بعدما سادت، وبقي المتخيل منها عائقاً يحول دون الاقلاع نحو المعاصرة.

ما هو مهم في الجدل الإيراني لا يدور في سماء الفرضيات والرغبات النظرية، بل يتفاعل مع واقع متحرك، وهو بالتالي مجبور على ملاحظة المعاني الواقعية والحدود الممكنة لمفاهيم الكلمات، وما هو مهم في هذا الجدل أنه لا يدور بين المسلمين والكافرين، بل بين المسلمين الذي يتفقون على قاعدة ينطلق منها الجميع، وهو بالتالي يؤسس لفكرة التنوع والتعدد في فهم الإسلام والتجربة

(٧٣) لاريجاني، محمد جواد: مدرنيسم وجامعه ديني. مجلة نقد ونظر ١، زمستان ١٣٧٣.

الدينية للانسان، فهو يخلصنا من لافتة (الغريب) التي كان التخويف بها سلاحاً لكل رافضي التجديد، حيثما وصل الجدل إلى النقاط الجوهرية.

وما هو مهم أخيراً أنه لا يدور بين أحزاب سياسية تستعمل الشعار الديني لتبرير مراداتها، كما هو راهن في كثير من بلدان المسلمين، بل بين منظومات اجتماعية ـ سياسية، هي في الأصل مدارس فكرية، يشترك في الدفاع عن منظوراتها مفكرون وفقهاء مجتهدون، ولهذا فإن استمرار تلك المجادلات لن يؤدي فقد إلى تجديد المفاهيم السياسية الإسلامية وعصرنتها، بل أيضاً إلى تحويل فكرة تجديد الفكر الديني من مطلب ينادي به، إلى واقع تجري ممارسته كل يوم، فالتجديد ليس شيئاً آخر غير التحول من حالة التدين السلبي الاستاتيكي، إلى التدين الإيجابي الديناميكي، أي التدين بما هو حوار دائم بين الإنسان والدين، وتفسير مستمر لمرادات الدين في حياة حامله، ثم نقدها وإعادة تفسيرها، كي يبقى الدين حياً، معاصراً وقادراً على تقديم الاجابات.

صحيح أن ديمقراطية النظام السياسي، هي محور الجدل القائم اليوم في العالم الإسلامي وفي إيران، لكن الديمقراطية ـ إذا قدرنا على تبيئتها وتنسيجها في ثقافتنا ـ لا تتوقف عند السياسة، بل إن السياسة ذاتها لا تكتفي بالدولة، فهي تقرر بالضرورة مصير الحريات العامة، وهذه بدورها تقرر مصير التنوع في الأفكار والممارسات التي لا يمكن من دونها تصور تجديد ثقافي أو اجتماعي.