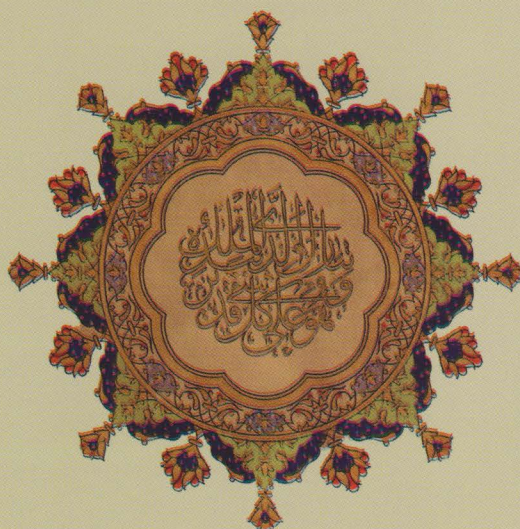


كونستاس أرمينجون هاشم

المذهب الشيعي والدولة

رجال الدين واختبار الحداثة



ترجمة
محمد أحمد صبح

دراسات فكرية

دار التنوير
للدراسات والنشر والتوزيع



**المذهب الشيعي والدولة
رجال الدين واختبار الحداثة**

عنوان الكتاب: المذهب الشيعي والدولة - رجال الدين واختبار الحدائنة
اسم المؤلف: كونستاس أرمينجون هاشم
اسم المترجم: محمد أحمد صبح
الموضوع: دراسات إسلامية
عدد الصفحات: 392 ص
القياس: 17.5 ❖ 25 سم
الطبعة الأولى: 1000 / 2015 م - 1436 هـ
ISBN: 978-9933-536-23-7

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى

Copyright ninawa

دَار نَيْنَوَى

للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب 4650

تلفاكس: +963 11 2314511

هاتف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org

ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

كونتسانس أرمينجون هاشم

المذهب الشيعي والدولة
رجال الدين واختبار الحداثة

ترجمة

محمد أحمد صبح

المركز الوطني للبحوث العلمية - باريس

كونتسانس أرمينجون هاشم

الباحث الإيراني كونتسانس أرمينجون هاشم، في أطروحته العلمية التي نشرت في كتاب صدر عن منشورات (المركز القومي للبحوث العلمية CNRS) في باريس باللغة الفرنسية تحت عنوان (Chiisme et État: Les clercs à l'épreuve de la modernité)، أو ما يمكن ترجمته بالعربية (التشيع والدولة: رجال الدين أمام اختبار الحداثة). وهاشم هو أستاذ في مدرسة الدراسات التطبيقية العليا، ويواصل دراساته وأبحاثه عن التيارات الفكرية والمؤسسات الدينية للإسلام المعاصر، وعلني نحو أخص، مظاهر أو جوانب الحداثة الدينية والسياسية للفكر الشيعي.

تنويه

قد يستهجن بعض من القراء المسلمين خاصة غياب عبارات التعظيم والإجلال التي تعقب عادة أسماء كالنبي (صلى الله عليه وسلم) وعلي (كرم الله وجهه) أو الأئمة (عليهم السلام). ومرد ذلك إلى أن موضوع الكتاب بحث أرادته المؤلفة علمياً. وهو صادر بالفعل عن المركز الوطني للبحوث العلمية في باريس. وبما أن أهم مزايا البحث العلمي الحياد والموضوعية، فإن ذكر مثل تلك العبارات قد يُعد إخلالاً بهاتين الصفتين من وجهة نظر المؤلفة. وقد تقيدت بالنص حرصاً مني على الأمانة في الترجمة.

والأمر الثاني الذي أودلفت نظر القارئ إليه هو استعمال مصطلحات العلمانية والعلمنة وعلماي: فالعلمانية ترجمة لـ (sécularité) والعلمنة ترجمة لـ (seularioation) وتعني إعطاء الصبغة المدنية لنظام ديني. أما الشخص العلماني (laie) فهو الشخص الذي ليس له منصب أو لقب ديني، في مقابل رجل الدين، بصرف النظر عن اتجاهاته الفكرية أو الفلسفية، مثلما أشارت المؤلفة في أحد الهوامش.

المترجم

الفهرس

- توطئة ٩
- الفصل الأول: تأكيد دور العلماء عملية قديمة العهد ١٥
- الغيبة وضرورة قيادة الطائفة ١٧
- تبني المذهب الشيعي كدين رسمي ومأسسة الشيعة ٢٤
- الفترة القاجارية: توسيع المجال للسلطة الدينية وبروز [المرجعية] ٣١
- الثورة الدستورية واكتشاف نموذج جديد للسلطة ٤٤
- الفصل الثاني: السلطات الدينية واختبار العلمنة ٦٣
- دولة مركزية ومُعَلِّمَةٌ ٦٤
- بث المبادئ الاجتماعية - السياسية اللائكية ٧٣
- أسس التجديد: منظومة مهددة لكنها راسخة ٨٣
- أدلجة الإسلام وتسييس رجال الدين ٨٧
- تحديث المؤسسات الدينية إصلاح أم ثورة؟ ١٠٢
- الفصل الثالث: إقامة نظام حكم ديني في إيران ونتائجه المؤسساتية ١٢٣
- إعداد دستور الجمهورية الإسلامية ١٢٩
- ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية ١٤٥
- الفصل الرابع: ازدهار نظريات الدولة - تعددية أشكال الحداثة السياسية الشيعية ١٥٩
- ثورة في الشريعة الشيعية ١٦٢
- ثورة في مذهب السلطة ١٧٤
- ازدهار نظريات الدولة: تعددية العمل على الحداثة السياسية الشيعية ١٨٠
- الفصل الخامس: الازدواجية المستمرة لمؤسستي السلطة الدينية ٢٣٧
- المرشد الكاريزمي وارتداد [المرجعية] ٢٤٠
- نحو انفصال [فيلايت - ي فقيه] عن [المرجعية] ٢٥٠
- أزمة الشرعية الدينية لنظام الحكم الإيراني ٢٥٨

٢٧٣	الفصل السادس: نظاما السلطة الدينية.....
٢٧٩	- بين ولاية الدولة و[المرجعية] ازدواجية السلطة الدينية
٢٩٨	- محاولة لتصنيف مصادر التقليد
٣٣٣	الفصل السابع: الحدائثة وتوسيع مجال السلطة.....
٣٣٦	- الإبقاء على المؤسسات.....
٣٤٦	- حصيلة وإصلاح: [المراجع] وإعادة تحديد دورهم
٣٦٤	- توسيع مجال السلطة: نقد للمؤسسات وانفتاح
٣٨٧	- خاتمة.....

توطئة

استحوذ آية الله الخميني باسم الوفاء للإسلام، على كل السلطة التي مارسها النبي محمد و[إمام]* الشيعة الأول فبتصوره لـ [ولاية الفقيه]^(١) علاجاً ضرورياً لعلمنة المجتمع، يكون كرس انتقال السلطة السياسية إلى المرشد الديني - [المرجع] أي «مصدر التقليد». والحال أن قيادة الحكومة من رجل دين لا يخالف المذهب الشيعي وحسب، بل يشلُّ - وهنا المفارقة - عمل مؤسسة السلطة الدينية [المرجعية] التي كانت تتميز بالتعددية والاستقلالية إزاء الدولة، إذ تسبب مؤسس الجمهورية الإسلامية بصفته نبي لترات أعيدت صياغته^(٢) في ازدواجية الوظيفة الدينية ومؤسستها. والواقع إن [ولاية الفقيه] تراكبت مع [المرجعية] دون أن تتوصل إلى أن تحل محلها.

وهذه الازدواجية هي التي أنوي توضيحها من منظور تاريخ المذهب الشيعي ومنظور الحدائث الدينية والسياسية. لأنه إذا ما كان الجانب الثوري في تصور [ولاية الفقيه] من جهة وارتدادية [المرجعية] من جهة أخرى قد دُرِّسَا غالباً^(٣)، فلم يُلتَفَتَ بما فيه الكفاية إلى المبادئ الشرعية لنظرية السلطة^(٤)، ولا إلى مغزى إقامة حكومة رجال دين شيعة في هذا العصر^(٥). كما

* - العبارات بالأحرف البارزة، كما وردت في النص الأصلي، بالعربية أو الفارسية.

١ - يعني تعبير [ولي الفقيه] سواء بالعربية أم بالفارسية مفهوماً في الشريعة الإسلامية يُشكِّل تحوُّله بالذات إحدى المسائل الرئيسية في هذا البحث. كما يعني اسم كتاب لآية الله الخميني، ويعني أخيراً المؤسسة الكبرى لمنظومة السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

٢ - دانييل - هيرفيو ليجيه. (الدين كذاكرة). ١٩٩٣ ص ١٢٧.

٣ - فيما يتصل بالصفة الثورية لـ [ولاية الفقيه] انظر خاصة سعيد أمير أرجو مانند، (السلطة والثقافة السياسية في المذهب الشيعي)، ١٩٨٨؛ «السلطة في المذهب الشيعي والتطور الدستوري في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» في (الشيعة الاثنا عشرية في العصر الحديث، الثقافة الدينية والتاريخ السياسي)، بإشراف رينر برونر وفيرنر إند، ٢٠١١ ص ٣٠١ - ٣٣٢ وقد درست استمرارية [المرجعية] من لينداس. والبريدج، (العلماء لدى الشيعة، مؤسسة مرجعية التقليد)، ٢٠١١، ص ٢٣٠ - ٢٤٦ بالإنجليزية، سابرينا ميرفن «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، أرشيف علم اجتماع الأديان، العدد ١٢٥، كانون الثاني - آذار ٢٠٠٤، ص ٦٣ - ٧٧. بالفرنسية.

٤ - روبرت غليف «الجوانب الشرعية في النقاشات الشيعية الحديثة: الخميني والحولي حول [الاجتهاد والقضاء]» السياسات المتوسطة، المجلد ٧، العدد ٣، ٢٠٠٢ ص ٩٦ - ١١٦ بالإنجليزية.

٥ - جوان كول خصص فصلاً لـ «حادثة طبقة رجال الدين» الإيرانية في مؤلفه (ميدان القدس والحرب المقدسة، السياسات والثقافة والتاريخ لدى الشيعة المسلمين)، ٢٠٠٢. حيث تبيَّن الطابع الحديث لعمل الجمهورية الإسلامية.

أن ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية لم تؤخذ في الحسبان بصورة كافية. فالسلطات الدينية ذاتها نسهم في هذا الشأن بتقسيم الرؤية؛ إذ تقارب هذه المؤسسة أو تلك منفصلة، فيما عدا بعض الاستثناءات الملحوظة^(١). غير أنه بوضع هاتين المؤسستين قيد النظر. يمكن فقط التوصل إلى إظهار تكاملها. بغض النظر عن تعارضهما في الظاهر. إضافة إلى أنه لم يجز تفحص الهيئات التي تمثلها [ولاية الفقيه] و[المرجعية] بصفة كافية.

فمنظراً للتطورات المستجدة في مؤسسات الجمهورية الإسلامية ونظراً لاستمرار الازدواجية في المؤسسة الدينية. يميل الباحثون إلى مقارنة المؤسسة الأولى على أنها «سياسية» والثانية على أنها «دينية» إلا أن هذا التصنيف ليس مجدداً لفهم المعايير التي تتميز كل منها على الأخرى طبقاً لها. إذ إننا نلاحظ في قلب [المرجعية] تعدداً في أنماط السلطة. فعلى أن نكمل ونوضح في بحثنا هذا الأنماط الموصوفة بالثنائية. وبيننا سُلط الضوء، عن حق، على بعض الشخصيات المهمة، فإن تنوع شخصيات [المراجع]، ونماذج السلطة التي يجسدونها، لم يلق الاهتمام الذي يستحقه، فنادراً ما يُلْتَمَت إلى مصادر التقليد الإيرانيين خاصة.

ولابد كذلك، لدراسة وظائف السلطة في المذهب الشيعي المعاصر من بحث الميدان الديني في جملته، أو النظر على الأقل في قطبي السلطة معاً، أي: إيران والعراق ولبنان بصورة أقل. والحال أن القليل من المؤلفات تنطرق إلى مؤسستي السلطة الشيعية في الإطار العابر للحدود والذي تتصفان به^(٢). بينما شكلت مؤسسات الدولة الإيرانية الجديدة ونشأتها وعمل الجمهورية الإسلامية، أو تطورات المجتمع الإيراني موضوعاً للعديد من الدراسات

وقد حلل شلبي الملاط في (تحديد الشريعة الإسلامية. محمد باقر الصدر)، ١٩٩٣، السياق السياسي والمذهبي والمؤسسي الذي نشأت فيه [ولاية الفقيه]، كما حلل مراجعة الدستور الإيراني. انظر فانيسا مارتين (خلق دولة إسلامية، الخميني وصناعة إيران جديدة)، ٢٠٠٣، حيث تحلل بإسهاب مصادر تصورات الخميني ومعاصرة الإيرانيين للدولة الإسلامية. بالإنجليزية.

١ - محمد باقر الصدر، وخاصة محمد حسين فضل الله، حاولوا الإحاطة معاً بالمؤسسات الدينية. انظر فضل الله [الفقيه والأمة] ٢٠٠٠. بالعربية.

٢ - إن مؤلفات رينبرونر وليندا والبريدج وجوان كول المذكورة آنفاً، ومؤلفات سابرينا ميرفن (العوامل الشيعية وإيران ٢٠٠٧)، ومؤلفات لورانس لوير (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط، ٢٠٠٨) تبدو قليلة العدد بالمقارنة مع المؤلفات المخصصة لإيران والعراق ولبنان كل على حدة. وينبغي أيضاً ذكر مؤلفات أقل جدة. نشرت بإشراف سعيد أمير أرجوماند (من القومية إلى الإسلام الثوري، ١٩٨٤، والسلطة والثقافية السياسية في الإسلام. ١٩٨٨)، بالإنجليزية؛ و(الإسلام الشيعي) ليان ريشارد، ١٩٩١، بالفرنسية و(مقدمة للإسلام الشيعي) الذي نشره موجان مومن في ١٩٨٥، بالإنجليزية، ومن جهة أخرى، فإن كتاب محمد علي معزي وكريستيان جامبييه، (ما المذهب الشيعي؟) ٢٠٠٤، يمتاز لوضعه المذاهب الشيعية ضمن المنظور التاريخي، لكنه لا يسهب في تحليل الفترة المعاصرة.

المهمة^(١)، وقد حُصِّصت من جهة أخرى، بعض المؤلفات الرائدة إلى تاريخ الشيعة في العراق خلال القرن العشرين^(٢). كما بُحث الميدان السياسي الديني في لبنان بصفة معمقة^(٣).
 أخيراً، من نافلة القول إن تجديد النظرية الشيعية الذي أفضت إليه صياغة مذهب الحميني ووضعه موضع التطبيق، لم يخضع للتحليل في تنوعه. ففي الوقت الذي شكلت الرؤى السياسية المتصورة قبل الثورة موضوعاً لبحوث معمقة، فإن الانطلاقة المذهبية التي تلت هذه الثورة لم تحظ بالدراسة الكافية^(٤)، مع أن الثورة الإسلامية شكلت منعطفاً حاسماً في تاريخ مذهب السلطة لدى الشيعة. أضف إلى ذلك، أن تنامي التأمل حول الدولة يكشف عن تعددية المشروعات السياسية التي تنجم^(٥) عن تعدد القراءات للتراث ذاته. ويدعو هذا التنامي إذن إلى تعميق مفهومي التراث والحداثة.

- 1 - انظر الدراسة المستفيضة للدستور الإيراني من قبل أصغر سيرازي (الدستور الإيراني)، ١٩٩٨، ومقال س. أ. أرجومانند «دستور الجمهورية الإسلامية» ١٩٩٣. ودرس المؤلف نفسه تاريخ الثورة الإيرانية في (العمامة عوضاً عن التاج)، ١٩٨٨. وانظر حول النظام الإسلامي الإيراني، ويلفريد بوشنا، (من يحكم إيران؟) ٢٠٠٢؛ س. أ. أرجومانند. (بعد الحميني: إيران في ظل خلفائه)، أكسفورد يونيفرستي برس، ٢٠٠٩. وتشكل أصالة فكر الحميني والنظام الذي تصوره موضع دراسة دينامية لإرفاند أبراهيمان في (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم)، ٢٠٠٩، و(إيران في القرن العشرين)، ١٩٩٦. بالإنجليزية. وانظر من أجل تحليل سوسولوجي لإيران المعاصرة فرهاد خسرو خافار، (الطوبائية الضحية. سوسولوجيا الثورة الإيرانية). ١٩٩٣؛ فاريبا أديلخاه (أن تكون عصرية في إيران)، ١٩٩٨. بالفرنسية؛ وفرهاد خسرو خافار وأوليفيه روا، (إيران: كيف الخروج من ثورة دينية)، ١٩٩٩. بالفرنسية.
- 2 - انظر بصفة خاصة إسحاق نقاس (شيعة العراق)، ١٩٩٤؛ و(بلوغ السلطة: الشيعة في العالم العربي الحديث)، ٢٠٠٦؛ وبيير جان لويوارد، (كيف ولد العراق الحديث)، ٢٠٠٩؛ و(المسألة العراقية)، ٢٠٠٢. بالفرنسية؛ فالج. أ. جبار، (الحركة الشيعة في العراق)، ٢٠٠٣.
- 3 - هوشانغ إسفنديار شهاني، (علاقات متباعدة)، ٢٠٠٦، بالإنجليزية، سابرينا ميرفن، (حزب الله)، ٢٠٠٨. بالفرنسية.
- 4 - لم يُنْتَفِ إلا قليلاً إلى عدة مؤلفين كبار. فقليلاً ما دُرِس علي منتظري، مع أنه استفاد في الدفاع عن [ولاية الفقيه]، إضافة إلى قيامه بعملية جرد للميراث المؤسساتي للثورة الإسلامية في عدة كتب لاحقة. كما أن النظرية السياسية لمحمد مهدي شمس الدين ومحمد جواد مغنية لم تدرس ضمن الأعمال البحثية باللغات الأوروبية. ويؤكد الباحث اللبناني علي فياض، مؤلف (نظريات السلطة في الفكر السياسي المعاصر)، ٢٠٠٨ أنه لم «يجد في المكتبة العربية» إلا القليل من الكتب التي تعالج هذه المسألة. ويذكر مؤلف الشيخ الإيراني محسن كاديفار حول [نظريات الدولة في الفقه الإسلامي الشيعي] الذي نشر بالفارسية العام ١٩٩٨، بـ إيران، ونشرت ترجمة له بالعربية في ٢٠٠٤. والواقع أن كاديفار يُدخل القارئ بأسلوب رائع إلى الفكر الشيعي. ويذكر فياض أيضاً كتاباً لفؤاد إبراهيم، (الفقيه والدولة). انظر علي فياض ص ١٩، مع أن علي فياض نفسه لا يتطرق لمنتظري ولا مغنية. أما المؤلفون الذين عرضوا نظراتهم السياسية قبل الثورة الإسلامية فقد دُرِسوا باستفاضة. انظر فانيسا مارتن، ٢٠٠٣، في (الإسلام، ديمقراطية وحداثة دينية). ويجري فورغ جاها بنخس دراسة لغاية نهاية القرن العشرين، لكنه لا يتناول نظريات العلماء الشيعة بعد ١٩٧٩.
- 5 - دانييل - هيرفيو ليجيه، (الدين كذاكرة). بالفرنسية.

لهذا فإن اللجوء إلى تحليلات بعض علماء اجتماع الحداثة، والحداثة الدينية خاصة، يبدو ضرورياً مثلما هو توضيحي، وعلى وجه الخصوص من تحليلات دانييل هيرفيولييجيه حول إعادة صياغة التراث المتواصلة، وحول الطوباويات* التي قد تنجم عن إعادة الصياغة هذه. تلك التحليلات التي بدت خصبة لمقاربة تعدد تصورات رجال الدين الشيعة للسلطة. وبغية توضيح دور آية الله الخميني في تحويل المؤسستين السياسية والدينية، اعتمدت على تحليل ماكس وبرر للعلاقات بين النبي وطبقة رجال الدين^(١)، وحول «الاعتیاد» على الهيمنة الكاريزمية^(٢). فالإضاءة التي تقدمها بحوث التخصصات الأخيرة ليست ترفاً ولا هي ذريعة للخلط بين المطالب المنهجية النوعية للتاريخ ولعلم الاجتماع، بل يقتضيها تعميق فحص اتجاهات السلطة ومؤسساتها ضمن المذهب الشيعي المعاصر.

إن مؤسسة السلطة الدينية وقد هدتها السياسات التحديثية للدولتين الإيرانية والعراقية، كما هددها النفوذ الشمولي (وخاصة النزعتين القومية والشيوعية)، اعترها الضعف عقب وفاة [المرجع] الأعلى، آية الله بوروجردي في ١٩٦١. وأفضى هذا إلى التساؤل حول دور [المرجعية] ونظامها الذي شكل استهلالاً للعمل على التحديث الديني والسياسي الشيعي. وتشكل هذه الأحداث نقطة الانطلاق لهذا البحث الذي يستمر حتى أيامنا هذه التي نلاحظ فيها ميداناً دينياً شديداً التنوع.

ولتقدير أهمية التطورات المذهبية والمؤسسية المعاصرة ينبغي إدراجها ضمن ديمومة التاريخ الشيعي الطويلة^(٣). لأن هذا سيسمح برؤية أفضل للدينامية والتعددية^(٤) الملازمين لـ«التراث» وعندئذ يمكن لدولة رجال الدين أن تُعد المرحلة الأخيرة في تطور الشريعة الإمامية. والحال إن الطائفة الشيعية الاثني عشرية كانت تواجه أثناء وجود [الأئمة] كما بعد وفاتهم، فارقاً بين الدور الفعلي الذي كان يمارسه قادتها، والنموذج المثالي للسلطة الذي تُمثّل في بني الإسلام، وبما أن هذا المرجع ديني وسياسي في آن واحد، فإن أي تحديد للسلطة يقوم

* (ukopics): بلد خيالي يعيش فيه شعب سعيد في ظل حكومة مثالية، على غرار جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي. ويقصد بالتعبير غالباً الإشارة إلى ما هو وهمي أو خيالي. (المترجم)

1 - ماكس وبرر، (علم اجتماع الأديان)، الطبعة الثانية، ١٩٩٦. بالفرنسية.

2 - ماكس وبرر، (الاقتصاد والمجتمع)، طبعة ١٩٩٥. بالفرنسية.

3 - انظر نيكي كيدي (إشراف) (الدين والسياسة في إيران. الشيعة من السكون إلى الثورة)، ١٩٨٣، الدراسات الإيرانية. المجلد ٢٩، العددان ٣-٤/- ١٩٩٦. بالإنجليزية.

4 - تشكل تعددية النظريات السياسية المحور الأساس للفصل الرابع. أما تعددية السلطة الدينية فتمثل إشكالية الفصلين الخامس والسادس من هذا البحث.

على مصطلحات دينية في المذهب الشيعي الاثني عشري. وضمن هذا التوتر القائم بين مثال يُعدّ خالداً وحالة متغيرة دائماً لعلاقات القوة بين رجال الدين والدولة، واصل مذهب السلطة تطوره. ويلائم هذا الفارق، علاوة على ذلك ازدهار الطوبائيات التي تغذي أوقات الأزمات انتظارها. وبهذا المعنى، قد يبدو إعلان الخميني الجمهورية الإسلامية تحقّقاً لطوبائية^(١)، بينما يشهد تردد غالبية [المراجع] على الثبات - الوهمي - للتراث^(٢). ومع ذلك، فإن استمرار [المرجعية] منذ إقامة [ولاية الفقيه] لا يمثل مجرد مقاومة محافظة، بل يشهد على مرونة المؤسسات الدينية، وعلى التعددية لدى الشيعة الإمامية.

ويكشف فضلاً عن ذلك ثنائية السلطة المتمثلة في وجود متزامن لمؤسستين متنافستين بالقوة. علاوة على أن [المرجعية] قد تبدو أكثر ملائمة مع الممارسة الدينية الحديثة: فلأنها غير مقترنة بسلطة قسرية، ومستمرة بكيفية غير رسمية، فهي تندمج في الحدائنة كشبكة اجتماعية. وتُثبت مؤسستا السلطة الدينية تنوع الوظائف الدينية الناتج عن إقامة نظام حكم رجال الدين في إيران^(٣). أما فيما يتصل بنظريات الدولة المتنامية عقب الثورة الإسلامية، فإنها تسلط الضوء على الجانب الآخر لممارسة السلطة. ويدل انتشارها أيضاً على التعددية والدينامية في قراءات التراث الاثني عشري.

وما من شك في أن إقامة الجمهورية الإسلامية كانت حاسمة في عمل المؤسسات الشيعية وفي التطور المذهبي. وباتت إعادة بناء الدولة العراقية في غضون ذلك، مُحْتَبِراً جديداً للحدائنة الشيعية، حيث تمارس السلطة الدينية دور الوصاية. وفي إيران أخيراً، أفضى التساؤل الواسع حول المؤسسات والحدائنة إلى توسيع التصورات المتصلة بفهم الدين ودوره.

انطلاقاً من ولاية [الأئمة] ووصولاً إلى [ولاية الفقيه] فإن تصور السلطة وكيفيات ممارستها تحول في نهاية عملية طويلة إلى ترسيخ لدور [العلماء]. وإذا ما كان هؤلاء بادروا إلى «ثورة فقهية» منذ القرن العاشر الميلادي، فإنهم لم يتمكنوا من ترسيخ سلطتهم في المجتمع من دون دعم من الدولة. وسأبدل جهدي، بهذا الشأن، في تبين أهمية السياق السياسي الحاسمة، وأهمية العلاقة الجدلية بين الدولة والعلماء في تحديد وظيفة السلطة الدينية. إذا كان للتاريخ الإيراني عبر القرون خاصة أثر حاسم في تطور المؤسسات الشيعية. فمنذ تبنّي المذهب الشيعي ديناً رسمياً للدولة الصفوية، وحتى تأسيس الجمهورية الإسلامية كان للتغيرات

1 - انظر دانييل هيرفوليجيه. (الدين كذاكرة). ص ٢١١؛ بيير بورديو. «نشأة الميدان الديني وبنيته» المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع؛ ٢١/٣/١٩٧١. بالفرنسية.

2 - ماكس وير. (علم اجتماع الأديان). ص ١٧٥-١٧٦.

3 - انظر فاريبا أديلخا. (أن تكون عصرياً في إيران). ص ١٦٨ بالفرنسية.

السياسية تأثير حاسم في شروط ممارسة السلطة الدينية^(١). وإذا كان من المهم التذكير بهذا التأثير، فليست الغاية هنا استعادة تاريخ إيران. وإذن فلن نتعرض لوقائع هذا التاريخ إلا بمقدار ما تلقي الضوء على المذاهب وعلى عمل السلطة لدى الشيعة. وتوجه وجهة النظر هذه سواء اختيار المراحل التي يتم إبرازها عبر التاريخ على المدى الطويل، أم عرض الفترة المعاصرة، وما شك في أن إحداث مؤسسات الجمهورية الإسلامية يقتضي وضعه ضمن ظروفه التاريخية. وهذا ما سأجد فيه. لكن ذلك لا يوجب إعادة قراءة شاملة لتاريخ الثورة الإيرانية الذي دُرِس باستفاضة، والأمر ذاته فيما يتصل بالتاريخ العراقي أو اللبناني.

إن المصادر الرئيسية حول نظريات السلطة هي مؤلفات علماء الشيعة المذهبية. إذ يتميز الشيعة في الواقع بأن غالبية مفكرهم كانوا وما زالوا وحتى يومنا هذا علماء ذوي مستوى عال^(٢). وإذا ما كانت النظريات السياسية تُبحث في مؤلفات بعضها إلا أن الوظيفة الدينية للسلطة نادراً ما دُرِسَت بحد ذاتها في العصر الحاضر. وقد سمحت المواقع الإلكترونية فيما يتصل بهذه المسألة بعلاج ندرة المؤلفات المنهجية. إذ أضحت مواقع مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية و[المراجع] أدوات لممارسة السلطة. فلا تقتصر السلطات الدينية ضمن الأجوبة عن الاستشارات الشرعية خاصة على صياغة القواعد المتصلة بالعبادات والمعاملات، بل تعرض تصوراتها لدور المؤسسات الدينية. علاوة على أن هذه المواقع تشكل مكتبات رقمية. كما أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية مع تعديلاته يشكل مصدراً مهماً لفهم التطورات الراهنة في المذهب الشيعي المعاصر.

ونظراً لكثرة نظريات الدولة، وتعدد ممثلي السلطة الدينية، فقد حرصت على دراسة النصوص والشخصيات التي تبدو أكثر تمثيلاً، وهكذا حللت المؤلف الأكثر دلالة في كل من التيارات السياسية المدروسة. ودرست من بين مصادر التقليد الحاليين آيات الله السيستاني ومحمد سعيد الطبطبائي الحكيم وبشير النجفي (في العراق)؛ وحسين وحيد خرساني وحسين نوري همداني وناصر مكرم شيرازي ولطف الله صافي غولبايغاني (في إيران)؛ ومحمد حسين فضل الله (المتوفى ٢٠٠١) في لبنان.

أخيراً، ولأن علي خامنئي مصدر للتقليد ومرشد للجمهورية الإسلامية الإيرانية فهو شخصية بالغ الأهمية في دراسة السلطة الدينية في المذهب الشيعي المعاصر.

١ - جان كالمار «مرجع التقليد» - موسوعة الإسلام. الطبعة الجديدة، ١٩٨٩؛ المجلد السادس، ص ٥٣٣-٥٤١، بيير مارتان، «المذهب الشيعي وولاية الفقيه»، منشورات الشرق. العددان ٨-٩، ١٩٨٧-١٩٨٨، ص ١١٧-١٣٥.

٢ - انظر سابرينا ميرفن «النقاشات الفكرية العابرة للحدود» في (العوامل الشيعية وإيران)، ص ٣٠٧ بالفرنسية؛ روبرت غليف، «تصورات السلطة لدى شيعة العراق: باقر الحكيم، الحائري والسيستاني حول الجهاد والتقليد والمرجعة». النظرية والثقافة والمجتمع، المجلد ٢٤، العدد ٢، ص ٥٩-٧٨ بالإنجليزية.

الفصل الأول

تأكيد دور العلماء

عملية قديمة العهد

طراً على مفهوم السلطة في المذهب الشيعي الاثني عشري منذ الرسالة المقدسة [الأئمة] وحتى «ولاية الفقيه» تحول ملحوظ. واللجوء إلى العبارة ذاتها - ولاية أو ولاية^(١) - للدلالة على مرتبة الخلفاء الشرعيين للنبي محمد وأهلوية الفقيه وقد رُفِعَ إلى رئاسة الدولة، يخفي تحولاً تاماً. فالانزلاق اللغوي وحده يمكن له أن يوجز انحراف وظيفية قادة الطائفة «[...] إن لـ [الولاية] في السياق الشيعي البدائي معنى جد بسيط يتضمن دالتين مستقلتين، ومتكاملتين: فعندما تُطبق على أئمة مختلف الأنبياء، تعني مكانتهم الوجودية أو رسالتهم التعليمية المقدسة [...]»^(٢) وبإضفاء [الولاية] على [الفقيه]^(٣)، كأن آية الله الخميني ينوي منحه كامل السلطة لإرشاد المؤمنين وقيادة الحكومة.

وإذا ما كان تعديل معنى هذا اللفظ - وهو مهم في المذهب الشيعي - يرمز إلى دلالة تصور السلطة، فيجدر بنا توضيح الانقلاب الذي جرى فيه، ففي الوقت الذي ينتهي مؤسس الجمهورية الإسلامية إلى حمل لقب «الإمام» يبدو التعارض في كل شيء بين النموذجين من الولاية: مكانة الذي يمارسه (معصوم / غير معصوم)، نمط السلطة (الوحي / الفقه) وأخيراً مصدر الشريعة (الانتفاء إلى الدوحة النبوية / الرفعة من طريق المعرفة الفقهية).

وليست غايتنا الرجوع إلى تاريخ المذهب الشيعي من بداياته وحتى إقامة «ولاية الفقيه» في ١٩٧٩ بإيران. لكن من المهم تبين المراحل الكبرى في الطريق الذي قطعته علماء الدين ومن بينهم الفقهاء، لفهم دلالة الثورة الخمينية إضافة إلى أسباب استمرار تعددية السلطة في المذهب الشيعي. والحال أن هذه المسيرة تمت بفضل عملية مزدوجة: التحول الذي طرأ على

١ - المقصود هو المصطلح ذاته، مع اختلاف في لفظه.

٢ - محمد علي أمير معزّي (المُرشد الرباني في الشيعة الأصلية)، ٢٠٠٧، ص ٧٤.

٣ - تعتمد الحكومة الإسلامية كما تصورها الخميني نهاية سنة ١٩٦٠ على مبدأ [الولاية] للفقيه.

والمعادلة بين المفهومين قد بُيِّنَت على كل حال في عنوان المؤلّف الذي بسط آية الله فيه مشروعه في الدولة الإسلامية: [ولاية الفقيه. الحكومة الإسلامية]. وقد نشر هذا الكتاب للمرة الأولى بالفارسية في ١٩٧٠.

مكانة الفقهاء وعلى دور السلطة الفقهية الاجتماعي؛ وتطور تمثلات [الفقهاء] للتغيرات الجارية. وسننظر باهتمام في هاتين العمليتين لاسيما لأنها لم تتقدما بالوتيرة ذاتها.

مصادر السلطة وحدودها

إن سلطة العلماء في المذهب الشيعي تستمد مصادرها من سلطة [الأئمة]. إلا أن سلطة [الأئمة] هذه كانت تتميز منذ البداية بازواجية الدلالة، فإذا كان [الأئمة] يرثون شرعاً من حيث هم خلفاء بني الإسلام، صلاحياته الكاملة باستثناء أولهم - علي - فهم في الواقع لا يتمتعون إلا بالسلطة الدينية. علاوة على ذلك يبدو أن هذا التقليص من ميدان سلطتهم كان قَبْلَهُ [الأئمة] في وقت مبكر وطالوا به فيما بعد. فنمذ مأساة كربلاء (٦٨٠ هـ). «تجري الأمور كأن [الأئمة] تحققوا من أن زمن «التفاهم الحسن» بين السلطات «الزمنية» و«الروحية» كما كانت الحال زمن النبي قد وُلِّيَ؛ ويبدو أنهم استنتجوا أن الدين كما يفهمونه، والسياسة صاراً قطبين لا يمكن التوفيق بينهما (إلى الأبد). والمقصود بـ(إلى الأبد) «حتى نهاية الزمان» لأنه بحسب [الأئمة]، فإن المدينة الفاضلة التي يقودها «معصوم» لا يمكن تحقيقها إلا بعودة المهدي.

وهكذا قرروا التخلي عن السياسة حتى يحافظوا على الدين^(١) فالرجوع المزدوج إلى النبي وإلى الأئمة والمكانة التي يشغلها هؤلاء في نظرة العالم الشيعي يخفي إذن فارقاً بين نموذج السلطة وممارستها الواقعية، أو بكلمة أدق ثنائية المثالين المفترض أنها متعادلان. وهي ثنائية أصلية ستستمر في تقديم المادة لرؤى مختلفة.

إن وظائف [الأئمة] المحددة طبقاً للنموذج المحمدي، تتمثل في: إمامة صلاة الجماعة وقيادة الحرب المقدسة [الجهاد] وتقسيم الغنائم، وتلقي الزكاة، والقضاء، وفرض القصاص الشرعي. ولكن [الأئمة] لفقدانهم السلطة السياسية، وإقناعهم بعد ذلك، فقد تكفلوا بالإرشاد الديني وتعليم [الشريعة] الإسلامية وبعد الغيبة النهائية لـ [الإمام] الثاني عشر في عام ٩٤١ م (الموصوفة بأنها الغيبة الكبرى)، فقد علقت، وظائفه. إذ المعتقد أن [الإمام] على الرغم من غيبته، كان يواصل إرشاد طائفته، ولا يمكن إذن لأحد أن يحل محله في هذه المهمة. من أجل السماح للشيعية بالبقاء كطائفة دينية، كان لابد مع ذلك من سلطة تضمن نقل إرشادات [الأئمة]. وفضلاً عن ذلك، ومنذ النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، بدأت

١ - محمد علي أمير معزي، «المذهب الشيعي والشأن السياسي» في مرتضى كتبي، (إيران: جمهورية أول)، ١٩٨٣، ص ٨٦-٨٧. بالفرنسية.

بأمر من الإمام السادس جعفر الصادق كتابة أحاديث [الأئمة]. وقد أوكلت هذه المهمة لبعض المريدين وتوصلت بإشراف [الأئمة] اللاحقين. ثم ألفت مجموعات انطلاقاً من منتصف القرن التاسع الميلادي حتى بداية الغيبة^(١) وهكذا تكوّن شيئاً فشيئاً فريق من علماء الدين. والحال أن الأحاديث كانت تكوّن مع القرآن مصدر الأحكام في الإسلام. فالعلماء كانوا يتمكنون نظراً لمعارفهم، إذن من ممارسة وظيفة تنظيم الطائفة. وقد حدثت الظاهرة ذاتها أيضاً في الوسط السني^(٢)، إلا أن نقل أحاديث [الأئمة] وتراثهم لم يكن يتضمن في ذاته القيام مقامهم.

الغيبة وضرورة قيادة الطائفة

بين حضور خالد وشغور واقعي

في الوقت الذي يُعد فيه حضور [الإمام] أبدياً بحسب المذهب الشيعي، فإن سلطته لم تكن سارية. وبما أن منزلة [الإمام] مركزية في الحياة الدينية للشيعية، فقد جوّهت الطائفة بخطر عدم قدرتها على إدامة تراثها. فهناك بعض الواجبات التعبدية^(٣) التي لا يمكن لها أن تتم في غياب [الإمام]: كصلاة الجماعة والجهاد اللذين لا يكتملان إلا بقيادة [الإمام] أو من يعينه لذلك. ومن جهة أخرى كان القضاة يعينون مباشرة من [الإمام]، ونظراً لغيبته، تساءل الفقهاء الشيعة عما إذا كان ممكناً القيام بهذه المهمة كما يجب. أخيراً تسبب تطبيق العقوبات الشرعية في أشكال. فالعقوبات غير المنصوص عليها في القرآن يمكن أن توقع من قبل أشخاص مؤهلين، لكن تنفيذ العقوبات المنصوص عليها في القرآن الموصوفة بـ«حق الله» يُوكّل فقط إلى [الإمام] أو إلى شخص يعينه.

وعلى وجه الإجمال حسب التصور الشيعي القديم «[...] مادام [الإمام] غائباً. يبقى تطبيق الشريعة على الصعيد الجماعي مستحيلًا^(٤)»، وعلى كلٍّ، ففي بدايات المذهب السني كان يُوكّل دور مشابه للخليفة، الذي كان وجوده ضرورياً لاستمرار الطائفة^(٥).

- 1 - محمد أمير علي معزّي، كريستان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟) ص ٨٦. بالفرنسية.
- 2 - انظر كريستيان ديكوبر، «السلطة الدينية في القرون الأولى للإسلام». أرشيف علم اجتماع الأديان، رقم ١٢٥، كانون الثاني - آذار، ٢٠٠٤ ص ٢٣-٤٤ بالفرنسية.
- 3 - إنها تتصل بالصلاة، فردية أو جماعية؛ بالصيام؛ تأدية الزكاة؛ الحج؛ الجهاد. علاوة على أن على المؤمنين أن يأمرؤا بالمعروف وينهوا عن المنكر.
- 4 - محمد أمير معزّي. (المرشد الرباني لدى الشيعة الأصلية) ص ٣٢٦. بالفرنسية.
- 5 - باتريسيا كرون، (خليفة الله، السلطة الدينية في قرون الإسلام الأولى)، ٢٠٠٣. بالإنجليزية.

ومع مرور الوقت، وفي مواجهة ضرورة الإبقاء على الشيعة كطائفة دينية منظمة، عمد الفقهاء إلى حل التناقض بين مذهب حضور [الإمام] الأبيدي والمشغور الواقعي لسلطته. فلتدارك غيبة آخر [إمام]، سعى الفقهاء إلى الاضطلاع بعدد متزايد من وظائفه. و[الفقه] في الواقع هو «العلم الذي يمس أقرب ما يكون الحياة الدينية اليومية؛ إنه الشريعة التي تضبط الجوانب المحسوسة من العقيدة ويبدو أنه كان العلم الذي تأثر مباشرة بالمشكلات التي نجمت عن الغيبة»^(١).

إن الفقه الشيعي الذي اشتغل عليه بناء على النموذج المثالي لتوجيه [الأئمة] تنامي في اتجاه توسيع صلاحيات الفقهاء. فالتصور الشيعي للسلطة الذي يقوم على مفهوم سلطة [الأئمة]، يعبر عن نفسه حتماً بمصطلحات دينية وفقهية^(٢). وعلى الرغم من هذا التساوق بين مذهب الشريعة ونظرية السلطة، فإن تفكير الفقهاء والشيعة السياسي وجودهم لتسوية موقفهم لم تكن ملتزمة بكيفية منتظمة. فكل مسألة سياسية، وإدارية أو اقتصادية لا تتصل مباشرة بـ [الشريعة] ولا يدبر أمرها العلماء إذن، كانت تظل خارج اهتمامات الشيعة^(٣). وإذا ما جُدد وجود سلطات حكم شيعية منذ القرن العاشر الميلادي مقارنة السلطة السياسية، فإن قيام الدولة الصوفية في القرن السادس عشر هو الذي أفضى إلى طرح مسألة الشريعة الدينية للحكومة. ففي الماضي لم تحتج السلطة البويهية في القرن العاشر الميلادي، ولا سلطة الإخانيين (بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر) إلى تبرير شرعيتها بانتمائها المذهبي.

«لا شك في أن لهذا الموقف أسبابه السياسية، لكن يمكن الاعتقاد أيضاً بأنه يستند إلى اعتقاد الإماميين بأن كل سلطة قبل عودة الإمام الغائب هي سلطة غاصبة أو أيضاً إلى بعض أحداث لأئمة يهاجمون فيها بعنف مفهوم الحكومة نفسه»^(٤). والمتفحص الجزئي للبعد السياسي كان يطبع هكذا رسوخ مثل [الأئمة] الأعلى، وبالتالي صعوبة فهم الممارسة التامة للسلطة طوال الغيبة. وحتى في منتصف القرن التاسع عشر لم تكن [الولاية] ولا أسس الدولة مطروحة بعد بكيفية مستقلة في [الفقه]؛ إذ اهتم الفقهاء حتى ذلك الوقت بمسائل سياسية جزئية، لكنهم لم يكونوا تناولوا مسألة الدولة ووظائفها^(٥).

1 - محمد أمير معزّي وكريستيان جاميه، (ما المذهب الشيعي؟)، ص ١٨٤-١٨٦ بالفرنسية.

2 - المصدر السابق، ص ١٩١

3 - موجان مومن، (مقدمة إلى شيعة الإسلام. تاريخ ومذاهب الشيعة الاثني عشرية) ١٩٨٥، ص ١٩٢ بالإنجليزية.

4 - محمد علي أمير معزّي، (المرشد الرباني لدئ الشيعة الأصلية)، ص ٣٣١ بالفرنسية.

5 - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي، الترجمة العربية لـ م. شكري، المقدمة.

وكما كان هناك فارق بين صلاحيات [الأئمة] الشرعية، وسلطتهم الفعلية، فقد حدث خلال القرون اختلال بين مذهب سلطة العلماء وبين دورهم الفعلي. لكن بينما كانت الوظائف التي يؤديها [الأئمة] في المجتمع أقل من تلك التي تعود لهم حسب العقيدة، تجاوز العلماء حقوقهم وذلك بتنمية سلطاتهم. فمن وجهة النظر هذه، يمكن النظر إلى تطور مذهب السلطة كعملية ترمي إلى إزالة الفارق بين مكانة العلماء، وبين دورهم.

البويهيون والمنعطف العقلاني

انطلاقاً من منتصف القرن العاشر الميلادي، أفضى اقتران اختفاء [الإمام] الأخير، ب بروز سلطة الحكم الشيعية^(١) وتأثير الاتجاه العقلاني إلى انقلاب أول في تصور السلطة. فوصول البويهيون للحكم، بصورة خاصة، في الخلافة العباسية تسبب في انقطاع تاريخي لدى علماء الشيعة: لأن هذه السلطة كانت شيعية ومستقرة. وكانت تستطيع إذن تشجيع وتنمية المذهب الشيعي الذي كان مكبوتاً حتى ذلك الوقت. وهكذا فتح هذا التغيير السياسي المجال لانعطف مهم في مذهب السلطة الشيعية الذي اعتمد على ثورة فقهية - قامت على تغيير جذري في المنهج. ومنذئذ، ظلت الصلة وثيقة بين تطور مذهب السلطة وبين [تجديد] المبادئ الفقهية^(٢).

عقب الغيبة النهائية للإمام الأخير، وجدت الطائفة الشيعية الاثني عشرية نفسها ليس من دون مرشد وحسب، بل ضمن سياق عدائي اجتماعياً ومذهبياً. فقد كانت أقلية من جهة، وكانت تتبع مذهباً يتسبب في تهميشها، أولاً في زمن تميز بالعقلانية وبالاتباعية الراسخة، كانت النصوص المقدسة والعقائد تتضمن جوانب باطنية عديدة مخالفة للإجماع (وبخاصة حول الطبيعة الإلهية للإمام وتحريف النص القرآني). علاوة على أن المصدرين الوحيين المقبولين للشريعة الإسلامية كانا القرآن و[أحاديث] النبي و[الأئمة]. «كل مسألة شرعية، لم ترد في القرآن والحديث، تبقى «معلقة» حتى يقدم الإمام حلاً لها (أحد الأئمة أثناء فترة الأئمة التاريخيين أو الإمام الغائب لدى ظهوره). وطبقاً لتعليمات الأئمة الصريحة، فإن أي مسعى شخصي آخر مرفوض قطعياً: أي الاستنتاج بالمماثلة [القياس]، أو الرأي الفردي [الرأي] أو بذل الجهد في التفسير الفردي [الاجتهاد]^(٣)». أخيراً هناك العديد من أحاديث الأئمة التي

١ - الأمراء البويهيون الذين هيمنوا على الخلافة العباسية، وسلالة الحمدانيين الذين حكموا شمالي العراق وسورية، والدولة الزيدية في اليمن. والخلافة الفاطمية في مصر وجزء من إفريقية الشمالية.
٢ - انظر محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه. (ما المذهب الشيعي؟) ص ١٩١. بالفرنسية.
٣ - انظر محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه. (ما المذهب الشيعي؟) ص ١٨٨. بالفرنسية.

تحظر النشاط السياسي. ومجمل القول، إن العقبات النظرية التي يتضمنها مذهب حضور [الأمام] الأبدي كانت تقترن بتقييد منهجي لمنع كل تجديد للتعاليم الدينية.

إن الفقهاء الشيعة وقد واجهتهم ضرورة الإبقاء على الحياة الدينية لطائفهم، لجؤوا إلى المبادئ العقلانية المهيمنة عندئذ لتجاوز هذا المأزق. صحيح أن تياراً من غالبية [الفقهاء] كان يتبنى مقاربة تقليدية للشريعة، معتمدة على نقل [الأحاديث] من دون اشتقاق لأحكام. لكن هذا التيار أبعد نهاية القرن العاشر الميلادي من قبل الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م) وتلميذه الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م). فالشيخ المفيد بعدما انتقد «آراء» شيخه ابن بابويه (المتوفى ٣٨١ هـ / ٩٩١ م) ألف أول كتاب شيعي حول [أصول الفقه]^(١)، ثم اقترح تلميذه رفض مقاطع جوهرية من [الكافي] للقليني، وهو من الكتب الجامعة للحديث الأكثر تقدراً.

وفد دأباً على عقلنة المذهب التي يوضحها انزلاق دلالة مصطلح [عقل]، ففي مدونات [الحديث] الأصلية، كان المصطلح يعني الذكاء الكوني، وباعتباره امتيازاً لـ [الأئمة]، كان يوجد لدى الإنسان أيضاً: «[...] من حيث كونه قدرة على إدراك الإلهي، وفهم الميتافيزيقا، وهو «عضو» روعي بامتياز فـ [العقل] هو فهم المقدس والذكاء القدسي، "البرهان الداخلي" لله، كما أن الإمام هو "برهانه الخارجي"^(٢)».

والحال، أن العقل المنطقي الأرسطي، في هذا القرن العقلاني للإسلام، كان يُترجم غالباً بكلمة [عقل] وانتهى إلى أن أصبح المعنى المسيطر لهذا الأخير^(٣). وقد أفاد الفقهاء من هذا الالتباس للقيام بقراءة جديدة لأحاديث [الأئمة].

وفي ضوء [العقل] في دلالاته الجديدة، أعادوا فحص هذه الأحاديث ليرفضوا منها ما يناقض العقل. وهكذا ألغى الفقهاء تدريجياً جزءاً من المدونات الأصلية التي كانت تتصل بجوانب مُميّزة للمذهب الشيعي ومنها الإمامة.

١ - حسين مُدرسي، «العقلانية والنزعة التقليدية في الفقه الشيعي: نظرة تمهيدية» ستوديا إسلاميكا، رقم ٥٩، ١٩٨٤ ص ١٤١-١٥٨. لقد سيطر التيار «التقليدي» تدريجياً على العقلانيين الشيعة منذ الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر (٨٧٤ م) وبقي مهيماً حتى القرن العاشر الميلادي.

٢ - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟) ص ١٨٦

٣ - مثل مصطلح [علم] الذي كان يعني «علم الاطلاع على الأسرار»؛ أصبح يشير منذئذ إلى دور العلوم الدينية التقليدية. انظر محمد علي أمير المعزّي. «تأملات حول تطور المذهب الشيعي الاثني عشري»، في (العودة إلى الكتابات، الأصوليات الحاضرة والماضية). ١٩٩٣ ص ٧٢-٧٣. بالفرنسية.

وقد عمد [الفقهاء] العقلانيين من أجل تحديد مصادر الشريعة إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن النصوص الأصلية. فمنذ النصف الأول من القرن العاشر الميلادي قارب بعض المؤلفين الغيبة بنوع من [الاجتهاد]. أما الشيخ المفيد فمع رفضه الاجتهاد الشخصي في التفسير، فقد تبنى منهجاً عقلانياً في درس أسس الشريعة. والواقع أنه على الرغم من تحفظه^(١). فقد فتح الطريق إلى تصور لنظرية في [الاجتهاد]. وسار تلميذه الشريف المرتضى بصراحة في الاتجاه ذاته، إذ عمد إلى [الاجتهاد] لمعالجة الحالات التي تركها القرآن والحديث معلّقة. وفي هذه الأثناء كان علم أصول الفقه يستقل بذاته عن علم [الكلام]^(٢).

وبعد ذلك بقليل، قام الشيخ الطوسي^(٣) (تلميذ الشريف المرتضى، المتوفى ٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧ م) بإعادة فحص مدونات الحديث القديمة. وتأكيد أهمية الأحاديث مع المحاكمة العقلية، أوكل إلى الفقهاء دور نواب [الأئمة] طوال الغيبة وبعمله هذا كان يجد مجالاً مستقلاً نسبياً ويهيئ توسيع مصادرها. ودعماً لدعواه المستجدة رجع إلى [حديث] للإمام جعفر رواه عمر بن حنظلة، يقول: إن الفقهاء الشيعة كانوا ممثلين لـ [الإمام]. لكنه امتنع على كل حال عن توضيح أن هذا [الحديث] يرجع إلى فترة وجود [الأئمة]. ولم يتبن هذه الأطروحة، مع ذلك كل الفقهاء. وقد رسّخ الشيخ الطوسي الانتصار النهائي للتيار الفقهي - الكلامي العقلاني، الذي سمي فيما بعد [أصولي].

والنتيجة أن أتباع التراث الأصلي - الذين وُصفوا فيما بعد بـ [الإخباريين] - أُبعدوا بل وقُمعوا. وعلى الرغم من بعض التراجعات، ظل الفقهاء العقلانيون مهيمنين حتى اليوم^(٤). وكما أن الفقهاء العقلانيين نأوا بأنفسهم عن التراث الأصلي ليدبروا أمر القضايا الدينية لطائفتهم، فقد تحولوا عنه في الشأن السياسي. فالعديد من [أحاديث] الأئمة كانت تُدين النشاط السياسي، وتؤكد أن السلطة الحاكمة الوحيدة العادلة في سلطة [الإمام] الغائب. ويعني هذا الامتناع عن أي فعل في هذا الميدان حتى ظهوره. لكن ظرفاً جديداً اقتضى مراجعة لمذهب السلطة: فيما أن الفقهاء كانوا يتعاونون مع الحكام البويهيين^(٥)، اضطروا

١ - تحفظ يمكن تفسيره بالقرب الزمني من [الأئمة].

٢ - جودت القزويني، (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية) ص ٧٨-٧٩. بالعربية.

٣ - بعدما هرب من السلجوقيين الذين اجتاحتوا بغداد، واستقر الطوسي في النجف ليجعل منها مركزاً للعلوم الدينية الشيعية.

٤ - محمد علي أمير معزّي، وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟)، ص ١٨٧-١٩١.

٥ - كانت العلاقة وثيقة بين الشيخ المفيد والحكام البويهيين. وقد خصّص البويهيون مسجداً لعلماء الدين، وكانوا يدفعون راتباً لكل من تلاميذهم. انظر جودت القزويني (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية)، ص ٢١.

لتبرير موقفهم^(١)، وللمرة الأولى، بدءوا في القرن العاشر الميلادي ببحث المسألة السياسية في مؤلفاتهم مخصّصين لها فصلاً بعنوان [الأعمال مع السلطان] أو [عمل السلطان].

وقد استهل الشيخ المفيد هذه الحركة، وسعى إلى تكييف المذهب مع السياق السياسي في زمانه، ومع تأكيده بأن السلطة الحاكمة كانت [جائرة]، فقد أدخل تمييزاً بين حكومة غير شرعية (أي حكومة غير شرعية، وخاصة العباسية) وأخرى شرعية (حكومة البويهيين الشيعة). وكان جائزاً، كما يرى التعاون مع سلطة حاكمة جائرة وشرعية، إذا كان هذا التعاون يُفضي إلى تحسين وضع الطائفة الشيعية.

وقد أسهم المفيد، على كل حال في تنظيم السلطة الدينية بتكوين علماء كانوا ينوبون عنه في مدن الإمبراطورية وأصقاعها، كما أنشأ نخبة تستطيع الحفاظ على التوجه الديني^(٢) وقد شغل تلميذ المفيد، الشريف الرضي (المتوفى ٤٠٦ / ١٠١٦) وشقيقه الشريف المرتضى، وظائف مهمة في الإدارة البويهية وواصل هذا الأخير التأمل الذي بدأه شيخه حتى التصريح بأن التعاون مع السلطة الحاكمة كان إجبارياً إذا ما أسهم في إقامة العدل، أي في استعادة الشيعة حقوقهم.

وقد طور الشيخ الطوسي تصور الشريف المرتضى حول العدالة السياسية، إذ يمكن في رأيه أن يعد الحاكم عادلاً إذا ما كان يأمر بالمعروف ويمنع المنكر ويوزع بالعدل الجبايات الدينية. وتعاون الفقهاء الشيعة في هذه الحالة ليس إجبارياً بل مستحب. والحال أن هذه الفكرة كانت تناقض المذهب الأصلي الذي يقضي بأن حكم [الأئمة] فقط كان عادلاً. وهكذا كان يفتح أفق كامل أمام زمن الغيبة^(٣).

مدرسة الرحلة

بعد سقوط البويهيين ومجيء الأتراك السلجوقيين إلى بغداد في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، والعودة إلى سنية متشددة، انتقل مركز الحياة العقلية الشيعية من بغداد إلى الحلة. وقد وطد العلماء في هذه المدينة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين الاتجاه الفقهي العقلائي؛ إذ وسّع ابن إدريس الحلبي (المتوفى ٥٩٨ هـ / ١٢٠١ م) بصراحة مصادر الشريعة الإسلامية إلى «إجماع الفقهاء» وإلى «العقل».

١ - حتى في زمن [الأئمة] انتهك بعض المؤمنين أو الجماعات منع الاشتغال بالعمل السياسي. لكن هذه الحالات تبقى استثنائية، وغالبية الشيعة بمن فيهم العلماء، تبنا موقفاً سكونياً.

انظر محمد علي أمير معزّي.. المصدر السابق. ص ١٩٢.

٢ - انظر جودت القزويني.. المصدر السابق ص ٧٣.

٣ - انظر محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟) ص ١٩١-١٩٤.

وعقب اجتياح المنغول بغداد في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، ازدادت عقلنة الشريعة قوة، وكما في الحقبة البويهية، انتهز فقهاء الشيعة الاثني عشرية فرصة صعود السلطة الحاكمة الجديدة لتوطيد المذهب الشيعي. فقد تعاونوا مع الحكام المنغول وهدوهم إلى الإسلام أحياناً. وكان الوضع السياسي الديني يقتضي تكييفاً لمذهب السلطة معه. وبجراحة أعلن ابن طائوس (المتوفى ٦٦٤ هـ / ١٢٦٦ م): «إن الحكام الكافر والعاقل يفضل الحكام المسلم والظالم»^(١).

وعلى غرار الفيلسوف نصير الدين الطوسي، فقد أعان خان المنغول هولاكوف في جهوده لفرض النظام. وفيما بعد، قام العلامة الحلي (المتوفى ٧٢٦ / ١٣٢٥) تلميذ الفيلسوف، مع ابنه فخر المحققين بالتعاون مع الحكام الإلخاني أولجايتو.

أما فيما يتصل بالنظرية الفقهية، فقد كان محقق الحلي (المتوفى ٦٧٦ / ١٢٧٧) ربما أول من رفع المدونات المرجعية [الأحاديث] الشيعية: ويتعلق الأمر بمؤلفين للشيخ الطوسي [مهديب الأحكام] و[الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار] و[الكافي في علم الدين] للقليني و[كتاب من لا يحضره الفقيه] لابن بابويه^(٢). إضافة إلى أن محقق الحلي راجع المذهب حول جباية الأموال الدينية، وخاصة [الخمس]. فطبقاً لتفسير الآية القرآنية ٨: ٤١ يتضمن الخمس - غنائم الحرب - قسمين متساويين. يسمى الأول «حصّة [الإمام]» ويعود لله والنبي ولـ [الأئمة]. ويسمى الثاني «حصّة ذرية [الأئمة]» ويعود للأيتام والفقراء وأبناء السبيل من ذرية الأئمة*.

وحتى ذلك الوقت، كان الفقهاء يرون أنه لا يمكن جباية القسم الأول في غيبة [الإمام]. لكن محقق الحلي أكد للمرة الأولى أن بإمكان العلماء جمع القسمين من الخمس^(٣). علاوة على أنه عمل على التقريب بين مصطلحي [الفقيه] و[الولاية] (بمعنى «المسؤولية الشرعية»)، و[الفقيه] بحسب المؤهل لممارسة [الاجتهاد] (مجتهد) يتمتع بـ [ولاية] خاصة. إذ كانت للفقيه غير المعصوم والمؤهل، من الآن وصاعداً، سلطة لحل المشكلات العملية لطائفته. والحال أن هذه المهمة كانت حتى ذلك الوقت من صلاحيات [الأئمة].

١- لم يكن المنغول قد اعتنقوا الإسلام عندما اجتاحتهم الإمبراطورية العباسية.

٢- محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟). ص ١٩٠-١٩٦

* - (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) سورة الأنفال (الترجم).

٣- محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي)، ص ٢١٢.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي، تَوَجَّح العلامة الحلي عملية إعداد نظرية [الاجتهاد]؛ إذ أقر بأن الجهد الشخصي في التفسير يمثل خَلْفاً للإمامة. والمؤلف كان واعياً بأن العقل البشري غير معصوم، لكنه كان يرى في [الاجتهاد] الوسيلة الفضلى لمعالجة الحالات الفقهية التي لم يوردها الوحي ولا الحديث. والأمر ذاته فيما يتصل بالسلطة. وفي هذا الشأن، ابتدع مفهوم [التقليد] الذي يقضي بأن الأشخاص غير المؤهلين لممارسة [الاجتهاد]- وهو جمهور المؤمنين- عليهم اتباع تعليمات [المجتهدين] لكن تقليد هؤلاء ينتهي بموتهم^(١). ولر يمكن في هذا الإجراء بُعْداً نقدياً إزاء الموروث الماضي فقط، بل إشارة إلى مكانة الفقهاء المركزية في الحياة الدينية الطائفية. فوظيفة السلطة الدينية لم تكن بعد مؤسسة، لكنها حُدِّدت، وقسمت الطائفة إلى [مجتهد] و[مقلد]. فالمجتهدون يمثلون للمقلدين سلطات يرجعون إليها في كل المسائل المتصلة بتطبيق الشريعة.

أفضى انهيار حكم المنغول وغزو تيمورلنك خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين إلى فترة من الفوضى في العراق وإيران وإلى ظهور فرق سياسية- دينية منحرفة، انتقدها العلماء^(٢) بقسوة. وكان لا بد من انتظار توطيد الإمبراطورية العثمانية، وبخاصة تأسيس الإمبراطورية الصفوية، حتى يتم انعطاف ثان في تاريخ المذهب الشيعي.

تبني المذهب الشيعي كدين رسمي ومأسسة الشيعة

إذا ما كانت ضرورة ملء الفراغ الذي تركه [الإمام] الغائب أحدث فجوة في مذهب السلطة خلال القرن العاشر الميلادي. فإن تأسيس أول دولة تتبنى الشيعة الاثني عشرية في العام ١٥٠١ يشكل منعطفاً حاسماً في تنظيم الحياة الدينية وفي وظيفة السلطة. إذ كان على السلالة الصفوية، التي كانت تنتسب إلى ذرية [الأئمة]^(٣)، أن ترسّخ في الوقت ذاته سلطتها، مع نشر المذهب الشيعي الاثني عشري في بلاد غالبية سكانها من السنة. فأقامت هذه الغاية منظومة سياسية- دينية حقيقية نمت دور العلماء. فاضطر هؤلاء من جديد لتبرير توسعة وظائفهم. وعلى غرار ما جرى في الحقبة البويهية لاحظ علاقة جديدة بين الظرف السياسي- الديني وبين التبرير النظري للسلطة. ومع ذلك، وبخلاف ما كان حدث لدى «الثورة الفقهية» الأولى، فإن الدولة لعبت هذه المرة دوراً محركاً في التحولات.

- 1 - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي)، ص ١٩٦-١٩٨.
- 2 - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي)، ص ١٩٨.
- 3 - كان مؤسس الدولة الصفوية الشاه اسماعيل، يقدم نفسه كممثل للإمام الغائب.

بهذا الشأن وبينما اقترن ظهور الدولة الصفوية بتأكيد انتصار المذهب الشيعي الاثني عشري، جدير بنا التذكير بالانتماء لمؤسسي الدولة، وتأكيد أهمية العامل السياسي في اعتناق إيران للمذهب الشيعي. فالصفويون لم يكونوا في الأصل من الشيعة الاثني عشرية. إذ كان أولهم الشاه إسماعيل، يؤمن بشيعة مبسطة، كانت تقوم على تقديس [الأئمة]، وانتظار المهدي، وعبادة الله، وأخيراً عداوة شديدة للمذهب السني.

وبالقوة العسكرية فرض في البداية على إيران هذا الشكل من الدين. وكما يقول جان أوبان: «إن الحركة الصفوية مدينة بنجاحها إلى حالة الفوضى التي كانت تسود في الأراضي التي امتد غزوها لها، أكثر من حيوية وأصالة اتجاهها الروحاني. فقد نتجت عن تحلل نظام ألك- كويونلو وعن بنيته الاجتماعية وليس من اندفاع الشعب الذي أخضعته^(١)». والمؤلف إذ يؤكد أن المسلمين الإيرانيين كانوا «مهينين لتقبل المذهب الشيعي الاثني عشري» ويثبت أيضاً «[...] أن عملية التشجيع قد سُرَّعت بقوة بفضل الإجراءات القسرية التي قام بها [الصفويون] بفرضها^(٢)».

إن إقامة دولة تجاهر بشيعتها وانتشار جهاز ديني تسبباً في انتقال مركز ثقل المذهب الشيعي الاثني عشري إلى إيران. وفي مواجهة الإمبراطورية العثمانية، عبأ الصفويون كل الإمكانيات المتوافرة بغية خلق قطب شيعي. فعلاوة على التغييرات المؤسسية والمذهبية العميقة، كانت لتأسيس الدولة الجديدة أصداء ثقافية معتبرة.

مأسسة الوظيفة الدينية

بغية إقامة قطب سياسي - ديني حقيقي. وجب على الدولة الصفوية ترسيخ المذهب الشيعي الاثني عشري بقوة بين السكان. فخلقت لهذا الغاية جهازاً دينياً كانت تسيطر عليه، وبهذا فقد مأسست وظيفته، فالارتكاز على الدولة عزز دور العلماء الاجتماعي، وجعل منهم في الوقت ذاته ما يشبه الإكليروس، وفي المقابل، أسهم العلماء في دعم المشرعية الدينية للدولة^(٣). «لم يجز تعاون [العلماء] مع الدولة الصفوية من دون مناقشة، لكن هذا لم يمثل إشكالاً كبيراً؛ لأن [العلماء] المهمين الذين تشكل أصواتهم سلطة ضمن النقاش كانوا مقربين

1 - جان أوبان «السياسة الدينية للصفويين»، في (الشيعة الإمامية). ملتقى ستراسبورغ ١٩٧٠، ص ٢٣٨. بالفرنسية.

2 - جان أوبان «السياسة الدينية للصفويين»، ص ٢٤٠-٢٤١ في (الشيعة الإمامية).

3 - انظر منصور صفاتغول «من دار السلطنة في أصفهان إلى دار الخلافة في طهران» بالإنجليزية.

من الدولة^(١)». وبالتوازي مع هذه الطبقة الدينية التابعة للدولة، تشكلت مع ذلك فئة من العلماء المستقلين نسبياً عن السلطة الحاكمة^(٢).

ولتوطيد المذهب الشيعي في إمبراطوريتهم، كان الحكام الصفويون بحاجة إلى مدرسين وإلى فقهاء إثني عشرين. فلدجؤوا إلى علماء من جبل عامل (في جنوب لبنان) ومن العراق والبحرين. وقد قام العلماء من لبنان الحالي على وجه الخصوص، بدور مهم في مؤسسة وتوسيع الوظيفة الدينية^(٣). و[الفقيه] الأول الذي صاحب تكوين الدولة الصفوية كان الشيخ نور الدين الكركي^(٤) (١٤٦٥ - ١٥٣٣). وقد استدعاه خليفة الشاه إسماعيل، وعينه في منصب [شيخ الإسلام] (وهو يمثل أعلى سلطة دينية في جهاز الدولة).

وأعلن أن لديه السلطة المطلقة فيما يتصل بالدين، ووصفه بـ [نائب الإمام] في وظائفه الدينية. وبعدهما استقر في أصفهان، عاصمة الإمبراطورية الجديدة، كوّن الكركي تلامذة وهو ما أسهم في جعل إيران مركزاً للمذهب الشيعي. وقد دعا هو نفسه علماء من جبل عامل للاستقرار في إيران بغية تعزيز «طبقة رجال الدين»^(٥).

والصفويون مع إقامتهم هيئة دينية، رسّخوا المذهب الشيعي في المجتمع بإدخالهم المظاهر الجماعية في الحياة الدينية، وقد سببت هذه الترتيبات، للوهلة الأولى، نقاشات حادة وعديدة بين الفقهاء؛ لأن المذهب الأصلي يقضي بأن من المستحيل التطبيق الجماعي للغالبية فروض العبادة طوال غيبة [الإمام]. وعلى كل حال فقد أفضى تصميم الدولة إلى إعادة سريان عدة وظائف جوهرية للسلطة الدينية. ومرة أخرى أيضاً. جعلت سلطة الحاكم الجديدة الفقهاء يوسعون نظرياً صلاحياتهم.

أولاً، صلاة الجماعة، وبخاصة صلاة الجمعة التي لم تعد تقام منذ غيبة [الإمام]، استعيدت ممارستها. وقد كُلف [المجتهدون] العقلانيون بإمامة هذه الصلوات وبالخطابة، بينما كان الوزراء الفرس للشاه تهاصب معارضين لإقامة الصلوات الجماعية، تدخل الشيخ الكركي

1 - انظر منصور صفاتغول «من دار السلطنة في أصفهان إلى دار الخلافة في طهران» ص ٧٢.

2 - انظر، محمد علي أمير معزّي، «تأملات حول تطور المذهب الشيعي الاثني عشري» ص ٧٥. بالفرنسية.

3 - انظر رلا جوردي أبي صعب «تاريخ وصورة ذاتية: العلماء العامليون في سورية وإيران (من القرن الرابع عشر حتى السادس عشر)» ٢٠٠٦ ص ٦٢ - ٩٥.

4 - أصله من قرية كرك في البقاع، وكان من وراثي التيار [الأصولي].

5 - انظر، جودت القزويني، المذكور آنفاً ص ١٤٥ - ١٤٦.

بطريقة حاسمة لاستعادتها. والحال أن هذا كان يخدم مقصد الحاكم في الدفاع عن المذهب الشيعي ضد تمه الهرطقة الموجهة من قبل السلاطين والعلماء العثمانيين^(١).

وهكذا دافعت الدولة الصفوية عن فريضة صلاة الجمعة. ولوضعها موضع التنفيذ، عين الكركي في كل أنحاء الإمبراطورية رجال دين في مناصب «إمام الجمعة» وأئمة لباقي الصلوات. وقمع معارضو المذهب الجديد بقسوة.

ووظيفة [الأئمة] الرمزية الثانية، أي التشريع الديني وفرض العقوبات الشرعية، أقيمت إذ كان [المجتهدون] منذ القرن السابع عشر يرأسون المحاكم الدينية ويفرضون العقوبات الشرعية^(٢).

ومن جهة أخرى، بات العلماء منذ حكم الشاه تاهماسب، مستفيدين من جزء من الضريبة العقارية [الخراج] التي تُدفع للدولة، وكانت هذه الضريبة في الأصل مخصصة للدولة وموظفيها. والحال أنها كانت تشكل المصدر الرئيسي من عطايا المحاكم لرجال الدين. أما في الدول السنية فما كان لرجال الدين الشيعة أن يستفيدوا من منحة كهذه. وهنا أيضاً، عزز الصفويون من قوة العلماء، إذ منحوا حصة مهمة من الضريبة العقارية للفقهاء الذين كانوا يبرون سلطتهم، وبخاصة للشيخ الكركي^(٣).

لكن العلماء المهاجرين إلى إيران لم يكونوا يسيطرون على كل المواقع ضمن التراتبية الدينية، مع ذلك فقد كان لهم بالتأكيد أن يعينوا في منصب [شيخ الإسلام] في المدن الأكثر أهمية، وكخطباء ومدرسين للعلوم الدينية. لكن وظيفة [الصدر] - التي كانت تشمل مراقبة الأوقاف الدينية والإشراف على القضاء - ومناصب القضاء الرئيسية كانت وفقاً على الفرس^(٤). وفضلاً عن ذلك، كانت الإدارة الدينية الصفوية تشمل خمسة مناصب رئيسية: [الملا باشي]^(٥)؛ [الصدر]؛ [قاضي] أصفهان؛ [شيخ الإسلام] في أصفهان و[قاضي العسكر]^(٦).

١ - كان عدم إقامة الصلوات الجماعية يذكر بانتظام كمثال على الهرطقة الشيعية من قبل المؤلفين السنة. انظر المصدر السابق ص ٢١٤-٢١٥.

٢ - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟). ص ٢١١.

٣ - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟). ص ٢١٣.

٤ - انظر ألبرت حوراني «من جبل عامل إلى بلاد فارس» ص ٥٦-٥٨.

٥ - [الملا باشي] كان مستشاراً للشاه فيما يتصل بالدين، كان له دور المرئي للأسرة الملكية.

٦ - انظر منصور صفا تغول. «من دار السلطنة في أصفهان إلى دار الخلافة في طهران» ص ٧٤.

وقد تعزّز تنظيم الوظيفة الدينية أثناء حكم الشاه عباس الأول (١٥٨٨-١٦٢٩)، مع «إحداث وزارة حقيقية للشؤون الدينية»^(١)، يرأسها فقيه. وهكذا توّطد وضع رجال الدين منذئذ في الدولة والمجتمع.

من [الإمام] إلى الفقيه

منذ الحقبة البويهية، كان العلماء غيروا اتجاه مذهب السلطة كثيراً. ومع ذلك فإن الثورة الفقهية التي رُفِعَ [الاجتهاد] بفضلها إلى مرتبة أصول الفقه مع القرآن والحديث. إضافة لتطورات نظرية السلطة ظلت افتراضية في أكثرها. فمن دون دعم من حكومة ما كان للفقهاء أن يُنموا دورهم. صحيح أن الأمراء البويهيين كانوا شجعوا انتشار المذهب الشيعي الاثني عشري. لكنهم لم يكونوا يُشرعونون حكمهم بانتمائهم الديني من جهة، كما أنهم لم يكونوا السلطة العليا في الدولة العباسية من الجهة الأخرى. فعندما أشرفت الدولة الصفوية على ترسيخ الشيعة الاثني عشرية فقط، تمكن علماء الشيعة من تعويض [الإمام] في بعض وظائفه. إذ إن استطاعتهم الفعلية ممارسة جزء من صلاحياته، كانت تقودهم في النهاية إلى إعادة البحث نظرياً وفي وضعهم القانوني. وتشهد المؤلفات الكثيرة التي كتبت لتبرير أو دحض جواز تطبيق بعض الوظائف، والتوسع النظري لصلاحيات رجال الدين الذي حدث على تأثير مأسسة الوظيفة الدينية في مذهب السلطة.

وقد اتفق الصفويون، كما يرى محمد علي أمير معزّي، على خلق «عملية تعويض» حقيقية؛ إذ حل الفقيه محل [الإمام] وحلت الشريعة (ذات الاتجاه [الأصولي]) محل تعليمات [الإمام]، وتحولت [الولاية] إلى [تقليد] وحل رجل ديني رسمي محل الصحابة «غير المرئيين» لـ [الإمام] الغائب^(٢). ففي المقام الأول؛ كانت أعلى سلطة في المنظومة الدينية التي أسسها الصفويون ممثلة بالشيخ الكركي الموصوف بأنه «مثل [الإمام] الغائب». والحال أن هذا اللقب كان حتى ذلك الوقت وقفاً على الممثلين التاريخيين الأربعة للإمام الثاني عشر أثناء غيبته الصغرى.

وفي الوقت ذاته وصف زين الدين العاملي (المتوفى ٩٦٥ / ١٥٥٧) المدعو أيضاً بـ (الشهيد الثاني) هؤلاء الأربعة بأن كلاً منهم [نائب خاص] كما وصف [المجتهد] بأنه [نائب عام] و[حاكم شرعي] لـ [الإمام]. ما يعني أن الفقهاء كانوا منذئذ مؤهلين باسم [الإمام] نفسه لرئاسة المحاكم الشرعية وجباية الرسوم الدينية، كما كان يفعل الممثلون التاريخيون الأربعة^(٣).

1 - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟) ص ٢٠١.

2 - محمد علي أمير معزّي «الشيعة المذهبية والشأن السياسي» ص ٨٥.

3 - محمد علي أمير معزّي «تأملات حول تطور الشيعة الاثني عشرية» ص ٧٦-٧٧.

ومن جهة أخرى وفيما كان الشيخ الكركي يتلقى من المحاكم حصّة معتبرة من الضريبة العقارية، وجد نفسه مجبراً على شرعنة هذه الدفعات. ففي مؤلّفه حول جواز جباية الضريبة العقارية، أكد أن علي [المجتهد] من حيث هو ممثل لـ [الإمام] الغائب، قبول عطايا السلطة الحاكمة حتى يتمكن من مساعدة الأشخاص المعوزين. لكنه لم يستطع الاستناد إلى أي نص يعزز تصوره، وجوبه على كل حال بمعارضين أقوياء، مثل إبراهيم بن سليمان القطيفي من البحرين (المتوفى ٩٩٣ / ١٥٨٥). وعلى الرغم من هذا، أوضحت أطروحات الكركي المذهب الرسمي للعلماء الشيعة.

وهكذا جرت الأمور فيما يتصل بصلاة الجماعة. فبعد ما كُتبت العديد من المؤلفات في بداية الحقبة الصوفية حول عدم جواز إقامة صلاة الجماعة، كان للشيخ الكركي تأثير حاسم في تحويل المذهب. إذ انتهى [المجتهدون] إلى التصريح بوجوب صلاة الجماعة والجمعة التي أخذوا يؤمنون المؤمنون فيها ويخطبون. وهنا أيضاً، دخل تجديد الكركي ضمن العقيدة. فواحدة بعد الأخرى، آلت الوظائف الدينية لـ [الأئمة] المعصومين إلى العلماء إذن وقد بدأ الفقهاء الشيعة، انطلاقاً من حكم الصفيين، التفكير حتى بقيادة [الجهاد] الهجومي الذي كان وفقاً حصرياً علي [الأئمة]. لكن مبادراتهم لم تتحول إلى مذهب فاعل إلا تحت حكم القاجار^(١). ومن جهة أخرى، إن وجود دولة مذهبها الرسمي هو الشيعة الاثنا عشرية وإقامة هيئة رجال دين يزداد نفوذهم شيئاً فشيئاً، تسبباً في اضطراب علاقات هؤلاء السلطة الحاكمة، وبموازاة ذلك نشط التجديد في التفكير السياسي.

رجال الدين والدولة

إن إنشاء هيئة دينية من قبل الحكام الصفيين وتعزيز سلطة العلماء، لريشمالاً فقط الحياة الدينية والنظريات الشيعية. إذ إن مأسسة الوظيفة الدينية، بإشراف الدولة زاد من سلطة العلماء الاجتماعية والاقتصادية بكيفية أحدثت نوعاً من الثنائية في السلطة الحاكمة. علاوة على أن استقرار الأسرة الحاكمة شجع العلماء على التفكير حول الدولة^(٢). واستعادة العبادات الجماعية لدى الشيعة، بتكريسها لتوسيع مجال سلطة العلماء الدينية، منحهم قدرة اقتصادية حقيقية. فبفضل مداخيل وظائفهم ككتاب بالعدل، والأوقاف التي

١ - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟) ص ٢١٣ - ٢١٦.

٢ - انظر محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٢٤.

يديرونها، والجبايات الدينية التي كانوا منذئذ أهلاً لتلقيها، اكتسب العلماء قوة اقتصادية جعلتهم عملياً مستقلين عن الدولة^(١).

والمناصب التي عُيِّن بها رجال الدين من قبل الدولة الصفوية سمحت لهم بالبدء في ممارسة نفوذ سياسي. وبخاصة الشيخ الكركي الذي استغل المكانة التي منحه الشاه تاهاسب إياها، لضمان التوجيه الأخلاقي لحكام الأقاليم، ونشر قواعد حول القضاء، وحتى لإبعاد أمراء وتسمية آخرين كانوا يتمتعون بثقة. وكانت للشيخ أحياناً خلافات مع المحاكم الذي كان يريد استعمال سلطته الدينية لغايات سياسية، لكن [الفقهاء] نجحوا مع ذلك في البقاء مستقلين في آرائهم وأحكامهم^(٢).

منذ ذلك الوقت، ونتيجة لتزايد نفوذهم الاجتماعي، بدأ بعضهم التدخل في إدارة بعض الشؤون السياسية، وحدث شكل من الفصل بين السلطات؛ فقد كانت السياسة الداخلية والخارجية من اختصاص السلطة الزمنية، بينما كانت الشؤون الدينية تتبع [الفقهاء]^(٣) وفي الوقت ذاته، كان للدولة نتيجة لادعاءاتها الدينية سلطة في المجال الديني^(٤). ومع أن حدود الوظائف لم تكن صارمة، فقد كوّن العلماء منذئذ هيئة ذات سلطة في إطار منظومة ثنائية. لكن ثنائية الدوائر كانت تتخذ شكلاً فريداً. فمنذ إقامة الإمبراطورية الصفوية، انقسمت طبقة رجال الدين إلى قسمين: فقد كان قسم من العلماء منخرطاً في الإدارة الحكومية وتابعا لها إذن، بينما كان القسم الآخر يواصل الامتناع عن أية صلة مع السلطة الزمنية التي كان يعدها جائرة^(٥).

وصفوه القول، إن ثنائية السلطة كانت تقسم المجال الديني نفسه، محدثة ثلاثة أقطاب: الدولة، هيئة الدولة الدينية، ورجال الدين المستقلون. وبعد قرون عدة، وطبقاً لكيفيات أخرى، تسببت إقامة «ولاية الفقيه» في انقسام السلطة الدينية ضمن العالم الشيعي.

مع أن تأسيس الدولة الصفوية أفضى إلى تغير عميق في نظام المجال الديني فقد واصل العلماء تأملاتهم السياسية في إطار نظري محدود، ففي الوقت الذي كان كبار رجال الدين يساندون انقسام السلطة الذي ترسخ^(٦)، فإنهم لم يحددوا نظرياً وضعية الوظيفة الدينية ضمن

1 - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه، المصدر السابق ص ٢١٤.

2 - انظر جودت القزويني، (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية)، ص ١٩٤.

3 - محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٢٣.

4 - مرجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ١٩٤.

5 - انظر آن لك. س. لامبتون، (إعادة النظر في مرجعية التقليد في المؤسسة الدينية)، ستوديا إسلاميكا الرقم ٢٠، ١٩٦٤، ص ١١٦. بالإنجليزية.

6 - محمد علي أمير معزّي، وكريستيان جامبيه، (ما المذهب الشيعي؟)، ص ٢١٨.

الدولة ولا العلاقات بين هذه الأخيرة وبين رجال الدين، كما أن العلماء الذين ظلوا مبتعدين عن السلطة الحاكمة لم ينشغلوا بصياغة تصورهم للسلطة^(١).

إذا ما كان الشيخ الكركي أرسى القواعد لنظرية سياسة شيعية، فإنه لم يناقش في مؤلفاته مسألة شرعية الدولة. واكتفى - وخاصة في كتابه الفقهي المعنون [جامع المقاصد في شرح القواعد] - ببحث المستجدات الناجمة عن مطالب الدولة الصفوية، فتناول هكذا حدود سلطات [الفتية]، والضريبة العقارية، وفرض صلاة الجمعة والجماعة أثناء غيبة [الإمام]، دون مناقشة المنظومة السياسية- الدينية التي أقيمت^(٢).

فظل هناك إذن فارق بين نظرية السلطة الدينية التي كانت تطورت كثيراً وبين الفكر السياسي. إذ لم تشكل السلطة بكل أبعادها موضوع بحث منتظم.

عندما كانت الدولة الصفوية قوية في بداياتها، وكانت لديها ادعاءات دينية، لم يكن العلماء العقلانيون يعترضون على سيادتها. بل وكانوا يتعاونون معها. ولكن حينما بدأت سلطة الشاه بالضعف، انطلاقاً من القرن السابع عشر، وضع بعض العلماء موضع التساؤل الشرعية الدينية للسلطة الصفوية. وتأكدت المطالبات بقدر ما كانت الدولة تضعف، حتى انهيارها نتيجة للاحتلال الأفغاني في العام ١٧٢٢.

وربما في ضوء انحطاط الدولة المستمر، يمكن فهم انتصار [الأصوليين] في القرن الثامن عشر^(٣). والحال، أن المدرسة الأصولية وهي تعزز مواقعها إزاء الدولة، اختفت مؤقتاً في نهاية حكم الصفويين على يد الفقهاء [الأخباريين]. واستعادة تفوقها نهائياً نحو نهاية القرن الثامن عشر، إذ استطاعت مواصلة تنمية دور العلماء الذين تأكدت سلطتهم تحت حكم القاجار الذين لم تكن شرعيتهم تركز على ركائز الصفويين ذاتها^(٤).

الفترة القاجارية: توسيع المجال للسلطة الدينية

وبروز [المرجعية]

تحت حكم الصفويين، كانت العلاقة بين الدولة والمذهب الشيعي تقوم على هيمنة السلطة الملكية على العلماء. وعندما تراخت هذه العلاقة وبينما كانت السلطة الدينية قد تعززت نظرياً نتيجة

1 - آن.ك. س. لابتون، المصدر السابق.

2 - انظر جودت القزويني، (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية) ص ١٥٣- ١٦١.

3 - نيكي كيدي، «أصول قوة العلماء في إيران الحديثة» ص ٢٢٠- ٢٢٢. بالإنجليزية.

4 - حميد ألتغار، (الدين والدولة في إيران، ١٧٨٥ - ١٩٠٦ دور العلماء في الفترة القاجارية) ١٩٦٩ ص ٢٧. بالإنجليزية.

لانتصار [الأصوليين]، ازداد العلماء قوة. والأسرة القاجارية التي استقرت في العام ١٧٨٦^(١) بعد عشرات السنين من الاضطرابات في إيران، ولعدم استطاعتها ادعاء انتساب إلى النبي. لجأت إلى العلماء لشرعة حكمها. وهكذا استطاع هؤلاء توحيد موقعهم وتأكيد استقلالهم.

وكان تبني الصفويين للمذهب الشيعي ديناً للدولة، وتكوينهم هيئة للسلطة الدينية منحاً أساساً للتيار الفقهي العقلاني. لكن هذا لم يمنع اتباع التراث الأصلي من تطوير مذهبهم الذي عرفوا استعادة وجيزة للنفوذ في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان يقود هذه المدرسة «التقاليدية» - وهي من أضرار قراءة صارمة لـ [أخبار] الأئمة - محمد أمين أستاذ ابادي (المتوفى ١٠٣٣ - ١٦٢٤ أو ١٠٣٦ - ١٦٢٧).

وقد انتقد هذا الأخير بانتظام المذهب [الأصولي]. واتهم مجموع المؤلفين العقلانيين بالانحراف عن خط [الأئمة] بإدخالهم [الاجتهاد]، إذ كان يرى أن أحاديث [الأئمة] تكفي لإرشاد المؤمنين في كل جوانب حياتهم الدينية. فالأحاديث التي نُقلت من ثقة كانت صحيحة، وتلك التي يُشك في روايتها تبقى معلقة. وإذن فإن الأئمة كانوا مصدر التقليد الوحيد للمؤمنين. وهذا التصور يختلف عن التصور الذي طوره [الأصوليين] في كل نقاطه، سواء فيما يتصل بالأحاديث أم العلاقات بين المؤمنين. وبعد ذلك بقليل، في القرن السابع عشر عدل فيض كاشني (المتوفى نحو ١٠٩١ - ١٦٨٠) من رؤية أستاذ ابادي، وأثر هكذا في العديد من المؤلفين، بمن فيهم العقلانيون.

لكن صعود [الأخباريين] في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يقض مع ذلك على التيار [الأصولي]. فالواقع أن هيئة العلماء التي تأثرت بالتغيرات الاقتصادية والسياسية في زمنها، عرفت في غضون هذه الفترة تنقلات في النفوذ. إذ خلال القرن الثامن عشر، عانت المؤسسات السياسية المركزية العثمانية والصفوية ضعفاً أو حُطمت، بينما كانت تحدث تحولات ديموغرافية وثقافية كبرى. ففي إيران أضعف الغزو الأفغاني، ثم حكم نادرشاه رجال الدين الذين فر قسم منهم واستقر في المدن المقدسة العراقية، وبينما كان كبار العلماء فضلوا [الأصولية] تحت حكم الصفويين، ظلت المدن المقدسة العراقية وهي تحت الوصاية السنية العثمانية، مراكز للمدرسة [الأخبارية] وقد تأثر العلماء الإيرانيون الذين لجؤوا إلى العراق عندئذ بهذه المدرسة. إلا أن أصفهان حتى وإن صُعقت، ظلت مركزاً للعقلانية وللتصوف في آن معاً. ثم انطلاقاً من ١٧٥٠، ظهرت يقظة [أصولية] في العراق انتقلت فيما بعد إلى إيران^(٢).

١ - في ١٧٨٦، استولى مؤسس أسرة القاجار آكا محمد خان (١٧٤٢ - ١٧٩٧) على السلطة واتخذ طهران عاصمة له.

٢ - انظر جوان كول، (الفضاء المقدس والجهاد. السياسة، ثقافة وتاريخ الإسلام الشيعي) ٢٠٠٢، الفصل ٤. بالإنجليزية.

وفي نهاية القرن الثامن عشر وضع محمد باقر وحيد بهباني (المتوفى ١٢٠٨ - ١٧٩٣) حداً نهائياً لتمدد [الأخباريين]، الذين اختفوا منذئذ تماماً تقريباً من الميدان الديني^(١). وقد حدد بهبائي بوضوح وظائف وواجبات [المجتهد] وبعث التجديد في الفكر الديني العقلاني الشيعي.

وقد تُرجم انتصار [الأصوليين] بتأكيد دور [المجتهدين] في توجيه الطائفة الشيعية^(٢) إذا كان المذهب [الأصولي] يمنح العلماء الشيعة سلطة تتفوق كثيراً على السلطة التي كان أمثالهم من السنة يتمتعون بها. ويعطي لقرارهم وزناً يتفوق على وزن قرارات الدولة ذاتها. فالقرارات الفقهية، بل والسياسية لـ [مجتهد] على وجه الخصوص، كانت تكسب سلطة أكبر من قرارات السلطة الزمنية^(٣). وهناك أمثلة عديدة تشهد على ذلك خلال القرن التاسع عشر. وكان لتفوق [الأصوليين] مع تعزيره لموقع العلماء إزاء الدولة نتائج على التنظيم الداخلي للطائفة الشيعية. أما التمييز بين [المجتهد] والمقلدين الذي أحدثه العلامة الحلي فقد تكرر في النهاية تأسيس؛ إذ أفضى في الواقع إلى تأسيس مرجعية عليا فيما يتصل بالشرعية. مرجعية كانت تسمح بمركزية - تبقى نسبية في المذهب الشيعي الاثني عشري - السلطة الدينية^(٤).

الدولة والعلماء: فصل وتوتر في السلطات

إن ثنائية السلطة التي تأسست بفضل إحداث هيئة دينية من قبل الصفويين تعززت تحت حكم القاجاريين، ونُظِر لها. ومع ذلك كانت العلاقات بين الأسرة الحاكمة والعلماء متقلبة. فخلال القرن التاسع عشر تدعمت سلطة العلماء على حساب الحكام الزميين.

لم يرث القاجار نموذج الإدارة الدينية لدى الصفويين تماماً، بل ورثوا بالأحرى بنية كانت إثر انهيار دولتهم. زد على ذلك أنه على عكس الوضع الذي ساد تحت حكم الصفويين، كان أهم شخصيات السلطة الدينية عندئذ خارج إدارة الدولة. وقد تأكد الفصل بين التراتبية الدينية والدولة فيما بعد من طريق الإصلاحات التي أنجرت تحت حكم ناصر الدين شاه^(٥) (١٨٤٨ - ١٨٩٦).

1 - محمد علي أمير معزّي وكريستيان جامبيه (ما المذهب الشيعي؟) ص ٢٢٣-٢٢٨.

2 - انظر، حميد الغار، (الدين والدولة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦) ص ٢١-٢/٣٦-٣٣.

3 - انظر نيكبي كذي «أصول قوة العلماء في إيران الحديثة» ص ٢٢٣-٢٢٤.

4 - انظر، جوان. كول. «فقه الشيعة الإمامية وحكم العلماء» في نيكبي كذي، (الدين والسياسة في إيران) ١٩٨٣.

ص ٣٣-٣٤، بالإنجليزية.

5 - أثناء الفترة القاجارية، تعاقب نموذجان للإدارة الدينية: الأول ظل سارياً حتى وصول ناصر الدين شاه إلى العرش، وقد أنشأ النموذج الثاني الذي دام إلى نهاية الأسرة القاجارية. فطوال الفترة الأولى، كانت تتضمن الإدارية

ومن بين هذه الإصلاحات، إحداث منظومة قضائية [عرفية] أو مدنية بالتوازي مع النظام القضائي [الشرعي] الذي افتتح تغيراً عميقاً في إدارة القضاء^(١). إذ أضحت المنظومة القضائية ثنائية هكذا، مُشتركة بين الفقهاء وبين الدولة. ومع أن الحدود بين الاختصاصين لم تكن واضحة، فقد كان هناك تقسيم في الصلاحيات؛ إذ كانت محاكم الدولة تتناول الاعتداءات على الدولة أو على الأمن العام بينما كانت تنظر المحاكم المدنية في الخصومات الشخصية أو التجارية على الأخص. ومع ذلك فقد كان هناك تعدد من إحدى المنظومتين على الأخرى. وقد كان غياب تحديد واضح بين القضائين والتفاعل بينهما مصدراً مهماً للنزاع بين الدولة والعلما طوال القرن التاسع عشر^(٢)، وكان الفقهاء إضافة لوظائفهم القضائية أو صيياء على من لا حامي لهم^(٣). كما كانوا مكلفين بإدارة أملاك الوقف والتصديق على قانونية بعض الوثائق. ومن جهة أخرى كانوا يجيئون بالضرائب الدينية ويوزعونها. وكان العلماء يتدخلون عند الحاجة في شؤون الدولة بصفة وسطاء بين الحكومة المركزية والمدن المتمردة. أما نفوذهم الرئيس فكان بين سكان المدن، لكن كانت لهم اتصالات مع القبائل^(٤). أضف إلى ذلك أن [الفقهاء] انتهوا إلى الاستئثار بإمكانية إعلان الجهاد، وقد مارسوا بالفعل هذا الحق. فللمرة الأولى في المذهب الشيعي سمح [المجتهد] جعفر كاشف الغطاء (المتوفى ١٢٢٧ - ١٨١٢) المقيم في النجف لفتح علي شاه بإعلان الحرب على روسيا.

وهكذا لم ينجح الفقهاء فقط بأداء كل الوظائف المخصصة لـ [الإمام]، بل توصلوا أيضاً إلى أقصى ما يُؤكّل للدين. فبتمتعهم بصلاحيات سياسية ودينية - إعلان الحرب -، كانوا يخاطرون بتعدي الحد القائم ولكنه مزعزع بين ميادين السلطة. وعلى كل حال، وعلى الرغم من توسع مجال سلطة رجال الدين تحت حكم القاجاريين، لم يكن العلماء يمثلون سلطة تنفيذية^(٥).

الدينية أربعة مناصب رئيسية، وهي: [شيخ الإسلام]، إمام الجمعة، الملا باشي، الصدر. وقد تغير شكل كل هذه الوظائف أو اختفت أثناء حكم ناصر الدين شاه.

انظر. منصور صيفتاغول «من دار السلطة في أصفهان، إلى دار الخلافة في طهران» ص ٧٣ - ٨٠. بالفارسية.

١ - انظر. يان ريشارد، (إيران من ١٨٠٠ حتى اليوم) ص ٦٨.

٢ - انظر، إيرين شنايدر، «القضاء الديني وقضاء الدولة أثناء حكم ناصر الدين شاه» في روبرت غليف (الدين والمجتمع في إيران القاجارية) ص ٨٤ - ١٠، حميد ألغار، (الدين والدولة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦)، ص ١٣ - ١٢. بالإنجليزية.

٣ - سأعود إلى هذه الوظيفة الأولى [ولاية الفقيه] وإلى تحول هذا المفهوم في الفصل الرابع.

٤ - انظر حميد ألغار، (الدين والسياسة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦) ص ٥٤ - ٥٣.

٥ - انظر آزار طبري «دور رجال الدين في السياسات الإيرانية المعاصرة» ص ٤٧ - ٤٩. بالإنجليزية.

إن ثنائية السلطة، عوضاً عن تأسيس توازن ثابت، فقد تسببت توتراً دائماً بين الدولة ورجال الدين. وتبدو هذه الظاهرة في الحقيقة بنوية في الإسلام. وربما تتخذ شكلاً حاداً في المذهب الشيعي لأن هيئة العلماء بدأت بالتكوين في غياب أية دولة شيعية رسمياً. ولم يخلق توزيع الأدوار بين الدولة والعلماء نظاماً لا نزاع فيه، بل على العكس، إذ يمكن له أن يوحى للعلماء بموقف سلبي من السياسة، يظهر إما بانسحاب من المجال الزمني وإما بجهود حثيثة لإخضاع السلطة الحاكمة مع فرض ضبط ديني على المجال السياسي^(١). لاسيما أن سلطة الدولة كانت تبدو مزعزعة، بينما تستند سلطة العلماء على تصور محدد للسلطة، كان يضمن لهم ديمومتها، وكانت العلاقات بين السلطات الدينية وبين الدولة تخضع لاعتبارات عديدة.

ففي بداية الفترة القاجارية كانت حاجة فتح علي شاه (١٧٩٧ - ١٨٣٤) إلى الشرعية تجبره على إقامة علاقات طيبة مع العلماء، وبينما كانت إيران في حرب مع روسيا غير المسلمة، كان العلماء مستعدين للتعاون مع الشاه ووصيه. ويبدو من جهة أخرى، أن صراع [المجتهدين] ضد الصوفيين و[الأخباريين] كان دافعاً لتعاونهم^(٢).

لكن العلاقات بين الدولة والعلماء تدهورت تحت حكم محمد شاه (١٨٣٥ - ١٨٤٨). فميول الملك الجديدة المنحرفة، إضافة إلى محاولة تعزيز السلطة المركزية، هيّجا التعارض بين الدولة والعلماء. تم تحت حكم ناصر الدين شاه الطويل (١٨٤٨ - ١٨٩٦). فقد مر ما كانت جهود التحديث التي تجري تحت ضغط العدوان والتدخل الأوروبي تتكشف، تفاقم عداة العلماء للدولة. فالإصلاحات كانت تتضمن توسيع سلطة الدولة، وبالتوازي، الحد من سلطة رجال الدين. فما كان لها إلا أن تولد التوترات^(٣). وكانت مقاومة رجال الدين للإصلاحات راجعة أيضاً إلى صلاتهم مع طبقة التجار المهتدة بالاختراق الأوروبي. وبينما كان هذا الاختراق يزداد، كان العلماء يرون أن من واجبه الكفاح ضد الخطر الذي كان يمثله. وطوال فترة حكم ناصر الدين شاه، حدثت صدمات بين الدولة والسلطات الدينية بهذا الشأن. وهكذا ظهر العلماء خلال القرن التاسع عشر، باعتبارهم الحراس المؤتمنين على سلامة الطائفة، واكتسبوا دوراً سياسياً باسم الدفاع عن الإسلام^(٤).

١ - انظر، سيد أمير أرجوماند، (العمامة عوضاً عن التاج. الثورة الإسلامية في إيران)، ١٩٨٨، ص ٧٥ - ٧٦.

٢ - انظر، عبد الحميد حائري «شرعية بداية حكم القاجار، كما ترى من قبل كبار رجال الدين الشيعة»، دراسات الشرق الأوسط، مجلد ٢٤، رقم ٣، تموز ١٩٨٨، ص ٢٧٢. بالإنجليزية.

٣ - سيد أمير أرجوماند، (العمامة عوضاً عن التاج) ص ٧٧؛ حميد ألعار، (الدين والسياسة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦)، ص ٧ و ٦.

٤ - حميد ألعار، المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

مع أن الصفويين كانوا أسسوا ثنائية السلطة، فإن رجال الدين المعاصرين لحكمهم لم يتعرضوا لهذه الثنائية. ولم يرقم الفقهاء إلا في زمن القاجار بصياغة تقسيم للصلاحيات بين السلطتين. وقد عرف التفكير السياسي مرحلة جديدة حيث نظر لثنائية السلطة، إضافة لنشوء فكر دور سياسي للعلماء^(١).

وأول من ارتأى تقسيم السلطات بين الدولة وعلماؤ الدين، كان ميرزا أبو القاسم القمي (١٧٣٧ - ١٨١٦) ففي كتابه المعنون [إرشاد نامه]^(٢) أكد هذا [المجتهد] المرموق أهمية سلطة الشاه والنظام الملكي. وباعتباره الشاه كأنه منتخب طبقاً للإدارة الإلهية، كان يوصي بطاعته. وإضافة إلى هذا كان يرى أن مهمات [المجتهدين] والملوك متكاملة؛ فالشؤون الدينية تقع على عاتق الأولين، بينما تقع الشؤون السياسية على عاتق الآخرين. وظل هذا الإطار النظري مُتبعاً في إيران حتى صورة ١٩٧٩^(٣). لكنه حول موقفه فيما بعد: ففي [جمع الشتات] يقيم سلطة [الفقيه] كوكيل على لـ [الإمام] الغائب. ويؤكد أن الملك فتح علي شاه لم تكن لديه ادعاءات شرعية حقاً بالحكم^(٤).

وكانت للشيخ جعفر كاشف الغطاء رؤية قريبة من رؤية ميرزا أبو القاسم القمي؛ إذ كان يرى أن سلطة الملك لم تكن شرعية إلا إذا أجازها وأقرها [مجتهد]. والجدير ذكره هو أنه كان الأول الذي يستعمل حقاً مخصصاً لـ [الإمام]، إذ سمح لفتح علي شاه بإعلان الجهاد ضد الروس. ومن جهة أخرى، وبحسب سيد جعفر كاشفي (١٧٧٥ - ١٨٥٠)، فإن علي رئيس الدولة أن يكون [مجتهداً] أو يتقيد بقرارات [مجتهد]. فهذا المؤلف، يُشَرِّعُ نظرياً سلطة الفقهاء المؤلفين، ولا يقبل سلطة ملك إلا إذا كان يوجه هؤلاء. ولكن بما أنه كان متهماً بالنظام والأمن، سعى بالأحرى لشرعنة حكم القاجاريين. ثم تم توصل إلى الحكم بأن من المستحيل وجود [مجتهد] مؤهل للحكم. وكان مقتنعاً من جهة أخرى بأن الملكية والسلطة الدينية كانتا متكاملتين. وكان يرى أن الأولى والثانية تشغلان مركز [الإمام] المكون من ركيزتين^(٥).

١ - سيد أمير أرجوماند، «الأخلاق السياسية والقانون العام بداية الفترة القاجارية» في (الدين والمجتمع في إيران القاجارية)، بإشراف: روبرت غليف، ص ٢١ - ٤٠. بالإنجليزية.

٢ - صدر الكتاب، نحو ١٧٨٧.

٣ - انظر موجان مومن، (مقدمة الإسلام الشيعي)، ص ١٩٥.

٤ - روبرت غليف «الجهاد والشرعية الدينية بداية الدولة القاجارية»، ص ٤١ - ٧٠. بالإنجليزية.

٥ - انظر عبد الهادي الحائري؛ «شرعية بداية حكم القاجار كما ترى من قبل كبار رجال الدين الشيعة» ص ٢٧٢ -

حتى لو كان هؤلاء [الفقهاء] يؤكدون بشدة متزايدة بأنهم الهيئة الوحيدة ولشريعة السلطة، إلا أنهم كانوا يُقرون؛ سواء في الواقع أم القانون، بثنائية السلطة، ولم يكونوا يفكرون بممارسة وظيفة سياسية تنفيذية هم أنفسهم.

بينما كانت «عملية استبدال» [الفقيه] بـ [الإمام] توشك على بلوغ غاياتها النظرية، وبينما توسّع كثيراً في مجال سلطة العلماء، سنحت فرصة جديدة للعلماء لتعزيز سلطتهم. فاقتران الإضطرابات في إيران بتجفيف ضغط الدولة العثمانية، حول المدن العراقية المقدسة إلى ملاذ لرجال الدين الشيعة.

واستطاع هؤلاء، بعيداً عن رقابة الحكومات، تطوير الأدوات العقلية والمادية الضرورية لاستقلالهم.

المدن العراقية المقدسة، ملاذ في مواجهة السلطات الحاكمة

إن الغزو الأفغاني لبلاد فارس في العام ١٧٢٢، ثم محاولات نادر شاه للتقريب بين السنة والشيعة في هذا البلد، كان قطع الصلات بين العلماء والدولة، ثم قاد المئات من أسر العلماء إلى الإقامة في المدن المقدسة العراقية^(١). وفي الوقت ذاته، سمح اتجاه الدولة العثمانية إلى اللامركزية للنجف و كربلاء وسامراء بالبروز كمراكز تكوين للشيعة في العالم بأسره، وملاذات للمهاجرين والمنشقين الإيرانيين والهنود. ومن ثم، بدأت كربلاء في سنة ١٨٢٠، تتحول إلى مدينة - دولة افتراضية. فقد استطاع العلماء بمساعدة المؤمنين الإيرانيين والأسر القاجارية وحكومة عواض الشيعة، تأكيد استقلالهم إزاء والي بغداد؛ ثم العثمانيين فيما بعد. وبعد احتلال كربلاء العنيف من قبل العثمانيين في العام ١٨٤٣، غادرت غالبية العلماء المدينة إلى النجف التي كسبت موقعاً مرموقاً كمركز للمعرفة^(٢).

والعلماء الفرس مع إسهامهم في الحيوية الفكرية للمدن المقدسة العراقية، استفادوا من وضعهم كأجانب في زيادة استقلالهم. إذ كانوا في منتصف القرن التاسع عشر يسيطرون على غالبية أموال الصدقات و[المدارس] الدينية العراقية. وأضحى الحالالية الفارسية بالفعل الأكثر نشاطاً ونفوذاً بين الحاليات الشيعية المقيمة في هذه البلاد. فالوضع القانوني المتميزة للإيرانيين الذين كانوا تحت سلطة قنصل إيران القانونية، إضافة إلى عددهم كانا يمنحاهم: امتيازاً على الشيعة العرب. وكونهم أجانب، إضافة إلى الأموال التي كانت بتصرفهم، كانا

١ - إسحق نقاش، (شيعة العراق)، ١٩٤٤، ص ١٥.

٢ - انظر جوان كول، (الفضاء المقدس والجهاد)، ص ٢٣ - ٢٥.

بجعلان سيطرة العثمانيين على المدن المقدسة صعبة^(١). وكان هذا يجعل الانفصال بين رجال الدين والدولة القاجارية أكثر فاعلية. وبينما كان رؤساء المؤسسات الدينية في مصر أو في الإمبراطورية العثمانية عرضةً لتأثير الحكومة، كانت السلطات الدينية الشيعية خارج السيطرة السياسية والمالية للدولة^(٢). إذ اكتسب تحول المدن المقدسة العراقية إلى ملاذ للشيعية أهمية كبرى في تطور السلطة اللاحق.

أما وقد حدد [المجتهدون] مهمتهم، وفرضوا على الملك القبول بمكانتهم، وكانت بتصرفهم الوسائل المادية الضرورية لاستقلالهم، فقد امتازوا كنخبة دينية. إلا أن سلطتهم لم تكن مُأسسة ولا هي منظمة تراتبياً. وقد ظهرت الحاجة إلى إدارة دينية تدريجياً في القرن التاسع عشر، عندما كامن [المجتهدون] الإيرانيون تحت حكم القاجار، يتمتعون بدعم مالي واجتماعي سياسي، بينما كان [المجتهدون] العرب في المدن المقدسة العراقية يمتازون بسعة معارفهم^(٣).

من المهم هنا القيام ببعض التوضيحات. فمن جهة، نُوّهت بمأسسة الوظيفة الدينية في الحفنة الصفوية. ومن جهة أخرى، ونظراً لمكانة [الفقهاء] في تدبير الشؤون الدينية لطائفتهم. يُرجع بعض المؤلفين وجود مؤسسة للسلطة الدينية إلى القرن العاشر الميلادي. بل وإلى بدايات الإسلام^(٤). والواقع أن الصفويين بتبنيهم المذهب الشيعي الاثني عشري دينياً رسمياً للدولة، وياحداثهم هيئة دينية تحت سلطة الدولة، مأسسوا دور العلماء، ولرُيأسسوا إدارة السلطة الدينية. أضف إلى ذلك على وجه الخصوص، أن العلاقة بين رجال الدين كانت قُعدت - الانقسام إلى «مقلدين» و«مجتهدين» - دون أن تتأسس. ومن ثم، فإن الحديث عن السلطة الدينية وصلاحتها الدقيقة لم يجبر تنسيقه فقط، بل ولرُتشكل هيئة رجال الدين نفسها تراتبية داخلية حقيقية.

وأخيراً، فإن تأسيس إدارة السلطة الدينية [المرجعية] ظهر في نهاية عملية جد طويلة تم خلالها شيئاً فشيئاً تحديد وظيفة السلطة وأشكال العلاقة بين المؤمنين ورجال الدين. ومن

1- إسحق نقاش، (شيعية العراق)، ص ١٦ - ١٨.

2- انظر، نيكي ر. كذي «أصول قوة العلماء في إيران الحديثة» ص ٢٢٦.

3- انظر، عباس أمانات «ما بين المدرسة والسوق: اختيار قيادة رجال الدين لدى الشيعة المعاصرين»، في (السلطة والثقافة السياسية في المذهب الشيعي)، بإشراف، سيد أمير أرجو ماند، ١٩٨٨، ص ٩٨ - ١٣٢.

4- انظر، فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)؛ ص ١٥٩ - ١٦٠ سابرينا ميرفن؛ (السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشر المعاصر)، أرشيف علم اجتماع الأديان، رقم ١٢٥، كانون الثاني - آذار ٢٠٠٤، ص ٦٧. حيث ينتقد المؤلفان الرؤية الأسطورية التي تقول بأن [المرجعية] وُجدت منذ بدايات الإسلام.

المتفق عليه عموماً أن مؤسسة [المرجعية] ظهرت في بداية منتصف القرن التاسع عشر^(١)،
والحال أن بروز هذه المؤسسة كان مديناً لتطور [الفقه].

تطور الفقه وبروز [المرجعية]

إن هيكل السلطة الدينية كان يقتضي مُسبقاً إعادة صياغة التصورات المتصلة بوظائف
ومؤهلات [المجتهدين]. ويرجع الفضل إلى ملا أحمد ناراي (المتوفى ١٨٢٩) في ضرورة
اللجوء إلى مفسرين مجازين للشريعة، باسم التفويض بسلطات [الإمام]. وانتهى الأمر هكذا
إلى إقرار سلطة [المجتهدين] لتوجيه [المقلدين] فيما يتعلق بتطبيق [فروع] الشريعة، كما
استُبعد نهائياً الرجوع إلى [المجتهدين] الأموات^(٢).

إن ناراي تناول وظيفة تفويض [الأئمة] انطلاقاً من مفهوم [الولاية] عمِل ثورة كبرى
في المذهب الفقهي. فقد كان مسلماً أن الفقهاء يتمتعون بـ [ولاية] بمعنى وظيفة الوصاية
الشرعية في غياب مسؤول قانوني معروف. لكن مفهوم تفويض [الإمام] الذي صيغ تحت
حكم الصفويين بقي غامضاً. إضافة إلى أنه كان يقوم على مطالب متفرقة للعلماء، كانت
مبثوثة في أبواب [الفقه] المختلفة، كالقضاء والجهاد والضرائب الدينية أو [الاجتهاد].

فظلت طبيعة دور العلماء ومداه غير محددتين ومحل خلاف، لكن ناراي عالج [ولاية
الفقيه] كمسألة مستقلة. و[الفقهاء] العدول، بحسبه كانوا القادة الوحيدين الشرعيين حقاً
للمجتمع الإسلامي، وسلطة الفقيه من حيث المبدأ شاملة كشمول سلطة النبي و[الأئمة]^(٣).
ونظراً لتجديده التصوري، يعدُّ ناراي سابقاً في نظرية السلطة السياسية للفقيه^(٤). ومع ذلك
يظل مدئى الوظائف التي يوكلها للفقيه ملتبساً^(٥). وفضلاً عن ذلك، كان ينبغي الانتظار أكثر

١ - أحمد كاظمي موساوي، «إقامة مرجعية التقليد في المذهب الشيعي الاثني عشري»، دراسات إيرانية المجلد ١٨،
رقم ١٩٨٥، ص ٣٥ - ٤٥ بالإنجليزية.

٢ - انظر، جان كالمار؛ «مرجعية التقليد» بالفرنسية.

٣ - انظر محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٢٤.

٤ - سيد أمير أرجوماند «الأخلاق السياسية والقانون العام في بدء الفترة الفاجارية» ص ٢٩. ويرجع أرجوماند إلى
كتاب ناراي المعنون (عوائد الأيام).

٥ - يحدّر أرجوماند في الكتاب المذكور هنا من قراءة مغلوطة تاريخياً لناراي. إضافة إلى أن أحمد كاظمي موساوي
يقول: بأن لا شيء يدل على أن ناراي فكر في حكومة الفقهاء بديلاً عن السلطة الحاكمة حينئذ. وحتى لو كان ناراي
تحدى هذه الحكومة أحياناً، فقد كانت له معها علاقات طيبة. انظر أحمد كاظمي موساوي «تأسيس مرجعية التقليد في
الطائفة الشيعية الاثني عشرية» ص ٤٠ - ٤٤.

من قرن حتى يلتقي تصوره صدياً وتطبيقاً. ففكرة حكومة من رجال الدين قبل إعادة صياغتها ومأسستها من قبل آية الله الخميني، ظلت جد هامشية بين الفقهاء في الواقع.

إذا ما كان محمد حسن النجفي هو الأول الذي اضطلع بلقب [مرجع] أي («مصدر للتقليد») (المتوفى ١٨٤٩ - ١٨٥٠)، فإن مرتضى أنصاري (المتوفى ١٨٦٤) يعد مؤسساً النجاة- يعرض للمؤمنين واجباتهم الدينية. كما يبين كيفيات العلاقة بين المؤمنين والسلطة الدينية، ويبين شروط تعيين [المراجع] فعلى المؤمن في أية مسألة تتعلق بممارسة العبادات، اتباع إرشادات [مجتهد] حي؛ لأنه يتميز بعلمه وبعده. ويعدد الأنصاري ثلاث كيفيات لمعرفة الأحكام الدينية الشرعية التي عليه تطبيقها. ساع [المرجع] نفسه. معرفة إرشاداته من شاهد أهل الثقة، أخيراً الرجوع إلى الكتب العلمية في [الفقه] التي ألفها [المرجع]. وينبغي لمعرفة [المجتهد] المؤهل و[المرجعية]^(١) الاعتماد على رأي رجال الدين المختصين^(٢). فبعدما عيّن النجفي خلفاً له. كان أنصاري لأربعة عشر عاماً المرجع الوحيد للعالم الشيعي، حيث كانت تدفع له ضرائب المؤمنين جميعاً. وهكذا تركزت في شخص واحد سلطة كبيرة وموارد عظيمة^(٣).

وفياً بعد، قام أحد خلفاء أنصاري، وهو محمد كاظم يازدي (١٨٣١ - ١٩١٩)، وبتوضيح شروط تأهيل [المرجع] بوضع تصور الـ [عالمية] أي «المعرفة العميقة بـ [الفقه]». وقد أكد أيضاً الطابع الإجمالي للتقليد. إذ وُضع هذا المفهوم الذي يرجع إلى الفترة الإلخانية موضع التطبيق^(٤).

وقام أنصاري، إضافة إلى تأسيس المرجعية، بتغيير كبير الأثر في الشريعة فبينما كان محظوراً حتى ذلك الوقت على العلماء البت في المسائل التي كانت موضعاً للشك، وضع [المرجع] مجموعة من المبادئ التي تسمح باتخاذ قرار فقهي في مثل هذه الحالات. وقد أوصى بأن يتمتع [المجتهد] بأقصى قدر من الحرية في أحكامه، وأقر اللجوء إلى فقهاء آخرين وحتى إلى مدارس فقهية أخرى. وبناء عليه كان [المجتهدون] يستطيعون منذئذ توسيع مجال سلطتهم الفقهية، لتشمل كل قضية كان لها إيمان الاتفاق مع [الأئمة]. «وكان هذا يعني أن [المجتهدين] بإمكانهم افتراضياً أن يصدروا قرارات حول أي موضوع^(٥)».

1 - مصطلح [مرجعية] مشتق من فعل [رجع].

2 - انظر سابرينا ميرفن. (نزعة إصلاحية شيعية)، ٢٠٠٠ ص ١٢٤. بالفرنسية.

3 - انظر عباس أمانات، «ما بين المدرسة والسوق» ص ٩٨ - ١٣٢؛ جان كولمار «مرجعية التقليد»؛ موجان مومن،

مقدمة للإسلام الشيعي) الفصلان ٦ و ١٠.

4 - انظر، سابرينا ميرفن، المصدر السابق.

5 - موجان مومن، المصدر السابق ص ١٨٧.

ولم يعط أنصاري تعليمات حول خلافته. إضافة إلى أنه لم يهيم تصورهُ للسلطة الدينية إلى استعمال سياسي. إلا أن فكرة ولاء كل المؤمنين لـ [مجتهد]. والسعي لسلطة عليا كانا يمدان سلطة العلماء الاجتماعية والسياسية بقاعدة مذهبية. وهكذا كان مذهبه يقدم إمكانيات الاستعمال السياسي التي استغلها تلاميذه، وبخاصة خليفته المباشر، ميرزا محمد حسن شيرازي^(١) (المتوفى ١٨٩٥).

مع أن وظائف مصدر التقليد كانت وُضِّحت، وأن معياراً للاختيار قد أُقر، لم تكن هناك إجراءات مؤسسية لتعيين سلطة عليا. إضافة إلى تبحر المرشح في العلوم الدينية، عليه أن يتمتع بالمؤهلات التالية: النصح، الذكاء، الإيمان، الإنصاف، الميلاد الشرعي وأن يكون ذكراً. لكن هذا لم يكن يكفي لتحديد مرشد دون خطأ؛ لأن بعض هذه الصفات الضرورية خاضعة للتقدير الذاتي. والواقع حسب عباس أمانات^(٢)، أن عقبات نظرية ملازمة للمذهب الشيعي كانت تعوق تعوق تعريفاً واضحاً للتفوق فيما يتصل بالمعرفة، وإذن بمأسسة تامة للسلطة الدينية فحضور [الإمام] الغائب يجعل من كل محاولة لتنظيم السلطة العليا موضوعاً للجدال. والمصطلح المتعارف عليه المستعمل للدلالة على تميز [مجتهد] أهل للممارسة ووظيفة [المرجع] يوضح وحدة الطابع غير الرسمي لعملية التعيين: إذ على المرجع أن [يبرز] في أوساط العالم الديني، أي [الحوزة]. فمنذ سقوط الصفويين، والاضطرابات التي نجمت عنه في إيران، كان المركز الرئيس للمعرفة الدينية الشيعية مدينة النجف العراقية التي ظلت منارة للطائفة الشيعية، حتى أعيد تأسيس مركز قم في سنة ١٩٢٠، لتصير منافسة لها. أما منظومة التعليم في مجال العلوم الدينية فكانت بمثل انفتاح وحرية عملية اختيار المرشد. وكانت تعتمد على النقل الشفاهي للمعرفة، ومن دون منهاج ولا امتحانات؛ وتتميز بحرية العلاقات بين الطلاب والأساتذة^(٣).

وفي النهاية كانت عملية تعيين المرشد المعقدة تتضمن ثلاث مراحل: التكوين والبروز بين كبار رجال الدين، ودعم الأوساط التجارية والمالية ذات النفوذ، والإقرار من المؤمنين أخيراً. إضافة إلى أن الدولة كان بإمكانها التدخل، لكنها لم تنجح قط في السيطرة على المؤسسة^(٤). وقد شُغلت الوظيفة في القرن التاسع عشر على التوالي من قبل [مرجع] واحد. فبعد موت ميرزا

١ - انظر جوان د. كول، «الفقه الإمامي وحكم العلماء: مرتضى أنصاري واتباع المثل الأعلى» في نيكي ر. كدي (الدين والسياسة في إيران)، ص ٤٦.

٢ - انظر عباس أمانات، «ما بين المدرسة والسوق» ص ٩٩.

٣ - انظر سابرينا ميرفن «الحوزة» واختنار القرن: إصلاح التعليم الديني الشيعي العالي من ١٩٠٩ إلى اليوم»، في ماهر الشريف وسلام الكواكبي (إشراف). (التيار الإصلاحية الإسلامي وتلقيه في المجتمعات العربية). ٢٠٠٣، ص ٦٩ - ٨٤.

٤ - انظر سابرينا ميرفن «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري» ص ٦٣ - ٧٧.

شيرازي، ولعدم التمكن من الفصل بين [مجتهدين] متساوين بالأهلية، اعترف بمرشد وحيد فقط، بعد وفاة زملائه. واستمر هذا الاتجاه حتى وفاة آية الله بروجيردي في العام ١٩٦١.

وبينما كان [المجتهدون] مستقلين مالياً إزاء الدولة. إلا أنهم مرتبطون على العكس بدعم المؤمنين، ليس في أسباب عيشتهم وحسب، بل أيضاً في بلوغ رتبة مصدر التقليد.

الموارد المهمة التي كان [المراجع] يتمتعون بها، كانت تأتي من مدفوعات المؤمنين للضرائب الدينية التي تتضمن [الزكاة] و[الخمس] أي خمس ما يبقى للمؤمن بعد صرفه ما من شأنه المحافظة على بقائه، وضرائب أخرى تُجبي من أجل المراسم الدينية. والجدير ذكره أن العلماء لا يستطيعون إجبار أي شخص على دفع هذه الضرائب.

دور السلطة الدينية

إن وظائف مصدر التقليد، بعد ما نُظر لها، ومُؤسست، ثمائل مهيات [الإمام] الدينية: إمامة الصلاة، والتوجيه في كل ما يتصل بممارسة العبادات، والقيام بالقضاء الشرعي. وتتضمن هذه الوظيفة الأخيرة تلقي وتوزيع الضرائب الدينية وإدارة الموارث والوصايا، وتعيين الأوصياء على القُصّر، وأخيراً القضاء الشرعي بمعنى الكلمة^(١). إضافة إلى أن [المراجع] يولون أهمية كبيرة لتعليم الشريعة الإسلامية في الـ [حوزات].

وكانت هذه الوظائف قد أوكلت، كما رأينا لـ [المجتهدين] منذ الفترة الصفوية. وعلى كل حال فقد أفضت مأسسة ممارسة السلطة الدينية إلى بلبلة في التنظيم الداخلي للطائفة الشيعية وخاصة في علاقة المؤمنين بالسلطة الدينية.

فلقد حول تأسيس [المرجعية] العلاقات بين العلماء، والمؤمنين. إذ إن صلة مباشرة عُقدت بين كل مؤمن والمرشد الذي يرجع إليه لتطبيق الشريعة. وهذا ما يشير إليه موجان مومن حينما يكتب «بعد ما كان العلماء على هامش حياة المؤمن، وكانوا منخرطين فقط في شؤون اجتماعية كالزواج والوفاة والميراث، أصبحوا في المركز من حياة المؤمن. إذ يؤكدون أنه حتى في المناشط المعتادة للحياة اليومية، من الضروري لمؤمن تقي أن يتجه نحو [مرجع التقليد] كنموذج يُقلد، وللحصول على النصيحة والإرشاد^(٢)». وقد أسهم الانتظام في الركون إلى

1 - كانت تسمى هذه القضايا [أموراً حسبية]، ويشير هذا المصطلح بداية إلى واجب كل مسلم في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وانتهى إلى الإشارة إلى من كان مكلفاً بتطبيق هذه القاعدة، أي شرطة الآداب، وفي الأسواق على وجه الخصوص. ويحدد بعض المراجع حتى اليوم وظائفهم بالرجوع إلى هذا المصطلح.

انظر، كل. كاهن وم. طالبي «حسبة» في موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة، ١٩٧١، المجلد ٣ ص ٥٠٣ - ٥٠٥؛ أ. ك. س. لامبتون، المصدر نفسه ص ٥٠٧ - ٥٠٨ بالفرنسية.

2 - موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي) ص ١٤٣.

[مرجع] زيادة عن ذلك في توحيد الممارسات الدينية. مثلما أن تجمع العلماء في النجف وتنظيم العلاقات بين المؤمنين، والسلطة الدينية ساعداً في توحيد التعليم الشيعي^(١).

وبفضل إحداث مؤسسة [المرجعية] كان يمكن للعالم الشيعي أن يكون له مرشد وحيد. إذ كانت السلطة الدينية حتى ذلك الوقت مشتتة، فصارت من الآن وصاعداً مجسدة بمرجع أعلى، وإضافة إلى إعادة تحديد العلاقات بين المؤمنين والعلماء كان لمأسسة السلطة الدينية انعكاسات مهمة على العلاقات بين السلطة الدينية والدولة^(٢).

حسب توزيع مجالات السلطة الذي كان ميرزا قمي حدده في بداية الحقبة القاجارية، كانت السلطة الدينية موكولة للعلماء، لكنهم مع انشغالهم بالحفاظ على استقلالهم إزاء السلطة الحاكمة، واستفادتهم حصانة نسبية^(٣)، كانوا يستطيعون التدخل في الشؤون السياسية. وكانت غالبية الفقهاء العظمى تستبعد الاضطلاع بوظائف حكومية.

إلا أنهم باعتبارهم ممثلين لـ [الإمام]. كانوا الضامنين لشرعية الدولة ولسلوكها. وكان أمامهم نظرياً ثلاثة مواقف ممكنة إزاء الدولة: التعاون بشرط أن تكون الدولة شيعية أو تكون ثمة ضرورة قصوى لنشاط السياسي بغية جعل الحكام الزمانيين يتبعون [الشرعية] أو معارضة الحكومة؛ أخيراً، التحفظ الجاف.

وكان هذا الموقف الأخير هو الذي تبنته غالبية العلماء. فلم يكن هناك إذن مذهب مُلزم حول شرعية السلطة السياسية، ولا وحدة بين رجال الدين الذين كان بإمكانهم تغيير الموقف حسب الظروف.

غير أنه في فترات الأزمات، كان بعض العلماء يرون التدخل إجبارياً؛ لأسباب دينية ولم يكن المقصود في أي حال من الأحوال الاشتراك في الحكومة. بل دعوتها بالأحرى إلى خط لتبعية، أو توجيه عملها في الشؤون التي تمس الدين. إذ كانت المناسبات التي يبدو خلالها الإسلام في خطر عديدة طول النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان الخطر داخلياً أولاً، وقد تدخل العلماء للحد من استفحال الحركة البابية^(٤)، والحركة الشيعية (تلك الحركة التي أعقبت الحركة الأخيارية).

1 - انظر سابرينا ميرفن (نزعة إصلاحية شيعية) ص ١٢٩.

2 - حميد الغار، (الدين والدولة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦)، ص ١٦٣.

3 - هذه الحصانة كانت راجعة جزئياً إلى استقلالهم الحالي، ثم إلى إمكانية العثور على ملجأ في المدن المقدسة.

4 - مصطلح مشتق من كلمة «باب» الذي يشير في المذهب الشيعي البدائي إلى تلميذ [الإمام] الأكثر رفعة. وقد ادعى سيد علي محمد من شيراز (١٨١٩ - ١٨٥٠) لنفسه هذا اللقب. وأسس في ١٨٤٤ ديناً جديداً. وكان مذهبه يقوم على أربع نقاط رئيسية: إلغاء بعض ترتيبات الشريعة الإسلامية المتعلقة بالصلاة والصوم والشؤون الأسرية، إعادة تفسير

لكن التهديد كان يأتي على الأخص من تدخل الأفكار وأنماط السلوك الأوروبية وتفسيها^(١). وأضحى الدفاع عن الإسلام الحافظ المتكرر لتدخل العملاء السياسي. ويوضح هذا الأمر التماس إن لم نقل الاختلاط بين بعض المسائل الوطنية والدينية.

وأكبر مثال على انخراط السلطات الدينية في المجال السياسي كان الهياج الشعبي الذي قادت لإلغاء امتياز التبغ في ١٨٩١. ففي ١٨٩٠ كانت الحكومات الفارسية منحت البريطانيين تالبوت امتيازاً لاحتكار إنتاج وبيع وتصدير التبغ لخمسين عاماً. وإذ نُظر إلى هذا الإجراء على أنه مساس بالسيادة الوطنية، فقد أثار احتجاجات شعبية كان رجال الدين الناطقون باسمها. وأخيراً، أُعلن في ١٨٩١، أن [المرجع] ميرزا حسين شيرازي قد نشر [فتوى] تحث المؤمنين جميعاً على الامتناع عن التدخين. وكان هذا التدخل حاسماً؛ لأن الجميع اتبعوا الأمر، وألغى الامتياز في النهاية. وأصبح العلماء بهذه المناسبة قادة للشعب في عصيان شمل الأمة بأسرها. وبفضل هذا النجاح تزايد دور العلماء السياسي في الأعوام التالية^(٢).

وحتى ذلك الوقت أفضت «المنعطفات» التي طرأت على تطور دور العلماء إلى اتساع ميدان سلطتهم. وحتى لو كان الفقهاء ابتعدوا أكثر فأكثر عن تراث [الأئمة] الأصلي، فقد واصلوا العمل على فقه، ومذهب السلطة في إطار فكر إسلامي. وللمرة الأولى أدخلت الثورة الدستورية التي حدثت في إيران العام ١٩٠٦ نموذجاً وتصورات غريبة عن الإسلام، تتضمن قلباً لمفومات السلطة ووظائفها.

الثورة الدستورية

واكتشاف نموذج جديد للسلطة

مثلت الثورة الدستورية في ١٩٠٦ - ١٩١١ تحدياً كبيراً جديداً لرجال الدين الشيعة؛ لأنها أجبرتهم على اتخاذ موقف إزاء نموذج سياسي جديد: إذ كانت الحركة الدستورية تضع بنية السلطة ذاتها موضع جدل. إلا أن رجال الدين الشيعة عوضاً عن الإجماع في ردهم على

روحانية لبعض آيات القرآن؛ إقامة مؤسسات جديدة، تطلع إلى نبي جديد. والبايون هم المؤمنون بالدين الذي أسسه الباب. انظر أ. بوزاني، «باب» الموسوعة الإسلامية الطبعة الجديدة، ١٩٦٠، المجلد ١، ص ٨٥٦ - ٨٥٨؛ «بابي» المصدر نفسه، ص ٨٧.

١ - انظر، موجان مومن (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ١٠٤.

٢ - انظر، نيكي ر. كدي، (الدين والتمرد في إيران)، وقد أقر ي. ريشارد معنى نيكي كدي نفسه لتدخل [المرجع] شيرازي. ويروي أن هذا الأخير كتب في أيلول ١٨٩١ رسالة إلى ناصر الدين شاه، يحثه فيها على منع الأوروبيين من السيطرة على القطاعات المهمة في الاقتصاد الإيراني. انظر يان ريشارد (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم)، ص ١٠١.

الثورة، أظهروا هذه المناسبة تعددية في تصوراتهم حول السلطة السياسية. فمواجهة مسائل جديدة مثل حق الناس والحرية وفصل السلطات والدستور، أضفت إلى تشكيل تيارين بين الفقهاء. فرفض التيار الأول قطعياً. باسم الإخلاص للتراث الإسلامي، التصورات الجديدة، بينما حاول التيار الثاني التوفيق بين المبادئ الدستورية والشريعة^(١).

فمنذ بداية القرن التاسع عشر، أجبرت هزائم الفرس العسكرية ودخول النفوذ الأجنبي، الدولة والمجتمع الإيرانيين على الانفتاح للتطورات التي حدثت في أوروبا التي جاءت هيمنتها تحدياً تقاليداً. لكن جهود التكيف التي كانت ترمي إلى تقوية البلاد لم تكن لها إلا نتائج محدودة حتى بداية القرن التالي. فمع أن محاولات عديدة بذلت لإصلاح التعليم والاقتصاد في ١٩٠٦. فهذه الحركة باستهدافها عدم فاعلية الحكومة وظلمها. كانت تعبر عن استياء عم كل شرائح المجتمع، وقد أفضت إلى تحول عميق في المنظومة السياسية الإيرانية. غير أن إقرار الدستور لم يتم دون عقبات: لأنه يبدو غير متوافق مع الإبقاء على النظام التقليدي قد سبب تحفظات قوية، بل وعرقلة.

خلفية الثورة الدستورية:

الهيمنة الأوروبية وأزمة الدولة في إيران

مع أن الاستقرار النسبي للنظام السياسي - الديني أمكن أن يوحي بأن النظام القائم كان ثابتاً. إلا أن الهزائم على أيدي الروس والهيمنة البريطانية وضعف الدولة المالي وازدهار التجارة كانت توضح أن إيران ما كان باستطاعتها البقاء بعيداً عن التطورات الخارجية. وعندما ودعت الدولة هشاشتها في الميادين العسكرية والاقتصادية، حاولت في البداية القيام بإصلاحات لتعزيز قوة جيشها وشؤونها المالية. إذ لم تكن تعاني فقط نقصاً مزمناً في الموارد، بل أيضاً الضعف الذي نتج عن اندماج تجارها في الاقتصاد العالمي. إلا أنها اقتنعت أخيراً بأن هذه المهمة تقتضي إعادة تنظيم شاملة: وهكذا كانت السلطة الحاكمة تجابه ضرورة المركزية.

وبتصميم رئيس الحكومة أمين الدولة على مواجهة الصعوبات المالية التي كانت تضع إيران تحت الوصاية الأجنبية - الروسية والبريطانية بخاصة - بطريقة جذرية كان الأول في تنفيذ برنامج واسع لتحديث الاقتصاد، انطلاقاً من العام ١٨٩٨. وللمساعدة في التنفيذ لجأ إلى مستشارين بلجيكين. كان المخطط الذي وضع طبقاً لنموذج النظام المالي لدى الدول الأوروبية، يتضمن في البداية إصلاح الجمارك ومركزية جباية الضرائب، لكنه واجه معارضة

١ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٢٦.

شديدة اضطرت الحكومة للاستقالة. ومع تفاقم الأزمة المالية، وعلى الرغم من الاحتجاجات. فقد قرّرت إجراءات للإصلاح الضريبي. وتوجيه من المستشار البلجيكي نوس. شرع أخيراً في إصلاح فرض الرسوم بغية تعزيز سيطرة الدولة على الأقاليم. ومثلما كان للسلطات الدينية تصورات متباينة عن الدور الذي ينبغي على الدولة الاضطلاع به، كانت الإدارة منقسمة بين أنصار الإصلاحات الليبرالية المستوحاة من الغرب وبين من كانوا غير مكترثين بها أو يناصرونها العداء^(١).

إذا ما كانت تبعية إيران المالية المقلقة حثت الحكومة على إصلاح اقتصادها في المقام الأول، فقد كانت هذه المهمة تتضمن إعادة تنظيم للدولة برمتها؛ لأن الصعوبات الاقتصادية كانت تكشف عن ضعفها البنوي: إذ يبدو أن العلاج الحقيقي للأزمة سواء الداخلية أم الخارجية يقوم على المركزية. والحال أن إعادة تعريف الدولة هذه، كانت تقضيها ضرورة الانسجام الداخلي إضافة إلى اتخاذ المجتمعات الأوروبية مثلاً. فإيران بالمقارنة مع أوروبا كانت تبدو محكومة بطريقة سيئة، ومن ثم كانت القوة مرتبطة بحكومة قوية ومركزية.

أضف إلى ذلك أن الذين كانوا ينظرون إلى أوروبا كنموذج يعتبرون أن قوتها ترجع في قسم كبير إلى النظام القانوني، أما الحكومة الرديئة في إيران فمردها إلى انعدام القوانين. وكان الإصلاحيون الإيرانيون يفكرون بمثال فرنسا والإمبراطورية العثمانية، حيث كانت الهيئة القضائية أداة لمركزية الدولة. وبهذا المنظور بُذلت عدة محاولات لإصلاح القضاء. فمنذ سنة ١٨٦٠ ونتيجة لمقترح من مجلس الإصلاح، شرع في إعادة تنظيم وزارة العدل بتأسيس [عدالة خانة] («دار العدالة»)، التي كانت تشمل محكمة طهران العليا، وقضاة مستقلين في كل محافظة. لكن الإصلاح باء بالفشل بسبب معارضة حكام المحافظات. وأعقب هذا القيام بعدة محاولات في الاتجاه ذاته. كان آخرها في العام ١٨٩٣، التي قام بها أمين الدولة وأفضت إلى إحداث محاكم تحت وصاية وزارة العدل^(٢).

ومهما كانت الجراءة التي تتصف بها هذه الإصلاحات. فقد كان أثرها محدوداً؛ إضافة إلى أنها كانت تبدو غير كافية لحل الأزمة التي كانت تواجهها الدولة. ولهذا بعدما طالبت حركة المعارضة بإصلاحات، دعت إلى تغيير في المنظومة السياسية، تحقق انطلاقة من خريف ١٩٠٦^(٣).

١ - انظر، فانيسا مارتين، (الإسلام والحداثة) ص ٤٣ - ٥٢.

٢ - انظر، فانيسا مارتين، (الإسلام والحداثة) ص ٧٥.

٣ - المصدر ذاته، الفصل ٤، ص ٨٧.

الحركة الدستورية

مثلما كانت سيرورة الثورة الدستورية - التي أفضت إلى إقامة مجلس وطني استشاري في تشرين الأول ١٩٠٦ - مرتبكة، كان الدور الذي قام به العلماء في تأسيس النظام الجديد متناقضاً. ففي الوقت الذي كان يُستخدم ضمناً سواءً لأنصار الحركة الدستورية أم للمندوبين بها، لم تكن الطاقة الثورية تأتي من العلماء. ففي البداية، طوّر فكرة الدستور ودافع عنها مفكرون متأثرون بأوروبا، كانوا ابتعدوا عن الإسلام الشيعي^(١). وإذا ما كان التباين الرئيس يفصل أنصار الدستور عن الذين يُنكرون وجوده، فإن مجريات الثورة التي دامت من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٩ كشفت عن خلافات أخرى بين العلماء. ولهذا ينبغي تبين المراحل المتلاحقة للحركة، والدور الذي قام به العلماء فيها.

منذ ما قبل الثورة الدستورية، كان [مجتهد] منعزل حقاً، لكنه ذو نفوذ يضم صوته إلى صوت الإصلاحيين العلمانيين، للتأكيد بأن حالة البلاد الرديئة راجعة إلى الظلم، والمناداة بنظام دستوري. وبعدها تلقى مساندة سواءً من [المجتهد] الشيخ هادي نجم آبادي، ومن جمال الدين أسد آبادي الملقب بالأفغاني، أم من مصلحين مثل ملكوم خان يوسف خان مستشير الدولة، كان سيد محمد طبطبائي (١٨٤١ - ١٩٢٠) نصح باستلهم المؤسسات الأوروبية لحل أزمة الدولة الإيرانية. لكنه مثل كثير من الذين كانوا ينادون بتغيير النظام، لم يكن يرى التناقض بين مطالبته بالعدل الذي يعني طلب شكل من الحكومة الأكثر شعبية وبين حكومة قوية تؤدي دوراً فاعلاً في تحديث البلاد. وقبل إقامة المجلس الاستشاري، تجلّى تناقض [المجتهد] في الارتباك النسبي والنقص في تطوير خطابه لصالح مؤسسات جديدة^(٢).

ومن جهة أخرى، وباستثناء محمد كاظم اليازدي، كان كبار [المجتهدين] في النجف - ميرزا حسين بن خليل طهراني، الملا محمد كاظم خرساني والملا عبد الله مازاندراني - يساندون الدستوريين لوضع حد لاستبداد الحكومة، وقد قام هؤلاء الثلاثة بدور فاعل في الدفاع عن الحركة الدستورية في المدن المقدسة العراقية، لكنهم لم يتناولوا ولو نظرياً هذا النظام السياسي الجديد. أما [المجتهد] ميرزا محمد حسين نائيني^(٣) المقيم هو أيضاً في العراق. فقد حاول

١ - انظر، يان ريشارد، «الراديكالية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري وتأثيره في تاريخ إيران المعاصرة»، في (علانية. الفكر والرجال)، السنة ٢٩، المجموعة الجديدة رقم ٢، ملف حول الأصوليات، إصدارات جامعة بروكسل، ١٩٨٦، ص ٦٢.

٢ - فانيسا مارتين (الإسلام والحداثة) الفصل ٣.

٣ - نشر هذا المجتهد الإيراني (١٨٦٠ - ١٩٣٦) في ١٩٠٩ بيغداد مؤلفاً لصالح الحركة الدستورية عنوانه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة). بالفارسية.

التوفيق بين الحركة الدستورية والإسلام من وجهة النظر المذهبية. وقد وافق الملا كاظم خرساني والملا عبد الله مازاندراني^(١) على مؤلفه الذي كتبه لصالح الدستور.

وإذا لم يكن رجال الدين هم المحرضون على الاحتجاجات التي مهدت للثورة، فإن بعضهم أمدّها بدعم ثمين، وعلى الرغم من الغموض الذي لا يزال يكتنف العملية الثورية، من المتفق عليه عموماً أن هذه العملية قد انطلقت بطلب نحو ١٤٠٠٠ شخص اللجوء إلى البعثة البريطانية خلال صيف ١٩٠٦. وكان هذا السعي للحماية إشارة إلى سقوط سلطة الحكومة إضافة إلى أنه وسيلة للحصول على تغيير تام للنظام السياسي^(٢). فبينما أُطلق التجار طلب اللجوء، انضم طلبة العلوم الدينية والـ [الأسیاد] إلى الحركة. وكان التجار تلقوا إيعازاً من [المجتهد] سيد عبد الله بهبهاني (١٨٧٠ - ١٩١٠). وفضلاً عن ذلك كان العلماء وهم يغادرون طهران، وبينهم كبار [المجتهدين] للاستقرار في قم. يعلنون المساندة للهبة الاحتجاجية؛ إذ كانت مغادرتهم العاصمة تبرؤاً من حكومة عين الدولة.

وفي الوقت الذي كان الجمهور يتزاحم في البعثة البريطانية، كان قادة الحركة يطلبون إقامة مجلس وطني. ولوضع حد للأزمة، وبعد بعض الأحداث، أمر الشاه بنشر قرار بإحداث مجلس وطني. وبعد انتخاب نواب طهران، افتتح المجلس في ٧ تشرين الأول التالي. وما إن اجتمع حتى حرّر الدستور.

وبينما كان العديد من العلماء شجعوا إقامة المجلس الوطني يوضح الدور الذي لعبوه في هذه المؤسسة الجديدة التباس موقف رجال الدين إزاء الحركة الدستورية وبقاء النظام القديم في آن معاً. فمن دون أن يشكلوا كتلة متغيرة، وفي الوقت نفسه الذي لم يكونوا جميعاً أعضاء في المجلس، كان بعض رجال الدين يحضرون جلساته. وكانت هذه حال [المجتهدين] بهبهاني وطببائي، اللذين كان حضورهما يشهد على الضمانة الدينية، وعلى الاختلاط الذي كان باقياً بين النظامين التقليدي والحديث.

وكان نص القانون الأساسي الذي حرر بحسب نموذج الدستور البلجيكي، يترك شكوكاً حول سلطات الشاه الحقيقية، وخاصة في الميدان الجبائي، وحول العلاقات بين الحكومة والعاقل والمجلس، أو أيضاً حول صلاحية المجلس الجبائية. وعلى الرغم من هذا الغموض

١ - انظر، عبد الهادي حائري، (المذهب الشيعي والحركة الدستورية في إيران. دراسة في الدور الذي قام به الفارسيون المقيمون في العراق في السياسية الإيرانية) ١٩٧٧، ص ١٥٦. وفيما يتعلق بدور العلماء الشيعة في نهاية الهيمنة العثمانية، وفي فترة إحداهن الدولة العراقية، ٢٠٠٢، الكتاب الثالث «العلماء الشيعة والحركة الدستورية».

٢ - فانيسا مارتين (الإسلام والحداثة)، الفصل ٤ ص ٨٨.

الذي يرمي إلى تجنب الفصل في نقاط شائكة، كان الدستور يقضي بأن المبادرة للمجلس في سن القوانين، والصلاحيات لتطبيقها وتعديلها أو إلغائها. وكانت موافقته مطلوبة على كل المسائل المالية، بما فيها إقرار الموازنة. إضافة إلى كونه مخولاً بطلب إعفاء أي وزير يتخطى حدود واجباته، مع أن الوزراء يُعيّنون من قبل العاهل، وهم المسؤولون أمامه.

أخيراً أتفق على إقامة مجلس للشيوخ، نصف أعضائه تعينهم الحكومة والنصف الآخر يعينه الشعب. وقد سلّم القانون الأساسي إلى مظفر الدين شاه لتوقيعه، حتى قبل اكتماله في ٣٠ كانون الأول ١٩٠٦؛ لأن موت الشاه كان يبدو وشيكاً وكان يُخشى من الميول الاستبدادية لوريته محمد علي ميرزا. وبالفعل مات مظفر الدين شاه بعد أسبوع^(١).

وقد وضح التصويت على ملحق القانون الأساسي عدم تجانس المبادئ المقترحة^(٢)، أكثر من التصويت على الدستور، إضافة إلى قلق رجال الدين السابق من سلطة المجلس، كانوا يخشون أن يهدم هذا النص - الذي كان عليه إكمال الدستور بتوضيحه - جذرياً نفوذ الإسلام في النظام. فالمادة الثانية التي تُحدث لجنة من العلماء لتنظر في توافق القوانين المعروضة على التصويت مع الشريعة الإسلامية. تُدلل على إرادة رجال الدين في الحد من السلطة التشريعية للمجلس، وقد ضغط الشيخ فضل الله نوري^(٣) حتى يتبنى المجلس نصاً، كالمادة الثانية من الملحق، كان هو نفسه حرّره: «لا ينبغي للمجلس الموقر أن يتبنى أي مادة من قانون، تتعد عن تعاليم الإسلام [...] وقد قرّر أن يكون رجال الدين الأكثر علماً مسؤولين عن البت فيما إذا كانت القوانين المقترحة مخالفة لتعاليم الإسلام وتتكون هذه اللجنة من خمسة على الأقل من [المجتهدين والفقهاء والمتدبين] العارفين بضرورات العصر الحاضر، دائمة وبصورة رسمية: [...] وسيقدّم وجهاء المسلمين إلى المجلس أسماء عشرين عالماً تنطبق عليهم الشروط المطلوبة؛ ويختار النواب منهم خمسة أو أكثر حسب الظروف، بحيث تُعرض كل مادة وافقت عليها الغرفتان لفحصهم المتأني. فإذا لم تكن موافقة لأحكام الإسلام الحنيف، سيجري رفضاً نهائياً. وسيكون رأي هذه اللجنة مُتبعاً ومطاعاً. ولن تُعدل هذه المادة حتى ظهور الإمام الثاني

1 - فانيسا مارتن (الإسلام والحداثة)، الفصل ٤ ص ١٠٣ - ١٠٧؛ يان ريشارد «الرايكاية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٦٣.

2 - إن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي أقر في العام ١٩٧٩، يتسم أيضاً بعدم تجانس مبادئ السلطة. انظر الفصل ٣.

3 - فضل الله نوري، هو ابن لأحد العلماء، درس العلوم الدينية في المدن العراقية المقدسة. إذ حضر في النجف تعليم تلاميذ المرجع مرتضى أنصاري، في مركز الدراسات الذي كيان ميرزا حسن شيرازي يديره. وعاد نوري إلى إيران نحو العام ١٨٨٣. انظر يان ريشارد. «الرايكاية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٦٦.

عشر» وكان لابد من ضغوط رجال الدين مع مفاوضات عسيرة حتى تتم تبني المادة الثانية في ١٢ حزيران ١٩٠٧^(١).

ومن جهة أخرى فإن المادة الثانية التي تقضي بأن كل مواطني إيران متساوون أمام القانون، قوبلت بتحفظات، كالمادة التاسعة عشرة التي تقرر إنشاء مدارس الدولة والتعليم الإلزامي. وبقبول العلماء المادة الحادية والعشرين التي تمنح حرية الصحافة بشرط أن لا تنشر أي شيء يسيء إلى الإسلام، كانوا يُبدون دون شك تناقضهم. وهذا ما يوضحه بجلاء موقفهم فيما يتصل بالقضاء، فهم إذ كانوا يرون أن على وزارة العدل أن تكون « في خدمة الشريعة^(٢)». كانوا يعبرون أيضاً عن اعتراضهم على إحداث سلطة قضائية قد تنتقص من سلطتهم، واعتراضهم على المبدأ ذاته؛ والحال أن نفوذهم وبخاصة نفوذ البهبهائي، كان من القوي بحيث كان للإصلاح القليل من التأثير، وشّل عمل وزارة العدل.

ويتجلى الموقف المتناقض للعلماء الدستوريين من المكانة التي كانوا يشغلونها في البرلمان. فعلى العكس من أنصار الحركة الدستورية المخلصين الذين كانوا يشكلون كتلة واحدة. لم يكن العلماء يشكلون حزباً، بل ينتمون إلى تيار، همه قبل كل شيء الحد من دور الحكومة وجعلها مسؤولة مالياً وقانونياً. والمثلان الدينيان الأكثر شهرة لهذا التيار هما: بهبهاي وطببائي.

كان أنصار الحركة الدستورية حتى ربيع ١٩٠٨ هم المهيمنون، مع أنهم لم يبرهنوا على تماسك. فبينما كان الشاه محمد علي الذي توج بداية العام ١٩٠٧، يؤكد شيئاً فشيئاً عداؤه للنظام الجديد، كانت سلطة المجلس تضعف. وانطلاقاً من ربيع ١٩٠٨، ونتيجة للصعوبات المالية ولتهديدات الجمعيات الراديكالية، كانت في حدها الأدنى، وهو ما سمح للتيارات الدينية المناهضة للدستور بأن تعود لنشاطها^(٣).

وبعد قصف البرلمان بالقنابل في حزيران، قدم الشيخ نوري مساندة تامة وصریحة للشاه. أما [المجتهدون] بهبهاي وطببائي، فعلى الرغم من أنهما كانا معارضين لمواد الدستور الأساسية التي كانت تقلص دور الإسلام في المجتمع الإيراني، فقد دافعا بقوة عن المجلس عندما هوجم في حزيران ١٩٠٨. وفي هذه اللحظة الحاسمة لمصير النظام، أظهر بوضوح

1 - انظر، يان ريشارد، المصدر السابق، ص ٦٤. ويضيف ي. ريشارد بأن بعض النواب الديمقراطيين من الاتجاه اللائكي، احتجوا على تبني المادة الثانية.

2 - انظر، فانيسا مارتن، (الإسلام والحداثة) ص ١٤٣.

3 - انظر، فانيسا مارتن، (الإسلام والحداثة) ص ١٥٩.

التزامهما لصالح المؤسسات الحديثة. ولهذا جرى نفيها أثناء فترة رد الفعل المضادة للدستور التي تلت قصف البرلمان؛ إذ أرسل بهباني إلى العراق، وطببائي إلى مشهد^(١).

أما نوري، فقد عمل من أجل قضية الحكم المطلق، ليس عن اقتناع. بل لأنه ظن عندئذ أنها كانت تمثل الوسيلة الفضلى لحماية الإسلام من نتائج الحركة الدستورية. وفي منتصف آب ١٩٠٨. أحس بقوة كافية في مركزه للإعلان صراحة بأن هذه الحركة مخالفة للإسلام. ثم نحو منتصف تشرين الأول، انضم على رأس علماء معارضين للدستور، علناً إلى الشاه. فقام الشاه رداً على هؤلاء بإصدار قرار يلغي فيه الدستور ولمدة سنة. هيمنت وجهة نظر رجال الدين المناهضين للحركة الدستورية. لكن مقاومة أنصار الدستور في هذه الأثناء، كانت تتضخم في المحافظات، مستفيدة من مساندة [المجتهدين] في المدن المقدسة العراقية^(٢).

وكانت الحركة الدستورية قوية بصورة خاصة في تبريز. فبعد تعليق الدستور المفاجئ من قبل الشاه، اضطرت التمردون إلى مواجهة الحصار في مدينتهم. لكن القوات التي أرسلها الشاه لم تستطع الانتصار، واضطرت للعودة إلى طهران في تشرين الأول ١٩٠٨، وأخيراً رفع الحصار عن تبريز في نيسان ١٩٠٩. بناء على طلب الروس الذين أطلقوا سراح المتمردين. من جهة أخرى، كان انضم إلى هؤلاء المتمردين حركات قدمت من مدن أخرى بإيران. وفي النهاية أصبح أنصار الدستور مهيمنين على الصعيد العسكري.

وفي أيار ١٩٠٩، وتحت الضغوط المتزامنة من التمرد المناصر للدستور وبين المطالب الإنجليزية والروسية، أراد الشاه إعادة الدستور. لكن موقفه ضَعُف خلال بضعة شهور إلى الحد الذي لم يعد يستطيع فيه ممارسة سلطته. وفي منتصف تموز ١٩٠٩، استولى الدستوريون على طهران، واضطر محمد علي شاه الذي لجأ إلى البعثة الروسية إلى التنازل عن العرش لابنه أحمد الذي كان أصغر من أن يتمكن من الحكم، فعُين وصياً على العرش. وقبل تنظيم انتخابات جديدة أقام الثوار «مجلساً أعلى» كُلف بالقضايا العاجلة. وفي الوقت ذاته كُلف بالحكومة أحد أنصار روسيا، وهو سيفاندار أعظم تونيكابوني. وأضحى الأشخاص الذين كانوا ساندوا محمد علي شاه مهددين منذئذ.

ومن بينهم الشيخ فضل الله نوري الذي كان اعتقل بعد أسبوعين من تنازل الشاه، وأحيل إلى المحكمة الثورية، حيث اتهم بمساندة الشاه في تجاوزاته باسم الإسلام، وحُكم عليه

١ - فانيسمارتن، (الإسلام والحداثة) ص ١٦٢.

٢ - انظر يان ريشارد، (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم)، باريس، فلمايرون، ٢٠٠٩، ص ١٤٤. بالفرنسية.

بالإعدام. وبينما أبدت السلطات الدينية العراقية موافقتها على الحكم بعد مشاوراتها، سُئِنق الشيخ نوري في ٣١ تموز ١٩٠٩، في طهران. وحتى لو كان وافق [مجتهدو] المدن المقدسة العراقية على الحكم إلا أن إعدام الشيخ أصاب رجال الدين المعتدلين بصدمة، وجعلتهم يسحبون تأييدهم للثورة. «فتصفية رجل الدين هذا، يكرس القطيعة بين رجال الدين الشيعة وبين المثقفين التقدميين^(١)».

وانتُخب برلمان جديد في خريف ١٩٠٩، واجتمع بدءاً من تشرين الثاني، لكنه حُلّ تحت ضغط إنذار روسي في ١٩١١، دون أن تُنظّم انتخابات جديدة. وفضلاً عن ذلك احتل الروس شمال إيران ومن تبريز إلى مشهد^(٢).

الحركة الدستورية والإسلام

إن تعاقب أحداث الثورة الدستورية وحده، يجعلنا نلاحظ أن رجال الدين الشيعة لم يتبنوا موقفاً واحداً ولا ثابتاً إزاء إقامة نظام جديد للسلطة السياسية. فمن المهم بعد هذه الملاحظة توضيح المواقف المذهبية التي اتخذها رجال الدين؛ لأن الرؤية المتناقضة التي دافع عنها النوري ونائني تبن على الأقل أن الحركة الدستورية كانت تمثل بدعة كبيرة في نظر الشريعة الإسلامية. فبعدما انتهى الشيخ فضل الله نور إلى الانضمام لمعارضى الثورة الدستورية، حرص على عرض التناقضات بين الإسلام والمبادئ السياسية الحديثة. فهل كان موقفه مبرراً أم لا، الواقع هو أنه الأقدر على توضيح رهان النزاع بين الإسلام وبين الحداثة السياسية التي صاغتها أوروبا^(٣)، لكن نائني فتح طريقاً جديداً أمام النظرية السياسية الإسلامية، إذ حاول التوفيق بين مبادئ متنافرة للسلطة.

عبر الشيخ نوري عن تصوراته حول الحركة الدستورية، وبصورة أوسع حول الصلات بين السياسة والدين في عدة نصوص ومؤلفات^(٤). والجدير بالذكر هنا، هو أنه كان محرر المادة

١ - يان ريشارد، المصدر السابق، ص ١٥٤. انظر أيضاً، ي. ريشارد، «الرايكية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٦٩.

٢ - يان ريشارد، (إيران منذ ١٨٠٠، وحتى اليوم) ص ٤٣١.

٣ - انظر، فانيسا مارتين، «حجج الشيخ فضل الله نوري المضادة للحركة الدستورية»؛ دراسات الشرق الأوسط، المجلد ٢٢، رقم ٢، ١٩٨٦، ص ١٨١ - ١٩٦. بالإنجليزية.

٤ - في مقاله حول نوري، يحصي ي. ريشارد الكتابات التي تعبر عن تصورات الشيخ حول السياسة والدين: رسائل إلى ابنه فياء الدين؛ بعض الفتاوى الدينية، المادة الثانية من ملحق الدستور، بعض الصحف المنشورة خلال صيف ١٩٠٧، كانت كُتبت من قبل نوري أو استلهمت منه؛ وأخيراً، كتابان في العقيدة، كتب أحدهما نوري نفسه، والثاني

الثانية من ملحق الدستور الصادر في ١٩٠٧. فضلاً عن ذلك، إذا ما انتهى الشيخ نوري إلى كونه رمزاً لرجال الدين المعارضين للحركة الدستورية، إلا أنه كان قَبْلَ على ما يبدو إقامة دستور وإحداث برلمان، أثناء فترة تمديد على الأقل حتى صيف ١٩٠٧. وقد عبّر نوري عن خيبة أمله عندما تبيّن فارقاً بين المشروع الدستوري الأولي وبين وضعه موضع التنفيذ، إذ أسف على إقصاء الطابع الإسلامي منه، وفيما بعد وبخاصة بدءاً من حزيران ١٩٠٨ وحتى وفاته في تموز ١٩٠٩، أكد نوري بصراحة عدم توافق الحركة الدستورية مع الإسلام؛ «من غير الممكن كما يكتب، أن تخضع بلاد إسلامية لنظام دستوري إلا إذا أقصت الإسلام. وإذن إذا حاول مسلم أن (يُدسّرنا) نحن المسلمين، فسيكون ذلك بغية تهديم الدين. وهذا الرجل مهما كانت درجة تعليمه أو مكانته الاجتماعية، مرتد يستحق القصاص المقرر للردة (الموت^(١))». وحسب ي. ريشارد، فإن «تشدد» نوري في موقفه، يمكن تفسيره بتزايد التوترات السياسية بين أنصار النظام القديم والنظام الجديد.

وحيث إنه يمثل حجر الزاوية في النظم الحديثة، فإن مبدأ سيادة الأمة وسلطة التشريع التي يتضمنها متناقض مع الشريعة التي تُسَيِّر حياة الأمة. ومفهوم الدستور ذاته يُعتبر أجنبياً عن الإسلام من قبل نوري. ومهما كان التوافق الذي قد يوجد بين الأحكام المحسوسة للمنظومتين التشريعتين، ومع أن رجال الدين كانوا تسامحوا عبر الأزمنة في إصدار مجموعة قوانين مدنية من قبل الملوك، إلا أنهم يعتقدون أن السلطة التشريعية لا تختص إلا بالله، وبـ [الأئمة] ثم العلماء. فضلاً عن أن سن القانون الوضعي غير شرعي ولا لزوم له أيضاً. لأن [الشريعة] تتضمن مذهباً أخلاقياً يشمل كافة مجالات الحياة الإنسانية الدينية والسياسية والاجتماعية والأسرية. فلا حاجة إذن ضمن هذا الإطار التشريعي إلا إلى الحد من الاستبداد^(٢).

وكان نوري يبرّر من جهة أخرى، معارضته للنظام الدستوري، بأن من يُرَوِّج له هم الهراطقة (البابيون) أو الملحدون. وبالفعل؛ فقد كانت للعديد من أنصار الحركة الدستورية معتقدات دينية منحرفة وينادون بالمساواة في الحقوق بين المواطنين من جميع الأديان. فبموازاة سيادة الأمة، كان مفهوم المساواة بين المواطنين أمام القانون، يضع تصوراً أساسياً في الشريعة

كتبه أحد القريبين منه ويطلب من الشاه (ميرزا علي أصفهاني، تذكير الغافل وإرشاد الجاهل). المنشور في طهران (١٩٠٨ - ١٣٢٦). انظر ي. ريشارد، «الراديكالية الإسلامية للشيخ فضل الله النوري» ص ٧١.

١ - فضل الله نوري أورده يان ريشارد، المصدر السابق ص ٧١.

٢ - يان ريشارد، «الراديكالية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٧٢.

الإسلامية موضع الاتهام. إذ حسب الشريعة الإسلامية، لريكن للمسلمين ولغير المسلمين الوضع القانوني ذاته. ولهذا كانت المادة الثامنة من ملحق الدستور التي تمنح لكل مواطني إيران المساواة أمام القانون، موضع إنكار من كل العلماء، باستثناء طبطبائي. وكانت اعتراضات نوري بهذا الشأن تمثل آراء غالبية رجال الدين.

وفي الاتجاه ذاته، كان نوري يفرض التصور الحديث للحرية الذي قد يشكّل ذريعة للهجوم على الإسلام. وإذ يوجزي. ريشارد موقف نوري في هذا الموضوع يكتب: «إن نشر كتب أو نصوص عُرف ضررها- على الإسلام أو على الناس - لا بد أن يُمنع حسب الفقه الإسلامي الذي يبدو أن لا حل وسط معه هنا^(١)». فإضافة إلى نتائج الحرية في الصحافة، كان نوري يخشى تأثيراتها السيئة على الأخلاق^(٢).

وحسب ي. ريشارد، لو لم تكن العداوة بهذه القوة بين المعسكرين: المناوئ للدستور والموافق عليه، كان يمكن لنوري الاتفاق مع خصومه حول مسألة شيء من الاستقلال للمجال السياسي عن الشريعة، يسمح بإقامة برلمان. لكن هذا الاستقلال لا يعني انفصلاً بين الدين والسياسة. «إذ كان يمكن للشؤون الزمنية [العرفية] أن تشكل موضوع جدال، فذلك لأن العاهل لا يحترم القضاء الإسلامي ومن الواجب الحد من الظلم^(٣)».

وعلى العكس من نوري، فقد شرع عدة فقهاء الحركة الدستورية. وقد شكلت أفكار نائيني المحاولة الأولى في الفقه الشيعي للتوفيق ما بين الشريعة وحقوق الشعب^(٤). إذ حرص [المجتهد] الإيراني على البرهنة بأنه على الرغم من انتهاك النظام الدستوري حق [الإمام]، إلا أنه لم يكن مناقضاً للإسلام. كما سعى ثقة الإسلام تبريزي. من جهة أخرى إلى شرعنة الحركة الدستورية بالجمع بين حجج شرعية وتاريخية.

وقد انتهى نائيني^(٥) من كتابه [تنبيه الأمة وتنزيه الملة]^(٦) في ربيع ١٩٠٩، بينما كان الدستور معلقاً منذ الصيف الفائت. وكان نائيني يرمي إلى دحض ادعاءات السلطة الإيرانية بأنها تحكم

1 - يان ريشارد، «الراديكالية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٧٣.

2 - المصدر السابق ص ٧٣.

3 - المصدر السابق ص ٧٤.

4 - انظر، محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٢٧.

5 - ولد عام ١٨٦٠ في نائين بإيران، كان ميرزا حسين نائيني ابناً لأحد العلماء، تابع الحلقة الأولى من دراسته الدينية في نائين، ثم واصل دراسته في أصفهان، وفي ١٨٨٤ سافر إلى العراق للدراسة على المراجع ميرزا محمد حسين شيرازي (١٨١٥ - ١٨٩٥) وعلى محمد كاظم خراساني (١٨٣٩ - ١٩١١). وبعد وفاة أساتذته، أصبح مصدراً للتقليد.

6 - ميرزا حسين نائيني، (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الطبعة الأولى، بغداد ١٣٢٧، طهران ٢٠٠٧.

باسم الدفاع عن الدين. وكما يدل عنوان مؤلفه، كان يستهدف تنبيه الأمة إلى الهرطقة التي يرتكبها هؤلاء الذين يحكمون إيران^(١).

في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب، نجد رسالتين من خراساني ومن مازاندراني، تبيان أن هذين [المجتهدين] يشاطران نائيني أفكاره. ومن جهة أخرى، فإن مفهومي الاستبداد والطغيان اللذين يتطرق نائيني لهما، مستوحيان من مونتيكيو وروسو. مع أن نائيني لم يكن يتكلم إلا العربية والفارسية، ولم تكن له معرفة مباشرة بالمؤلفين الفرنسيين، بل كان يطلع على مجلات [الهلل والمنازل] التي كانت غالباً ما تتعرض لمشكلة الدستور. ومن جهة أخرى كان لكتاب الكواكبي^(٢) حول الاستبداد [طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد] الذي أُلّف في ١٩٠٢، وتُرجم إلى الفارسية في ١٩٠٧، تأثير في نائيني كما يبدو^(٣).

بعدما أكد ضرورة الحكومة في كل مجتمع إنساني، يحلل نائيني أنظمة تبعاً لكيفية ممارستها للسلطة، ويميز حسب هذا المعيار، بنموذجين رئيسين للحكومة [الحكومة التملكية] أو [الاستبدادية] وحكومة السلطة [الحكومة الولائية]. وأسباب هاتين التسميتين واضحة، كما يقول. ففي الحكومة الاستبدادية؛ العاهل حاكم مطلق وظالم، وتجد الأمة التي تُحكم هكذا نفسها في ذل وعبودية. فضلاً عن أنها تُعامل كقاصر. والواقع أن الحكومة التملكية تعتمد على العنف وعدم مسؤولية الحكومة. والرعايا في منزلة الحيوانات، بل النبات^(٤).

والنموذج الثاني للحكم يقوم بطبيعته على السلطة - ومنها اسمه - التي يمارسها للقيام بوظائف تتعلق بالنظام والدفاع عن المملكة. ولهذا السبب يكون الحكم مقيداً بالسلطة على الأمور المذكورة. وسواء مورس هذا الحكم بحق أم اغتُصب فهو [مشروط]. ولهذا يوصف نموذج الحكم هذا بأنه [مقيد ومحدود] ودستوري. ومن يمارس حكماً كهذا هو حارس يحقق العدالة: إن أمة تتمتع بهذه النعمة ولديها حكومة كهذه [...] تعد حرة وحية^(٥).

إن الوسيلة الفضلى للحفاظ على عدالة الحكومة تقوم على [عصمة] [أئمة] الشيعة الذين يملكون زمام السلطة بامتياز. لكن بما أنه لا يمكن ممارسة هذا الحكم المثالي، فإن أفضل

١ - ميرزا حسين نائيني، (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) ص ٦٣.

٢ - شخصية لامعة من الجيل الأول للإصلاحيين السنة، عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) من أصل حليبي. كان من بين أوائل المؤلفين في الترويج للحركة الدستورية من الناحية النظرية.

٣ - انظر، بيير - جان لوي زارد، (تشكل العراق المعاصر) ص ٢٩٦ - ٢٩٩.

٤ - ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ٦٧ - ٧٠.

٥ - ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ٧٠ - ٧١.

وسيلة للحد من السلطة والسيطرة عليها تقوم على إقرار دستور وانتخاب ممثلين للشعب. إذاً ينبغي في المقام الأول، تحرير دستور يعرف حدود سلطة الحكومة كما يُعرف حرية الأمة^(١). وثانياً من أجل تأكيد مبدأ الرقابة على الحكومة. يجب تعيين هيئة للرقابة. تتشكل من ممثلين للأمة وللسلطة الدينية تشكل المجلس الاستشاري الوطني [مجلس الشورى الملي]. وتكون السلطة التنفيذية هكذا تحت رقابة مجلس الممثلين، ومسؤولة أمامه، باعتبار هذا الأخير تحت رقابة أفراد الأمة ومسؤولة أمامهم^(٢).

وفضلاً عن الدستور وانتخاب مجلس للشورى، تركزت الحكومة على حرية أفراد الأمة، وعلى المساواة بينهم، والمساواة مع شخص الحاكم، إذ إن حق الأمة في مراقبة الحكام، ومسؤولية هؤلاء، مشتقان من مبادئ الحرية والمساواة. والحال أن هذين المبدأين كانا يشكلان أسس الحكم في بداية الإسلام، حتى إقامة الاستبداد الأموي^(٣).

لريكتف نائني بتأكيد أن إقامة الدستور، تمثل الوسيلة الفضلى للحد من سلطة الحكم طوال فترة الغيبة. بل يحرص على البرهنة على وجوب مثل هذا التحديد. ويمكن في رأيه التقدم بثلاث حجج. أولاً من الواجب منع الآخرين من ارتكاب الشر [النهي عن المنكر]، ثانياً، على [الفقهاء] أثناء الغيبة، تقع وظائف [الحسبة^(٤)]. بما أن الدفاع والنظام في البلاد الإسلامية ضروريان، فتفويض [الفقهاء] والمفوضين العامين لتأدية هذه الوظائف، يُعيد جزءاً من الأمور التي قررها الدين. ثالثاً إذا لم يكن في الإمكان خلع حاكم غاصب. من الممكن الحد من سلطته بإجراءات عملية، وإقامة مجلس للرقابة. وهذا أمر مُلزم. والنتيجة كما يؤكد نائني. بما أن هذه المسائل الثلاث واضحة، ولا مجال للشك في وجوب تحويل سلطة حاكمة ليُبتدل بها نظام دستوري. وتُضفى الشرعية^(٥) على الحكومة الدستورية من قبل الذين لديهم السلطة لإضافتها. أي [الفقهاء]. والواقع أن تسمية حكومة وهيئة لتحديد سلطتها باتباع مبادئ المدرسة الإمامية، يعني بقدر الإمكان «خلافه سلطة المعصوم^(٦)».

1 - ميرزا حسين نائني، المصدر السابق، ص ٧٤.

2 - ميرزا حسين نائني، المصدر السابق، ص ٤٨.

3 - ميرزا حسين نائني، المصدر السابق، ص ٧٥ - ٧٧.

4 - انظر أعلاه تعريف هذا المصطلح.

5 - ميرزا حسين نائني، المصدر السابق، ص ١٠٧ - ١٠٩.

6 - ميرزا حسين نائني، المصدر السابق، ص ١٢٢.

بعد ما عرض نائيني الحجج الداعمة للحركة الدستورية يسعى إلى بعض أطروحات خصوم النظام الدستوري نقطة فنقطة. إذ يؤكد بداية أن علماء الإسلام يُقدّمون خطأ كخصوم للنظام الدستوري. ثم يشرع في الرد منهجياً على الحجج المقدمة ضد النظام الدستوري التي ينعتها بـ«السفسطائية»^(١).

فبخلاف الذين يشبهون الحرية بالإباحية يؤكد نائيني أن حكومة السلطة تركز على الحرية إزاء العبودية. إذ إن استبدال نظام غاصب وظالم بحسبه، يقوم على التحرر من هذه العبودية. فكل النزاعات التي تحدث مع الحكومات المستبدة ترجع إلى مطلب الحرية هذا، وليس إلى إدارة إلغاء مبادئ الدين. فهدف كل أمة، سواء أكانت متدينة أم لا، هو الانعتاق من العبودية. وكصدى للصرعات الناشئة في زمانه، يؤكد نائيني أن الوقت الذي كانت إيران فيه مغمضة العينين والأذان قد ولّى. فنحن نعلم كما يكتب، أن الحكم المستبد مغتصب، وأن النظام الدستوري يقوم على تخليص الحكم من الغاصبين^(٢).

والحال أن عدالة الحكم تقضي إلى مبدأ المساواة بين الناس من جهة وبينهم الحاكم من جهة أخرى. وكما بين حجج الإمام علي في الغدير، فقانون المساواة هو أساس العدل ويلهم كل القوانين. لكن من الواضح أن قانون المساواة يعني المساواة بين أفراد بلاد معينة أمام القانون السائد لضبط عمل الحكام، ولا يتضمن إلغاء كل تمييز بين الأشخاص^(٣). ويرد نائيني هكذا مباشرة على الذين يتهمون الدستوريين بإعادة النظر في المبدأ الإسلامي الذي يقضي بالتمييز بين أوضاع الرعايا تبعاً لانتمائهم الديني.

ثم يدحض الحجج القائلة بأن تبني دستور هو [بدعة] أو أن تدخل الممثلين ضمن المجلس في شؤون الحكم هو تدخل في شؤون [الإمامة]، إذ يرى أنه ليس ضرورياً أن يقوم [المجتهد] هو نفسه بالتدخل في شؤون الحكم. فتكفيه الموافقة على التدخل لكي يكون شريعياً. وهذا واضح ولا يقتضي تفسيراً في رأيه. وفضلاً عن ذلك فإن التفويض الممنوح لمثلي الشعب في المجلس، لا يشمل التفويض الملقى على عاتق الفقهاء في مجال الشريعة الإسلامية^(٤). وقد لجأ العديد من رجال الدين بعده، ومنهم الخميني إلى حجة «الوضوح» لتسوية تصوراتهم للسلطة^(٥).

1 - ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

2 - المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١٣٢.

3 - المصدر السابق، ص ١٣٣ - ١٣٨.

4 - المصدر السابق، ص ١٣٩ - ١٤٥.

5 - انظر على وجه الخصوص روح الله الخميني (ولاية الفقيه، والحكومة الإسلامية)، الطبعة الأولى ١٩٧٠، الطبعة الثالثة عشرة، ٢٠٠٦.

أخيراً، يرد نائيني على فكرة كون اقتراع الأغلبية بدعة. إذ يُذكر بأن مفهوم الشورى الوارد في القرآن، يركز على اللجوء إلى الأكثرية، ويستند إلى وقائع في حياة نبي الإسلام والإمام علي لشرعة اللجوء إلى رأي الأكثرية^(١).

أما عن كفاءات عمل المجلس، فيعتمد نائيني بأنه قدم حججاً دامغة للبرهنة على أنه ما من شروط أخرى لنشاط ممثلي مجلس الأمة، إلا إذن [المجتهد] الذي يكون رأيه ملزماً، ومشاركة عدد من [المجتهدين] في المجلس. وتتطابق هذه الشروط مع مقتضيات المادة الثانية من ملحق الدستور التي حرّرها الشيخ نوري في العام ١٩٠٧. ولضمان أن لا تكون آراء الممثلين في مخالفة الأحكام [الشريعة]. يكفي في رأي نائيني أن يشمل المجلس لجنة من [المجتهدين] ضمن أعضائه^(٢). وعلى الممثلين سن القوانين مع الحرص أن تكون هذه القوانين مطابقة للشريعة. وما ليس وارداً في الشريعة يتعلق بالشورى وبرأي صاحب السلطة. ومن ثم قد تتغير القوانين التي من هذا النوع حسب مقتضيات الزمان والمكان^(٣).

ويؤكد نائيني من جهة أخرى، أن فصل السلطات يشكل جزءاً من الوظائف الأساسية الضرورية، إذ يرى أن مبدأ فصل السلطات يرجع سواء إلى تاريخ الفرس القديم أم إلى فترة تأسيس الإسلام^(٤). ومن الجلي فضلاً عن ذلك، أن حكومات الدول المتحضرة مُنظمة بناء على مبدأ فصل السلطات^(٥).

ويقدم نائيني في خاتمة مؤلفه، طرق تلافي قوى الاستبداد. فيجب توعية الناس بلغة المنطق والحسنى؛ تلافي الاستبداد الديني؛ الكفاح ضد تقديس الشاه؛ الإبقاء على الوحدة بين الحكام والشعب والعمل على وحدة الأمة^(٦).

وإضافة إلى نائيني، أسهم [مجتهدان] يقيمان في إيران بكتابتهما في الكفاح ضد النظام الملكي الفردي. فقد ألف علي ثقة الإسلام تبريزي (١٨٦٠ - ١٩١١) المقيم في تبريز، عدة كتب لصالح الحركة الدستورية، كان أهمها [الان] (البكم). وهذا البيان المناصر للدستور

١ - انظر ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ١٤٨ - ١٤٩.

٢ - انظر ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ١٥٧ - ١٥٩.

٣ - انظر ميرزا حسين نائيني، المصدر السابق، ص ١٦٧ - ١٧٠.

٤ - يشهد نائيني بتعليقات أصدرها علي، فيما يتعلق بحكم ولاية مصر. وعلى كل فالأقوال المنسوبة للإمام علي تتعلق بتقسيم العمل بين طبقات المجتمع، وليس بالفصل بين السلطات.

٥ - ميرزا حسين نائيني، (تنبيه الأمة، وتنزيه الملة)، ص ١٧١ - ١٧٢.

٦ - ميرزا حسين نائيني (تنبيه الأمة، وتنزيه الملة)، ص ١٧٥ - ٢٠٠.

الذي أُلّف في آذار - نيسان ١٩٠٨ كان بالأحرى رداً على خصوم الدستور أكثر منه كتاباً بمعنى الكلمة؟ يُشر عن المؤلف فيه النظام الدستوري من وجهة النظر الدينية والتاريخية. وتمثل إحدى الخصائص الأكثر أصالة في محاجته بالتسوية التاريخي للنظم البرلمانية. ففكرية ازدواج السلطة (سلطة العاهل - وسلطة العلماء) كانت في الواقع مقبولة عموماً من قبل العلماء في الفترة القاجارية.

وتبعاً لهذا التصور، تكون سلطة العاهل شرعية بشرط أن يعتمد إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. ويذكر ثقة الإسلام تبريزي بهذا الشأن، أن الشورى والبرلمان هما امتداد للشورى التي ألزم بها نبي الإسلام. لكنه يلجأ أيضاً إلى حجة تاريخية ويعمد إلى إعادة قراءة لتاريخ إيران^(١).

أما السيد عبد الحسين لاردي^(٢) (المتوفى ١٩٢٣) المقيم في جنوب إيران، فانضم إلى الحركة الدستورية ودافع عن البرلمان، مع احتفاظه بآراء قريبة أحياناً من آراء خصوم الحركة. وعلى وجه الخصوص، يتميز عن رجال الدين المناصرين للحركة الدستورية برفض شرعية الملكية: «فمحاجته التي تبدو أصيلة وهامشية نوعاً ما في بداية القرن العشرين، قد أثرت في علم أصول الدين الشيعي في المدى الطويل^(٣)».

حصيلة الثورة الدستورية

على الرغم من معارضة الشيخ نوري الشديدة من تلمس العلماء المناصرين للدستور فقد قام نظام جديد بالفعل^(٤)، وكان الإسلام يحتفظ بمكانة مهمة في المؤسسات. وهكذا الجدال يُظهر ربما عجزاً عن تصور التطابق بين منظومتين سياسيتين - قانونيتين عوضاً عن استحالة ملاءمة الإسلام للحدثة السياسية. فإذا ما كانت البنود التي أضيفت إلى الدستور لتأكيد أن الإسلام هو الركيزة الأساس للدولة تشير إلى حدود الحدثة تبني القوانين، وبخاصة تطبيقها

1 - دونيس هيرمان «النظام البرلماني والشورى لدى ثقة الإسلام تبريزي: شرعة دينية وتسوية تاريخي» في (التيارات والدينامية الشيعية في العصر الحديث، من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، دونيس هيرمان وسابرينا ميرفن (إشراف)، ٢٠١٠، ص ١٥٥ - ١٧٠. بالفرنسية.

2 - محمد باقر قوسوكي «ملاحظات حول الفكر السياسي لآية الله لاري أثناء الحركة الدستورية» في دونيس هيرمان وسابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ١٧١ - ١٨٠.

3 - المصدر السابق، ص ١٧٢.

4 - انظر، يان رشارد، «تشكيل الجمهورية الإسلامية الإيرانية والدولة الأمة» (مجلس العلم الإسلامي والبحر المتوسط)، رقم ٦٨ - ٦٩، ١٩٩٣، ص ١٥١ - ١٦١.

يدلان على أن توازناً فعلياً كان استقر بين المنظومتين. ويتضح النجاح العملي للدستورين بصورة خاصة من كون المادة الثانية من ملحق القانون الأساسي الذي تقضي بأن على لجنة من العلماء البت في تطابق القوانين مع الشريعة الإسلامية - لم تُطبّق. ففي ١٩١٠ و ١٩١١، رفض رجال الدين المعيّنون في لجنة الخمسة للرقابة على التشريع الانتظام فيها^(١).

إضافة إلى أن مواد الدستور المتعلقة بالسلطة القضائية كانت تشير إلى توازن نسبي بين مصالح دولة - أمة حديثة ومركزية، وبين المنظومة القانونية الإسلامية التقليدية. والحال أن إصلاح القضاء كان إحدى النقاط الأكثر صعوبة في قبولها من قبل العلماء^(٢).

والجددير ذكره أيضاً، أن الثورة الدستورية كانت حركة مضادة للحكم المطلق، ولم تكن مضادة للملكية. إذ كانت هذه الحركة تستهدف أساساً وضع الحدود لممارسة التعسفية لسلطة الدولة، عوضاً عن إعطاء سلطة للأفراد. كما كانت الحركة الدستورية تستهدف الحد من التدخل الأجنبي^(٣).

وعلى الصعيد المذهبي، لم تجد مسألة التوافق بين الإسلام والحركة الدستورية لها حلاً نهائياً بين رجال الدين الشيعة. وفضلاً عن ذلك، أحدثت الثورة خيبة أمل بين غالبية السلطات الدينية الشيعية، إذ جددت نظرهم السلبية للسلطة السياسية. ونتيجة للاضطراب الشديد من إعدام الشيخ نوري. سحب نائيني كتابه من التداول، ولم يتم إعادة اكتشاف هذا النص في إيران في سنة ١٩٥٠^(٤).

1 - انظر، يان ريشارد، «الرايكاية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري»، ص ٧٨.

2 - انظر، فائيسا مارتن، «حجج الشيخ فضل الله نوري ضد الدستورين» ص ١٩٤. انظر أيضاً علي غيستاري «الحقوق الدستورية وتطور القانون المدني في إيران»، في هـ. ي. شهاني وفائيسا مارتن (إشراف)، (الثورة الدستورية الإيرانية السياسية الشعبية، التحولات الثقافية والصلات العابرة للحدود)، ٢٠١٠، ص ٧٤. بالإنجليزية.

3 - انظر علي غيستاري، المصدر السابق ص ٧٢ - ٧٣.

4 - لكن بقيت بعض النسخ من الكتب. وفي إيران، كان يجب انتظار سنة ١٩٥٠ للتعرف على الكتاب: إذ أعيد طبعه في ١٩٥٥ من قبل آية الله طالقاني. انظر يان ريشارد، (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم) ص ١٥٥. فمنذ ١٩٣٠، وعلى الرغم من تحفظات نائيني. نُشرت مقتطفات من الترجمة العربية للكتاب في مجلة (العرفان) الصادرة في لبنان. فقد كان الكتاب تُرجم إلى العربية من قبل صالح الجعفري الذي عثر على نسخة منه في مكتبة بالنجف. وبينما كان ينوي إصدار صحيفة في النجف، أراد جعفر الحليلي أن ينشر فيها الترجمة، لكنه امتنع بطلب من نائيني. وعلى كل حال، ظهرت مقاطع من الكتاب في (العرفان) بين حزيران ١٩٣٠ وأيار ١٩٣١، تحت عنوان مختلف عن العنوان الأصلي، (الاستبدادية والديمقراطية). فمن المرجح أن جعفر الحليلي كان اقترح النص المترجم على أصدقاء من جبل عامل، وعلى مدير (العرفان) خاصة، وقد نشر هذا الأخير المقتطفات من الكتاب في مجلته. انظر سابرينا ميرفن، (إصلاح شيعي) ص ١٣٦.

وبعد وفاة الشيخ خراساني ١٩١١، ضعف التيار الدستوري بين رجال الدين، بينما عُين الشيخ يزدي، المعارض للحركة الدستورية مرجعاً أعلى وعلى الرغم من بعض الاستثناءات، انسحبت السلطات الشيعية من المشهد السياسي الإيراني بعد ١٩١١. وظل المراجع الحائري (المتوفى ١٩٣٦)، والأصفهاني (المتوفى ١٩٤٥) وبروجردي (المتوفى ١٩٦١) في معزل عن المجال السياسي^(١).

وفي مؤلفه (كشف الأسرار)، الذي صدر في ١٩٤٤، يبدو الخميني متأثراً بذكرى الشيخ نوري، حتى وإن لم يذكره. وفيما بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية كان آية الله الخميني يذكر نوري في خطبه بانتظام، مُديناً الثورة الدستورية. ومع أن الخميني كان يستنكر الثورة الدستورية، إلا أن مؤسسات الجمهورية الإسلامية لم تجسد نموذج السلطة الدينية الذي تصوره نوري، فعلى الرغم من الرقابة على التشريع من قبل مجلس تشخيص مصلحة النظام، هناك برلمان منتخب بالاقتراع العام، حيث تُمثل الأقليات الدينية^(٢).

* * *

خلال تسعة قرون ونيف - من الغيبة الكبرى إلى الثورة الدستورية الإيرانية - وبعملية بطيئة من التفسير والتأويل، زاد الفقهاء من سلطتهم كثيراً ودعموها نظرياً؛ إذ انتهوا إلى التكفل بمجموع وظائف [الأئمة] الدينية. وبفعل قاعدتهم الاجتماعية والاقتصادية، كانوا يمارسون أيضاً نفوذاً في الميدان السياسي، فمنذ الحقبة الصفوية. وقد انتظمت الوظيفة الدينية أخيراً شيئاً فشيئاً وتمأسست السلطة الدينية. إلا أن التغيرات كانت متدرجة إلى الحد الذي لم تكن تظهر فيه.

أما بشأن الدولة، فقد أوصى العلماء، عبر العصور بمواقف مختلفة، حيث لا يمكن التأكيد بأن ثمة نظرية شيعية متماسكة حول الشريعة السياسية أو موقف موحد لرجال الدين^(٣). وعلى كل حال، إذا ما كان بعض رجال الدين انخرطوا في معارضة استبداد السلطة الزمنية الحاكمة، فإن غالبية السلطات الدينية، لم تطالب بسلطة سياسية مباشرة، بل كانت تتطلع فقط

١ - انظر، سعيد أمير أرجوماند «الدولة ونظام خميني الإسلامي» الدراسات الإيرانية، مجلد ١٣، رقم ٤ - ١، ١٩٨٠، ص ١٥٠ - ١٥٣؛ انظر أيضاً يان ريشارد، «الراديكالية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري» ص ٧٩.

٢ - انظر، يان ريشارد المصدر السابق، ص ٨٠ - ٨١.

٣ - انظر، موجان مومن (مقدمة الإسلام الشيعي) ص ١٩٤.

إلى التدخل ظرفياً بغية حماية القيم الدينية والأخلاقية للإسلام. فتدخل رجال الدين، قبل آية الله الخميني لم يكن استثنائياً، بل كان سلبياً^(١).
لقد فتحت الثورة الدستورية عهداً جديداً، حيث قلب إدخال تصورات ومؤسسات غريبة عن الإسلام بعنف أحياناً كصفات ممارسة السلطة السياسية وإطارها النظري في آن معاً. لكن إعادة تعريف نموذج سياسي لا بد أن يؤثر في تصور السلطة الدينية.

1 - انظر، غريغوري روز «ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الخميني» ص ١٧٦ بالإنجليزية.

الفصل الثاني

السلطات الدينية واختبار العلمنة

في نهاية عملية طويلة من تزايد وظائفهم، وجد رجال الدين أنفسهم في مواجهة بلبلة اعترت أطر السلطة والهوية. والحداثة. وقد نُظر إليها متلازمة مع الهيمنة الأجنبية في المجتمعات الإسلامية، كانت تمثل أولاً تغيراً في العلاقات القائمة بين الدولة والدين^(١). فمِنذ بدايات الاختراق الأوروبي للشرق الأوسط في القرن الثامن عشر. وعت الحكومتان العثمانية والفارسية، في الواقع ضرورة تعزيز قوتيهما لمواجهة الاعتداءات. وكان هذا يقتضي مركزية إدارتيهما، ومن ثم، اتجاهاً نحو العلمنة التي كانت تهدد بالضرورة رجال الدين. لكن عملية التحديث التي عُمل عليها حتى الحرب العالمية الأولى في الإمبراطوريتين، لم تكن بالأهمية ذاتها في الحالتين. ففي الوقت الذي أضفت الإصلاحات [التنظيمات] التي عمدت إليها الدولة العثمانية لإضعاف سلطة العلماء السنة بصفة محسوسة^(٢)، كان لمحاولات إعادة تنظيم الدولة الفارسية تأثير محدود.

ومع أن الثورة الدستورية في ١٩٠٦ كانت حوّلت مبادئ النظام السياسي نتيجة لتبني الدستور، إلا أن تفوق الإسلام كمصدر للتشريع كان مضموناً في القانون الأساسي. فضلاً عن أن جهود علمنة القضاء، كان العلماء عوقوها جزئياً^(٣).

بعد خلق عدة دول عربية تحت الانتداب الأوروبي - نتيجة لتفكيك الإمبراطورية العثمانية وتأسيس أسرة بهلوي الحاكمة في إيران ١٩٢٥، تزايدت مركزية الأنظمة. وقد وُضعت هذه الحركة الطويلة المدى سلطة العلماء موضع التساؤل، إذ قلّصت تدريجياً مجال صلاحيتهم. والحال أن الإصلاحات المركزية كانت تُجرى في أطر اجتماعية سياسية جديدة. فالسلطات الدينية لم تكن تواجه فقط تحديد وظائفها، بل أيضاً وضع مصدر السلطة موضع التساؤل. لأنه حتى مكانة الإسلام في المجتمع كانت موضع نزاع بصراحة قد تقل أو تكثر من قبل النظم الاجتماعية السياسية التي كانت تؤسس أنظمة الحكم الجديدة.

١ - انظر نيكي ر. كدي؛ «مقدمة» في (علماء، قديسون ومتصوفة)، ص ٧ بالإنجليزية.

٢ - انظر ريشارد ل. شامبير، «العلماء العثمانيون والتنظيمات» في (المصدر السابق) ص ٣٣ - ٤٦، بالإنجليزية.

٣ - انظر فانيسمارتن: (الإسلام والحداثة) ص ٥ - ٦.

وبينما كانت الدولة الأمة والمذاهب القومية تُبرز تعريفاً جديداً للهوية الجماعية، كانت المبادئ الديمقراطية والرأسمالية تنقل قيماً مختلفة عن قيم الأخلاق الإسلامية. وأكثر من ذلك، كانت الشيوعية تُنكر الإسلام كدين؛ لأنها كانت مادية. وبينما قلبت الدولة التصورات السياسية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، أثرت الإيديولوجيات الحديثة في رجال الدين. بعد الحرب العالمية الثانية.

وعلى وجه الإجمال، كانت الحداثة السياسية تبدو اعتداءً مباشراً على سلطة الإسلام، وخاصة أنها تصدر عن ثقافة أجنبية. وعلى كل، ومع أن دور العلماء الشيعة كان يتقلص عملياً باستمرار في غضون عشرات السنين، إلا أنهم لم يكونوا عزلاً تماماً للقيام بعمل مضاد. ففي نهاية سنة ١٩٥٠، وعلى الرغم من جهود الدولتين العراقية والإيرانية لتأكيد سيطرتها، لم تتوصلا إلى إلغاء الحصانة النسبية للمدن المقدسة الشيعية وبخاصة النجف. والواقع أنه لا يمكن تفسير التجديد الإسلامي من دون الإطار النوعي الذي انبثق منه^(١).

وبسبب عظم التحديات التي طرحتها النظم السياسية الحديثة، فقد أثرت تساؤلات عميقة حول مؤسسة السلطة الدينية الشيعية. فبدلاً من أن تُفضي إلى انسحاب رجال الدين، استثارت تجديداً مذهبياً ومؤسسياً عميقاً. وبصورة خاصة، كان للعلمنة التي تجري بفعل الدولة والإيديولوجيات تأثير مناقض، وهو تحويل الإسلام إلى إيديولوجية. «لا تعني العلمنة نزع القدسية التام والنهائي عن العالم الحديث. بل بالأحرى نزع قدسية الدين القائم وإعادة تكوين القوة الدينية. فكل قطعة بين العقيدة الدينية والمجتمع تولد علمنة للدين وتعيده إلى مجرد إلهام أو إلى إيمان محدود. ويتصور الدين هكذا يُمكن له أن يصير إيديولوجية، حيث تكون إحدى النتائج دَوْبان لغة الإيمان في السياسة. وإلغاء البُعد المتعالي للدين^(٢)» وبالفعل، فقد قادت العلمنة رجال الدين إلى التَّسْيُّس وإلى تحويل المذهب الشيعي في آن معاً. وفي الوقت ذاته فتحوا طرقاً مختلفة لتحديث مؤسساتهم. وبينما كانت الغالبية منهم تقترح إصلاحات. كان آية الله الخميني (١٩٠٢ - ١٩٨٩) يتصور مشروعاً ثورياً.

دولة مركزية ومعلمنة

إذا ما كان رجال الدين الشيعة العراقيون والإيرانيون خاضعين للتساؤلات الأساسية ذاتها، فالواقع التي كانوا يحتلونها كلٌّ في بلده مختلفة. ولم تكن هذه الاختلافات من دون تأثير على التصورات اللاحقة لطائفيتهم. وبينما كان التقدم في مركزية وتحديث الدولة في إيران

١ - انظر شبلي الملاط (تجديد الشريعة الإسلامية) ص ٣٨. بالإنجليزية.

٢ - أمير نكبي، (السياسة والدين في إيران المعاصرة. ولادة مؤسسة)، ٢٠٠١، ص ٢٣١. بالفرنسية.

يقلص من سلطة رجال الدين دون أن يجولهم بكيفية حاسمة. وجّه تأسيس دولة حديثة يهيمن السنة عليها في العراق ضربة شديدة لمكانة المذهب الشيعي في البلاد^(١).

مرحلة جديدة في تاريخ العراق السياسي والديني

أفضى خلق دولة عراقية تحت الانتداب البريطاني، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، إلى بدء مرحلة جديدة في تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية. فبينما منح التمرد على الوجود البريطاني في العراق - [المراجع] تفوقاً لا سابق له في الحياة السياسية للبلاد، أفضى القمع وإقامة نظام جديد إلى انزعاج مستدام لرجال الدين. وبموازاة ذلك. أسهم إخفاق التمرد العراقي في ولادة مركز قيم الديني من جديد^(٢).

وما إن أقيمت الدولة، حتى كان عمل الحكومة العراقية إزاء رجال الدين الشيعة في مجالين. إذ إن تحديث الدولة في المقام الأول تَمَثَّل في علمنة عدة مجالات كانت ترتبط برجال الدين سابقاً. وأذِن في تضاؤل دورهم. وفيما بعد تحت حكم النظام البعثي الثاني، وبما أن الإبقاء على بعض الاستقلال للمدن المقدسة كان يشكل تهديداً لبقاء السلطة الحاكمة، فقد قمعت بانتظام العلماء الشيعة. إلا أن عنفاً قمعياً كهذا لم يكن ملازماً للتحديث.

منذ نهاية ١٩١٤، فتح الاحتلال البريطاني للمحافظات العراقية من الإمبراطوريات العثمانية المجال لبلبله كبرى في المجتمع وبين رجال الدين. فلنفورهم من الاحتلال الأجنبي، أسهم رجال الدين في البداية بكفاح العثمانيين ضد إنجلترا. وبعد هزيمة هؤلاء استسلمت [المرجعية] قيادة حركة المعارضة للدولة المحتلة. إذ كانوا في الواقع ضد فرض نظام تُديره قوة غير مسلمة.

وهكذا قرر [المرجع] الأعلى آية الله تقي شيرازي الحائري (١٨٥٣ - ١٩٢٠) في آذار ١٩٢٠ القيام بانتفاضة عامة ضد البريطانيين^(٣)، بدأت في ٣٠ حزيران، وبينما كان العلماء وممثلو [المجتهدين] يقودون المعارك في الميدان ضد قوات الاحتلال كان [المرجع] في المدن المقدسة. يتكفلون بالتوجيه الديني والسياسي والعسكري للثورة^(٤). وإذا ما كان الشيخ جعفر كاشف الغطاء، في القرن الماضي، رخص للعاهل القاجاري بإعلان الجهاد ضد الروس، فإن

١ - إسحاق نقاش (شيعة العراق) ص ٧.

٢ - لورانس لويزارد، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط) ص ١٥ - ١٦.

٣ - بيير - جان لويزارد، (تشكيل العراق المعاصر) ص ٣٨٠.

٤ - بيير - جان لويزارد، (تشكيل العراق المعاصر) ص ٣ - ٤.

الطبقة الدينية الشيعية قادت بالفعل هذه المرة المعارك العسكرية. لكن الثورة ضد البريطانيين أُحمدت في نهاية العام ١٩٢٠. لكنها بيّنت مع ذلك أن السلطات الدينية كانت تستطيع الدفاع بشراسة عن استقلال البلاد الإسلامية^(١).

وفضلاً عن ذلك، وعلى الرغم من قمع الانتفاضة، واصل [المراجع] معارضتهم لإقامة نظام سياسي جديد في العراق. وشكل إقرار الانتداب البريطاني بدءاً من ١٩٢٠ بالفعل، فترة جديدة في تاريخ العراق. وتحت إشراف الدولة المنتدبة. أُنشئت مؤسسات «دولة محلية» كانت الأصل للدولة الحديثة. لكن الطبقة الدينية الشيعية كانت على رأس المعارضة للانتداب ولمشروع الدولة الذي تصوّره البريطانيون. ومع أن العلماء كانوا منقسمين بشأن تسلّم فيصل عرش العراق، إلا أنهم جميعاً كانوا متعلقين باستقلال البلاد التام^(٢). ولهذا السبب عارض [المجتهدون] بقوة المعاهدة الأنجلو-عراقية التي عُقدت في ١٩٢٢. وفي نهاية حزيران ١٩٢٣، جرى نفيهم إلى إيران. وللحصول على الترخيص بالعودة إلى العراق، اضطروا للتعهد بالامتناع عن أي نشاط سياسي. وبعد عودة [المجتهدين]، حاولت السلطات المنتدبة والحكومة العراقية إلحاقهم بالدولة الجديدة دون جدوى. وأكثر من هذا. أفضت الشروط المفروضة على رجال الدين المنفيين إلى انسحاب السلطات الدينية من الحياة السياسية بصورة دائمة^(٣). وكان ينبغي انتظار سنوات ١٩٥٠ حتى تنخرط الطبقة الدينية الشيعية من جديد في هذا الميدان^(٤).

بعدما أخذ البريطانيون التمرد الشيعي في ١٩٢٠، اعتمدوا إذن على النخبة العثمانية السنية القديمة لتأسيس «دولة» حديثة طبقاً للمعايير الأوروبية^(٥). وقد أضعف تكوين جهاز الدولة وما تبعه من إدخال لنظام التعليم الحكومي، سلطة رجال الدين الشيعة. والواقع أن إنشاء الدولة الحديثة أثر في موقع [المجتهدين] إلى الحد الذي جعل [المرجعية] تنتقل من النجف إلى قم بعد وفاة أبي الحسن الأصفهاني في ١٩٤٦، وبروز بوروجردي كـ [مرجع]^(٦).

١ - بيير - جان لوزارد، (تشكيل العراق المعاصر) ص ٤١٣ - ٤٢١.

٢ - بيير - جان لوزارد، (تشكيل العراق المعاصر) ص ٤٢٥ - ٤٣٩.

٣ - وقد قام المرجع مهدي الخالصي (١٨٦١ - ١٩٢٥) خاصة، بدور القيادة ضد الانتداب البريطاني والمعاهدة الأنجلو - عراقية، ثم ضد تنظيم انتخاب المجلس التأسيسي في ١٩٤٢. وعلى عكس بقية رجال الدين المنفيين، رفض الامتناع عن النشاط السياسي، وظل في المنفى حتى وفاته، انظر محمد الخالصي (بطل الإسلام)، ص ٢٠٠٥، ص ٢٥٠.

٤ - انظر، بيير - جان لوزارد، (المصدر السابق) ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

٥ - بيير - جان لوزارد، (المسألة العراقية)، ص ٢٠٠٢ ص ٤١. بالفرنسية.

٦ - إسحاق النقاش، (شيعية العراق)، ص ٨٨.

عقب الانقلاب ضد الملكية في ١٤ تموز ١٩٥٨ وإعلان الجمهورية، تسارعت وتيرة العلمنة وأهميتها^(١). وقد حاولت حكومة قاسم الحد من سيطرة رجال الدين على الميدان الأسري بتبني قانون الأحوال الشخصية في ١٩٥٩^(٢).

وخلال النظام البعثي الأول، ونظام الأخوين عارف، فيما بين ١٩٦٣ و ١٩٦٨، توقف الضغط مؤقتاً على العلماء الشيعة؛ لأن الحكام كانوا يشعرون بأنهم مدينون لهم للمساعدة التي قدموها لإسقاط نظام عبد الكريم قاسم. إذ تمتع رجال الدين عندئذ بحرية نسبية^(٣).

على الرغم من تمدد السلطة الزمنية إلى الميادين التربوية والأسرية، استفاد رجال الدين حتى ذلك الوقت استقلالاً نسبياً؛ لأن حكومات الانتداب الملكية، والحكام الجمهوريون الأول، مع اتباع سياسة مُعلمنة، حرصوا على عدم التدخل في شؤون المدن المقدسة الشيعية الداخلية.

إلا أن مجيء النظام البعثي في تموز ١٩٦٨، غير جذرياً العلاقة بين الدولة ورجال الدين الشيعة. فمندئذ، أظهرت الحكومة الجديدة تصميمها الراسخ على تأكيد حقها في السيطرة على كل مجالات الحياة العامة. لكن هذا كان يشكل تهديداً جدياً محتملاً للعلماء. وهكذا احتج آية الله محسن الحكيم في ١٩٦٩، ضد تردي وضع السلطة الشيعية في المدن المقدسة^(٤).

فمنذ وصول حزب البعث إلى السلطة، حاول حرمان رجال الدين الشيعة من مصادر دخلهم التقليدية. ومن جهة أخرى، بعد ما حاول دون جدوى، في نيسان ١٩٦٩، فرض خطه السياسي على [المرجع] محسن الحكيم إزاء إيران، نظم الرئيس حسن البكر أول قمع ضد الشيعة. إذ أمر بتوقيف وطرده طلاب التعليم الديني الإيرانيين، إضافة إلى ٢٠٠٠٠ شخص رُعم أنهم من أصل إيراني. كما أمر بإغلاق جامعة الكوفة في النجف، ومصادرة ممتلكاتها.

وقد سببت هذه الحملة المعادية ردود فعل من العلماء الشيعة، ففي حزيران ١٩٦٩، قاد آية الله الحكيم مسيرة من النجف إلى بغداد ونال مساندة واسعة. ومع الاتهامات المتواصلة بعد اعتقال ابن المرشد، اعتقلت الحكومة العلماء المحتجين، وأعدمت العالم السني الشيخ عبد العزيز البدري الذي وقف إلى جانب الحكيم في خطبه.

1 - انظر موجان مومش، (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ٢٦٢.

2 - انظر شبلي الملائط، (تجديد الشريعة)، ص ١٥-١٦.

3 - انظر، طالب م. عزيز: «دور محمد باقر الصدر في النشاط السياسي بالعراق من ١٩٥٨ حتى ١٩٨٠» في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ٢٥ (٢)، ١٩٩٣، ص ٢١٠.

4 - انظر، ماريون فاروق- سلوغيت وبيتر سلوغيت، (العراق منذ ١٩٥٨، من الثورة للديكتاتورية). ١٩٨٧، الفصل ٦. بالإنجليزية.

وصادرت الأملك [الوقفية] في النجف، وحظرت المواكب الدينية، وأغلقت المدارس الإسلامية في عدة مدن ذات غالبية شيعية. وإذ أحست الحكومة بخطر تكوين جبهة مشتركة من السنة والشيعية، منعت تلاوة القرآن في الإذاعة التابعة للدولة، وحظرت التعليم الإسلامي في مدارس الدولة.

في الوقت الذي تسببت هذه الإجراءات بمظاهرات احتجاج جديدة، شددت الحكومة من حملتها ضد الشيعة في بداية ١٩٧٠. وعقب الادعاء باكتشاف مؤامرة ضد النظام، أمر بنفي الشيعة ذوي الأصول الإيرانية، والعراقيين «المرتبتين بإيران^(١)». ثم بعد وفاة [المرجع] الحكيم في ١٩٧٠، وإحلال الخوئي محله، ومع أن هذا الأخير امتنع عن أي نشاط ضد النظام، كثفت الحكومة جهودها لإضعاف نفوذ مركز التعليم الديني [الحوزة] في النجف. فأمرت بطرد الطلاب غير العراقيين، وبمراقبة الطلاب العراقيين. لكن الطرد أرجئ بفضل تدخل الخوئي.

وفيما بعد، في العام ١٩٧٧، حظرت الحكومة شعائر استشهاد [الإمام] الحسين. وهو ما تسبب في أعمال شغب في النجف. حتى أن موكباً قد نُظِم على سبيل التحدي، فأرسلت الحكومة الجيش لفرض النظام.

لكن هذا القمع لم يضع حداً لمعارضة الشيعة؛ لأن بوادر الثورة الإسلامية في إيران العام ١٩٧٨، شجعت أنصار دولة إسلامية العراقيين. والواقع أنه خلال سنة ١٩٧٠، شكلت المواجهة بين الدولة و[المرجعية] مُسلِّمة أساسية في الحياة السياسية العراقية^(٢). وقد أبدى آية الله محمد باقر الصدر (١٩٣٥ - ١٩٨٠) مساندة لآية الله الخميني. ونشر [فتوى] تحظر على المسلمين الانضمام إلى حزب البعث وإلى المنظمات المنبثقة عنه. وعندما نظمت مظاهرات مؤيدة للصدر وللخميني في العراق، شرعت الحكومة العراقية بحملة قمع جديدة، وبما أن الصدر كان يظهر كتهديد للنظام، نتيجة للسلطة التي كان يتمتع بها بين الجماعات الإسلامية الأصولية، فقد حاربه الحكومة حرباً شعواء، انتهت بإعدامه في ١٩٨٠. وفي نهاية هذه السلسلة من المحن تمكنت الدولة من إضعاف رجال الدين الشيعة بصفة دائمة^(٣).

١ - انظر، شارلز تريب. (تاريخ العراق)، ٢٠٠٠، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٢ - بيير-جان لوزارد، (المسألة العراقية) ص ٩٩.

٣ - انظر طالب م. عزيز «دور محمد باقر الصدر في النشاط السياسي في العراق، من ١٩٥٨ إلى ١٩٨٠» ص ٢١١ -

في إيران

منذ إحداث [المرجعية] في القرن التاسع عشر، تعزز رجال الدين إلى أحد أصبحوا فيه المؤسسات الثانية للسلطة، بعد الدولة، فطالما بقيت جهود تحديث الدولة غير فعالة، لم يكن التوتر بين الهيئتين عنيفاً. لكنه أضحى حرجاً تحت حكم بهلوي، عندما اتخذت إجراءات فعلية للمركزية. فمنذئذ ألغى تحديث الدولة تقسيم السلطة السائد أثناء حكم القاجاريين، وقوض أسس سلطة رجال الدين. إلا أن هذه التطورات أفضت إلى أثر مزدوج؛ فبإضعافها العلماء، تسببت في انفصال شبه تام بين السلطة السياسية والدينية. والحال أن الثانية، بفضل طريقة تمويلها الخاصة، تمكنت من الاستقلال عن الدولة^(١).

وقد أدير المشروع التحديثي للعاهلين البهلويين بكيفية متقطعة منذ سنة ١٩٢٠ وحتى سنة ١٩٧٠، وكل منهما، في بداية حكمه، كان بحاجة إلى دعم العلماء، فلم يحاول إذاً فعل أي شيء يمكن أن يعاكسهم مباشرة، وهكذا تخلّى رضا خان عن إعلان الجمهورية؛ لأن رجال الدين كانوا معارضين لذلك؛ ثم ألغى محمد رضا شاه بعض الإجراءات التي اتخذها أبوه لإرضاء العلماء. ولكن ما إن توطدت سلطتها، حتى شرعا كلاهما بإصلاحات لزيادة سيطرة الدولة^(٢).

كان رضا شاه وصل إلى السلطة في ١٩٢١، ولا مذهب خاصاً لديه إلا النية في جعل إيران قوية. فقوة الأمة في رأيه، تتماهى مع التحديث والتصنيع، فبينما عانت إيران الإذلال من القوى الأجنبية أثناء الحرب، كانت غالبية الإيرانيين تساند مشروع العاهل بخلق دولة قوية ومستقلة. وحتى العلماء كانوا يوافقونه، ظانين أن هذا سيحمي المذهب الشيعي من التدخلات الخارجية^(٣).

ودون أن يكون منجذباً إلى نظام بعينه، كان رضا شاه يُنكر دور الإسلام في شرعنة الدولة، وكان مصمماً على فصل الشؤون الدينية عن السياسة. وشرع لهذه الغاية في جعل القضاء مركزياً بدءاً من ١٩٢٥. وفي أقل من عشرين، قلّصت الإصلاحات شيئاً فشيئاً من صلاحيات المحاكم الشرعية. وفيما بين ١٩٢٥ و ١٩٢٨، سُنت ثلاثة قوانين، استلهمت جزئياً من نماذج فرنسية مع احتواء جزء كبير من [الشريعة] المقنعة. فقد سُن قانون تجاري في

1 - سعيد أمير أرجومانند، (العمامة عوضاً عن التاج، الثورة الإسلامية في إيران)، ١٩٨٨، ص ٧٥ - ٨٣. الإنجليزية.

2 - موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي) ص ٢٥٠.

3 - انظر فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية) ص ٩.

١٩٢٥، كان يقلّص من نفوذ العلماء في القضايا التجارية، ويعترف بمبادئ التجارة الغربية الحديثة. وتبع هذا سن قانون العقوبات في ١٩٢٦، ثم القانون المدني في ١٩٢٨. وفي ١٩٢٩، كان القانون يقيد من صلاحيات المحاكم الشرعية بشؤون الزواج والطلاق.

وقد جرى الحد من صلاحيات العلماء في المجال القانوني، بواسطة القانون حول تسجيل الوثائق في آذار ١٩٣٢. فبناء على هذا القانون، على الوثائق الشرعية أن تسجل منذئذ من قبل موثقي الدولة، وهو ما كان يجرم رجال الدين من الوظيفة الأكثر ربحاً. وأخيراً في ١٩٣٩ - ١٩٤٠، كان القانون المدني وقانون العقوبات يهملان كل رجوع إلى الشريعة وإلى المحاكم الشرعية. وفضلاً عن ذلك، تناقص عدد رجال الدين الموظفين لدى السلطة القضائية؛ لأنّ الوحيدين المؤهلين للعمل هم الذين ينجحون في الامتحانات حول القوانين الجديدة والمجالات الحديثة. وقد أفضى مجموع هذه الإجراءات إلى علمنة النظام القضائي برمته الذي ضُمّ إلى دولة في إطار وزارة العدل^(١).

وصفوة القول، فإنه عقب تأسيس المحاكم الحكومية تقلصت [الأموال الحسبية] الموكلة إلى [المراجع] لتقتصر على جباية الضرائب الدينية [الخمس والزكاة^(٢)]. ومهما كان من تجديد من وجهة النظر التأسيسية، إلا أن إصلاح القضاء الذي عمل عليه رضا شاه لم يكن جذرياً كما يظهر؛ لأنه ظل متوافقاً مع الشرعية الإسلامية. وهذا يفسر كون العلماء وخاصة القادة منهم لم يعترضوا إلا قليلاً على التغييرات على الرغم من التآكل المحسوس في وظائفهم^(٣).

وبالتوازي مع مركزية القضاء، عزم العاهل البهلوي الأول على تنظيم التعليم. ومع أن هذا الميدان كان موضع اهتمام أقل إلا أن منظومة علمانية للتعليم الابتدائي والثانوي قد أنشئت. كما وضع منهاج موحد، حسب النموذج الفرنسي. وفي ١٩٢٨ توجب على المدارس الأجنبية التعليم باللغة الفارسية، واتباع المنهاج العام. ومن ثم بين ١٩٢٨ و ١٩٣٠ سُنّت عدة قوانين ومراسيم لتعزيز رقابة الدولة على المدارس الدينية. وفي ١٩٢٨. ألزم قانون حول توحيد اللباس طلاب المدارس الدينية الخضوع لامتحان فيما لو أرادوا الإعفاء من ارتداء الملابس الغربية والتجنيد^(٤). ومن جهة أخرى كان تأسيس جامعة طهران في ١٩٣٤ مع كلية

١ - انظر سعيد أمير أرجوماند، المصدر السابق، ص ٦٦؛ نيكي ر. كدي (إشراف) (إيران الحديثة. جذور ونتائج الثورة)، ٢٠٠٣، ص ٨٩ - ٩٠.

٢ - انظر الفصل الأول، هامش ٩٨.

٣ - انظر فانيسا مارتين، المصدر السابق، ص ١٣ - ١٥.

٤ - انظر نيكي كدي، (إيران الحديثة) ص ٩١.

الحقوق يتيح اكتساب تأهيل ديني خارج المنظومة الدينية التقليدية. وفي النهاية أفضت التنمية السريعة للمنظومة التربوية الحكومية إلى علمنة التعليم.

وباستثناء السيد حسن مدرس^(١)، رد رجال الدين الشيعة طويلاً بالصمت على توسع سلطة الدولة الشامل. إذ لم يكونوا يتمتعون في بدايات حكم رضا شاه، بمساعدة كبيرة للقيام بدور المعارضة في مواجهة الدولة. فسعى العلماء عندئذ فقط إلى تدعيم مؤسساتهم بقدر استطاعتهم^(٢). فقد حرص آية الله الرئيس في قم. عبد الكريم حائري على إصلاح التعليم الديني في [الحوزة]؛ أما الصياغة الأولى الكلية لمعارضة رجال الدين فقد حصلت بعد حكم رضا شاه. فكتاب روح الله الحميني الذي نُشر في ١٩٤٤ - بعد ثلاثة أعوام من تنازل الشاه - [كشف الأسرار]، كان يندد بالفساد الأخلاقي وبالتجنيد. وبالنظام الضريبي وتنظيم وزارة العدل، وباللجوء إلى الطب الغربي. وقد شكل هذا المؤلف خطأ فاصلاً في تطور الوعي السياسي الشيعي. فقد كان مؤلفه أول رجال الدين الكبار الذين حاولوا بصورة منهجية فهم ما يعنيه النزاع بين الدولة الحديثة والنظام المؤسساتي الإسلامي القديم^(٣).

بعد تنازل رضا شاه في العام ١٩٤١، وخلال العقدين الأولين من حكم محمد رضا شاه، لم تعرف العلمنة نمواً ملحوظاً. إذ امتنع العاهل الجديد عن المساس بحقوق رجال الدين الذين ناولوا التخلي حتى عن بعض الإجراءات المخالفة للدين. وفضلاً عن ذلك سُمح للعلماء بدءاً من ١٩٥٣ بتوسيع دور مؤسساتهم الدينية في البلاد، مقابل سكوتهم عن تنامي الصلات مع القوي الأجنبية.

وكان وفاة [المرجع] بوروجيردي فرصة سانحة لتغيير الدولة سياستها. إذ بينما كان رجال الدين منقسمين، أدخل الشاه برنامجاً جديداً للإصلاح والمركزية. وترافق تعزيز سلطة الدولة بمحاربة السيطرة على المؤسسات الدينية، تسببت في أزمة مستمرة بين رجال الدين والحكومة دامت حتى نهاية النظام الملكي^(٤).

١ - كان السيد حسن مدرس [مجتهداً]، وعضواً في البرلمان الإيراني. وكان أثناء الثورة الدستورية من أعضاء اللجنة المكلفة بالتحقيق من توافق القوانين مع الشريعة. ثم، بعد انقلاب رضا شاه. عارضه بقوة كما عارض برنامج الإصلاح. فسجن في ١٩٢٩ و اغتيل في ١٩٣٧.

٢ - انظر فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية) ص ١٥.

٣ - انظر أزار طبري، «دور رجال الدين في السياسة الإيرانية الحديثة» في نيكي كدي (إشراف)، (الدين والسياسة في إيران) ص ٦٢ - ٦٤. بالإنجليزية.

٤ - انظر فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ٥٦ - ٦٠.

فيغية إبعاد مصدر المعارضة المحتلة، قام الشاه بدايةً بمبادرة أولى ضد مؤسسة [المرجعية] عندما حاول «دون جدوى» العمل على تعيين [مجتهد] من النجف [مرجعاً]. ومن جهة أخرى، كان إطلاق «الثورة البيضاء» في العام ١٩٦٢، يستهدف منظومة دينية موازية تحت وصاية الحكومة، إذ أسست «جيش المعرفة» للتعليم في القرى. ثم أسس الشاه في ١٩٧٠ هيئة دينية وهيئة للدعاة كان عليهما الدخول في منافسة مباشرة مع [الملاي^(١)] في القى وفي جميع الميادين كان [دين الدولة] موجَّهاً ليحل محل «دين الشعب» (دين الملة) الذي يؤطره العلماء. وحتى لو لم ينجح النظام الجديد في جذب الجماهير، فإنه كان يمثل تهديداً جوهرياً لرجال الدين^(٢)، ومن جهة أخرى، جرى تخريب المركز الرئيس للتعليم الديني فايزه في قم العام ١٩٦٣؛ ثم أمرت الحكومة بتهديم غالبية المدارس الدينية في مشهد^(٣). فلم تعد تكفي بإضعاف سلطة رجال الدين؛ بل ناصبتهم حقاً العداء.

وكانت الثورة البيضاء تشمل إضافة لرجال دين تشرف عليهم الدولة، إصلاحاً زراعياً ومنحاً لحق الانتخاب للنساء ولغير المسلمين. وقد تسبب هذان الإجراءان في معارضة العلماء الذين كانوا يرون فيها مخالفة للشريعة الإسلامية. فتخلت الحكومة في كانون الأول ١٩٦٢ عن منح حق الانتخاب للنساء. وبينما كان رجال الدين، والكبار منهم على وجه الخصوص، يواصلون الاحتجاج على الإصلاحات كانت الحكومة تتهمهم بأنهم «عقبة أمام التقدم^(٤)». إذ كانت الخصومة منذئذ صريحة بين السلطتين السياسية والدينية. وتبدت في اعتقالات دورية لرجال الدين وفي نفي الأكثر تشدداً بينهم آية الله الخميني في^(٥) ١٩٦٤.

ومع ذلك وعلى الرغم من سلطة الدولة المتزايدة لم يضعف نفوذ الإسلام في إيران. ومع أن دوره كان محدوداً في الميدان التربوي والقانوني. فقد ظل رجال الدين مصدراً يُرجع إليهم فيما يتصل بالأحوال الشخصية والأخلاق^(٦). وعلى الرغم من ضخامة الإصلاحات العلمانية

1 - كلمة فارسية تعني «العالم بالدين الإسلامي»، وتشير أيضاً إلى العلماء بصفة عامة.

2 - انظر موجان مومن، المصدر السابق ص ٢٥٥ - ٢٥٧.

3 - انظر سعيد أمير أرجومانند، المصدر السابق، ص ٥٨.

4 - انظر ويلم م. فلور، «الطابع الثوري للعلماء، أمنيات أم واقع؟» في نيكي ر. كيدي، (الدين والسياسة في إيران) ص ٧٧ - ٨٩. بالإنجليزية.

5 - بعد عدة أشهر قضاها في تركيا، سُمح للخميني بالتوجه إلى النجف. وخلال سنوات المنفى هذه قدم إسهاماً حاسماً في الحدأة الإسلامية.

6 - انظر فانيسا مارتين، المصدر السابق ص ٢٤.

التي أنجزها نظام البهلوي إلا أنها لم تمس الثقافة والسياسة في إيران. إذ لم ينجح العاهلان في خلق ثقافة سياسية لاثكية موحدة، وخاصة لأن العلمنة كانت مفصولة عن الديمقراطية^(١). ومن جهة أخرى فقد زادت سياسة أسرة البهلوي من استقلال لرجال الدين: «أصبح تمايز السلطتين الدينية والزمنية وانفصالها، تاماً عملياً^(٢)». وكان يضمن هذا الاستقلال مصدر للدخل لا يمكن لتجاوزات الدولة أن تنال منه: وهو أداء الضرائب الدينية الطوعي. والحال أنه مع الازدهار الاقتصادي لسنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠، كانت الإيرادات تزداد كثيراً. ولوعوي رجال الدين بالعقبات التي تتعرض سلطتهم. فقد شرعوا أيضاً بتحديث مؤسساتهم. وهكذا تمكنت السلطات الدينية من القيام بالثورة التقليدية الأولى الناجحة في التاريخ الحديث^(٣).

بث المبادئ الاجتماعية - السياسية اللائكية

إذا ما كانت الحداثة في البداية تجلج بتأكيد دور الدولة والتقليل المتلازم من مكانة السلطة الدينية في توجيه المجتمع، فإنها اتخذت أيضاً شكل تساؤل حول مبادئ السلطة والهوية المقررة في الإسلام^(٤). وبالفعل، فقد كانت مركزية الحكم مستوحاة من مثال الدول الأوروبية. الذي يقوم على مبادئ غربية عن النظام الإسلامي^(٥). وهكذا كان تعزيز السلطة الحكومية يبدو مقترناً بتبني نظام اجتماعي - سياسي جديد، وتصور جديد للهوية الجماعية. وقد أثار خلق الدول الحديثة في الشرق الأوسط في هوية الطائفة الشيعية من وجهين، فوضع الحدود عقب الحرب العالمية الأولى وحده في المقام الأول، كان يمس مفهوم [دار الإسلام].

وفي المقام الثاني، لجأت الأنظمة الجديدة، لشرعنة سلطتها، إلى مذاهب وطنية علمانية وقومية أحياناً كان من شأنها تهميش الشيعة. ومن جهة أخرى، كان نشر الشيوعية يمثل تحدياً جذرياً للسلطة المذهبية لرجال الدين؛ لأن هذه الإيديولوجية كانت ملحدة. وقد كان العلماء

-
- ١ - انظر سميح ك فارسون، ومهرداد مشايخي «مقدمة. ثقافة إيران السياسية» في (إيران. الثقافة السياسية في الجمهورية الإسلامية)، ١٩٩٢، ص ١ - ٢٩. بالإنجليزية.
 - ٢ - سعيد أمير أرجوماند، (العمامة بدلاً من التاج)، ص ٨٣.
 - ٣ - سعيد أمير أرجوماند، (العمامة بدلاً من التاج)، ص ٨٣.
 - ٤ - انظر حميد عنايات، (الأفكار الإسلامية السياسية الحديثة، استجابة للشيعة والسنة المسلمين للقرن العشرين)، ٢٠٠٤، الفصل ٤. بالإنجليزية.
 - ٥ - انظر فانيسا مارتن، (الإسلام والحداثة)، المقدمة.

واجهوا مفهوم الدول الحديثة منذ نهاية القرن التاسع عشر، ثم الثورة الدستورية الإيرانية^(١)، أما الخطر الشيوعي فقد برز بعد ذلك بكثير في أعقاب الحرب العالمية الثانية^(٢).

الدولة - الأمة وإعادة تعريف الهوية الجماعية

مع أن الدول - الأمم قد تطورت فعلياً طوال القرن العشرين، إلا أن مبدأ تحديد السلطة بناءً على معيار وطني صارم، ظل يصدم الشعور بالهوية لدى شعوب الشرق الأوسط، وهذا ما يلاحظه شبلي الملائط، عندما يكتب: «إن التحفظ حتى اليوم في التعامل ضمن النقاش مع الدول - الأمم في شكلها الحالي كان إشارة كبرى لرجوعية إسقاطات مختلفة جذرياً ولادعاءاتها في تنظيم مجتمعات الشرق الأوسط بناءً على مخططات بديلة^(٣)» ووجود الدول - الأمم ذاته كان يُنظر إليه عموماً كتنقسم للأمة الإسلامية حسب معايير خارجية المنشأ. أما بالنسبة للسلطات الدينية الشيعية. فقد كان التقسيم ضاراً بصورة خاصة؛ لأن شعورها بالهوية وحياتها أيضاً كانا مندرجين قبلاً في إطار عابر للحدود^(٤).

وقد سبب خلق الدولة العراقية بعد الحرب العالمية الأولى بلبله عميقة جداً سواءً في الهوية أم في تنظيم الطائفة الشيعية. فبينما كانت مناطق المشرق قد خضعت تدريجياً إلى النفوذ الأوروبي، كان وقع الفكر السياسي الأوروبي قاسياً على العراق الذي ظل من قبل بعيداً نظراً لموقعه الجغرافي. يلخص بير - جان لوي زارد بوضوح تناقض تصورات الهوية الجماعية في أوروبا الحديثة وفي الإسلام. فتأسس العراق في ١٩٢٠. كما يرى «لريكن فقط قطيعة مع الماضي الإسلامي للبلاد. بل كان يعني أيضاً إقامة منظومة سياسية كانت تنوي باسم الحداثة الأوروبية، فرض تصور جديد لهوية العراق بالقوة [...] والإسلام من جهته، ألحّ دائماً على الوحدة، كرد فعل ضد القبليّة و[العصبية]^(٥) لدى المجتمعات التي انتشر فيها. و[الأمة] الإسلامية في الجماعة التي يجب على المسلم الرجوع إليها أولاً [...] والدولة الإسلامية، مهما كانت الأراضي التي تبسط سلطتها عليها هي التي تمثل [الأمة]^(٦) قبل كل شيء».

- ١ - مع أنهم استغرقوا وقتاً طويلاً حتى فهموا رهاناتها. انظر عبد الهادي حائري، (المذهب الشيعي والحركة الدستورية في إيران. دراسة في الدور الذي قام به الفارسيون المقيمون في العراق في السياسة الإيرانية)، ١٩٧٧. الخاتمة. بالإنجليزية.
- ٢ - سعيد أمير أرجومانند، «التيار التقليدي في القرن العشرين بإيران»، في (من القومية إلى الإسلام الشوري)، ١٩٨٤، ص ٢٠٤ - ٢٠٦. بالإنجليزية.
- ٣ - انظر شبلي الملائط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٢٣.
- ٤ - انظر جوان ر. ي. كول (مجال المقدس والحرب المقدسة)، ص ١ - ٢.
- ٥ - كلمة عربية تعني «روح العشيرة»، «القبليّة».
- ٦ - انظر بير - جان لوي زارد، (تشكيل العراق المعاصر) ص ٥ - ١٤.

وإذا ما مست إعادة تعريف الهوية كل مكونات المجتمع العراقي، فقد كان لها عواقب ثقيلة بصورة خاصة على الشيعة. ففي إطار الدولة - الأمة المحدود، كان يتأكد وضع طائفتهم كأقلية وحسب جوان كول، كانت عملية البناء الوطني إحدى المشكلات الحادة التي واجهت غالبية الشيعة في القرن العشرين^(١).

ومن جهة أخرى، كانت المدن المقدسة تعتمد في بقائها على توافد الشيعة الأجانب وعلى المبادلات مع شبكة عابرة للحدود من الطائفة الاثني عشرية. ولا سيما أن وجود علماء من أصل إيراني كان حاسماً في ازدهار المذهب الشيعي، كما أن تدفق الحجاج الإيرانيين كان حيويًا لاقتصاد النجف وكربلاء. فعلى العكس من المدينتين المقدستين الآخرين؛ الكاظمية وسامراء اللتين كانتا تستفيدان من قربهما إلى بغداد، لم تندمج النجف وكربلاء تماماً بالدولة ولاقتا صعوبات في تنمية مصادر جديدة للدخل، وقد كان لسياسات العراق وإيران التحديثية تأثيرات متشابهة وتسببتا في التدهور المحسوس لهاتين المدينتين. وباستهداف هذه السياسات تعزيز سلطة الحكم المركزي، كانت أيضاً تستوحي رؤية جديدة للمجتمع. ومن وجهة النظر هذه، كان استمرار الاستقلال السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمدن المقدسة، ينافس دور مركز العاصمة بغداد^(٢).

واستمراراً لخط المحتلين البريطانيين، سعت الحكومات العراقية المتعاقبة إلى إضعاف النفوذ الفارسي في البلاد. فبناء على قانون الجنسية الجديد الصادر في ١٩٤٢، أضحى الجنسية العراقية حصرية، وهذا ما أفضى إلى تخفيض ملموس للسكان الإيرانيين في العراق. وتواصل الاتجاه بعد إسقاط النظام الملكي. واستعمل هذا القانون، فضلاً عن ذلك من قبل العاهلين البهلويين لفرض قيود على الحج إلى المدن المقدسة. وهكذا توافقت اهتمامات القادة الإيرانيين بالحد من الصلات بين إيران والمدن المقدسة مع مقاصد الحكومة المركزية العراقية بتوطيد سلطتها على كل الأراضي. وكان تضاؤل الحجيج الإيرانيين عاملاً مهماً في الكساد الاقتصادي للنجف وكربلاء زمن الملكية في العراق الذي تواصل فيما بعد حتى الحرب العراقية الإيرانية^(٣). لأن المدينتين لم تنجحا بتعويض نقص الموارد الخارجية بأموال عراقية. ولغياب التمويل الخاص،

1 - انظر جوان ر. ي كول، المصدر السابق، ص ١٧٣.

2 - انظر إسحق نقاش، (شيعة العراق) ص ٩٤ - ٩٩.

3 - انظر إسحق نقاش، (شيعة العراق) ص ١٦٥ - ١٧٣.

أصبحت المؤسسات الدينية في المدن المقدسة معتمدة أكثر فأكثر على الدولة، وهو ما كان ينال من استقلالها السياسي.

في إيران، لم تؤثر سياسة البناء الوطني على السكان بصورة حيوية، كما حدث في العراق. إذ إن الدولة الفارسية في المقام الأول، قامت منذ زمن طويل، وكانت تجمع الإيرانيين عاطفة قوية بالانتماء. وكان المذهب الشيعي فيها، ثانياً دين الدولة. إلا أن مبدأ الدولة - الأمة كان يثير حفيظة العلماء. إذ كان يُنظر إليه سبباً في تقسيم الأمة الإسلامية. فضلاً عن أنه كان مرتكزاً على اللائكية^(١). ومع ذلك، ونتيجة لِقَدَم الأمة الإيرانية انتهت آية الله الخميني نفسه إلى القبول بنموذج الدولة - الأمة بعدما رفضه^(٢).

المذاهب القومية

مثلما كان لبناء الدولة ضمن إطار وطني أهمية وجودية للشيعية العراقيين، كانت المذاهب القومية التي كانت ترجع إليها النظم المتعاقبة في العراق، تميل إلى إقصاء الشيعة من المجموع الوطني. وفضلاً عن ذلك، كانت التوجهات اللائكية المعلنة في إيران كما في العراق، من قبل الحكومات تصادم المشاعر بالهوية لدى السلطات الدينية.

والعلمانية التي كان يجاهر بها أنصار الوحدة العربية في أشكالها المختلفة، ما كان لها إلا التعارض مع تعلق العلماء بهويتهم الدينية. وهذه العلمانية التي كانت معتدلة أثناء النظام الملكي. نودي بها بصورة متشددة من قبل النظام البعثي الثاني^(٣).

لكان المجاهرة بالإيديولوجية القومية، على وجه الخصوص، لم يكن باستطاعتها إخفاء كون القادة من أصول سنية. فلعدم الحصول على الشرعية في إطار العراق المحدود، سعت الحكومات السنية المتعاقبة للالتحاق بجماعة أوسع، هم العرب^(٤). والحال أنه مع كونهم عرباً أيضاً كانوا موضع شبه بكونهم أجانب بسبب انتمائهم الديني. وكان هؤلاء يدركون المضامين السنية للوحدة العربية، ومنذ سنة ١٩٦٠، ولحياة أملهم إذ رأوا أنه لا الثورة ولا النظام إلى الشيوعية قد وضعاً حدّاً لعزلتهم السياسية، بدأ الشيعة عندئذ في الاتجاه إلى الإسلام.

١ - فانيسامارتن، (خلق دولة إسلامية) ص ٩٠.

٢ - انظر جون ر. بي كول (مجال المقدس والحرب المقدسة) ص ١٧٣.

٣ - ماريون فاروق سلوغليت وبيتر سلوغليت، (العراق منذ ١٩٥٨، من الثورة إلى الدكتاتورية) ص ١٩٧؛ شارلز تريب (تاريخ العراق) ص ٢٠٢.

٤ - بيير - جان لوي زارد، (المسألة العراقية)، ص ٧٢.

وقد تأكد هذا الخيار بدءاً من ١٩٦٣. عندما هيمن السنة على حزب البعث^(١). ومع أن هذا الحزب كان يتبنى إيديولوجية علمانية مستوحاة من القومية ومن الاشتراكية، فقد تحول إلى وسيلة جديدة لهيمنة الأقلية السنية على الشيعة والأكراد^(٢).

أما في إيران، فطالما كانت القومية غير مقترنة بالعلمانية، لم يعارضها العلماء، بل وأخذوها على عاتقهم، حتى أنهم اشتهروا بكونهم في المقدمة للدفاع عن المصالح الوطنية في إيران منذ القرن التاسع عشر، سواء ضد الروس أم ضد البريطانيين أو ضد الاستبداد. إذ كانوا يرون التدخل واجباً لحماية الإسلام. لكن حينما شرع رضا بهلوي في سياسة قومية ثقافية، بدأ رجال الدين في معارضة هذه العقيدة^(٣). لكن معارضتهم كانت ضعيفة؛ لأنهم كانوا يظنون عندئذ أن الشاه يعمل على تقوية إيران في مواجهة القوة الأجنبية.

وعندما ظهر بوضوح أن التحديث الذي اقترحه محمد رضا شاه يتضمن تبعية متزايدة للغرب وللولايات المتحدة، أحضت القومية التي تعلنها الدولة مثار شبه في عين السلطات الدينية وقسم متزايد من المواطنين الإيرانيين. وفي هذا الشأن مثل إسقاط نظام مصدق الوطني في آب ١٩٥٣ بانقلاب سانده بريطانيا والولايات المتحدة، منعطفاً. فمنذ ذلك التاريخ صمم الشاه على التحالف أكثر فأكثر مع الغرب لتنمية الاقتصاد والمجتمع الإيرانيين. ومع ذلك وجب انتظار وفاة بوروجيردي في ١٩٦١ حتى ينقطع التوافق حقاً بين رجال الدين والشاه. وفي سنة ١٩٣٠، بدت الحداثة وكأنها مُدَنسة بالإمبريالية. وكما يقول نيكي كدي «بما أن التبعية للغرب كانت مقترنة بالثقافة الغربية، والثقافة الغربية بالانحطاط الأخلاقي، كان من الطبيعي السعي إلى خلاص إيران ليس بالتغريب المفروض من نظام الشاه، بل العودة إلى إسلام محلي مثالي^(٤)». إضافة إلى أن العلمانية والحاح البهلوي الثاني على ماضي إيران السابق للإسلام كان يصادمان الإخلاص للإسلام^(٥).

الديمقراطية

بين سنوات ١٩٥٠ و ١٩٨٠، كانت سلطة محمد رضا شاه، والحكومات المتعاقبة في العراق تمثل تنويعات لنظام متسلط. ففي إيران، ومع أن دستور ١٩٠٦ كان سارياً رسمياً.

١ - إسحق نقاش، (شيعة العراق)، ص ١٣٦ - ١٣٨.

٢ - انظر جون ر. ي. كول (مجال المقدس والحرب المقدسة) ص ١٧٩؛ بيير - جان لوي زارد، المصدر السابق ص ٣٣.

٣ - حميد عنانيات، (الأفكار السياسية الإسلامية الحديثة) ص ١٢١ - ١٢٢.

٤ - نيكي كدي (إشراف) (إيران المعاصرة) ص ١٨٨، يان ريشارد «الفكر الشيوعي المعاصر» ص ١٨٨ - ١٨٩.

٥ - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية) ص ٤٦ - ٤٧، ١٢٥ - ١٢٦.

فقد جرى انتهاكه في قسم كبير من حكم بهلوي. إذ أصبح المجلس جداً سلبياً، واللجنة الدينية التي كُلفت السهر على توافق القوانين مع الشريعة الإسلامية لم تجتمع قط. فضلاً عن أن مبادئ المشاركة الشعبية قد استهزئ بها^(١). وكان لا بد لرجال الدين الشيعة من البحث في الديمقراطية في القرن العشرين. وما يستدعي النظر ملاحظة التباس مواقفهم إزاء هذا النموذج شبه الرمزي للحدثة السياسية. لأنهم من دون مواجهة مباشرة طوال الفترة التي تهمنا، استمروا في الرجوع إليه، فمع أن المبادئ الأساس للديمقراطية قد استُشهد بها أحياناً في إيران للتنديد بتعسف الدولة، إلا أنه كان عليها التكيف مع الثقافة المحلية حتى تتمكن من الاندماج بالتصورات السياسية الإسلامية^(٢).

وعلى الرغم من انقسام رجال الدين فيما يتصل بالحركة الدستورية^(٣)، إضافة إلى عدم فهمهم بالضبط لمضامينها، إلا أنهم أدخلوا مفهومها إلى رصيد مراجعهم، صحيح أن الثورة الدستورية كانت بعثت خيبة الأمل بين رجال الدين. إلا أن التزام أكبر [المجتهدين] في العراق إلى جانب الحركة الدستورية، كان له تأثير عميق في الفكر السياسي الشيعي^(٤)، ومن جهة أخرى، فقد ذكر الشيخ فضل الله نوري أثناء حكم البهلويين على أنه رئيس التيار التقليدي^(٥). وقد وافقه آية الله الحميني بصورة خاصة في رؤيته، وكان نبعت الدستوريين على الطريقة الغربية بأنهم عملاء للإمبريالية البريطانية^(٦). ومهما كان شكل الحكومة المقترح، فإن الدستور والفصل بين السلطات كانا يظهران كضمان للحد من السلطة السياسية الاستبدادية، وهكذا، وبينما كان على محافظة متشددة إزاء الشريعة الإسلامية أن تتزعزع الشرعية عن التشريع الإنساني^(٧)، كان مبدأ سيادة الأمة يترسخ في العقلية.

أما فيما يتصل بالحرية وبالمساواة، باعتبارهما مفهومين ومكوّنين للديمقراطية الحديثة، فظلا مفهومين حسب أحكام الشريعة الإسلامية. ونتيجة لتحليل فاروق جاهانباخس

1 - انظر محسن ميلاني «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» في (إيران. الثقافة السياسية في الجمهورية الإسلامية) ص ١٣٧ - ١٣٨.

2 - سعيد أمير أرجوماند، (العمامة عوضاً عن التاج) ص ٨٤ - ٨٥.

3 - انظر الفصل الأول.

4 - بيير- جان لوي زارد (تشكيل العراق الحديث) ص ٢٨١.

5 - سعيد أمير أرجوماند «الاتجاه التقليدي في القرن العشرين بإيران» ص ٢٠٠ - ٢٠٦.

6 - غريغوري روز «ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الحميني» في نيكي ر. كيدي (إشراف)، (الدين والسياسة في إيران)، ص ١٨٢ - ١٨٣.

7 - حميد عنايات، (الأفكار الإسلامية السياسية الحديثة)، ص ١٧٠.

لتصورات ستة من أكبر المفكرين الدينيين الإيرانيين خلال سنوات ١٩٥٠ إلى ١٩٨٠ - آية الله محمود طالقاني، مهدي بازرجان، علي شريعتي، آية الله محمود حسين طباطبائي، آية الله مرتضى مطهرى، وآية الله روح الله الخميني^(١) - فهو يرى حجبهم فيما يتصل بالحرية وبالمساواة «تقليدية تماماً».

وهؤلاء المفكرون، من رجال الدين أو العلمانيين، يجاجون بأن الإسلام يتضمن المبادئ الأساسية للديمقراطية مثل الحرية والمساواة، لكنهم يقاربون هذين المفهومين بمنظار الشريعة الإسلامية. فعندما يناقشون المساواة، على سبيل المثال، يرجعون جميعاً إلى روح المساواة في الإسلام، لكنهم لا ينظرون إلى عدم التوافق المحتمل بين المساواة في الحقوق للمسلم وغير المسلم، للرجل والمرأة من جهة وبين حكام الشريعة الإسلامية من جهة أخرى. إضافة إلى أنهم يعطون للحرية معنى العصيان السياسي للطغيان^(٢) على وجه الخصوص.

الشيوعية

أما الشيوعية فشيء آخر؛ لأنها لا تتضمن فقط قواعد اقتصادية، بل كانت تمثل منظومة شمولية لا تتوافق مع الإسلام. وإذا استمالت العديد من الأنصار حتى من رجال الدين في المدن المقدسة، كانت هذه الإيديولوجية تمثل في سنة ١٩٥٠ التهديد الأكثر خطورة لنفوذ الدين.

وكانت إعادة النظر المفروضة على العلماء من قبل الشيوعية مزدوجة. فمن جهة، ومن وجهة نظر مذهبية خالصة، كانت هذه المنظومة المادية ترفض الدين ذاته وتشمل كل ميادين الحياة. ومن جهة أخرى، كان الاهتمام الذي اكتسبه هذا التيار الفكري يشكل تحدياً لموقف [المجتهدين] إزاء النشاط السياسي^(٣). ولشعورهم بالخطورة، قام بعض كبار علماء الشيعة بالاستجابة للتحدي سريعاً. فمذ العام ١٩٥٣، كان آية الله كاشف الغطاء، عبّر عن قلقه من رؤية الموجة الشيوعية تتضخم. لكن بعد ١٩٨٥ على وجه الخصوص. عندما ظهر التهديد الشيوعي حاداً، تجلّى قلق رجال الدين^(٤). وفي ١٩٥٩، نشر محمد باقر الصدر [فلسفتنا] لدحض الماركسية بصفة رئيسية. ثم نحو ١٩٦٠، تنامت حركة مضادة للشيوعية في النجف

1 - ذكرت بالترتيب الذي أورده المؤلف.

2 - فاروق جاهانبخس، (الإسلام، الديمقراطية والحداثة الدينية في إيران ١٩٥٣ - ٢٠٠٠). من بازرجان إلى سوروس، ٢٠٠١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

3 - شبلي الملاط، المصدر السابق ص ٩.

4 - ماريون فاروق - سلوغيت وبيتر سلوغيت، المصدر السابق ص ١٩٥.

وكربلاء والحلة، أشرف عليها [المجتهد] محسن الحكيم الذي كان نشر في ١٩٦٠ [فتوى] ضد الشيوعية، مبيناً أنها لا تتوافق مع الإسلام^(١). أما ميرزا مهدي الشيرازي، وهو يضع بالحسبان إلحاد المذهب الشيوعي. فقد أعلن في النجف السنة ذاتها أن صلوات وصيام المسلمين المنضمين إلى الحزب الشيوعي غير مقبولة^(٢)، وقاد مرتضى مطهري في إيران المعركة ضد الشيوعية أثناء نفي الخميني، فهاجم مادية الماركسية ورؤيتها الخافضة للإنسان^(٣).

على الرغم من التعارض بين الشيوعية والإسلام، فقد كانت الشيوعية جذبت العديد من المسلمين بعد الحرب العالمية الثانية. وعملت على هذا النجاح الهيبة التي نالها الاتحاد السوفيتي بعد انتصاره في ستالينغراد. وفضلاً عن أن الإسلام والشيوعية كانا يتشاطران عداء شديداً للإمبريالية الغربية. ففي إطار إزالة الاستعمار، تأثرت حركة الاستقلال الوطني كثيراً بنفوذ الشيوعية السوفيتية. فحسب أ. بينغيس وس. لوميرسييه - كيلكجاي يمكن تفسير التناقض بين تعارض المبادئ وجاذبية الشيوعية في العالم الإسلامي هكذا: «هناك على الصعيد الديني بطبيعة الحال، تباين تام بين دين إسلامي "مُنزَّل" ومذهب شيوعي مادي، لكن اختلافاً جذرياً كهذا لم يمنع قط أفراداً تربوا على الإيمان "المنزَّل" من أن يصيروا شيوعيين. بل على العكس، فعلى الصعيد الاجتماعي - السياسي، [الأمّة] والدولة الشيوعية هما رابطتان لأشخاص طبيعتها واحدة، فكلاهما حركة إيديولوجية شمولية يطمح برنامجها الزمني إلى خلق دولة تحت سلطته. إنها تتواجهان، ويمكن لإحدهما التأثير في الأخرى، بل واختراق أفكارها^(٤)».

في العراق، كانت الخطوة الممنوحة من قبل الشيعة للشيوعية في سنة ١٩٥٠، ترجع إلى أسباب اجتماعية - اقتصادية، أخلاقية وسياسية: هي الهجرة الريفية، تعمق الفجوة بين الأغنياء والفقراء، عجز الطبقات الدنيا عن تحسين ظروفهم أو إبداء تظلماتها بكيفية قانونية، الفراغ السياسي والتعطش إلى مثل أعلى في فترة صَعَف الأفكار الإسلامية، والأزمة القومية. ففي المدن العراقية الكبرى، لم يكن للشيعة الريفيين المتدفقين عليها إلا القليل من الصلات

1 - إسحاق نقاش، المصدر السابق ص ١٣٥.

2 - حنا بطاطو، (الطبقات الاجتماعية القديمة والحركة الثورية في العراق، دراسة في الطبقات الإقطاعية والتجارية في العراق، رشيوعيته وبعثيته وضباطه الأحرار)، ١٩٧٨، ص ٩٥٤. بالإنجليزية.

3 - فانيسا مارتن، المصدر السابق، الفصل الرابع.

4 - أ. بينغيس. وس. لوميرسييه - كيلكجاي، «الشيوعية في البلاد الأصلية للإسلام» في (الموسوعة العامة للإسلام. الإسلام المعاصر. آيسا الجنوبية الشرقية). ١٩٧٠، ص ١٦٤ - ١٦٦. بالفرنسية.

مع السكان المدنيين القدامى، لأسباب اجتماعية جزئياً، ولأن المؤسسات الشيعية لم تكن منتشرة على نطاق واسع في الريف العراقي. فكانت شيعة هؤلاء السكان سطحية، ونظراً لفقرهم المادي والأخلاقي، جذبتهم إذن القيم التي كان الشيوعيون يروجون لها، صحيح أنهم لم يكونوا يفهمون الماركسية بعمق، لكنهم تأثروا بالدعوات إلى قلب النظام الذي تهيمن عليه المصالح الأجنبية، وإلى العدالة الاجتماعية^(١)، كما أسهم إقصاء الشيعة النسبي من الحياة السياسية في تفسير إقبالهم الكثيف على الشيوعية. إذ كانت هذه الحركة تمثل لهم إطاراً يستطيعون فيه التطلع إلى أداء دور في السياسة الوطنية العراقية؛ لأن حركة الوحدة العربية كانت حِكراً على السنة. وقليلة الجاذبية لهم^(٢).

في النجف على وجه الخصوص تضافرت عدة عوامل في قوة الشيوعيين: إذ ظلت المدينة مقراً للثراء ظالم وللفقر مدقع في آن معاً. فقد كانت من الوجهة الفكرية مركزاً للتقليدية الأكثر تشدداً، مثلما كانت البوتقة للأفكار الثورية الأكثر تقدماً^(٣). فقد ضمت الشيوعية أعضاء من عائلات [مجتهدين] مرموقة، كما يبين مثال محمد صالح بحر العلوم ومحمد مهدي الجواهري. ويمكن تفسير الالتزام الشيوعي في حالتها، بالتهميش الاجتماعي - الاقتصادي لرجال الدين الذين يعانون من منافسة التعليم الحكومي أكثر فأكثر، وبالرغبة في القطيعة مع النظام التقليدي واكتشاف الحداثة^(٤).

وقد بلغ النفوذ الشيوعي ذروته بعد ثورة ١٩٨٥ حتى بداية سنة ١٩٦٠. في تلك الفترة كان ثلث أعضاء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ينتمون لعائلات [سَيِّد]^(٥)، وكان الحزب يمثل حركة الأغلبية ضمن الطائفة الشيعية. وظهرت أهمية الشيوعيين في المجتمع العراقي من خلال اشتراكهم في حكومة اللواء عبد الكريم قاسم^(٦). أما سن قانون جديد للأحوال الشخصية في كانون الأول ١٩٥٩، ينطبق على السنة والشيعة، ويمنح حقوقاً متساوية

1 - ماريون فاروق - سلوغيت وبيتر سلوغيت، (العراق منذ ١٩٥٨، من الثورة إلى الدكتاتورية)، ص ٩٣. وحيد عنايات، (الأفكار الإسلامية السياسية الحديثة)، ص ١٣٩.

2 - إسحاق نقاش (شيعة العراق)، ص ١٣٢ - ١٣٣.

3 - حنا بطاطو، (الطبقات الاجتماعية القديمة والحركة الثورية في العراق)، ص ١٧ و ٣٩.

4 - سيلفيا نايف، «شيعي - شيوعي أو كيف أصبح شيوعياً في مدينة مقدسة؟»، ٢٠٠١، ص ٢٥٥ - ٢٦٧. بالإنجليزية.

5 - مصطلح يشير إلى الأشخاص الذي يعدون من ذرية النبي محمد.

6 - حنا بطاطو، المصدر السابق، الفصل ٥٤؛ ماريون فاروق - سلوغيت وبيتر سلوغيت، المصدر السابق، ص ١٩٥ - ١٩٦ شارلز تريب، المصدر السابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

للرجال والنساء في الميراث، فقد فسره [المجتهدون] بأنه مؤشر يبعث على القلق على نفوذ الشيوعيين، وكإجراء يستهدف إضعاف نفوذهم هم على المؤمنين.

وقد بدأ انفضاض الجماهير عن الشيوعية في نهاية حكومة قاسم. إذ شرع الإسلام عندئذ في جذب الشيعة العلمانيين بأعداد كبيرة، طغت على الشيوعية^(١). وكان سبب هذا التضائل خيبة الأمل لدى الشيعة من الحياة السياسية: إذ كان يبدو لهم أنهم سيظلون مهمشين مهما كان التزامهم الحزبي. وبعد الانقلاب البعثي الثاني في ١٩٦٨، كان الحزب الشيوعي فقد نفوذه لمصلحة الحركة الدينية الشيعية. وفي الوقت ذاته استعاد العلماء أهميتهم لدى الناس^(٢).

أما في الفترة نفسها بإيران، فقد كان رجال الدين يشعرون بنذر الخطر نفسها، نتيجة لإقبال الجماهير المتزايد على الحزب الشيوعي توده، وبخاصة لدى الشباب، وكانوا يسعون بالخصوص إلى جعل إسلام العلماء جذاباً، وبلغ قلقهم حدّاً دفعهم إلى الاقتراب من الشاه في سنوات ١٩٥٠. لكنهم لم يستجيبوا للتهديد بكيفية واحدة. إذ إن الخميني كان يأبى الاتفاق مع عدو للتغلب على عدو آخر^(٣).

من الصعب تقدير عدد الشيوعيين في المجتمع؛ لأن النظام الملكي قمعهم منذ ١٩٥٣ ففي مواجهة الاعتقالات والملاحقات، صارت غالبية الحركات المعارضة وبخاصة توده سرية - وفي سنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠ سمح القمع الفعلي للمعارضة العلمانية بأن تفرض المعارضة الدينية وجودها في الأفكار، ففي بلاد شيعية رسمياً، ما كان للحكومة أن تلجم الحركات الدينية بالأسلوب الذي لجمت به الأحزاب العلمانية^(٤).

لكن تأثر الشيوعية الفكري قد تأكد سواء مجهود رجال الدين، كمطهري، التي خصّصت لدحض الماركسية، أم بإدخال الأفكار الاشتراكية في برامج عدة حركات دينية^(٥)، ثم على غرار العراق، عرفت الشيوعية هبوطاً، منذ سنة ١٩٦٠. وفي الوقت الذي كانت سياسة الشاه تصير مماثلة للغرب أكثر فأكثر، ظهر الإسلام كقيمة ثابتة في الهوية الثقافية الإيرانية^(٦).

1 - إسحاق نقاش، المصدر السابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

2 - بير - جان لوزارد، ص ٦٢ - ٨١.

3 - فانيسا مارتين، المصدر السابق، ص ٨٠، سعيد أمير أرجوماند، المصدر السابق، ص ٨٥.

4 - نيكي كدي. (إشراف)، (إيران الحديثة) ص ١٣٣ - ١٣٦، ١٦٩.

5 - وحتى مطهري نفسه، كان تأثر بالجانب الشمولي في الشيوعية (انظر نيكي ر. كدي، المصدر السابق الفصل ٤) ومن جهة أخرى، ينتمي مجاهدو خلق إلى الماركسية.

6 - يان ريشارد «الفكر الشيعي المعاصر» ص ١٨٨ - ٢١٢.

أسس التجديد: منظومة مهددة لكنها راسخة

إن تساؤل دور رجال الدين الذي سببته التأثيرات المتضاربة لتحديث الدولة، ولنشر الإيديولوجية العلمانية، أثر في المؤسسات الدينية الشيعية معنوياً ومادياً. إلا أن تجديداً جذرياً للفكر الشيعي قد حدث في مركز التعليم التقليدي بالنجف، والواقع أنه على الرغم من ضعف حقيقي، ظلت النجف في سنوات ١٩٥٠ بؤرة متعددة الأجناس في معزل عن السلطة الحكومية. وفي الوقت ذاته، ومع رفض [المرجع] بوروجيردي التورط في العمل السياسي، فقد عزز تنظيم المركز الديني في قم. وعلى كل حال كان باستطاعة العلماء الشيعة الفخر بتاريخ طويل من التجديدات المذهبية.

إذا ما كانت النجف استُخدمت إطاراً للنهضة الإسلامية، فإن ضعف مؤسسات رجال الدين كان ملموساً في نهاية النظام الملكي الهاشمي. فنقص عدد طلاب المدارس الدينية وحده، كان يوضح فقدان منظومة التعليم التقليدي هيبتها: فبعدما كانت تستقبل [حوزة] النجف ١٠.٠٠٠ طالب قبل الاحتلال البريطاني، لم تعد تستقبل إلا ١٩٥٤ في العام ١٩٥٧، ونحو ٦٠٠ في ١٩٧٧^(١). وحتى في المراكز الشيعية، جرى توسيع كبير لمنظومة التعليم الحكومي خلال الفترة الملكية، فحتى تُخفف من مكانة [المدارس] الدينية في أعين الشيعة، كانت الحكومة تعتمد تسليم وزارة التربية إلى أعضاء من هذه الطائفة.

وقد سمح لها هذا بترقية التربية الحكومية في المناطق الشيعية ونزع الثقة عن احتياجات [المجتهدين] بأن الشيعة كانوا ضحايا للتمييز^(٢). والتزايد الكبير في عدد الشيعة المتعلمين في مؤسسات الدولة، ويوضح التغير الجذري في موقف طائفتهم إزاء التربية العلمانية الحديثة التي كانت تفتح المجال لمهن مرموقة، بينما كان يبدو التعليم الديني في تدهور^(٣). وقد اكتسب الشيعة شعوراً بأن [المدارس] الدينية وخاصة مدارس النجف لم تعد ملائمة للحياة الحديثة. فبدأت [الحوزة] في بيئة غير ملائمة كهذه، في التراجع ومواصلة الاكتفاء بالتربية التقليدية^(٤). وفي إيران، كان انتشار التعليم الحكومي العلماني اتبع مساراً موازياً، وللأسباب ذاتها كما في العراق، فقدت المدارس الدينية من جاذبيتها، وخاصة لدى النخبة^(٥).

- 1 - بير - جان لوزارد. «إيرانيو العراق، نخبة دينية شيعية في مواجهة دولة سنية» في (منشورات الدراسات حول شرق البحر المتوسط والعالم التركي الإيراني، رقم ٢٢، تموز - كانون الأول ١٩٩٦)، ص ١٧٨ - ١٨٣.
- 2 - إسحاق نقاش، (شيعة العراق)، ص ٢٥١.
- 3 - سيلفا نايف، «شيعي - شيوعي، أو: كيف تصير شيعياً في مدينة مقدسة؟»، ص ٢٥٥ - ٢٦٧.
- 4 - بير مارتن، «شخصية إسلامية عظيمة في العراق»، منشورات الشرق، رقم ٨ - ٩، ١٩٨٧ - ١٩٨٨، ص ١٢٢.
- 5 - نيكي ر. كذي (إشراف)، (إيران الحديثة)، ص ٩١.

إن سياسات العلمنة والبناء الوطني في العراق وإيران، لم تقلص فقط من دور رجال الدين وسلطتهم الأخلاقية. بل كانت لها عواقب مالية، شكلت خطورة على بقاء المؤسسات الدينية.

وقد عانت المدن المقدسة العراقية كثيراً من تحديث الدول؛ لأنها كانت تعتمد على موارد التمويل الأجنبية. فمُنذ سنة ١٩٥٠، كان فقط بعض [المجتهدين] وخاصة منهم محسن الحكيم وأبو القاسم الخوئي يتلقون إسهامات من البازار الإيراني أو من أغنياء الشيعة في الكويت. وقد خفضت هذه التطورات من قدرة [المجتهدين] على الأعمال الخيرية، وأوهنت بالنتيجة صلات التبعية التي كانوا يقيمونها مع العلماء الأقل رتبة، ومع الطلاب وإضافة إلى حرمان رجال الدين العراقيين، من جزء مهم من الهبات، كانوا يعانون أيضاً قلة [الأوقاف]^(١).

لكن المؤسسات الدينية الشيعية، على الرغم من تضائل حقيقي، كانت تنطوي على وسائل لتجديد نفسها وتجاوز الصعوبات التي كانت تواجهها. فمع تعرضها للخطر، تبين أن منظومة التعليم والسلطة الشيعية كانت وطيدة.

في بداية سنة ١٩٤٠، أفضت مركزية [المرجعية] في النجف إلى تنظيم هذه المؤسسة. فقد نَظَّم المرشد آنذاك، أبو الحسن الأصفهاني، اللجوء إلى ممثلين له توكل لهم مهمة التواصل مع تابعيه المقيمين في المناطق البعيدة. إذا كان على [المراجع] منذئذ فتح مكاتب حينما يكون لهم ممثلون لدى المؤمنين. وكانت حركة المركزية هذه متقلبة مع ميل قوي إلى اللامركزية التي كانت تتضمن تعديداً للسلطة الدينية^(٢).

وقد استمرت إعادة تنظيم المؤسسة الدينية في إيران بعد وفاة المرشد الأصفهاني، حيث كانت مشكلة تمويل رجال الدين أكثر حدة منها في العراق. فبما أن الغالبية من كبار العلماء كانوا يقيمون في المدن المقدسة العراقية، فقد كان قسم كبير من إسهامات المؤمنين المالية يتوجه لهم، على حساب الشيعة في إيران، فضلاً عن أن انقسام السلطة الدينية بين عدة [مجتهدين] كان يجعل رجال الدين أكثر عرضة لتلاعب الدولة. وفي منتصف سنة ١٩٤٠، رأى بعض العلماء من قم ومنهم الخميني أن الوقت مناسب لإقامة نمط جديد من الإدارة الدينية. وكانت نيتهم تعزيز الوحدة بين رجال الدين ومركزية المؤسسة لتمتينها. إذا كان توجه العلماء

١ - إسحاق نقاش، المصدر السابق، ص ٢٣٠ - ٢٧٢.

٢ - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص ٦٩.

لدى الشيعة كما لدى السنة دائماً هو السعي لإجماع العلماء عوضاً عن قبول سلطة عالم واحد. وقد كان في التراث بعض الأمثلة على [مرجع] أعلى وحيد، لكن التفكير في التأسيس لمرشد واحد كان حديثاً^(١). وبفضل هذا المسعى، عُيِّنَ آية الله بوروجيردي [مرجعاً] في العام ١٩٤٦، وأصبح المرشد الوحيد بدءاً من العام ١٩٥٣ - بعد وفاة [المراجع] الثلاثة الآخرين في قم^(٢).

واجهت بوروجيردي في البداية صعوبات مالية، نتجت من سياسات رضا شاه ومن أضرار الحرب العالمية الثانية. فعمل إذاً على تحديث نظام جباية وتسجيل الضرائب الدينية، بحيث أضحى نظام [المرجعية] أكثر فاعلية. وفي الوقت الذي أصبحت البلاد أكثر ثراء بعد الحرب، أثرى رجال الدين أيضاً^(٣). وقد شجع من جهة أخرى إشعاع المؤسسة بإرسال الرُّسُل إلى أوروبا. ومع أنه كان معارضاً لتورط رجال الدين في الحياة السياسية، إلا أن بوروجيردي أسهم بقوة في إقامة الجهاز الضروري لبروز الخميني. إذ نجح في المقام الأول في الحفاظ على وحدة رجال الدين في مواجهة الدولة. إضافة إلى أنه بإعادة تنظيم [الحوزة] في قم، ضَمِنَ الاستقرار المالي والاستقلال لطبقة رجال الدين الشيعة مع إدخاله التحديث في المراكز الدينية. فبفضل الإصلاحات التي قام بها بوروجيردي، تعزَّز مركز التعليم في قم في سنة ١٩٥٠ إلى حد المنافسة مع النجف، بينما كانت لدى رجال الدين بنية لتعبئة الجماهير^(٤).

أما النجف التي غطت قم عليها مؤقتاً تحت إدارة بوروجيردي، فقد استعادت موقعها المرموق بعد وفاته في ١٩٦١. وعندما وصل إليها الخميني في ١٩٦٥، كانت المدينة المقدسة عادت معقلاً منيعاً لمعارضة السلطة الملكية الإيرانية^(٥). أما الدولة الإيرانية فلم تحاول السيطرة مباشرة على المدن المقدسة إلا بعد استيلاء البعث على السلطة. وحتى بعد هذا التاريخ، لم تمنع تدخلات الحكومة العنيفة في الشؤون الدينية آية الله باقر الصدر وآية الله الخميني من تصور أسس الدولة الإسلامية. وكوّن النظريات الأكثر تجديداً قد هيئت بداية في النجف يبين قدرة المقاومة لهذا المعقل الشيعي وحيويته. والحصيلة التي خرج بها بيير مارتين بهذا الشأن معبرة: «ففي النجف ولدى محمد باقر الصدر تكون جيل من العلماء الذين

١ - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ٤٩ - ٥٠.

٢ - مات المرجع خفانساري في ١٩٥٢، وحجة و صدر في ١٩٥٣.

٣ - فانيسا مارتن، المصدر السابق ص ٤٩ - ٥٣.

٤ - أزار طبري، «دور رجال الدين في السياسات الإيرانية الحديثة»، ص ٦٦؛ حميد ألغار، «دور العلماء في المعارضة خلال القرن العشرين بإيران» ص ٢٤٣ - ٢٥٥.

٥ - حميد ألغار، المصدر السابق، ص ٢٤٩.

يوجدون حالياً (في نهاية سنوات ١٩٨٠) في مقدمة المشهد السياسي في الشرق الأوسط كله. ولا شيء يوضح أكثر من هذا تفوق النجف، بالمقارنة مع المدن المقدسة الأخرى، والتأثر العميق لمحمد باقر الصدر على أصحابه [...]»^(١).

ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من إجراءات المركزية للدولتين العراقية والإيرانية، ظلت النجف مركزاً متعدد الأجناس. وصفتها الدولية كانت تتجلى سواء في تنوع أصول الطلاب والحجاج أم في الصلاة التي كانت توحد [مجتهدى] المدينة بالشريعة عبر العالم. فقد كان للطلاب أن يصيروا [مراجع] للمؤمنين بعيدين جداً جغرافياً. وكان للمجتمع الشيعي، على الصعيد الديني، يواصل إذن التعالي على الحدود الدولية^(٢).

ومع كون النجف مهدياً للتقاليد، إلى أنها كانت لمرات عدة مقراً لتجديدات حاسمة في المذهب الشيعي. ففي هذه المدينة كان مرتضى الأنصاري دَوَّن قوانين العقيدة عقب «الثورة الأصولية». ومن النجف أيضاً كان الشيخ الخراساني والشيخ عبد الله مازاندراني وحسين نائيني قادوا حركة مناصرة الدستور في الإمبراطوريتين العثمانية والفارسية^(٣). وكان محمد حسين كاشف الغطاء في سنة ١٩٤٠، أحدث منعطفاً في تعليم الحقوق إذ وعى ضرورة تكيفها مع الزمن الحديث. وبهذه الصفة، كان من رواد النهضة الإسلامية التي تمثلت بمحمد باقر الصدر وبآيات الله الثوريين الإيرانيين.

وبصرف النظر عن الأفكار المنقولة في إثر الاختراق الأوروبي، كان باستطاعة العلماء الشيعة أن ينهلوا من تراثهم الخاص لإحياء عقائدهم. وكانت كتاباتهم تتضمن مبدأين للتجديد: إذ كان المفهوم القرآني في [الإصلاح] يقوم على العودة إلى منابع الإسلام الأصلية لتطوير الدين، بينما يمثل [التجديد] المذكور في [السنة] بإعادة الحيوية للإيمان والعبادات بواسطة تجديد مذهبي^(٤).

وقد تخصصت مضامين هذين المصطلحين بالاستعمال. فمنذ الصدمات الأولى مع الثقافة الغربية نهاية القرن الثامن عشر، كان هاجس الإصلاح في الإسلام مقترناً على وجه العموم بهاجس التوفيق بين الدين وبين الفكر الحديث. وحسب سابرينا مارفن، «[...] حدث تمايز

1 - بيير مارتن، «شخصية عظيمة في الحركة الإسلامية بالعراق»، ص ١٢٩. العلماء المذكورون هم محمد حسين فضل الله. محمد باقر الحكيم. محمد الهاشمي. محمد مهدي شمس الدين. حسين الشيرازي.

2 - شبلي الملائط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٤٥ - ٤٧.

3 - بيير-جان لوزارد، «إيرانو العراق، نخبة دينية شيعية في مواجهة دولة سنية» ص ١٦٧ - ١٦٨.

4 - سابرينا مارفن، (نزعة إصلاحية شيعية) الفصل الرابع، ١، «دور إصلاح وتجديد»، ص ١٠٩. بالفرنسية.

بين الاتجاه الإصلاحى والتجديد، بقدر ما كان هذا التجديد يشير لا إلى حركة موجهة نحو المجتمع، بل إلى إعادة صياغة المذهب ذاته^(١). وهكذا يمكن مقارنة التجديد كحركة تحول مذهبي أكثر استقلالاً عن تطورات المجتمع.

والحال إن المذهب التشريعي ومذهب السلطة كانا يعدلان بانتظام منذ الغيبة. ففي القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، قام الأنصاري وهو يوسع حقل [الاجتهاد] بتنمية دور العلماء، وبفضل هذا الانفتاح، كان [المجتهدون] يمسكون بالوسائل المذهبية الضرورية للاستجابة للمسائل التي كان يثيرها وجود نفوذ الأوروبي بصفة شبه يومية. إضافة إلى أن تراتبية تنظيم هيئة العلماء كانت تمنحهم وزناً سياسياً أكبر، وإطاراً أكثر تنظيماً لنقاشاتهم. فلم يكن العلماء إذاً عززاً تماماً في مواجهة مخاطر تحديث الدولة والمجتمع^(٢).

ولما أصبحت المشكلات التي طرحتها الحداثة أكثر حدة، تمكنت السلطات الشيعية إذن من الاعتماد على تراث متين للرد عليها. وكون التجديدات عُمِلت من علماء كبار ضمن بُنى التعليم التقليدية، برهن كفاءة جلية على حيوية المؤسسات الشيعية. وبما أن الإيديولوجيات العلمانية كانت تتضمن رؤى تامة للعالم وتعريفات جديدة للهوية. فلم يعد كافياً نزع الصدقية عنها بدافع الهرطقة. وكان الواجب دحضها من حيث مضمونها: إذ كان ينبغي بعبارة أخرى، البرهنة على أن الدين لا يمثل فقط بُعداً ما للوجود، بل هوية الأشخاص الصلبة. فبقصد تقاليدى، نزل العلماء بالدين منزلة الإيديولوجية. وكان هذا يتضمن في الوقت ذاته تغييراً في طبيعة الإسلام، وتعديلاً لموقف العلماء من الميدان الاجتماعي والسياسي. وحتى لو كان بعض العلماء قد تدخلوا في الشأن السياسي، فقد كان دورهم حتى ذلك الوقت سلبياً كما رأينا. أما الآن فلكي تنزع السلطات الدينية الصدقية عن النظم الاجتماعية السياسية الحديثة، عليها أن تأخذ بالحسبان كل مناحي الحياة وتنخرط فيها. وبينما كان التحديث لدى السنة من عمل العلمانيين بصفة رئيسية. نجد التحديث لدى الشيعة من عمل العلماء بصفة خاصة.

أدلجة الإسلام وتسييس رجال الدين

مع أن تنمية التعليم الحكومي الحديث، ونفوذ الإيديولوجيات العلمانية بعثا الخوف من تلاشي مكانة الدين نهائياً. إلا أن الإسلام قد تعزز في النهاية نتيجة للمواجهة. فمن بين كل المنظومات الاعتقادية التقليدية، هو الذي أضحى قوة استنفار مع الحداثة عوض أن

١ - المصدر السابق ص ١١٤.

٢ - المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢٩.

يضعف^(١)، ويمكن تفسير هذا الأمر بقدره السلطات الدينية على التكيف. وبالمكانة الخاصة التي كان يحتفظ بها الإسلام في المجتمع. وأيضاً بإخفاق الدول والمذاهب التحديثية في إدماج الشيعة في مشروعاتهم الجماعية.

ففي الوقت الذي كان تحوُّلُ بُنَى الإسلام من عمل علماء جريئين، كان انتشار الإيديولوجية الإسلامية في العراق نتيجةً لكون الحركة القومية والشيوعية لم يسمحا للشيعة بالإسهام كلياً في الحياة السياسية. فحسب جويس ويلي «أبعد التعليم والحياة المدنية العديد من العراقيين عن المجتمع التقليدي، لكنها لم يُدخلاههم إلى مجتمع سياسي يمكن احتمالُه^(٢)». وفي إيران، لم تكن المسألة تُطرح بالطريقة ذاتها، لأن المذهب الشيعي كان دين الدولة. لكن قمع اليسار منذ سنة ١٩٥٠ كان موافقاً لبث الدعوة الإسلامية^(٣) الشيعية لصعوبة وصفها بالاشريعة نظراً لطابعها الديني، ولعدم ظهورها كتهديد للمصالح الغربية^(٤). فإضافة إلى المشاركة السياسية، كانت الإيديولوجية الإسلامية تقترح بالخصوص تصوراً للهوية أكثر إقناعاً بكثير من المنظومات الأخرى التي كان من الممكن دائماً أن يُؤخذ عليها منسئوها الأجنبي. إذ كانت المرحلة الأولى للعلماء المهتدين من أجل استمالة العقول، تقوم على إعادة تعريف الهوية الفردية والجماعية بمصطلحات دينية.

الإسلام كهوية

إن إلحاح رجال الدين على الأصل الأجنبي للممارسات والمنظومات الحديثة، وفي المقابل على الجانب الأصيل في الإسلام أسهم بالتأكيد في نجاح مسعاهم، وبصفة أكثر عمقاً، فإن المصطلحات التي طرحوا من خلالها النقاش حول الحدائثة تُبين أن الرهان الرئيس للتكيف معها كان متصلاً بالهوية. فبما أن المؤسسات الجديدة - ومنها الدولة المركزية والقضاء والتعليم العلماني - كانت تُسهّم في الإدارة لإعادة التنظيم السياسي حسب نموذج أجنبي فقد كان من الطبيعي النظر إليها على أنها تُفضي إلى الاغتراب أو على الأقل كلازمة للمشروع الإمبريالي. والحدّة التي كان العلماء بها ينددون بالإمبريالية الغربية، متناسبة مع الخطر الذي كانت تمثله في عيونهم. كما كانت تشي بطابع رد الفعل للنزعة التقليدية الشيعية. وكان هذا

1 - أرنست غلينز، «توطئة» في (من القومية إلى الإسلام الثوري)، ص ٩.

2 - جويس ن. ويلي، (الحركة الإسلامية لدى العراقيين الشيعة)، ١٠٠٢، ص ١٠٩. بالإنجليزية.

3 - نقصد بالإيديولوجية الإسلامية إيديولوجية مؤسسة على الإسلام، وترمي إلى تطبيق مبادئه في كل الميادين، بينما نستخدم «الحركة الإسلامية» بمعنى الاستعمال السياسي للإسلام.

4 - فانيسا مارتين، (خلق دولة إسلامية)، ص ٢٧.

جلباً في إيران، حيث كان يجري الدفاع عن النزعة التقليدية للشيعة باعتبارها محلية المنشأ، كرد فعل على نزعة التغريب لدى النخبة^(١).

ومع أن رجال الدين كانوا مدفوعين بالحاجة إلى استعادة سلطتهم في المجتمع، فقد استطاعوا الاعتماد على شعور شبه عام بالعداء للغرب^(٢)، فمذ نهاية الحرب العالمية الثانية أخذ شعور مضاد للغرب وللإمبريالية بالتنامي في عدة بلدان في الشرق الأوسط، كان يرجح جزئياً الأفكار والثقافة الآتية من الغرب ليتحولوا إلى الإسلام^(٣).

في إيران، وجب انتظار سنة ١٩٦٠ على كل حال، حتى يحدث تغير حقيقي في الاتجاه. فحتى ذلك الوقت، كانت غالبية المثقفين الإيرانيين المُعترف بهم خارج الدوائر الدينية التقليدية موافقين على التغريب إلى حد بعيد، رغبةً في العَقْلنة خاصة، كما أن القسم الأكبر من الأدب الإيراني كان مضاداً لرجال الدين عندما يتناول موضوع الدين. وقد طرأ تغير ثقافي سريع بعد ١٩٦١، سببه اشتداد استبداد النظام الملكي، وتبعية هذا النظام للغرب، إضافة إلى مشكلات اجتماعية سياسية.

وهذا ما قاد العديد من الناس إلى إشراك التغريب بالدكتاتورية والعذاب، وإلى التحول كرد فعل إلى العادات التقليدية. وفي أوساط المثقفين، ظهرت تيارات فكرية تعدينية النظر في الصورة التي تعطيها الحكومة للتقدم وللعقلانية الغربية. وإذ رأى الجيل الجديد من المثقفين الإكراهات المفروضة من النظام باسم التحديث والاضطرابات الاجتماعية التي يتسبب بها، فقد عدَّ الإسلام جاهزاً ضد الانحطاط الأخلاقي الذي يُولده التغريب^(٤). وقد شكل بعض المؤلفين العلمانيين صدىً لرجال الدين، بل وسبقوهم عندما طرحوا مسألة الهوية.

ففي هذا السياق قام جلال الأحمَد (١٩٢٣ - ١٩٦٩) بالإيجاء بنظرية الاغتراب. إذ ندد بتقليد الغرب في مؤلف عنوانه «التغريب»^(٥). وهكذا أسهم الكتاب في يقظة الوعي لدى العديد من الإيرانيين. وبموازاة رجال الدين، شرع المثقفون الإيرانيون العلمانيون في مناقشة

١ - سعيد أمير أرجوماند، «التقليدية في إيران القرن العشرين»، ص ٢١٨ - ٢٣١.

٢ - يُنظر غالباً إلى «الغرب» على الرغم من تنوعه ككيان من قبل رجال الدين والمثقفين المسلمين. ويتوضح هذا بامتياز في مؤلف جلال الأحمَد «التغريب». انظر الصفحة التالية.

٣ - نيكي كِذِّي «المقدمة» في (الدين والسياسة في إيران) ٣ - ٤.

٤ - موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ٢٥٨.

٥ - ولد في عائلة من رجال الدين، وكان جلال الأحمَد مناضلاً شيعوياً قبل أن يندد بالاغتراب الناتج عن تقليد الغرب. كان مؤلفه «التغريب»، نشر لأول مرة نسخة مُراقبة في ١٩٦٢. وقد استعار المؤلف تصور «التغريب» من الفيلسوف أحمد فرديد. انظر؛ يان ريشارد، (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم)، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

الدفاع ضد التغريب والعودة إلى الهوية الثقافية الإيرانية. فقد ظهر الإسلام لهذا الجيل الجديد من المفكرين كمبدأ محرر وكقاعدة للعمل المعادي للإمبريالية^(١).

وبهذا المنظور «[...] لا يمكن النظر إلى الدور السياسي الحديث للعلماء كغرابية مغلوبة تاريخياً [...]» فعلى الرغم من كل تجاوزات العصر الحديث يظل الشعور الوطني الإيراني حليفاً للإسلام الشيعي، وعندما تُهدد سلامة الأمة بالاستبداد الداخلي وبالهيمنة الخارجية ستواصل صياغة الاحتجاجات بمصطلحات دينية. وستلقى دعوات رجال كآية الله الخميني استجابة واسعة^(٢). وتأكيد الصلة بين الهوية الوطنية والدينية، يسمح هذا التذكير التاريخي بفهم أفضل للدعائم التي استطاعت السلطة الدينية إعادة تعريف الإسلام عليها. وكان لضرورة حل مشكلة الاغتراب نتائج مهمة لمذهب السلطة وممارستها. إذ كانت تفترض بالخصوص تحويل تقليد سياسي ديني إلى إيديولوجية ثورية^(٣). ونعني بالإيديولوجية هنا مجموع منسجم وكلي من الأفكار يفسر الشروط الاجتماعية والسياسية التي تُستخدم قاعدة لأي نشاط اجتماعي وسياسي مُنظَّم^(٤). وكان هذا يتضمن في هذه الحالة أن تكون المسائل المطروحة من الحدائث مُدجَّجة في علم أصول الدين وفي الشريعة الإسلامية. وإذ يدافع رجال الدين عن الدين بعَدَه أساساً للهوية، فإنهم يقدمون الإسلام بديلاً عن كل النظم، سواء كانت فلسفية أم سياسية واجتماعية أو اقتصادية. والسلطات الشيعية بتذرعها بمعيار الأصالة؛ تحجب التحول المتناقض للإسلام الذي كانت بصدد القيام به. حيث اتضح أن نزعتهم التقليدية ثورية.

تحول المذهب الشيعي

من أجل إحلال الإسلام محل الإيديولوجيات العلمانية، استلزم ذلك القيام بعد إصلاحات في المذهب وفي العادات الشيعية. فإذا كان العلماء يريدون استعادة سلطتهم على الضمائر فعليهم الامتناع عن حصر صلاحياتهم في الحقل الديني - الشرعي. وعليهم أيضاً تمثل مقولات التنظيم وأنماطه في الإيديولوجيات الحديثة، حتى يُصنع من الإسلام منظومة بديلة تماماً.

1 - نيكي ر. كدي، (الأفكار السياسية في إيران الحديثة) ويان ريشارد (الفكر الشيعي المعاصر) ص 179 - 190.

2 - حيد أَلغار، (الدور المعارض للعلماء في إيران القرن العشرين)، ص 255.

3 - غريغوري روز، (ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الخميني) ص 167.

4 - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية) ص 13.

ومع كون السلطات الدينية الشيعية ثورية في طائفتها، إلا أنه كان لها سابقون في المذهب السني. وكان لها أيضاً بين الشيعة العلمانيين مساعدون لصياغة الإيديولوجية الإسلامية. فمُنذ سنة ١٩٣٠، كان أبو الأعلى المودودي في الهند، والإخوان المسلمون في مصر أعادوا صياغة مذهبهم مؤكدين أن الإسلام قادر على أن يصير إيديولوجية شاملة. وكان برنامجهم يقوم على ثلاثة مبادئ: الإسلام منظومة كلية وكاملة، وهو يركز على مصدرين رئيسيين، القرآن والسنة النبوية؛ يمكن تطبيق الإسلام في كل زمان وكل مكان^(١). وقد كان مؤسس الجماعة المصرية، حسن البنا أول من فهم أهمية الدعاية المنظمة، وسعى من أجل هذا الهدف، عمداً إلى تعلم تقنيات وسائل الإعلام الغربية. وقد كان أيضاً شديد الاهتمام بالعدالة الاجتماعية، إذ استعار المصطلح نفسه من الغرب. فبشرط تكييف هذا المشروع مع ممارساتهم الفقهية ومع مؤسساتهم الخاصة، كان باستطاعة العلماء الشيعة أخذه على عاتقهم.

ومن جهة أخرى أدّى المثقفون العلمانيون الإيرانيون في سنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠ دوراً مهماً في تحول الإسلام، فيما أنهم لا يتصفون بتكوين العلماء التقليديين، فقد كانوا أكثر اتصالاً مع الغرب من أجل تعليمهم. وهذا ما سمح لهم بأن يصوغوا بوضوح. وبمصطلحات جديدة. نقداً للمذاهب التي كانوا يرفضونها، وتعريفاً للإيديولوجية الإسلامية. وكان أبرزهم مهدي بازركان وعلي شريعتي وأبو الحسن بني الصدر. وكان الثلاثة يؤكدون أن الإسلام ليس ضد التقدم. وكان بازركان^(٢) الذي يُكنى للغرب إعجاباً مزوجاً بالنفور، يرفض فصل الزمني عن الروحي، ويرى أن على الدين أن يراقب السياسة ويُلهمها. وقدم بني الصدر^(٣) إسهاماً مهماً للإيديولوجية بتصوره لاقتصاد يتركز على الإسلام. أما شريعتي^(٤) فقد كان أكثر من هياً

١ - حميد عنايات، (الفكر السياسي الإسلامي الحديث)، ص ٨٥.

٢ - مهدي بازركان (١٩٠٧ - ١٩٩٥) كان مهندساً وأسهم في التفكير حول المرجعية في نقاش جرى ١٩٦٢. وبعد عودة الخميني إلى إيران في ١٩٧٩، عُين رئيساً للحكومة المؤقتة حتى قبل انتصار الثورة. وظل على رأس حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية الوليدة حتى تشرين الثاني.

٣ - وُلد أبو الحسن بني الصدر في ١٩٣٣، ودرس العلوم الدينية والاقتصاد في جامعة طهران، وبعد انتفاضة ١٩٦٣، سافر إلى فرنسا لإكمال دراسته. كان أول رئيس لجمهورية إيران الإسلامية، إذ انتخب في كانون الثاني ١٩٨٠، وأقيل في حزيران ١٩٨١.

٤ - ولد علي شريعتي في عائلة من العلماء (١٩٣٣ - ١٩٧٧) ودرس في مشهد. ثم تابع دراسته في فرنسا حيث كانت له صلات مع مناضلي الثورة الجزائرية «وعاد إلى إيران ومعه الدكتوراه، تتعمل فيه الأفكار الثورية، لكنه بقي مخلصاً لإسلام طفولته، ولاقى صعوبة في إيجاد منصب حيث كان تأثيره على الشباب لا يبعث قلق السلطات» انظر يان ريشارد، (إيران منذ ١٨٠٠ حتى اليوم) ص ٣٦١.

الشباب الإيراني للانتفاضة الثورية. وكان علي وجه الخصوص، أول مؤلف إيراني يتحول مذهب [التوحيد] إلى رؤية للعالم، وهو ما يعني إدراك العالم كوحدة. والإنسانية الإسلامية، كما يرى. كانت المذهب الوحيد القادر على انقاذ إيران والشعوب المقهورة كلها. ولهذا قد أفضى معنىً جديداً ونظامياً على التصورات الشيعية، إذ أدخل تصنيفاً جديداً للمذهب الشيعي؛ فالتاريخ الشيعي منقسم إلى شيعية علموية - وهي حركة ثورية ضد كل أشكال الهيمنة - وشيعية صفوية - أي الدين المتأسس^(١). ومن وجهة النظر هذه، وبينما كان يجري إحياء ذكرى مأساة كربلاء، وحتى ذلك الوقت، بمراسم الندم، ارتقى شريعتي بشهادة الإمام حسين إلى مثال يحتذى به في العمل السياسي^(٢). وقد علم هذا المثقف في [حسينية إرشاد]، التي أسست بطهران في ١٩٦٥ لتناول المسائل الحديثة في سياق إسلامي^(٣). وصارت دروسه قواعد إيديولوجية للثورة في ١٩٧٩. وإذ رفض الشمولية الماركسية، فقد كان يتطلع إلى شكل من الشمولية مُستلهم من الإسلام، مع أن شريعتي كان ينتقد بصورة خاصة «الإداريين الرسميين» للمؤسسات الدينية الإيرانية الذين كان ينكر عليهم إهمالهم البعد الدنيوي للإسلام وحصر اهتمامهم بالآخرة. لكنه لم يكن يتصور بدقة بنية ونظام الطائفة السياسية الشيعية المثالية. فهو يرى أنه ليس على الدين إلا أن يكون مُلهماً وليس مُشرعاً.

أما رجال الدين التقليديون، فكانوا ينظرون إلى شريعتي بعين الشك. إذ كان كبار [المجتهدين] يأخذون عليه رغبته في الإسلام من دون علماء^(٤). وعلى الرغم من هذه التحفظات المتبادلة، فقد كان لدى العلمانيين والعلماء مشروعات متقاربة، أثمر وضعها موضع التنفيذ في البنى والمذاهب.

وبغية استعادة العقول التي فتنتها المذاهب العلمانية، كان على العلماء في المقام الأول، التخلي عن البقاء بعيدين عن الميدان الاجتماعي السياسي وتناول ميادين الحياة السياسية والاجتماعية جميعها، وهذا يتطلب تغييراً في الموقف كما يتطلب جهداً فكرياً في التمثيل. إذ إن غالبية السلطات الدينية الشيعية، مع احتفاظها بحق التدخل عندما تشعر بخطورة على

١ - أمير نكبي (السياسة والدين في إيران المعاصرة)، الفصل ٤.

٢ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط) ص ٨ - ١٧، داريوس شايفان، (ماذا تعني ثورة دينية؟)

٣ - أغلقت المدرسة من قبل الحكومة في العام ١٩٧٣.

٤ - شهروغ أخافي، «فكر شريعتي الاجتماعي» في (الدين والسياسة وإيران) ص ١٢٥ - ١٤٤، حميد عنايات المصدر السابق، ص ١٥٦؛ يان ريشارد، المصدر السابق.

الإسلام، كانت تميل عموماً إلى المراقبة عن بعد للمسائل السياسية. ففي سنة ١٩٥٠ حرص [المرجع] الأعلى للطائفة الشيعية آية الله بوروجيردي، على الابتعاد عن الشؤون الزمنية. صحيح أن آية الله القاشاني أخذ زمام المبادرة في النشاط السياسي، لكنه كان معزولاً من جهة، ولم يكن من الجهة الأخرى من بين السلطات الأكثر رفعة، أما في العراق، فبعد إخفاق التمرد الشيعي في بداية سنة ١٩٢٠، تخلت طبقة رجال الدين الشيعة عن العمل السياسي.

وعلى كل حال، فإن خطورة التحديات التي واجهت السلطات الدينية، كانت مواتية لتغير الاتجاه. فإذا كان [المرجعان] الأعلىان - بوروجيردي والحكيم - ظلاً بعيدين عموماً عن المجال السياسي، فقد كانا يخرجان عن تحفظهما عند اللزوم، ولم يمنعا أنصار النزعة النضالية من العمل. ومع أن بوروجيردي كان معارضاً لاستعمال سلطته سياسياً، فقد مهد السبيل أمام [المجتهدين] الذين كانوا يوصون بالانخراط، وذلك بتحديث مؤسسة [المرجعية]. وفي هذا السياق، حاول موسى الصدر فتح [الحوزة] في قم لمشكلات القرن، عندما أخذ على عاتقه نشر مجلة (دروس مدرسة الإسلام). ففكرة أن تكون [الحوزة] مجلة، كانت حينئذ ثورية: فمجرد معرفة العلماء بالحياة السياسية من الصحابة كانت تبدو غير متفقة مع وقارهم. وقد أسهمت هذه النشيرة إذن في تطور الحياة ضمن [الحوزة] بفتحها على العالم الخارجي^(١).

أفضت وفاة [المرجع] بوروجيردي في ١٩٦١، كما أفضى تصعيد الحكومة الإيرانية سياستها المماثلة للغرب إلى إعادة النظر في دور العلماء^(٢). إذ أقدم بعض العلماء الإسلام عندئذ كأسلوب حياة كامل وطالبوا إذن بإلغاء الفصل بين المسائل الدينية وبين المسائل السياسية والاجتماعية^(٣). وكان يتعين على الخميني مرشداً في ١٩٦٣، مؤشراً على تغيير الاتجاه. فلم يكن للخميني تفوق على الصعيد الديني بمعنى الكلمة، لكنه كان متميزاً مع ذلك بسبب الدور الفاعل الذي قام به في سنة ١٩٦٠، دفاعاً عن الإسلام ضد تحديث الشاه^(٤).

في العراق، كان بروز اليسار السياسي أثناء حكم عبد الكريم قاسم؛ يُنظر إليه كتهديد جعل رجال الدين يُكوّنون في ١٩٥٩ جمعية العلماء المحاربين. وكان توجه هذه الجمعية فكرياً أساساً، لكن تأسيسها واسمها يعكسان هواجس العلماء الجديدة. وقد سُمح لها، لعامين،

١ - ظهر العدد الأول من المجلة في كانون الأول ١٩٥٨. انظر شهابي ومجيد تفرشي، «موسى الصدر وإيران»، في (علاقات متباعدة)، ص ١٤٤ - ١٤٩.

٢ - انظر ما بعده.

٣ - موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ٢٥٨.

٤ - محمد بورغي، «مؤسسة إيران الدينية. جدليات التأسيس» في (الثقافة السياسية في الجمهورية الإسلامية)، سميح ك. فرسون ومهرداد مشارنجي، ص ٥٧ - ٨١. بالإنجليزية.

بنشر مجلة شهرية [الأضواء]، خصصت لمقاومة الدعاية العلمانية حتى أن [المرجع] الحكيم نفسه أعلن مناوآته للشيوعية في ١٩٦٠، لفرط ما كانت تظهر عليه من هدم. وللمرة الأولى ساند الحكيم، من دون أن يتورط مباشرة، برنامجاً واسعاً للعمل والتجديد تحوّل إلى الحركة الإسلامية.

وأضحت النجف خاصة، بؤرة للعمل على الإيديولوجية الإسلامية. إلا أنه على الرغم من [فتوى] الحكيم، وبعض التصريحات الأخرى ضد الشيوعية، فقد شرعت [الحوزة] بالتراجع. فبدافع من أهمية الخطر، قاد محمد باقر الصدر مشروع اشتراك للمؤمنين باسم الإسلام؛ بغية منافسة المؤسسات العلمانية الرسمية. وبتشجيع من آية الله الحكيم ومن عمه آية الله مرتضى الياسين، كان يحرر المقالات الافتتاحية لمجلة [الدعوة]. وكانت كتاباته على العكس من الاتجاه التراجعي الذي كان غالبية العلماء يتبعونه. ومع ذلك انضم قسم منهم إلى وجهة نظره. ومع خوضه معركة فكرية ضد الأفكار الآتية من الغرب. قام بنشاط لإخراج [الحوزة] من عزلتها سواء في العراق أم في الخارج. إذ أطلق حملة لنشر الإسلام بالحض على الاستمرار في مراسم إحياء الذكرى الدينية. وبإنشاء بنية أساسية لتعليم الدين في المناطق الشيعية. وقد ساعدته أخته بنت الهدى التي أسهمت في التربية الدينية للنساء^(١). وتلقى الاتجاه النضالي دعماً قوياً في ١٩٦٥ بوصول آية الله الخميني إلى المدينة المقدسة، الذي أعلن في خطابه العلني الأول منذ مغادرته لإيران أهمية الإسلام القسوي في الحياة السياسية والاجتماعية. «إن للإسلام نظاماً وبرنامجاً لكل شؤون المجتمع: كشكل الحكومة والإدارة وضبط العلاقات بين الناس، والعلاقات بين الدولة والشعب، والعلاقات مع الدول الأجنبية، وكل المسائل السياسية والاقتصادية الأخرى [...]» وصفوة القول، يدعو الخميني علماء العالم الإسلامي إلى الانخراط في الشؤون السياسية^(٢). في البداية، لم يوافق الحكيم على موقف الخميني. لكنه راجع موقفه وسانده بعد أن التقاه في النجف^(٣).

بعد وفاة الحكيم في حزيران ١٩٧٠، أصبح آية الله الخوئي [المرجع] الأعلى. وبمعارضته القاطعة لتدخل العلماء في الشؤون السياسية، أضعف سلطة الإدارة الدينية الشيعية. كما كان العديد من كبار العلماء يعدون الصدر متطرفاً بصفة خطيرة. ومع ذلك ومنذ نهاية سنة ١٩٦٠، استخرج عدد متزايد من المؤمنين رأياً هذا الأخير في أن يصير [مرجعاً]. فقد أرسل

١ - بير مارتان «شخصية عظيمة في الحركة الإسلامية بالعراق» ص ١٢٢ - ١٢٩.

٢ - حميد أغار، «دور العلماء المعارضين في إيران القرن العشرين»، ص ٢٤٩.

٣ - موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي) ص ٢٦٢.

ممثلية إلى المناطق العراقية؛ وهذه الوسيلة كان يقوم أيضاً بدور المرشد، وتحلق بعض العلماء حوله في النجف، ليصبحوا في غالبيتهم قادة مهمين للحركة الإسلامية المعاصرة: محمد حسن فضل الله، محمد باقر الحكيم، محمود الهاشمي، محمد مهدي شمس الدين، وحسين الشيرازي. وعلى الرغم من موقف [المرجع] الأعلى، والمناخ السياسي المتوتر أكثر فأكثر، كانت حملة نشر الإسلام متواصلة. وقد خاض رجل الدين المناضل، مخاطراً بحياته في سنة ١٩٧٠ صراعاً مريراً ضد الحكومة العراقية^(١).

كان الانتصار على الإيديولوجيات العلمانية يتطلب إضافة إلى الانخراط النشط في الحياة الاجتماعية والسياسية، دحضاً حقيقياً لهذه الإيديولوجيات. وأفضى هذا المطلب برجال الدين إلى تمثيل مقولات فكرية جديدة واستلهاها لأجل تحويل الإسلام إلى إيديولوجية كاملة بديلة. وبوعي رجال الدين العقبات التي تتعرض نفوذهم، فقد فهموا أنه ليس عليهم فقط التأكيد بالمذاهب المناوئة، بل عليهم الاستحواذ على المفهومات الإيديولوجية - بغية خلق إيديولوجية إسلامية متميزة^(٢). وإذا كان في الإمكان عد الصدر رمزاً لخلق إيديولوجية إسلامية نظراً لأهمية أعماله الفكرية، وعد الخميني الشخصية التي منحت الحياة لهذه الإيديولوجية بقيادته للثورة الإسلامية، فإن الرجلين لم يكونا وحيدين في مشروعها. فإضافة للمثقفين العلمانيين، كان عدة علماء يشاطرونها هاجس الجمع بين إصلاح قويم وصياغة إيديولوجيا مقبولة لدى الطبقة المثقفة، مثل آية الله طالقاني، وآية الله مطهري وآية الله بهشتي. بعد مغادرة الخميني إلى المنفى في ١٩٦٤، ظل مطهري في اتصال مستمر معه وأصبح مثله الوحيد المعين في إيران لجباية الضرائب الدينية. إلا أنه كان منفتحاً على أفكار اليسار وقادراً على فهم المصطلحات الفلسفية الحديثة؛ على العكس من الخميني الذي كان براغماتياً، لكنه ظل محافظاً على فكره الاجتماعي. وسعى مطهري في إطار [حسينية إرشاد] إلى تبيين ملاءمة الإسلام للحياة في زمانه. فالإسلام، كما يرى مطهري يستطيع تقديم طريق حديث، مستقل عن الشرق عن الغرب، مع قاعدة روحية. وهكذا حرض على صياغة تصور للإسلام يقدم بديلاً للماركسية والاشتراكية والليبرالية. وأيضاً للاشراكية الإسلامية التي روج لها شريعتي. وإحدى الخصائص الرئيسية لمذهبه في أن الإسلام يتضمن منظومة شاملة. وكانت نظريته جماعية. لا تترك للفرد إلا مكاناً ضيقاً، مؤيدة ضمناً لدولة قوية، ويرى أنه ما من نزاع بين الإسلام والظروف الجديدة لا يمكن حله. وعلى الصعيد السياسي، لم يعالج مطهري بعمق

١ - بيير مارتان، المصدر السابق ص ١٢٨ - ١٣١.

٢ - سعيد أمير أرجوماند «الثورة الإيديولوجية في المذهب الشيعي» ص ١٨٨ - ١٨٩.

مسألة الدولة. ولريكن يقبل الفصل بين هذه الأخيرة والدين، لكنه كان يعتقد بأن التشريع مسموح به طالما كان متوافقاً مع الشريعة، كما أن الديمقراطية والحرية في أصل الإسلام، لكن معناها مختلف عن المعنى الذي يعطى لها في الغرب.

وعلى غرار العديد من العلماء، كان مطهري يرتاب من الروح القومية؛ لأنه يرى أن منظومة الدول - الأمم قَسَمَت الأمة الإسلامية. وعلى كل حال فقد بدا في تطلعه لإيديولوجية شاملة متأثراً بعمق بالإيديولوجية الغربية^(١).

وفيما عدا القراءة، أتاحت الصلات الشخصية لرجال الدين المناضلين فرصة التآلف مع المبادئ الماركسية في سنة ١٩٦٠. وقد كان للنقاشات الفكرية في سجون الشاه بين مفكري حزب توده وبين رجال الدين المناضلين تأثيراتها في تشكيل الإيديولوجية الإسلامية، فمبادئ التنظيم والإيديولوجية المحرّضة التي استخدمها العلماء آتية من التسلطية الماركسية اللينينية. ومن هذه الإيديولوجية اقتبسوا الأفكار التقدمية والدعاية وخضوع الفرد لمصالح الجماعة^(٢).

لكن آية الله الصدر من جهته لم يكتف باللجوء إلى بعض مفهومات الفلسفات الغربية الحديثة، بل شرع بدحضها بكيفية منهجية، وهو يتطلع إلى صياغة الفلسفة الإسلامية. «لقد نقل الغرب حضارة مادية إلى أبعد من أية ثقافة سابقاً، وبهذا أبطل الأجوبة القديمة على النزعة المادية. وإذا ما كان الأمر هكذا فينبغي على الإسلام أن يرد على الماديين الغربيين منجزات العالم والتقانة. وتلك ليست مشكلة دينية، بل فلسفية، وهو المشروع الفلسفي للمفيلسوف - العالم العراقي في القرن العشرين، محمد باقر الصدر»^(٣). وهكذا قوّم جون والبريدج دور آية الله الصدر في تحديث الإسلام. فقبل الصدر عموماً، لم يقدّم المفكرون الشيعة رداً على التحدي المطروح من قبل الغرب. أما هو فعلى العكس، إذ صمّم مشروعاً لمختلف التصورات للمفكرين البارزين، ثم نقدها، وأخيراً الدفاع عن البديل الإسلامي. ونشر في العام ١٩٥٩، [فلسفتنا] التي ينتقد فيها فلسفة العلوم والميتافيزيقا الحديثتين الغربيتين، وبخاصة الماركسية والفلسفة الاختبارية. ومع أن وجهة نظره كانت وجهة نظر الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية إلا أن الصدر لم يتقدم كتابه كمناقشة بين الإيديولوجية

1 - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ٧٥ - ٩٠.

2 - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٣٣.

3 - جون والبريدج، «محمد باقر الصدر، البحث عن أسس جديدة»، في لينداس. والبريدج (إشراف)، (الأكثر علماً في الشيعة) ص ١٣٢. بالإنجليزية.

الإسلامية وغير الإسلامية، بل كمقارنة مختلفة للفلسفة. فبعض المذاهب كما يرى غير مقتنعة مع الدين ويناقش الصدر الماركسية مطولاً نظراً لنفوذها الفكري، إذ يُبرر ضعف هذه المنظومة الفكرية النظري، لعدم قدرتها على اعتبار الطبيعة البشرية الحقيقية.

وفي السنة التالية، قام بنقد النظامين الاقتصادي، الرأسمالي والماركسي في [اقتصادنا]. وبخلاف مبادئ الرأسمالية السياسية، فقد كانت أكثر رواجاً كنظام اقتصادي، ولهذا لم تتم مقاربتها للوهلة الأولى كنظام غريب. وفضلاً عن ذلك، كان الأكثر صعوبة تصور نظام اقتصادي إسلامي لعدم توافر مرجع في التراث. إلا أنه مع التزايد الهائل للريوع البترولية في سنة ١٩٦٠، كان العالم الإسلامي يولي اهتماماً أكبر لتحقيق استثماراته دون مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية. وهذه الظروف هي التي جعلت الصدر يتصور أسس اقتصاد إسلامي^(١). تم نشر [الأصول الفلسفية للاستقراء]، حيث حاول البرهنة على أن وجود الله معروف من وجهة النظر الفلسفية في مستوى العالم ذاته. وكان يرمي هكذا إلى إثبات الدين بقوة في العالم الفكري الحديث^(٢). والخطأ الأساس في الفكر الغربي، كما يرى الصدر، يكمن في ماديته.

وبينما كان مؤلفو الحركة الإسلامية يُنكرون الأفكار والمعتقدات الغربية. فقد كانوا في النهاية متأثرين كثيراً بالإطار الفكري الإيديولوجي للحدثة. ومع أن للصدر برنامجاً سياسياً وديناً. فقد تميز بأنه عمل على فلسفة حقيقية. فالسلطات الشيعة بمساعدة تصورات جديدة استطاعت في النهاية تقديم الإسلام بديلاً إيجابياً للشيوعية وللنزعة القومية^(٣).

ورجال الدين الإصلاحيون، حينما اقتبسوا من الإيديولوجيات أهدافها الشمولية، حاولوا تأسيس منظومتهم الخاصة على الشريعة الإسلامية. ونقطة الانطلاق الأساس لفكر الصدر كانت التصور الإسلامي التقليدي الذي ينص على أن الله مصدر كل سلطة، وهو المشرّع الوحيد ومالك السموات والأرض. والدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام، وبهذا المعنى، هي دعوة إلى العودة إلى النظام الإلهي، وهذا يفترض ثورة اجتماعية يقوم بها الجميع وليس طبقة خاصة، وغاية ثورية كهذه تطبيق الإسلام في كل مناحي الحياة^(٤).

1 - شبلي الملاط، (تجديد الشريعة الإسلامية) ص ١٦٤ - ١٦٥.

2 - جون والبريدج، المصدر السابق، ١٣٢ - ١٣٨.

3 - جويس ن. ويلي، (الحركة الإسلامية لدى الشيعة العراقيين) ص ٣٦.

4 - حنا بطاطو، «المنظمات الشيعية في العراق: الدولة الإسلامية والمجاهدون» في (المذهب الشيعي والاحتياجات الاجتماعية)، بإشراف جوان ر. ي كول ونكي ر. كذّي ١٩٨٦، ص ١٧٩ - ١٨٦. بالإنجليزية.

والصدر إذ صمّم على تأسيس مشروع مجتمعي كلي، وضع في حسابه مجموع المسائل التي تمس معاصريه، فطبقاً للصورة الكونية للإسلام، وعلى خلاف الإيديولوجيات القومية، تصوّر منظومة أمية، فإضافة إلى مشروعاته السياسية، صاغ اقتصاداً إسلامياً: إذ لم يكنف بنقد النظم الماركسية والرأسمالية، بل وّصّع القواعد لاقتصاد وتمويل إسلاميين^(١). وإذا ما تميز عن الموقف التقليدي الشيعي باهتمامه في إعادة بناء المجتمع، فقد كان يحافظ أيضاً على مفهومات الشريعة الإسلامية الكلاسيكية. إذ كان يتوقع على سبيل المثال إعطاء الحرية لغير المسلمين في اتباع دينهم بشرط أن يدفّعوا [الجزية]^(٢). لكن الاهتمام الذي أبداه بتعليم النساء والمسؤوليات التي أوكلها لأخته من أجل هذه الغاية، دليل على حداثة الصدر، وقد طورت بنت الهدى خطاباً إسلامياً حول مشكلات النساء وحقوقهن، لكي تعمق الوعي الحديث بالهوية الإسلامية.

وكان مشروعها رداً بالخصوص على الإيديولوجيات المنافسة، ومنها إيديولوجية اليسار، وقد أُلحّت في المقالات التي نشرتها في مجلة [الدعوة] على أن الإسلام لا يطالب بانعزال النساء، فحاولت تحديد طريق ثالث بين التمييز والتغريب هو طريق حقوق المرأة طبقاً للإسلام^(٣).

أما الخميني فكان في حلقتة الخاصة بالنجف، يؤكد بصفة قطعية الطبيعة الشمولية للإسلام من دون أن يوضح الشروط اللازمة لتطبيق الإيديولوجية الإسلامية: «تتضمن أحكام الشريعة الإسلامية تنظيمات متنوعة تُظهر منظومة اجتماعية كلية^(٤)». وفي الوقت الذي كان يدعي استعادة سلطة الشريعة، كان تصوّره لـ [الشريعة] يشكل قطعية مع التراث. إذ كان الخميني في الواقع يفهم [الشريعة] كأداة لتهديب الضمائر. والحال أنه طبقاً للتراث، طالما امتثل شخص ما للشريعة بصفة خارجية، لا يمكن التحري عن آرائه الخاصة. كما أنه ما من [تقليد] إلا في الممارسات وليس في الإيمان.

وصفوة القول، إنه لا يمكن عد المفهوم الإيديولوجي للمذهب الشيعي الذي عبر عنه الخميني، كما لا تعد منظومة الصدر مجرد تطوير للمذهب الشيعي التقليدي. فرؤيتاهما كانتا

1 - (البنك الربوي في الإسلام)، ١٩٧٣. بالعربية.

2 - جويس ن. ويلي، المصدر السابق، ص ١٢٨ - ١٣١.

3 - جويس ن. ويلي، «العالمة بنت الهدى، محامية النساء» في لينداس. والبريدج، (إشراف) (الأكثر علماً في الشيعة)، ص ١٤٩ - ١٦٠. بالإنجليزية.

4 - روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية) ترجمه إلى الفرنسية، م. كُتبي وب. سيمون، ١٩٧٩، ص ٢٩.

أصليتين وتشابهان كثيراً الإيديولوجيات الغربية. فمن خلال رد فعل تقليدي صار هذان العالمان حديثين للغاية^(١).

العلماء في طليعة النضال

بعد ما تم الرد على المذاهب الحديثة حسب مصطلحاتها، وإنزال الإسلام منزلة إيديولوجية شاملة، لم يبق إلا وضع مشروع المجتمع موضع التطبيق. وقد خطا رجال الدين هذه الخطوة، إذ أشرفوا على إحداث حركات سياسية. وفي هذا الميدان أيضاً، تميزوا عن زملائهم من السنة يكوهم في طليعة الإسلام السياسي. ومع أنهم كانوا ثورين، فقد كان قادة الحركة الإسلامية الشيعية متحدرين من أسر رجال دين كبرى (آية الله الصدر في العراق، آية الله الخميني في إيران وموسى الصدر المقيم في لبنان)^(٢). والجدير بالملاحظة أيضاً أن الحركة الإسلامية أنشئت بفضل المؤسسات الشيعية الموجودة: إذ شرع آية الله الصدر بالإصلاح مع علماء الحلقات الدراسية في النجف.

كان الدافع لتأسيس المنظمات السياسية الشيعية في سنة ١٩٥٠، وهو إحداث توازن مع الشيوعيين. إلا أن ظهور [حزب الدعوة الإسلامية] والمنظمات المشابهة في العالم الإسلامي ينبغي أن يفهم من منظور أوسع، كرد فعل من السلطات الدينية ضد العلمانية وتدخل الدولة في كل مجالات الحياة^(٣). فالحركة الإسلامية الشيعية وُلدت، على وجه الدقة في النجف عقب ثورة تموز ١٩٥٨، وجرى تصورهما للرد على مشروع المجتمع الذي حملته الثورة. وبينما كان الجيل القديم من رجال الدين يعتمد رداً تربوياً ورداً يقوم على أعمال البر والإحسان، في مواجهة التغييرات الاجتماعية السياسية تصور الجيل الشاب من العلماء رداً إيديولوجياً وسياسياً^(٤). وكان هدف الحزب تهيئة المسلمين للاستيلاء على السلطة وإقامة دولة إسلامية^(٥). لكن الظروف الدقيقة التي أحاطت بتكوينه غير واضحة. لأنه ظل سرياً لسنوات عديدة. وحتى تاريخ تأسيسه موضع خلاف، فحسب مجلة الاتجاه الإسلامي، [الجهاد]، وقد يكون حزب [الدعوة] أسس في تشرين الأول ١٩٥٧. أما الصدر فيرى أن الحزب أنشئ في بداية ١٩٥٨.

١ - غريغوري روز. «ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الخميني» ص ١٨٣ - ٢٨٦.

٢ - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الإثني عشري المعارض» ص ٧١ - ٧٢.

٣ - ماريون فاروق - سلوغليت وبيتر سلوغليت، (العراق من ١٩٥٨، من الثورة إلى الدكتاتورية) ص ٧١ - ٧٢.

٤ - فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق) ص ٧٥ - ٧٦.

٥ - طالب م. عزيز، (دور محمد باقر الصدر في النشاط السياسي الشيعي بالعراق منذ ١٩٥٨ وحتى ١٩٨٠) ص

وعلى كل حال، فقد رُخص للحزب من قبل محكمة التمييز العراقية في نيسان ١٩٦٠. وكان آية الله محسن الحكيم الضامن له عندئذ. إذ إن [المراجع] لريكن يرغب في ترأس الحركة^(١). والواقع أن تصوره كان ميزة غالبية [المراجع]: فهو ليس محايداً من الوجهة السياسية بمعنى الكلمة. بل يكشف عن هاجس السلطة الدينية الدائم في الترفع عن الانتاءات الحزبية^(٢)؛ لأن مصدر التقليد أن يضمن النشاط السياسي.

كان عمود [الدعوة] الفقري مكوناً من رجال الدين: محمد مهدي الأنصاري، السيد كاظم الحائري، مهدي علي أكبر شريعتي، علي محمد الكوراني، مهدي الخالصي، حميد المهاجر. ولا يبدو أنه كان للصدر، حسب حنا بطاطو، علاقات تنظيمية بالحركة^(٣). وحسب طالب عزيز، كان انتُخب [فقيهاً للحزب] - وكان أعلى منصب ديني في التراتبية - لكنه اضطر فيما بعد لترك الحركة؛ لأن انخراطه كان مثار جدل في النجف^(٤). أما الخميني فلم يكن له دور في انطلاقة [الدعوة] الذي كانت له صلات مع الشاه في البداية. وقد دخلت الحركة في الأصل بين رجال الدين في النجف وكربلاء والكاظمية، وبدأت الوعظ في مساجد المدن المقدسة. وكانت تضم إضافة إلى الشيعة الإخوان المسلمين السنة. إلا أنه ما من واحد من [المراجع] الثلاثة في العراق سنة ١٩٧٠ كان منضماً إلى الحزب.

وقد أثمرت جهود رجال الدين سريعاً. ففي سنة ١٩٦٠ وبينما كان البعث في سبيله للسيطرة على كل الحياة العامة، بدأ عدد متزايد من الشيعة يرون في الإيديولوجية الإسلامية موجهاً للتغيير السياسي لريستطع الحزب الشيوعي أن يكونه. فتنامي الجذرية الإسلامية مثل إذن رداً من الشيعة على هجوم النخبة السنية على هويتهم العراقية^(٥). وتوضيح انتصار رجال الدين الشيعة بكيفية مدهشة في حب الثورة ببغداد. فبعدها شكل هذا الحسي إحدى قواعد الحزب الشيوعي خلال العقدين ١٩٤٠ و ١٩٥٠، قدم بعد ذلك قسماً كبيراً من المساندة لحزب [الدعوة]. وذكر الحزب الشيوعي، من جهة في تقرير داخلي العام ١٩٦٢، ضرورة الكفاح ضد «منظمة رجعية مرتبطة بعلماء النجف»^(٦). وقد أعقب إنشاء [الدعوة] تأسيس

١ - جويس ن. ويلي (الحركة الإسلامية للشيعة العراقيين) ص ٣٢.

٢ - بالفاظ مشابهة حُدّد دور المرجع اللبناني محمد حسين فضل الله. انظر الموقع الإلكتروني www.bayamat.org.

٣ - حنا بطاطو، «المنظمات الشيعة في العراق، الدعوة الإسلامية والمجاهدون» ص ١٧٩ - ٢٠٠.

٤ - طالب م. عزيز، «سعي باقر الصدر للمرجعية» في ليندا والبريدج (إشراف)، (الأكثر علماء في الشيعة) ص ١٤١.

٥ - إسحاق نقاش، (شيعة العراق)، ص ١٣٧.

٦ - جويس ن. ويلي، (الحركة الإسلامية لدى الشيعة العراقيين)، ص ٣٩.

[منظمة العمل الإسلامي] في كربلاء العام ١٩٦١، ثم [جماعة أنصار الدعوة] في ١٩٦٢. وهاتان المنظمتان مع ضيق نطاقهما، كانتا تشهدان على الحيوية الإسلامية.

وتحت حكم الإخوين عارف، لم يجز قمع الحركات الإسلامية فاكسبت مزيداً من القوة عندئذ. ثم قمعت الحكومة البعثية بقسوة [الدعوة]، إذ اعتُقل بعض أعضائها وحُكِمَ على آخرين بالإعدام. ولتجنب إعدام رجال الدين، نشر الصدر [فتوى] تحظر على الطلبة وعلى رجال الدين في [حوزة] النجف الانضمام إلى أي حزب سياسي^(١). وأخيراً بعد استيلاء صدام حسين على السلطة في عام ١٩٧٩، وعملية التطهير في حزب البعث، فكرت قادة [الدعوة] في التخلي عن العمل السلمي. فقد نادى الصدر بالثورة، وقد تشجع بالمثل الإيراني. ولذا قامت منظمة العمل الإسلامي. ببعض أعمال حزب العصابات في منتصف العام ١٩٧٩، بينما أعلنت جمعية العلماء رسمياً مسانبتها للتكتيك العنيف. ومع أن حزب [الدعوة] كان من أنصار الإسلام الكلي، إلا أنه لم يبايع الخميني لدى قيام الثورة الإيرانية. ورفض بعض أعضائه مبدأ [ولاية الفقيه]^(٢).

وفي نهاية سنة ١٩٤٠، ظهر الاتجاه الإسلامي الشيعي لأول مرة كأحد مكونات الحياة السياسية الإيرانية، مع أنشطة (فدائين إسلام). لكن هذه المجموعة التي كانت في حماية آية الله القاشاني، وت مارس الإرهاب هامشية.

وبالتزامن مع انطلاقة الاتجاه الإسلامي في العراق، ظهرت حركة يقودها رجال دين مناضلون بإيران في العام ١٩٦٢، لا تشهد فقط بتسييس العلماء إلى حد كبير. بل تبدو كطليعة لانتفاضة ١٩٧٩. وبالفعل فحسب مقدره دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الثورة بدأت في ١٩٦٢. إذ بعدما وافق مجلس الوزراء على قانون انتخابات المجالس البلدية والإقليمية، عبر رجال الدين عن معارضتهم لمدة شهرين، معتبرين أن هذا الإجراء يستهدف عمداً إضعاف الإسلام. ومنذئذ لم يعد رجال الدين محايدين سياسياً. وتضمنت حركة رجال الدين في السنة التالية بصفة ملحوظة. وفي الوقت الذي نُظِمَ استفتاء في كانون الثاني ١٩٦٣ حول الثورة البيضاء، عمدت كل القوة السياسية والدينية إلى مقاطعته. واندلعت انتفاضة في ٥ حزيران شملت البلد بأسره احتجاجاً على سياسة الشاه وإذ تحدى الخميني الشاه علناً فقد جرى اعتقاله.

١ - طالب م. عزيز، «دور محمد باقر الصدر في النشاط السياسي الشيعي بالعراق من ١٩٥٨ حتى ١٩٨٠» ص ٢١٢.

٢ - حنا بطاطو، «المنظمات الشيعية في العراق: الدعوة الإسلامية والمجاهدون» ص ١٩٩.

وقد كان لدوره المؤثر، المعترف به منذئذ ليس في [الحوزة] بقم فقط، بل أيضاً من القوى السياسية الأخرى، أهمية حاسمة في التحول الثوري للمذهب الشيعي، فلأن الحركة السياسية كانت بمبادرة [مرجع]، كانت تكتسب شرعية من الأعلى إلى أدنى التراتبية بين العلماء. وهكذا تواصل تسييس رجال الدين حتى العام (١٩٧٩). ومن جهة أخرى، وكما في العراق، لم تكتف الطبقة المثقفة بإقرار الإيديولوجية الإسلامية، بل قبلت قيادة رجال الدين. فقد كانت واعية بنفوذ رجال الدين بين الجماهير، ومتأثرة بالدور الذي قاموا به في معارضة الدولة^(٢).

تحديث المؤسسات الدينية

إصلاح أم ثورة؟

وكما أن إرادة مواجهة الإيديولوجية السياسية قادت رجال الدين إلى تحويل المذهب الشيعي فإن العلمنة دفعت إلى تغييرات إلى حدّ ما في المؤسسات الدينية ذاته. والواقع أنه بالتوازي مع تسييس المذهب الشيعي، كان تحديث المؤسسات التعليمية والسلطة الشيعية يضمن في المدى الطويل تكيّف مجموع رجال الدين مع المجتمع المعاصر. والحال أنه فيما عدا بعض الدعوات إلى الإصلاح ظلت طريقة التعليم الديني الشيعي كما هي منذ نهاية القرن التاسع عشر. وفي الوقت ذاته كان نمو التعليم الحكومي في منتصف القرن العشرين عدلّ من وضع الطلاب الداخليين إلى [الحوزة]. إذ كان هؤلاء منذ نهاية سنة ١٩٥٠ يحصلون على شهاداتهم عموماً من الدولة، وكانت تبدو الكتب الدراسية المعتادة لهم عويصة وغير ملائمة^(٣).

وكانت [المرجعية]، لأسباب مماثلة، لا تبدو مؤهلة لتوجيه المؤمنين. فحتى تكون السلطات الدينية صالحة لمعالجة حاجات أتباعها الراهنة، كان من الضروري إصلاح بُنى المؤسسة وطريقة عملها. بالتزامن مع إعادة النظر في منظومة التعليم. قُدّمت إذن مقترحات من أجل تحديثها. والمؤسستان مترابطتان ارتباطاً وثيقاً، ذلك أن [المراجع] متخرجون من [الحوزة] من جهة ولأن دور السلطة الدينية فقهي أساساً ويُنمَس في إطار [الحوزة]^(٤).

١ - محمد بورغي «مؤسس إيران الدينية. جدليات التسييس»، ص ٧٢ - ٧٧.

٢ - سعيد أمير أرجوماند (العمامة بدلاً من التاج) ص ٩٤ - ٩٨.

٣ - طالب م. عزيز: «سعي باقر الصدر إلى المرجعية» ص ١٤٧.

٤ - علي من يتقدم [للمرجعية] أن يكون [مجتهداً] معترف به من المؤسسة التعليمية. وعليه أن يكون قد ألف عدة كتب متخصصة بـ [الفقه] و[أصول الفقه]. وعليه أن يكون أهلّ عدة علماء في [الحوزة] يمكنهم أن يشهدوا بكفاءته. وبعدها يُعترف به [مرجعاً]. يُخصّص قسماً كبيراً من نشاطاته للتعليم في [الحوزة] وللتأليف في الفقه.

فالمؤسسات التعليمية دعامة [المرجعية]. فبسبب هذه العلاقة العضوية، تناولنا جهود تحديث التعليم بإيجاز هنا^(١).

ثمة طريقتان لتكييف مؤسسة السلطة الدينية مع مقتضيات العصر، ولر ينفكا يفرقان الأوساط الدينية. فبينما كان البعض يقترحون إصلاح [المرجعية]، فكر آية الله الخميني بتحويل لوظيفة الفقيه كان من عمقه أن تبلور فيما بعد إلى مؤسسة جديدة للسلطة. وكان من إعادة تنظيم التعليم الديني، وإعادة النظر في [المرجعية] اللتين يشرع فيهما بين ١٩٥٠ و١٩٧٩ أن كشفنا عن عدة جوانب من التجديد الشيعي، كما يُبرزان أيضاً تنوع مجالات الحداثة، وتعدد الاتجاهات ضمن طبقة رجال الدين. إذ إن إصلاح المرجعية والعمل على مشروع ثوري للحكومة الإسلامية يكشفان عن تنوع التطورات الممكنة للوظيفة الدينية. فقد كان بإمكان [المرجع] ذاته الشروع في تغييرات ضمن كل الميادين. والتجديدات المُحدثة، تؤكد، ومن جهة أخرى، أن الفقه الإمامي كان دائماً الرهان الرئيس في كل تحديث ديني.

تحديث التعليم

فيما عدا بعض المبادرات الفردية في النجف، وإعادة تنظيم منهجية في قم، ظل التعليم الديني الشيعي باقياً على حاله تقريباً منذ نهاية القرن الماضي، لكن الاضطرابات السياسية والاجتماعية في سنة ١٩٥٠، جعلت التكيف أكثر إلحاحاً.

وجرت عندئذ بعض المحاولات في العراق. ففي ١٩٢٧، انتهى عز الدين الجزائري من تطوير [مدرسة النجف] التي كان افتتحها في ١٩٤٣. ثم في ١٩٦٣، أسس [المرجع] محسن الحكيم [مدرسة العلوم الإسلامية]. وكان الهدف تجديد منهاج الدراسة، إذ كان يتم تدريس العلوم القرآنية والاقتصاد والفلسفة الإسلامية. وكان يُرجع في هاتين المادتين إلى مؤلفات محمد باقر الصدر. وفضلاً عن ذلك، كان لهاتين المدرستين تعليم منظم. ومع الإصلاح الذي شملها إلا أنها ظلتا على نمط [الحوزة].

وفي الوقت ذاته قامت جمعية [متمدى الأنصار] بمبادرة أكثر جذرية. إذ أقامت في ١٩٥٨، مؤسسة للتعليم الديني العالي، وهي [كلية الفقه] التي كانت الدولة العراقية تعترف بشهادتها. وكان عملها مطابقاً للكليات الجامعية. ومنذ ١٩٧٤ وحتى إغلاقها في ١٩٩١ من قبل

١ - كانت مؤلفات نوعية خُصّصت لمنظومة التعليم الشيعية ولمشروعات الإصلاح المختلفة. انظر خاصة عبد الهادي الحكيم، (حوزة النجف الأشرف: النظام ومشاريع الإصلاح)، بالعربية؛ ومؤلفات سابرينا ميرفن المذكورة في حواشي هذا الكتاب.

الحكومة. كانت ملحقة بجامعة بغداد. إضافة إلى العلوم الدينية، كانت الكلية تدرّس النقد الأدبي والإنجليزية وعلم الاجتماع وعلم النفس كما تُدرّس أسس القانون المقارن. وكانت هذه المؤسسة، المدرسة الدينية الشيعة الوحيدة المُدمجة في المنظومة التربوية الحكومية^(١).

لم يسهم الصدر فقط بتحديث المدارس الدينية عن طريق مؤلفاته النظرية، فقد كان في ١٩٦٣ أحد [المجتهدين] الكبار في النجف. وقد نصحه زملاؤه الأكبر سنّاً بالتخلي عن دوره السياسي سعياً [للمرجعية]؛ لأن [الحوزة] لا تقبل [مجتهداً] مناصلاً. وكان محسن الحكيم في ١٩٦١، أقنعتة بوساطة ابنه مهدي أخيراً بالتخلي عن منصبه لحزب [الدعوة] ورئيس لتحرير [الأضواء]. فتركز اهتمام الصدر حينئذ على النشاطات التقليدية لـ [الحوزة] التي طبق عليها ما تحتاجه من إصلاح. إذ كانت طرق التعليم في [الحوزة]، كما يرى عتيقة ونظامها غير ملائم، وكان يرغب في فرض بلوغ الطالب مستوى أدنى قبل مغادرته [الحوزة]. كما يريد أن تسيطر [المرجعية] تماماً على مراكز التعليم الديني، بحيث لا يدير أي رجل دين مركزاً من دون إذن [المرجع].

وكان من أول الإنجازات إدخال أفكار مقتبسة من الجامعات العلمانية، ولهذا فقد أسهم في مشروع إحداث [كلية أصول الدين] ببغداد في العام ١٩٦٤. لكن وجوده في تطبيق الإصلاحات ضمن [الحوزة] ذاتها، اصطدمت بمقاومة، سواء من الطلاب أم من المؤسسة الدينية^(٢).

وأثناء السنة ذاتها، كان آية الله مطهري، ممثل الخميني في إيران، يعبر عن حصيلة ماثلة. ففي إطار تأمل حول [المرجعية]^(٣) تناول مطهري التعليم الديني. ومع اعترافه باستقلالية الفكر والتقوى اللتين كانتا تسودان الحلقات الدراسية، كان ينتقد نقص التنظيم فيها. إذ أشار إلى غياب الامتحانات. وتدريس العربية الرديء. وعدم الكفاية في تعليم المنطق الأرسطي؛ وإلى النهيئة التافهة لفهم المسائل الاجتماعية على وجه الخصوص، التي ترجع إلى تكوين مفرط في الجدل، وفي أصول الفقه^(٤).

على الرغم من الانتقادات الوجيهة وبعض الانفتاحات، واصلت مقاومة قوية المعارضة لمشروعات الإصلاح. فقد كان المعارضون للتجديد يظنون أن التنظيم يحدد نوعية النجف.

-
- 1 - سابرينا ميرفن، «رجال الدين في جيل عامل وإصلاح التعليم في النجف منذ بداية القرن العشرين» ص ٧٩ - ٨٦.
 - 2 - طالب م. عزيز المصدر السابق، ص ٢١٠ - ٢١١ باقر الصدر للمرجعية» ص ١٤١ - ١٤٢.
 - 3 - «مشكل أساسي دار سازمان روحانيات» مؤلّف جماعي، ١٩٦٢. بالفارسية.
 - 4 - مرتضى مطهري «المشكلات الأساسية في المؤسسة الدينية» الترجمة إلى الإنكليزية في ليندا والبريدج (إشراف) (الأكثر علماً في الشيعة) ص ١٦١ - ١٨٢، موجان مومن (مقدمة في الإسلام الشيعي) ص ٢٤٨.

ولهذا مثل تحديث التعليم حتى الآن مأزقاً للسلطة الدينية: فتحديث التعليم في حد ذاته يتضمن خطراً على استقلال المؤسسات الشيعية. وتلك هي ملاحظة سابرينا ميرفن: «إن ترشيد الدراسات الدينية العليا، هو في صميم المشروع الإصلاحي، تضمن ويتضمن اليوم ورطبات أساسية وإشكالية لرجال الدين الشيعة. فما هو مهم ليس فقط بنيتهم لأخلاقيات العصر، بل الحفاظ على استقلالهم واستقلال [المرجعية] إزاء الدولة»^(١)، وفي النهاية، كان الاتجاه المحافظ هو الذي تغلب على التيار التجديدي. والمدارس التي على نمط مدرسة محسن الحكيم اختفت. ومع ذلك، شمل الإصلاح نوعاً ما المدارس التقليدية، سواء في محتواها أم في تنظيمها.

قد ظهر تأثير النجف وقم فيما بعد في المدارس الشيعية بلبنان وسورية، بوساطة العلماء الذين درسوا في المدن المقدسة العراقية. ففي نهاية سنة ١٩٦٠، قام رجال دين لبنانيون بفتح مدارس في بيروت، وفي جنوب لبنان، وانطلاقاً من سنة ١٩٧٠، أسس رجال دين عراقيون مدارس في دمشق^(٢).

وبما أن إصلاح التعليم تم بكيفية ذاتية، فإن الأجيال الجديدة من رجال الدين الشيعة لم يُرَقَّوا من قبل الدولة، بل من التراتبية الدينية، وهذا يفسر نشوء الحركات الإسلامية من هذه التراتبية، على عكس الاتجاه السائد لدى الحركات السننية^(٣).

تحديث [المرجعية]: سبيل الإصلاح

في مواجهة تعزيز قوة الدولة وانتشار معارف جديدة، كانت تعوز [المرجعية] الكفاءات اللازمة لتوجيه المؤمنين، فالتطور العلمي وتنامي الأنشطة الاجتماعية السياسية الجديدة كانا يتجاوزان بالفعل ميدان العلوم الدينية التقليدية. إضافة إلى أن التبعية لأعطيات المؤمنين كانت تعرقل غالباً تطلعات رجال الدين إلى التطور.

وبصرف النظر عن العلمنة، كان تنظيم المؤسسة الدينية نفسه يسهم أيضاً في إضعاف السلطات الشيعية إزاء الدولة. إذ كان رجال الدين يعانون تشتت مواردهم، مثلما كان استقرار [المرجعية] محل عرقلة من الطريقة غير المؤسسية في تعيين مصادر التقليد. ومنذ سنة ١٩٤٠، كان بعض العلماء حاولوا معالجة الاختلالات في المؤسسة. وبعد وفاة آية الله بوروجيردي تعددت مشروعات التحديث.

1 - سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٧٩.

2 - سابرينا ميرفن، «الحوزة في اختبار العصر» ص ٧٦ - ٨٠.

3 - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر» ص ٧١.

لقد كان وفاة مصدر التقليد الأعلى. آية الله بروجيردي في العام ١٩٦١، حاسمة في تطور [المرجعية]. إذ تسببت في المقام الأول تشتت السلطة بين عدة [مراجع] وعدة مراكز. فقد برز في إيران ثلاثة [مجتهدين] كخلفاء لبروجيردي: آية الله الخميني قى طهران؛ آية الله محمد هادي الملاي في مشهد؛ آية الله كاظم شريعتمداري في قم. وعلى كل حال، فقد حدث إجماع في ١٩٦١، على تعيين محسن الحكيم [مرجعاً] في النجف^(١).

وفي رأي فانيسا مارتن، كان لوفاة المرجع الأعلى عواقب مهمة على تطور العلاقة بين رجال الدين والدولة في إيران. إذ سمح ظهور قيادة دينية منقسمة للشاه بإدخال برنامج جديد للإصلاح والمركزية، موجه لإضعاف نفوذ أصحاب المصالح التقليدية^(٢). وقد برز آية الله الخميني [مرجعاً] ليس بسبب شهرته في ميدان [الفقه]، بل لشجاعته السياسية. فمنذ تلك الفترة بالفعل بدأ في معارضة الدولة مباشرة. واعتُقل في حزيران ١٩٦٣^(٣)، ليطلق سراحه بعد عشرة أشهر، قبل أن يُعتقل من جديد ويُنفى إلى تركيا في^(٤) ١٩٦٤. ومن تركيا انتقل الخميني إلى العراق، حيث وجد ملجأ في النجف. وفي المدينة المقدسة العراقية تصوّر الدولة الإسلامية.

ولأسباب مماثلة لتلك التي كبحت تطور التعليم، ظل إصلاح مؤسسة السلطة الشيعية في حد ذاته إشكالياً. فتنظيم كامل، في أعين المتمسكين بالتقاليد، كان يعاكس مرونة المنظومة، وكان من شأنه أن يجعل السلطات الدينية أكثر عرضة لضغوط الدولة. «وهكذا تظل السلطة الدينية في أفوضى منتظمة»، حسب المصطلح الذي يستعمله رجال الدين والطلبة في [الحوزة]^(٥)، إلا أن [المرجعية] قد تحدّثت بالفعل بشكل غير محسوس تقريباً، بين السنوات ١٩٥٠ و١٩٨٠. إذ إن رفض التنظيم لم يكن يعني أن المؤسسة غير مضبوطة.

عقب وفاة آية الله بروجيردي، وفي إطار النقاش المحتدم حول دور رجال الدين، كانت الجمعيات الإسلامية في إيران منسغلة بوظائف وبعملية اختيار [المرجع] الجديد. وقد استمزجت آراء عدة شخصيات، دينية وعلمانية، لإعادة البحث في دور مؤسسة السلطة، وقد

١ - جان كولمار، «مرجع التقليد» موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة، ١٩٨٩، المجلد ٦، ص ٥٣٣ - ٥٤١.

٢ - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ٥٦ - ٥٧.

٣ - انظر أعلاه.

٤ - بعد ما وافق البرلمان الإيراني على قانون يمنح الحصانة الدبلوماسية للعسكريين الأمريكيين في إيران، ندد الخميني بهذا الإجراء في خطبة ألقاها في قم بتاريخ ٢٧ تشرين الأول ١٩٦٤. فاعتُقل في ٤ تشرين الثاني ونفي إلى تركيا. انظر، يان ريشارد (إيران منذ ١٨٠٠ إلى اليوم؛ ص ٣٤٨).

٥ - سابريتا ميرفن، المصدر السابق، ص ٧٤.

نشر مجموع الإسهامات في العام ١٩٦٢ تحت عنوان (مناقشات حول المرجعية ورجال الدين)^(١). وتقول أن لامبتون «على الرغم من عدم خلوّ هذه النصوص تماماً من التبريرات الإسلامية، فإنها تمثل ربما أول محاولة لفريق من الكتاب في العصر الحديث بإيران، يتفحصون بها ويعيدون تقويم الجوانب المختلفة لمسألة أساس تتعلق بالإيمان»^(٢). ومن بين العلمانيين، كان مهدي بازجان ينتظر من [المرجعية] أن تكون ملاذاً من ظلم السلطة الزمنية ويرى أن [المجتهد] لم يتكيف مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحياة الحديثة. وطبقاً لما يقول، على المرشد الديني، خليفة النبي و[الأئمة]: أن يكون مثلاً يحتذى في الكمال الإنساني، وأن يتصف بالكفاءة في كل المشكلات العامة.

أما نظرات رجال الدين فكانت أكثر تعمقاً أحياناً أكثر حدة. فبلهجة جدالية، أوصى آية الله محمود الطالقاني بلا مركزية المؤسسة^(٣). فقد كان يعارض بشدة تركيز السلطة الدينية في شخص [المرجع]. وقد كان يرى ثلاثة سُبل ممكنة لعمل [المرجعية]: تركيز السلطة في [مجتهد] واحد أو عدة [مجتهدين] كبار؛ غياب أية مركزية؛ أخيراً تركيز السلطة في لجنة تعمل بالمشورة. ويرى أن الفرضية الثالثة فقط هي المناسبة. وتتوافق هذه الرؤية مع عداء طالقاني لكل تركيز للسلطة، سواء كان سياسياً أم دينياً. ومن جهة أخرى، كان المؤلف يلح على واجب [المجتهد] في تقديم آراء فقهية حول المسائل المعاصرة؛ لأن [الاجتهاد] يشكل مبرر وجود رجل دين في مجتمع إسلامي^(٤).

أما آية الله مطهري. فقدم قرار اتهام صارم بحق [المرجعية]، مع مقترحات لإصلاحها^(٥) ويمثل نصه وثيقة مهمة تشهد على جهد رجال الدين من أجل إعادة تشكيل مؤسسة الإدارة الدينية بما يتعلق مع الحداثة. فإذا ما أردنا فهم تخلف المسلمين، في رأيه، يجب التساؤل عن مؤسسة رجال الدين. إذ يلاحظ مطهري في المقام الأول، عدم ملاءمة تعليم رجال الدين مع زمانهم، ذلك أن مراكز التعليم الديني أصبحت مدارس للفقهاء. ومطهري إذ يؤكد أهمية المؤسسات في إصلاح المجتمع ويوصّف من دون مجاملة وضع رجال الدين قبل أن يقترح الإصلاحات.

-
- ١ - أسهم ثمانية مؤلفين في هذا العمل: العلامة السيد محمد طباطبائي، الحاج السيد أبو الفضل موساوي، المجتهد زنجاني، مرتضى مطهري، مهدي بازجان، السيد محمد بهشتي، السيد محمود الطالقاني، السيد مرتضى الجزائري.
 - ٢ - أن.ك. س. لامبتون «إعادة النظر في وضع مرجع التقليد وفي المؤسسة الدينية» ص ١٢١ - ١٣٥.
 - ٣ - محمود الطالقاني، «مركز وعدم تمرکز المرجعية والفتوى» بالفارسية.
 - ٤ - فاروق جاها نبخس، (الإسلام والديمقراطية والتحديث الديني في إيران) (١٩٥٣ - ٢٠٠٠) ص ٧٥ - ٧٧.
 - ٥ - (مشكل أساسي دار سازمان، روحانيات).

وإذا ما انتقد طريقة ومحتوى التعليم في [الحوزة]، فإنه يرى أن أخطر عيب في مؤسسة [المرجعية] يكمن في تمويلها، ويأسف على غياب التنظيم في جباية الخُمس وعلى تركيز الموارد بين أيدي نخبة من رجال الدين ومع وعيه بأن موارد رجال الدين تضمن استقلالهم إزاء الدولة، فإنه يلقي الضوء على نقائص هذا النمط من التمويل؛ لأن على [المجتهدين] في رأيه، التقيد بأساليب وآراء مُكَلِّفِيهِمْ، وهو ما يقلص استقلالهم. والحال أن غالبية الناس يعترضون على الإصلاحات. ولعلاج هذا الخلل، يوصي آية الله مطهري بإحداث حساب جماعي مع محاسبة صارمة، وهو ما يعني مركزية الموارد. يدعو أيضاً إلى تجنب الاتصال المباشر مع السكان. ويختتم مؤكداً أن حل المشكلة المالية مفتاح لحل مشكلات المؤسسة الأخرى، ومُنذراً بأن رجال الدين، إذا لم يُصلحوا المؤسسة هم بأنفسهم، سيضطرون لذلك فيما بعد مكرهين^(١).

والوثيقة بمجموعها، كانت تشهد على حاجة ماسة إلى إصلاح برنامج التعليم الديني بكيفية تُستبدل بـ [الفقه] مواد تتوجه أكثر إلى حاجة المجتمع. إلا أن (المناقشة حول المرجعية ورجال الدين) لم يكن لها وقع كبير في المدى القصير. إذ كانت تبدو مجردة وعملية أكثر من اللازم بالمقارنة مع لغة الوُعَاظ التقليديين. إلا أنه كان لهذه الوثيقة فيما بعد تأثير مهم، وخاصة على الشباب الذين كانوا يسعون إلى طريقة جديدة لفهم الدين، وإلى خطاب ديني جديد، والأفكار التي ورث في (المناقشة حول المرجعية ورجال الدين) طورتها الحركة الإصلاحية الدينية فيما بعد، عقب تأسيس [حسينية إرشاد]^(٢).

لدئى وفاة [المرجع] محسن الحكيم في العام ١٩٧٠، تجددت المناقشة حول المؤسسة. وكانت هناك عندئذ منافسة شديدة لتبوء منصب [المرجع] الأعلى. ومع آية الله الخوئي تميز في النجف كعميد [للمجتهدين]، فإن آخرين ومنهم روح الله الخميني، ومحمد باقر الصدر كانوا يتطلعون إلى مكانة المرشد للطائفة^(٣). ولا بد من اهتمامه بـ [المرجعية]، كان الصدر نشر في ١٩٦٢ مجموعة [فتاوى] بعنوان [الفتاوى الواضحة]. وكان موقفه ملتبساً في الواقع. فمن دون أن يعارض آية الله الخوئي، كان يروج لرؤية خاصة به ومجددة للمؤسسة الدينية.

١ - مرتضى مطهري «المشكلات الأساسية في مؤسسة رجال الدين» في لينداس. والبريدج (إشراف)، (الأكثر علمياً في الشيعة)، ص ١٦١.

٢ - فارون جاها نبخس، المصدر السابق، ص ٦١ - ٦٢.

٣ - طالب م. عزيز، «سعي باقر الصدر للمرجعية»، ص ١٤٠.

فمع تطلعه لـ [المرجعية]، كان الصدر يسعى إلى إصلاح المؤسسة. فبعدما فكر قبلاً في تحديث التعليم في [الحوزة]، ركز جهوده في تنظيم الإدارة الدينية الشيعية وفي دورها، ومرة أخرى كان هذا الجهد مترافقاً بتجديد فقهه. إذ حرص الصدر بالفعل على تكييف [الفقه] مع العالم الحديث. فلانشغاله بإشاعة [فتاوى]، قام الصدر أولاً بإلغاء المصطلحات الفقهية العسيرة على الفهم، وعلى خلاف المعتاد، لم يوجهها أساساً إلى الفقهاء، بل إلى الناشطين الإسلاميين، وأصحاب المهّن، والطلاب وغير المثقفين. ومن جهة أخرى، قدم تصنيفاً جديداً للمنظومة الفقهية الإسلامية، مثل تغييراً ملموساً بالقياس إلى مجموعات [الفتاوى] الكلاسيكية. فقد كان يرى أن من غير المناسب الانفصال الشائني للأصناف الفقهية بين [عبادات] و[معاملات]. واقترح إذن إقامة أربعة أصناف رئيسية: العبادات، والمبادلات الاقتصادية العامة والخاصة، [أموال]؛ والعلاقات الأسرية [علاقات خاصة]؛ وأخيراً، العلاقات الاجتماعية، وسلطة الدولة [علاقات عامة]^(١).

وهيّا الصدر، مع هذه المقترحات الفقهية، مشروعاً لتكييف [المرجعية] مع ضرورات العصر، بالتطور الذي طرأ عليها، كان يوصي بتغييرات جديدة. فتاريخ المؤسسة، عرف في رأيه، أربعة مراحل. إذ كانت هناك أولاً «المرجعية الفردية» من صحابة [الأئمة] حتى العلامة الحلي (المتوفى ١٣٢٥ م)، حيث كان [المرجع] مصدراً للقوانين الدينية وحسب، والمرحلة الثانية كانت مرحلة «المرجعية الشكلية» التي أسسها الشهيد الأول (المتوفى ١٣٧٤ م)، وكانت تقوم على إرسال ممثلين لـ [المرجع] للوعظ وجباية الضرائب الدينية. ثم كانت «المرجعية الكبرى» التي تمثلت في تعزيز السلطة الدينية من خلال مصدر للتقليد. وكانت هذه المرحلة الثالثة التي بدأت مع كاشف الغطاء (المتوفى ١٨١٢). وكان [المرجع] عندئذ السلطة المهيمنة على شيعة العالم بأسره. أخيراً آذن الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي بعصر «المرجعية الشيعية» حيث أصبحت المؤسسة متورطة مباشرة في شؤون المسلمين السياسية بغية حماية الإسلام.

وبصرف النظر عن التطورات، كان الصدر يسجل بعض الثوابت. إذ كان يحتفظ كـ [مرجع] بأسلوبه الخاص. ولم يكن ثمة مبدأ في اتخاذ القرارات ولا في مضمون قرارات مصادر التقليد. وقد سبب عدم التناسق الذي كان ينتج عن ذلك، غموضاً أضعف العلاقة بين [المرجعية] والسكان. إضافة إلى أنه لم يكن هناك فترة انتقالية مقررّة بين [مرجع]

١ - طالب م. عزيز، المصدر السابق، ص ١٤١ - ١٤٣.

وخليفته. والحال أن الصدر كان يريد تحويل المؤسسة حتى تصير «مرجعية مؤسسية» وليست فردية^(١). وصاغ مشروعه في نص قصير، عنوانه [المرجعية الصالحة]^(٢).

و«المرجعية الصالحة» في رأي الصدر، تتميز أولاً برؤيتها الواضحة لأهدافها المرتبطة بخدمة الإسلام، وتتلخص أهداف [مرجعية] كهذه في خمس نقاط، أولاً، على [المرجعية] نشر تعاليم الإسلام على أوسع نطاق ممكن بين المسلمين حتى يتقيدوا بالشرعية الإسلامية، وعليها أيضاً خلق تيار فكري يروج للإسلام باعتباره «منظومة كاملة وشاملة لكل مناحي الحياة».

ثالثاً، على [المرجعية] «الاستجابة لحاجات المسلمين الفكرية بالقيام ببحوث في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية، وبعمل مقارنات بين الإسلام والمدارس الفكرية الاجتماعية الأخرى، وبتوسيع إطار [الفقه] بحيث يتمكن من بسط الشريعة على كل جوانب الحياة [...]». ويجب على المؤسسة الدينية التكفل بالعمل الإسلامية وقيادة الأمة لما فيه خير الإسلام^(٣).

إلا أنه لا يكفي تحديد الأهداف بوضوح، بل يجدر تصور تنظيم [المرجعية] بدقة ويشير الصدر بهذا الشأن أولاً إلى ضرورة خلق «قاعدة» سواء في [الحوزة] أم في الطائفة الشيعية، تكون مفتنعة بهذه الأهداف، وتساند جهود [المرجع]. يم بين محاور مشروع يستهدف تعزيز الطابع المؤسسة [للمرجعية]. وأوصى بإحداث جهاز للتخطيط والتنفيذ، يركز على الكفاءة والتخصص. «على هذا الجهاز أن يحمل محل الساحة التي تمثل تنظيماً عفويًا ومرتبلاً مؤلفاً من أشخاص يجتمعون بالمصادفة للقيام بحاجات آنية [...]» ويحتوي هذا الجهاز عدة لجان متكاملة: ١- لجنة أو عدة لجان لتسيير الدراسات في [الحوزة]. ويحدد هذا الجهاز المواد التدريسية ويقرر الكتب المدرسية، ويحسن تدريجياً التعليم في [الحوزة] حتى يصير قادراً على الإسهام في تنفيذ أهداف [المرجعية الصادقة]. ٢- لجنة الإنتاج العلمي، المكلفة بخلق أقسام للبحث العلمي، ومتابعة نشاطاتها، والإشراف على إنتاج [الحوزة] وتشجيعه [...]. ٣- لجنة أو عدة لجان مسؤولة عن شؤون العلماء في المنطقة [...]. ٤- لجنة اتصالات، تسعى إلى إقامة

١- طالبم. عزيز، المصدر السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.

٢- هذا النص الذي كُتب في سنة ١٩٧٠، نشر في كاظم الحائري (إشراف)، (مباحث الأصول)، ١٩٨٦، ص ٩٢ - ٩٨.

٣- محمد باقر الصدر، (المرجعية الصالحة)، ص ٩٢-٩٣.

صلات مع [المرجعية] في المناطق غير المتصلة بالمركز [...] ٥- لجنة لرعاية العمل الإسلامي [...] ٦- اللجنة المالية التي تسجل الأموال في دفاتر الحسابات، وتراقب الموارد وتعيين الممثلين الماليين^(١).

وعلى [المرجعية] أن تكون، من جهة أخرى، محوراً قوياً في حياة الطائفة الشيعية. وهذا يقتضي تغييراً في الممارسة. «إن [المرجع] تاريخياً، يمارس كل عمره بطريقة فردية [...] لكن إذا ما مارس [المرجع] عمله بوساطة مجلس لعلماء الشيعة، وقوى تمثله من وجهة النظر الدينية، وكان [المرجع] نفسه مرتبطاً بهذا المجلس، سيكون عمل [المرجع] موضوعياً، وسيكون الأمر على هذا النحو مع أن [المرجعية] باعتبارها توكيلاً من [الإمام]، تركز على شخص [المرجع]، والحال أن طريقة ممارسة هذا التوكيل الذي يركز على شخص [المرجع] لم تحدد، وتحدد هذه الطريقة في الواقع في ضوء الأهداف والمصالح العامة، وندعو [المرجعية] ذات الطريقة الفردية [المرجعية] الشخصية، و[المرجعية] التي تتبع طريقة جماعية وموضوعية [المرجعية] الموضوعية، وهذا يبين أن الاختلاف بين [المرجعية] الفردية و[المرجعية] الموضوعية لا يكمن في تعيين شخص [المرجع] الشرعي والحقيقي. لأن شخص [المرجع] هو دائماً مثل [الإمام]، و[المرجعية] باعتبارها توكيلاً من [الإمام] فردية دائماً لكن الاختلاف بين [مرجعين] يقوم على طريقة الممارسة.» أخيراً، يتوقع الصدر تنظيم خلافة [المراجع]، بغية ضمان الاستمرارية في عمل المؤسسة^(٢).

فيميز الصدر، من دون تردد، بين مكانة ووظيفة مصدر التقليد من جهة، وبين كفاءات الممارسة من الجهة الأخرى، ويشير هكذا إلى أن [المرجع] مؤتمن على هبة لدنية تمنحه إياها وظيفته، وبفضلها يمارس سلطته [الإمام] الدينية، وهذه السلطة تتمثل في [المرجع] لكن عليها التعالي على شخصه، ومن جهة أخرى، ومع أن الصدر يعيد كتابة تاريخ [المرجعية] - الذي يرجعه إلى فجر الإسلام - إلا أنه يُبدي الحاجة إلى تجذير المؤسسة ضمن الحداثة، فالألفاظ والدقة التي يصف بها تنظيم [المرجعية] يبينان بالفعل أن الصدر كان مسكوناً بها جس عقلمة، حديث تماماً.

وقد كانت ثمة إدارة بكيفية ما، لكن الصدر كان يضيف معنىً جديداً على التنظيم، إذ كان يرغب في منظومة مركزة فعالة، يقع على عاتقها اختيار [المراجع] المستقبليين. إلا أنه لم يوص

1- محمد باقر الصدر، (المرجعية الصالحة)، ص ٩٤-٩٦.

2- المصدر السابق، ص ٩٦-٩٧.

بالغاء المنظومة التقليدية تماماً، بل بتغييرات تدريجية، فمقترحاته، من بعض الوجوده، لم تكن تمثل قطيعة جذرية، وفي هذا، كان الصدر يبرهن على فكر إصلاحية^(١).

ومع أن هذه الإصلاحات كانت معتدلة، إلا أنه لم يتمكن من وضعها موضع التنفيذ، ذلك أنه لم يصبح [مرجعاً] أعلى، فقد كان أعضاء في [الدعوة] ومُعجبون بالصدر يرجعون إليه بالتأكيد كمصدر للتقليد، لكن الخوئي في النهاية هو الذي عُيِّن على رأس المؤسسة الدينية. إذ إن الاضطهاد الذي عاناه من الحكومة العراقية، وموقف [الحوزة] المتحفظ بهذا الشأن، منعنا الصدر من أن يصير [مرجعاً]^(٢).

ومهما كان مشروع الصدر تجديدياً، فإنه لا يعيد النظر في وجود مؤسسة السلطة الدينية بحد ذاتها، أما الخميني فعلى العكس، ودون أن يوصي بإلغاء [المرجعية]، تصور منظومة للسلطة مهيئة لتعويض المنظومة الموجودة، وتعيد النظر في وظيفة وطبيعة المؤسسة الدينية. فعوضاً عن اقتراح إصلاح لإدارة السلطة الدينية، رُوِّج لاندماج السلطات الدينية والسياسية في إطار نظام جديد للسلطة هو [ولاية الفقيه]. ومع أنه لم يوضح الصلات بين [المرجعية] و[ولاية الفقيه] فإن آية الله الخميني كان يؤكد أن [المرجع]، كمثل [الإمام]، عليه القيام بكامل وظائفه، وإضفاء السلطة السياسية على أكبر [المجتهدين] يعني تلقائياً إضعاف [المرجعية] التي تندمج في الدولة التي عليها قيادتها، كما يعني في الوقت ذاته ثورة في مذهب السلطة، وأيضاً ثورة سياسية. فباستثناء الملائ ناراي في القرن التاسع عشر، كان الفقهاء الشيعة يتفوقون على أنه ما من أحد يتمتع بالأهلية لممارسة وظائف [الإمام] السياسية، صحيح أن [مجتهدين] عديدين كانوا قاموا بدور سياسي، لكن دون أن تكون لهم سلطة تنفيذية، والخميني إذا نادى بخلق دولة يقودها [الفقيه] الأكثر كفاءة، كان يدعو إلى قلب النظام القائم الموصوف بأنه لا شرعي، ولم تطرح مشكلة وجود منظومتي السلطة الدينية معاً إلا بعد إقامة الجمهورية الإسلامية، مع أن التناقضات الملازمة لإبقاء نظامي السلطة المتنافسين كانت بادية للوهلة الأولى.

هل ولاية الفقيه، بدل المرجعية؟

مهما كان [المجتهدون] الشيعة مجتدين، فإنهم واصلوا النظر إلى السلطة حسب رؤية ثنائية، وأكثرهم انغماساً في السياسة، بمن فيهم محمد باقر الصدر، كانوا يرسمون حدوداً دقيقة بين

1- طالب م. عزيز «سعي محمد باقر الصدر للمرجعية» ص ١٤٠-١٤٨.

2- جودت القزويني، (المرجعية الدينية الأولى عند الشيعة الإمامية) ص ٢٧٨٠٢٨٣ بالعربية.

الفضائين الديني والمدني. و[المرجع] محسن الحكيم، مع ضمانه لحزب [الدعوة] لريشاً ترأس الحركة، وابتعد الصدر أيضاً عنه ليستطيع المطالبة بـ [المرجعية]. فبالنسبة لهذين العالمين، حتى لو كان الإسلام يؤسسه لمنظمة شاملة، وحتى لو كان بالإمكان إلغاء الحدود بين الأنشطة الدينية والزمنية، يظل التمييز بين السلطتين باقياً، والفارق الذي ينبغي الإبقاء عليه لا يتصل بميادين الصلاحيات - «الدينية»، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية - بقدر ما يتصل بنمط السلطة أو طبيعتها، والحال، أن هذا الفارق بالذات هو ما يسعى الخميني إلى تقليصه.

وحتى نهاية سنة ١٩٦٠، ومع انتقاد الخميني للشاه، فإنه لم يتخل عن الملكية الدستورية، ولم يقترح بديلاً عنها، وعلى الرغم من معارضته المتزايدة للحكومة، كان لا يزال يقيم فصلاً بين سلطتي [المرجعية] والدولة، لكنه منذ أن نُفي، بدأ في وضع الخطوط الأولى لتأسيس الحكومة الإسلامية، والنظام الوحيد، في رأيه، القادر على حل أزمة اغتراب وضعف العالم الإسلامي، هو دولة تُحكم حسب الشريعة الإسلامية، ولا يمكن لهذه الدولة أن تُحكم إلا من [فقيه] أو مجلس [فقهاء]. ويطلب هكذا، بصراحة، بانتقال سلطات نبي الإسلام و[الإمام]^(١) الأولى كاملة إلى الفقيه الأكثر كفاءة، وكان هذا يعني إنشاء نظام جديد، تكون السلطة الدينية - السياسية فيه قابلة لأن تحل محل السلطة الزمنية وسلطة [المرجعية] في آن معاً، ونظراً لضخامة الانعكاسات المذهبية والسياسية لهذا المشروع الثوري، يجدر بنا فحص خلفيته، ثم مضمونه.

تكشف تصورات الخميني حول الدولة ودور رجال الدين عن عدة تأثيرات ودوافع، سواء إسلامية أم غربية: كالفكر الإغريقي وخاصة فلسفة أفلاطون، والنزعة الإسلامية، والفكرة الأوروبية في عدالة التوزيع، ودور التنظيم الحديث وتقنيات التعبئة الجماهيرية، وينبغي أيضاً إظهار الطابع التطوري للفكر السياسي لمؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية^(٢). إذ كان الخميني يندرج، في أعقاب مفكرين مسلمين كالفارابي وابن عربي والملا صدراً، ضمن تقاليد الطوبائية الإسلامية المتأثرة بأفلاطون وبالأفلاطونية الجديدة، وخاصة (الجمهورية) التي تقدم شخصية رئيس حكيم وفاضل يقود شعبه لحياة أفضل، أثرت في التصور الشيعي لـ [الإمام]. ومع ذلك وبينما كان الرئيس الكامل لدى الإغريق فيلسوفاً، كان رئيس المسلمين المثالي نبي الإسلام، وكما أن الفيلسوف لدى أفلاطون كان مقيداً فقط

١ - فاروق جاهانبخسن، المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣٦.

٢ - فانيسا مارتين، (خلق دولة إسلامية)، المقدمة.

بالحقيقة، فإن القادة لدى المسلمين مقيدون بالشرعة الإسلامية، وكانت رؤية الخميني، من جهة أخرى، مُشَبَّعة بالتصوف [العرفان]، الذي كان متأثراً هو نفسه بفلسفة أفلوطين^(١).

من المهم بالفعل معرفة صلة الخميني بالتصوف الإسلامي [العرفان] لمعرفة كيف يُعرَّف نفسه كمرشد والأهداف التي حددها لأتباعه. ف [العرفان] باعتباره معرفة مكتسبة بالتجربة المباشرة للإلهي، ورث من أفلوطين فكرة العقل الإلهي وهو الأصل في كل خَلْعِه. ويقدم هذا التيار الفكري أيضاً المثل الأعلى للمؤمن عادي قادر على أن يصير إنساناً كاملاً، تسمح له معرفته بالإلهي بإرشاد الطائفة. وبالمصطلحات الشيعية، إذا ما افترضنا أن المعرفة الصوفية والشرعة الإسلامية يُبديان الرسالة الإلهية ذاتها، فيمكن لهذا التأكيد مساندة ادعاء الفقيه النيابة عن [الإمام]، وبهذا المنظور، كانت الدولة الإسلامية طوبائية ضمن تقاليد (جمهورية) أفلاطون، تُمارَس السلطة فيها من الأعلى^(٢).

والتصوف مع إلهامه الرؤية المثالية للخميني، لم يكن يقدم قاعدة صلبة للانخراط في المجتمع؛ لأنه لا يسمح بحل مشكلة المواجهة مع السياق السياسي الواقعي. إضافة إلى أن تيار التصوف كان مشتبهاً بانحرافه عن الدين في أوساط العلماء. وشيئاً فشيئاً، في السنوات ١٩٤٠ و ١٩٥٠^(٣)، وبينما كان آية الله بوروجيردي [مرجعاً] تباعد الخميني عن التصوف، واهتم أكثر فأكثر بـ [الفقه]. إلا أنه لكي يبعث الحياة في مشروعه الطوبائي، كان عليه ترسيخه في السياق الاجتماعي والسياسي المعاصر، وبخوضه صراعاً هوياتياً تمكن من تعبئة العقول.

ورؤية الخميني للدولة متأصلة أيضاً في النقاس المعاصر حول ضرورة التوفيق بين الإسلام والحداثة بموازاة الدفاع عن العالم الإسلامي ضد الإمبريالية الغربية. ومن أجل هذا المقصد، كان لآية الله الخميني سابقون لدى المثقفين من السنة والشيعة. إذ كان هؤلاء الرجال يرون في الإسلام إيديولوجية شاملة تهذب الفرد والمجتمع كليهما على الصعيد الديني والسياسي^(٤).

وعلى كلٍّ، فقد كان تحليل الخميني يختلف في نقطتين مع تحليل المثقفين العلمانيين، أولاً، كان الخميني يرى أن أزمة الهوية التي كان يواجهها العالم الإسلامي تهدد وجود الإسلام ذاته. وفي المقام الثاني، أدمج مشكلة الاغتراب في مجموعة المسائل الفلسفية والفقهية. إذ كان لها جس إنهاء الاغتراب نتائج مهمة على المذهب والممارسة الشيعيين. فهذا يفترض خاصة

1 - فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.

2 - فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ٣٥-٤٦.

3 - فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ٣٥.

4 - انظر أعلاه فيما يتعلق بأدلجة المذهب الشيعي وتأسيس رجال الدين.

تحول تراث ديني إلى إيديولوجيا ثورية، وهو ما يقتضي بدوره ابتكار بديل لبنية السلطة الشيعية^(١) الرخوة نسبياً.

لم يكن مذهب الخميني في الدولة الإسلامية أحادياً أبداً، فلم يتوقف عن التطور. ويمكن تمييز ثلاث مراحل رئيسة في أعمال الفكر السياسي لمؤسس الجمهورية الإسلامية. كان [كشف الأسرار] المنشور في ١٩٤٣ - ١٩٤٤، أول كتاب خصصه الخميني لمشكلات الدين والدولة. وكما رأينا آنفاً، شكّل هذا العلم الذي كان يندد بالفساد الأخلاقي وبيعض جوانب سياسة رضا شاه، انعطافه في تطور الوعي السياسي الشيعي، فقد كان مؤلفه أول رجال الدين الكبار في محاولة فهم منهجية لنتائج النزاع بين الدولة الحديثة والنظام المؤسسي الإسلامي القديم^(٢)، وكان [كشف الأسرار] يثني بتأثير الشيخ فضل الله نوري ومحمد حسين نائيني. وكان الخميني يشكل صدئاً للأول بتأكيد أنه لا وجود لقانون آخر إلا شريعة الله، وكانت محاجته ضد التشريع البشري وضد الحركة الدستورية من ثلاث جهات: كان التشريع يدخل قوانين «قاصرة» لا تتلاءم مع إيران وتجلب لها أذواء أوروبا. ومنذ ذلك الوقت، ومع استمراره في قبول النظام الملكي، كان المؤلف يفكر في إمكانية حكومة من الفقهاء الدينيين، بشكل منظومة استشارية يراقبها هؤلاء. لكن أفكاره لم تكن مصاغة كما يجب. وكان أكبر همه حينئذ تطبيق الشريعة الإسلامية من طرف دولة حديثة^(٣).

وفي الوقت الذي كانت الحكومة تكشف جهودها لتقليص دور رجال الدين - الثورة البيضاء -، لم يذكر الخميني الشريعة الإسلامية إلا قليلاً، لكنه كان يلحّ على مسؤولية رجال الدين في الميدان السياسي. فضلاً عن أنه كان يؤكد بوضوح أنه ينظر إلى الإسلام كإيديولوجيا، بمعنى برنامج للحياة وللحكم. ومن جهة أخرى، كان يتحدّى الحركة الدستورية، نظراً لطبيعتها العلمانية، إضافة إلى أنه كان مهتماً بتبيين أن الإسلام يجلب التقدم والعدالة الاجتماعية.

وانطلاقاً من إقامته في المنفى بالنجف - من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٨ - كان الخميني قلقاً أكثر فأكثر من النفوذ الأجنبي في إيران خاصة، وفي العالم الإسلامي عامة، وكان يتطلع حتى ١٩٧٠، لأن يصير [مرجعاً] في المدينة المقدسة العراقية. لكنه بعد وفاة الحكيم تلك السنة وبروز الخوئي

١ - غريغوري روز، «ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الخميني» ص ١٦٦ - ١٦٨.

٢ - آزار طبري، «دور رجال الدين في السياسة الإيرانية الحديثة» في نيكي كدي (إشراف)، الدين والسياسة في إيران، ص ٦٢ - ٦٤.

٣ - فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ١٠٦ - ١١٢.

شعر بحزن شديد. كما شعر بالخيبة لعدم تمكنه من إقناع سلطات النجف بتبني القضايا السياسية التي كان يراها مهمة. والواقع أن معارضة الخوئي لتورط العلماء المباشر في الشؤون السياسية حد من تأثير الخميني في [الحوزة]. وعندئذ شرع هذا الأخير في انتقاد علماء النجف أكثر فأكثر، والترويج لمدينة قم التي أصبحت مركزاً للنشاط السياسي^(١). ودعا في الوقت ذاته بصراحة إلى إقامة دولة من رجال الدين، تستطيع وحدها - حسب رأيه - استعادة مجد الإسلام.

إلا أنه لم يعط إلا القليل من التفاصيل حول الدولة التي يتصورها كبديل للنظام الملكي العلماني. لكن من الواضح أنه كان يتطلع إلى إقامة دولة إسلامية تكون مستقلة سياسياً وثقافياً واقتصادياً^(٢). ومنذ [كشف الأسرار] حتى قبيل الجمهورية الإسلامية في ١٩٧٨، كان الخميني يمنح العلماء دوراً متزايداً في الدولة.

حتى ذلك الوقت، كانت [الولاية] بمعنى الكلمة وفقاً على [الأئمة] المعصومين، بينما كان الفقهاء مكلفين فقط بـ [ولاية] فقهية^(٣)، ومع أن الملا أحمد ناراي كان سابقاً للخميني في تصور ممارسة [الفقيه] لسلطة سياسية، فإنه لم يبين بدقة رؤيته لإقامة دولة من رجال الدين، ولم تكن له أصداء ضمن رجال الدين. ولكن بعد قرن ونصف، وباسم الدفاع عن الإسلام ضد الاغتراب، جدّد الخميني أطروحة سابقة بتأليف [ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية]^(٤). وقد كان عنوان المؤلف يشير أيضاً إلى نظام السلطة التي يريد تأسيسه.

كان للكتاب حول الدولة الإسلامية في البداية شكل سلسلة من الدروس، ألقاها الخميني في ١٩٦٩ - ١٩٧٠ بالنجف. وبعدها صحح الخميني النص، نشرت الدروس بالفارسية في خريف ١٩٧٠، ثم بالعربية في ١٩٧٦^(٥). كما وزع النص على شكل كاسيتات^(٦). وقد نجمت هذه الدروس حول [ولاية الفقيه] عن خلاف بين طلبة الخميني وطلبة آية الله الخوئي الذي سُئل من أحد الطلاب، فأكد بأنه ليس للعلماء سلطة سياسية. فرد الخميني عندئذ بالعكس، مدافعاً عن أبلولة سلطات [الإمام] السياسية إلى الفقيه. ولوعيه بالطابع الجذري لموقفه،

1 - ديفن ج. ستوارت، «صورة لمنافسة أكاديمية النجف وقم في كتابات وخطابات الخميني ١٩٦٤-١٩٧٨» في لينداس. والبريدج (إشراف)، الأكثر علماً لدى الشيعة، ص ٢٢١-٢٢٥.

2 - المصدر السابق، ص ١١٣-١١٥.

3 - انظر الفصل ١. سيقدم الأصل الكامل لولاية الفقيه في الفصل ٤، بعد التعرض لمأسسة هذا المبدأ في الدستور الإيراني.

4 - تجنباً للإطراب، سيذكر الكتاب بالجزء الأول من عنوانه.

5 - نشرت الطبعة العربية في بيروت، وكانت تشكل قسماً من مؤلف في الفقه عنوانه [كتاب البيع].

6 - فانيسا مارتن، المصدر السابق، ص ١١٥.

حرص على التدليل بوجود قاعدة في الفقه الإسلامي تسوّغ ممارسة العلماء للسلطة^(١). فضلاً عن شدة اللهجة، يكشف الإصرار الذي يندد المؤلف من خلاله باغتراب العالم الإسلامي، عن المغزى الهوياتي للمشروع السياسي.

يُدرج الخميني، انطلاقاً من مقدمة الكتاب، تصوره السياسي في إطار رؤية شاملة للإسلام. فيما أن تحالفاً علمانياً سعى، في رأيه، لـ«تشويه رسالة الإسلام» يجدر أولاً التذكير بالمعنى الحقيقي والثابت لهذا الدين. لأن محاولة هدم الإسلام كان لها آثار عميقة إلى الحد الذي أعمت فيه القسم الأكبر من رجال الدين الشيعة أنفسهم، وقد فرضت «دعاية» مستوحاة من معاداة اليهودية للإسلام ومن الاستعمار، فكرة كون الإسلام مجرد أخلاق على الأكثر. لكن المؤلف يؤكد على العكس أن الإسلام دين وسياسة لا ينفصلان: إن الوحي القرآني، كما يقول، يتضمن قوانين «تتصل بحياة الفرد كلها»^(٢). «انتشرت فكرة أنه في الإسلام لا وجود لحكومة ولا لتنظيم حكومي، وأنه حتى لو وجدت قوانين، فلن تكون قابلة للتطبيق، فالإسلام باختصار ليس إلا مُشَرَّعاً! ونرى هنا المخطط الذي رسمه الاستعماريون بغية منع المسلمين من الاشتغال بالسياسة أو الاهتمام بالحكم، وهو ما ينقض تماماً معتقداتنا الأساس»^(٣).

وإذا ما كان الخميني يُرجع الجهل التام بالإسلام إلى نفوذ الإمبريالية الأجنبية، فهو ينقد أيضاً بقسوة إهمال رجال الدين. ويرى أن العالم الإسلامي سيظل ضعيفاً ومُستغلاً طالما بقي الدين منفصلاً عن السياسة^(٤). وبعدها نادى بضرورة إقامة سلطة تنفيذية كفؤة للعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية، يعرض المؤلف حججه.

فضرورة إقامة حكومة إسلامية، كما يرى الخميني، تتولد من واجب تطبيق الشريعة الإسلامية الثابت، والذي لربط نتيجة الغيبة. ويقوم تسويغه على مثال النبي والإمام^(٥). وبينما كان الخميني يذكر محمد و[الإمام]، لربعد يرجع من بعد إلا [للإمام] الأول، علي، الذي كان الوحيد في ممارسة سلطة دينية وسياسية معاً. فقد حجبت شخصية علي الدول الفعلي لـ [الأئمة] التاليين، كما حجبت موقفهم إزاء العمل السياسي. إضافة إلى أن مؤلف [ولاية

1 - غريغوري روز، المصدر السابق، ص ١٧٧-١٨٠.

2 - روح الله الخميني، «من أجل حكومة إسلامية» ١٩٧٩، ص ١٣.

3 - روح الله الخميني، «من أجل حكومة إسلامية» ١٩٧٩، ص ٢٠.

4 - روح الله الخميني، «من أجل حكومة إسلامية» ١٩٧٩، ص ٢٢.

5 - روح الله الخميني، «من أجل حكومة إسلامية» ١٩٧٩، ص ٢٥-٢٨.

الفقيه] يدعم رأيه بقوله، بما أن الإسلام «منظومة اجتماعية شاملة» فلا بد من تأسيس حكومة إسلامية لوضع هذه المنظومة موضع التنفيذ^(١).

بعدها نادى الخميني بضرورة إسقاط الحكومات الفاسدة، وضرورة وحدة المسلمين، يقوم بتحديد الطريقة الخاصة بالحكومة الإسلامية. «لا تشبه الحكومة الإسلامية أية حكومة أخرى في الوقت الحاضر». [...] فالحكومة الإسلامية هي حكم الشرع الإلهي على الشعب. وهذا ما يمثل الاختلاف الأساس بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الأخرى، سواء كانت ملكية أم جمهورية، وثمة أمر مهم في هذين النظامين، يتمثل في أن منتخبى الشعب أو الملك هم المشرعون، أما في الإسلام، فالمشرع الوحيد هو الله. والحكومة تعني الطاقة للشرعية، إذ إن الشريعة وحدها هي التي تمارس سلطتها على المجتمع^(٢). ومنذئذ كان آية الله الخميني ينكر أية شرعية للسلطة العلمانية. وإذن، فقد كان عليه تحديد النظام المؤهل للعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية.

ويجدد المؤلف بصيغة موجزة الشروط التي تؤهل رئيس الدولة الشرعي: «بما أن الحكومة الإسلامية هي حكومة الشريعة، فلا بد من معرفة الشريعة للحاكم المكلف بها». وعلى رئيس الدولة الإسلامية، فضلاً عن ذلك، أن يتمتع بالعقل والحكمة والإنصاف. وتلك هي تقريباً شروط التأهل لـ [المرجعية]. إلا أن الخميني يمنح [الفقيه] سلطات أوسع بكثير من سلطات مصدر التقليد: للفقيه المؤهل، في رأيه، أن يتمتع بسلطات النبي و[الإمام] علي ذاتها. ومرة أخرى أيضاً، يغفل الرجوع إلى [الأئمة] اللاحقين، ويخفف من الاختلاف، بين زمن وجود [الأئمة] وزمن الغيبة، مع أن هذا الاختلاف ثابت في المذهب الشيعي، ويُسلم بأنه ما من شخص عينه الله للحكم أثناء الغيبة، وأن [الفقيه]، مع وراثته لسلطة النبي و[الأئمة] السياسية، ليس في المكانة ذاتها. لكنه يؤكد أن الله «حدد خصائص السلطات منذ فجر الإسلام وحتى اختفاء سيد الزمان، وتحفظ هذه الخصائص بصلاحياتها دائماً»^(٣). ويضيف أن «[الفقهاء] هم ممثلو [الأئمة]. ويتكفلون بكل شؤون المسلمين»^(٤).

1 - المصدر السابق، ص ٢٨-٣٥.

2 - المصدر السابق، الفصل ٢، ص ٤٣-٤٤.

3 - روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية)، ص ٥١.

4 - روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية)، ص ٧٤-٧٥.

ولشرعنة منح سلطات [الإمام] الكاملة للفقهاء، يستند الخميني إلى أحاديث شيعية وإلى مصطلح قرآني [أولو الأمر]، أي الذين لديهم السلطة في الآية ٥٩ من سورة النساء «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(١).

وبصورة عامة، فإن الأحاديث التي أوردها الخميني ضعيفة، والمعنى الذي يعطيه لها ليس هو المعنى الذي كان يعطيه الفقهاء السابقون^(٢). ومن جهة أخرى، وبما أنه يمنح الأولوية لمسؤولية [الفقهاء] السياسية والاجتماعية، فهو يقلل من قيمة النشاط الديني بمعنى الكلمة لهذا الأخير. ودون أن يبين بوضوح العلاقة التي يرغب في إقامتها بين الفقيه المتمتع بالسلطات الكاملة لـ [الإمام] والفقهاء الآخرين، يُضَمَّن برنامج الشوري «تطهير المراكز الدينية»^(٣). أما خلق مؤسسة جديدة للسلطة الدينية- السياسية فلما تتم صياغته. لكن يبدو أن ممارسة السلطة السياسية من [فقيه] لا بد أن يؤثر في عمل [المرجعية]. والحال أن حجج الخميني حول تبعية الفقهاء لـ [الفقهاء] الحاكم براغماتية أكثر منها فقهية^(٤).

بعد ما أبرز الخميني واجب منح سلطة سياسية للفقهاء المؤهل، يختم مؤلفه بعرض «برنامج العمل الذي يرمي إلى إقامة حكومة إسلامية»^(٥). فعلى [الفقهاء] في المقام الأول القيام بعمل تربوي ودعوي لـ «تقديم الإسلام في عالميته وفي مبادئه الاجتماعية»^(٦). كما يدعو أيضاً إلى «خلق [عاشوراء]»^(٧)، أي اتباع مثل [الإمام] الثالث، حسين، الذي قاتل حتى الاستشهاد ضد حكومة الخليفة الأموي يزيد الذي يعد غير شرعي. ويتطلع أيضاً إلى «تطهير» مراكز الدراسة الدينية، «بمعنى تحسين البرامج المدرسية ومناهج نشر الإيمان والتعليم»^(٨)؛ لأن هذه

١- القرآن الكريم، الترجمة الفرنسية لدونيس ماسون، باريس، غاليلار، ١٩٦٧.

٢- حميد منافاني، «تحليل حجج الخميني على الولاية المطلقة» (سلطة الفقيه الشاملة) في (الأكثر علماً لدى الشيعة)، لينداس، والبريدج (غشراف) ص ١٨٧-٢٠١. بالإنجليزية.

٣- روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية)، ص ١٢٣.

٤- حميد عنايات، «إيران: مفهوم الخميني في «ولاية الفقيه»»، في (الإسلام في العملية السياسية)، جيمس ب. بيسكاتوري (إشراف)، ١٩٨٣، ص ١٦٠-١٨٠. بالإنجليزية.

٥- عنوان الفصل ٣.

٦- روح الله الخميني، المصدر السابق، ص ١١٦.

٧- هذا المصطلح يستعيد تاريخ استشهاد الإمام الحسين في ١٠ محرم للسنة ٦١ للهجرة، وهو يصادر ١٠ تشرين الأول ٦٨٠ للميلاد. وكما رأينا آنفاً، فإن إحياء ذكرى هذا الحدث تغير معناه، عندما شرع رجال الدين والمثقفون في تحويل المذهب الشيعي إلى أيديولوجية.

٨- روح الله الخميني، المصدر السابق، ص ١٢٣.

المراكز فقدت برأيه، الوعي بالطبيعة الأصلية للإسلام وتخصص حصراً بالعبادة. أخيراً، يحض الخميني على إسقاط الحكومة القائمة، وعلى خلق مؤسسات إسلامية تهيئ لإقامة الحكومة الإسلامية. «لا يمكن للمسلمين أن يعيشوا بأمن محافظين على أخلاقهم إلا إذا حكمتهم حكومة يصدر نظامها وقوانينها من الإسلام. وعلينا نحن إنجاز هذا المشروع»^(١).

* * *

وصفوة القول، فإن الخميني لا يرسم إلا الخطوط الأولى للدولة الإسلامية، من دون أن يتعرض لمستقبل مؤسسة [المرجعية]. وعلى كل حال، وكما يبين عنوان مؤلفه، فقد كان يقصد ولاية الفقيه وليس [المرجع]. وإذا ما كان لتحديد معيار الكفاءة لقائد الدولة الإسلامية تأثيرات حاسمة في المؤسسات الدينية، فإن التمييز بين المكاتين يبدو أنه كان واضحاً في فكر الخميني^(٢)، ومن جهة أخرى، وفي ١٩٧٠، كان مهتماً بالمحاججة ضد الميل التقليدي للانسحاب من المجال السياسي، أكثر منه بتوضيح طبيعة سلطة العلماء^(٣)، كما أنه لم يدرس كثيراً مسألة تنظيم دولة ثيوقراطية حديثة*، ومع ذلك، فالخميني بإبرازه الشؤون الاجتماعية والسياسية على حساب الدينية كما كانت تفهم تقليدياً، مع إعطائه المؤسسة الدينية احتكار الشرعية السياسية، كان يقلب رأساً على عقب العديد من مُثل السلطة، وعلى خلاف التقاليد الأصلية لـ [الأئمة] والعلماء المتعاقبين الشيعة الذين على الرغم من توسع مجال سلطتهم، فقد أبقوا تمييزاً بين السلطين، فقد عزم آية الله الخميني الثوري على إنهاء انعزال الوظيفة الدينية عن السلطة الزمنية.

فحتى ذلك الوقت، كانت السلطة الدينية المؤسسة التي تشرعن سلطة الحكم المدني، لكنها لم تكن تجسد هي نفسها تلك السلطة التي كانت تعد ظالمة في جوهرها قبل عودة [الإمام] الغائب. واستناد الخميني إلى النبي محمد و[الإمام] علي ذو مغزى على وجه الخصوص، من هذه الناحية. فمع مطالبته بلقب وسلطة [الإمام]، فقد كان يتجاوز تقاليد [الأئمة] أنفسهم

1- روح الله الخميني، المصدر السابق، ص ١٣٧.

2- روبرت غليف، «الجوانب السياسية في المناقشات الشرعية الشيعية: الخميني والخوئي في الاجتهاد والقضاء» ص ١١٤-١١٥.

3- شبلي الملاط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٦١

* - حكومة دينية: نظام سياسي يقوم على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر حيث يتولى السلطة رجال الدين. (المترجم)

للامتثال إلى النموذج النبوي. إضافة إلى أنه إذ يوصي بتبعية [الفقهاء] لـ [الفقيه] الأكثر كفاءة، المسك بالسلطة الزمنية، فإنه يحول وظيفة ومؤسسات السلطة الدينية.

والحال أن فكرة إصلاح [المرجعية] قد وضعت جانباً بعدما بين الخميني قوة هذه المؤسسة (١). لكن هذه القوة كانت ملتبسة؛ لأن [المرجعية] كانت مهددة بالابتلاع من الدولة عوضاً عن مراقبة هذه الدولة. والواقع أن تصور [ولاية الفقيه] ثم إقامتها أحدثا خطأ فاصلاً لا يزال يقسم الميدان الديني. والتباين يتعلق خاصة بطبيعة السلطة وكيفيةها عوضاً عن الحدود بين ميداني صلاحية السلطتين الدينية والزمنية. وهذا هو التمييز الأكبر الذي يقوم به رجال الدين المعارضون لـ [ولاية الفقيه]. والذي سيكون موضع تحليل معمق في الفصول التالية.

إن التحديات التي طرحتها الحداثة المستوحاة من أوروبا، اقتضت رداً من السلطات الدينية الشيعية تمت صياغته في ضوء تقاليد كانت جددت بانتظام. إلا أن غالبية تصوراتهم مثلت قطعة عميقة مع هذا التراث: وبهذا المعنى كانت حديثة أيضاً. فأصالة النهضة الإسلامية في سنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠ كانت تتمثل إذن في أنها تندرج ضمن التقاء تيارين للتطور.

وتصور [ولاية الفقيه] يوضح بامتياز التقاء طرفين: ظرف التوسع المدني لمجال سلطة الفقهاء، و ظرف تأكيد الدولة الحديثة. وإذن، اكتسب العمل على الحداثة السياسية جوانب متناقضة. وقد حرصت في هذا الفصل على ملاحظة نشوء الحداثة الدينية والسياسية الشيعية.

أما التطورات المؤسساتية والمذهبية لهذه العملية فسأتناولها في الفصلين التاليين. وقد اجتهدت، بعبارة أخرى، في تسليط لضوء على الأسباب السياسية والاجتماعية، والمؤسساتية والمذهبية لتحول المذهب الشيعي إلى إيديولوجيا ثورية. ولا بد فيما بعد من فحص نتائج الثورة الإسلامية الإيرانية على المذهب الشيعي في السلطة وعلى عمل المؤسسات الدينية أيضاً.

بما أن استمرارية السلطة الدينية قد عُرققت، على وجه الخصوص، بتعزيز الدولة وبنشر المذاهب أو الإيديولوجيات العلمانية، فقد حرص العملاء أساساً على إعادة تحديد دورهم في الميدان السياسي، وأيضاً تحديد موضع الإسلام في المجتمع. وإذا ما بدا ابتكار ثيوقراطية إسلامية، التجديد الأهم في سنة ١٩٦٠ و ١٩٧٠ فإن تحول الإسلام إلى إيديولوجيا ليس أقل أهمية للحداثة الإسلامية. فعلى الرغم من رسوخ السند الديني في خطابات العلماء وفي مناشطهم المتعددة الأشكال -الذين يظلون حاضرين في ميادينهم التقليدية، بينما يستولون على ميادين نظرية وعملية جديدة- إلا أن الإسلام المؤدلج قد تحول. إذ كان يحمل، بحكم

١- سعيد أمير أرجومانند، «الثورة الإيديولوجية في المذهب الشيعي»، ص ١٩٠.

الواقع، سمة المنظومات الاجتماعية السياسية التي كان موجهاً لمحاربتها. وتلك هي ملاحظة داريوس شايفان التي تشي، على الرغم من اقتضابها، بالتناقض «ثورة دينية»: «باعتبار نفسها ديناً تقع في فخ خدعة العقل، وبياراتها الوقوف ضد الغرب تتغرب، وبياراتها بث الروحانية في العالم، تتعلمن، وبياراتها إنكار التاريخ، فهي تغوص فيه كلياً»^(١). ومع أن الإيديولوجيا تُخرج الدين عن طبيعته، «فإن نجاحها يقوم على الاستجابة لحاجتين مهمتين لدى الإنسان الحديث: حاجته إلى الإيمان، وحاجته الماسة أيضاً إلى تفسير إيمانه وتسويغه»^(٢).

وإذا ما كان تحول الإسلام الشيعي يحمل معه -لا شعورياً- تأثير الإيديولوجيات السياسية، فإن مدلوله الهوياتي كان علامة على حدثه. وإذا يلاحظ دانييل هيرفيو -ليجيه أن الإسلام -على غرار اليهودية- يُظهر إمكانية «استرجاع»^(٣) «إثني - ديني» أو «سياسي - أخلاقي» يحلل الظاهرة هكذا: «إن التقاء الإثني والديني يمثل حركة مزدوجة، تعمل عبر التجانس الأخلاقي - الرمزي للهويات الدينية التقليدية، وعبر البحث الديني - الجديد عن الهويات الإثنية. وتندرج هذه الحركة المزدوجة في عملية تفكيك، ولكن أيضاً إعادة تركيب للمرجع المؤمن باستمرارية ذرية ما».

رجال الدين بدأهم على إثبات الطابع الأصيل والشامل للإسلام، لم يكتفوا بتأكيد مكانة الدين، بل قادهم ذلك أيضاً إلى اكتشاف ميادين جديدة لتطبيق الشريعة الإسلامية. وقد ظهر آية الله الصدر رائداً في ميادين لم تُتصوّر بعد في العراق الإسلامي. ويندرج ابتكار اقتصاد وتمويل إسلاميين في إطار الاسترجاع الإيديولوجي للإسلام، كما يوضح تجذر الإسلام في الحداثة. وأظهر، فضلاً عن ذلك، حيوية المركز التقليدي في النجف. أخيراً، كانت ردود أفعال رجال الدين على ابتكارات العصر متنوعة كتتنوع هذه الابتكارات. فتقدم [الفقه]، وتأسيس العلماء، وجهود التحديث في [الحوزة] وفي [المرجعية]، وتصور دولة إسلامية يقودها فقيه، كل ذلك يشهد على تعددية رجال الدين الشيعة كما يبين طابع الحداثة المتعدد النغمات.

1 - داريوس شايفان، «ما الثورة الدينية؟» ص ٢٠٩.

2 - داريوس شايفان، «ما الثورة الدينية؟» ص ١٨٧.

3 - دانييل هيرفيو -ليجيه، (الدين كذاكرة)، ص ٢٣١.

الفصل الثالث

إقامة نظام حكم ديني في إيران ونتائج المؤسساتية

كان آية الله الخميني، خلال دروسه في النجف، غامضاً حول المؤسسات التي يود تأسيسها. وفي الوقت الذي كان يؤكد أن الفقيه المؤهل كان محولاً بممارسة وظائف النبي و[الإمام] كاملة، لم يكن يقدم بياناً دقيقاً عن شكل «الحكومة الإسلامية» التي كان يتطلع إليها. صحيح أن مؤلفه ينتهي بتقديم برنامج ثوري، لكن هذا البرنامج كان ينص على الترتيبات الضرورية المفضية إلى إقامة دولة تخضع للشريعة الإسلامية، وليس مؤسسات النظام المستقبلي^(١). ولم يكن يتناول على وجه الخصوص [المرجعية]. وإضافة إلى التباسه من وجهة النظر المذهبية (الإدانة الضرورية أو اللاشريعة لسلطة [الإمام] السياسية).

فإن تبعية [الفقهاء] لـ [فقيه] أعلى يُنصَّب رئيساً للدولة تشكل مساساً جدياً بعمل [المرجعية]. فبينما كانت هذه [المرجعية] مستقلة عن السلطة الزمنية حتى ذلك الوقت، سيصبح أحد ممثليها حاكماً؛ وهكذا كانت استقلالية الوظيفة الدينية مهددة بالفعل.

والواقع أن مهام [الفقيه] الموكلة إليه [ولاية] الإمام كانت نوعية إلى حد تضمنها نشوء مؤسسة خاصة، إذ كان المبدأ المؤسس للحكومة الإسلامية كما كان يتصورها الخميني [ولاية الفقيه] قد تأسس بدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في ١٩٧٩.

وباعتبارها حجر الزاوية لهذا النظام، فقد بلورت المؤسسة الدينية - السياسية الجديدة اندماج السلطتين اللتين انفصلتا الواحدة عن الأخرى لدى الشيعة منذ وفاة [الإمام] الأول، علي: السلطة الدينية والدولة. ويظل انقسام مؤسسة السلطة الدينية مزدوج المعنى؛ لأن [الفقيه] الحاكم هو أيضاً مصدر للتقليد. حتى إن [المرجعية] تشكل شرطاً للتأهل إلى حكم الجمهورية الإسلامية، طبقاً للمادة ١٠٩ من دستور ١٩٧٩^(٢). وفي هذه الظروف، كان من

١ - انظر الفصل السابق.

٢ - عدّل الدستور الأصلي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في ١٩٨٩، عقب وفاة آية الله الخميني. وطبقاً للدستور المعدل لم تعد المرجعية شرطاً ضرورياً لتسليم رئاسة الدولة. وسيجري تناول التعديل الدستوري ونتائجه في الفصل ٥.

شأن التداخل بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية في إيران أن يلحق الضرر ليس فقط باستقلالية طبقة رجال الدين النسبية، بل أيضاً بتنظيمها. فحتى ذلك الوقت، بالفعل، لم يكن [المراجع] يتبع بعضهم بعضاً. وإذا ما تفوق أحدهم على الآخرين بسلطته الأخلاقية وبعده مقلديه يظل أولاً بين متساوين. وبعبارة أخرى، لم يكن تفوقه رسمياً بمكانة خاصة في التراتبية. والعلاقة العضوية التي تقوم بين أحد [المراجع] والدولة قد تتسبب أيضاً في مخالفة لمبدأ أساس لـ [المرجعية] وهو: دور المؤمنين في تعيين وتمويل السلطات الدينية، ومن ثم الاستقلال المالي لرجال الدين.

وإجمالاً، كان نشوء نظام حكم ديني يجدد ممارسة السلطتين السياسية والدينية إلى حدّ كان يمثل فيه ثورة فقهية ومذهبية. وكانت تداعيات هذه الفترة التأسيسية من الأهمية والكثرة بحيث سنتناولها على عدة مراحل. وقد جعلنا الفصل الحالي والذي يليه في تناسق الواحد منهما مع الآخر، فالأول مخصص للنتائج المؤسساتية لإقامة «ولاية الفقيه» في إيران، والتالي للتجديدات المذهبية التي نجمت عن إقامة [ولاية الفقيه] ورأت النور أثناء العقد الأول للجمهورية الإسلامية.

بعد عدة عقود واجه فيها رجال الدين علمنة المجتمع، نادى آية الله الخميني إذن بضرورة إقامة دولة إسلامية. وليس في نيتي دراسة الثورة الإسلامية في حد ذاتها؛ لأنها كانت موضوع أعمال عديدة جداً⁽¹⁾. ولكن لا بد من استرجاع سلسلة الحوادث التي بدأت بصياغة «ولاية الفقيه» من قبل [المراجع] الإيراني في منفاها، وانتهت بوضع مشروعه الثوري موضع التنفيذ، وهو: إقامة الجمهورية الإسلامية التي يحكمها دستور فريد من نوعه.

في السنوات التي تلت ظهور «ولاية الفقيه» لم يتحدث الخميني علناً إلا قليلاً عن برنامجه. إذ بقي على غموضه فيما يتصل بالنظام الذي كان يريد تأسيسه، مراعاة للبراغماتية. فعندما صاغ لأول مرة في النجف تصوره لدولة إسلامية، كان هاجسه الأساس نزع الصدقية عن الاتجاه الذي كان لا يزال سائداً ضمن طبقة رجال الدين العليا، وهو الانسحاب من المجال السياسي. وقد كان من الضروري التزام خطاب مزدوج المعنى حول المستقبل لتوحيد مجموع القوى المعادية للنظام الإمبراطوري، وللحفاظ على حركته من اضطهاد السلطة الحاكمة.

1- انظر مثلاً أعمال نيكي ر. كدي وإيريك هوغلند، وسعيد أمير أرجوماند، وفرهاد خسروخافار، وفانيس مارتن، ويان ريشارد، التي أتينا على ذكرها في الهوامش السابقة.

وكان الخميني ينتظر ١٩٧٧ ليعرض صراحة وبالتفصيل تصوره الشامل للإسلام. فأدخل مفهوم [التوحيد] كمبدأ مؤسس للإسلام، مقدماً القاعدة لمنظومة كلية للدولة والمجتمع. وكان يروج عندئذ علناً للحكومة إسلامية ذات إيديولوجية شاملة، وبإسهام قوي من العلماء في السلطة. أما المسائل الاجتماعية فلم يكن يهتم بها كثيراً. وعلى غرار العقود الماضية، كان في الأساس منشغلاً بالدفاع عن الإسلام ضد تجاوزات القوى الأجنبية والعلمانية.

ولم يكن حتى في وقت الثورة الإيرانية تمثل دقيق للدولة الإسلامية. فقد كان يستهدف إقامة دولة تحكمها الشريعة الإسلامية ومطبوعة بالإسلام العامل كإيديولوجيا^(١). وعلى الرغم من منفاه، كان الخميني يلجأ إلى عدة شبكات للتأثير في الحياة السياسية والاجتماعية الإيرانية. فعقب مغادرته ظل آية الله مطهري (١٩٢٠ - ١٩٧٩) باستمرار على صلة به، وأصبح ممثله الوحيد في إيران لجباية الضرائب الدينية التي كانت من نصيبه بصفته [مرجعاً]. وباعتباره الممثل الرئيس في إيران لتيار الخميني، كان عليه القيام بتنازلات للحكومة للحفاظ على حركته. ولهذا عمل أولاً على عدم استفزاز النظام. وكان ينبغي عليه، في الوقت ذاته، جعل الإسلام جاذباً للشباب الذين كانوا يتوجهون إلى الاشتراكية بشتى تنوعاتها. وانخرط مطهري منذ ١٩٧٧، أكثر فأكثر في الكفاح ضد نظام الشاه. إلا أن رجال الدين كانوا متحفظين إزاء تجديداته.

وكان البازار أكثر منهم مقاومة لإسلام مطهري الإصلاحية. وإلى جانب مطهري كان آخرون من أنصار الخميني، أكثر جذرية، يعملون على تحقيق المشروع الثوري. ومنهم علي خامنئي مرشد الجمهورية الحالي، ومحمد رضا مهداوي كاني^(٢). ومن جهة أخرى، كان فريق من الوعاظ انخرط منذ ١٩٦٤ في أنشطة سرية. وتوحدت عدة جمعيات في تلك السنة وكونت ائتلاف الجمعيات المتحدة. وبطلب من الائتلاف عين الخميني مطهري، وبهيشتي وشخصين آخرين لتشكيل مجلس تنسيق سياسي - ديني لهذه المنظمة^(٣).

ومن جهة أخرى، شاركت العديد من التيارات الأخرى في إسقاط أسرة بهلوي: الجبهة الوطنية (لائكية)، حركة التحرير الإيرانية، و[مجاهدو] الشعب الإيراني، و[فدائيو] الشعب، وحزب توده. وقد أفضى قمع الحركة في ١٩٦٣ ببعض أعضاء الجبهة الوطنية إلى التفكير بأن

١- فانيسا مارتين، (خلق دولة إسلامية) ص ١٢٤-١٢٨.

٢- آية الله مهدي كاني هو حالياً رئيس مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

٣- شاؤول نجاش، (حكم آيات الله. إيران والثورة الإسلامية)، ١٩٨٥، ص ٤٢-٤٣ بالإنجليزية.

طرق المعارضة الدستورية للشاه كانت غير مجدية^(١). وبينما كانت هذه الحركات صادرة عن الطبعة الوسطى ومنشغلة بها، كان رجال الدين في اتصال دائم مع الفئات الاجتماعية الأكثر فقراً، عبر شبكات المساجد والمؤسسات التعليمية. وفي ١٩٧٧، أي السنة ذاتها التي بدأ الخميني التكلم فيها بصراحة أكثر عن مشروعه السياسي، انطلقت الحركات الاحتجاجية في إيران. والحال أن سياسات الشاه خدمت مقاصد الخميني. فلافتقادها إلى الشعبية كانت تسانده^(٢).

وفضلاً عن ذلك، وبما أن الرئيس الأمريكي جيمي كارتر كان يضغط من أجل إصلاحات تتصل بحقوق الإنسان، فقد خفف الشاه من تعسف سياسته. فسارع بعض المثقفين، والفئات المهنية، وقادة أحزاب المعارضة، باستغلال هذا الانفتاح وطالبوا بتطبيق الدستور^(٣).

وقد اتسمت سنة ١٩٧٨ بالاحتجاجات وأعمال القمع. فبدأت مرحلة جديدة من الاحتجاجات في كانون الثاني لتفضي في النهاية إلى إسقاط النظام الإمبراطوري. إذ بعد نشر مقال شهيري بالخميني في جريدة [اطلاعات]، قام طلبة قم بالتظاهر استنكاراً. وأفضت المصادمات بين الشرطة والطلبة إلى سلسلة من مراسم الحداد، والمواكب وأعمال الشغب التي شملت مدناً عديدة في غضون السنة التالية. وكانت هذه الحركات مختلفة عن التي سبقتها، إذ كان يقودها رجال الدين وتجتذب مساندة من جماهير المدن. وبينما كانت الحركات الأولى إصلاحية، فهذه الحركات كانت جذرية وبل ثورية. وقد شكلت مذبحه ساحة جالية في ٨ أيلول ١٩٧٨، حيث قتلت قوات النظام عدة متظاهرين، منعطفاً. فمنذ هذا التاريخ تواصلت المظاهرات من دون انقطاع. كما عمت الإضرابات البلاد في تشرين الأول وتشرين الثاني وأصابتها بالشلل^(٤).

أما الخميني فكان مندهشاً من ضخامة المظاهرات ضد النظام في بداية ١٩٧٨. وقد حرص على منع أي إمكان للتفاهم بين نظام الشاه والشعب. فرفض، لهذه الغاية، مُقترِحاً من بازارجان بتبني موقف معتدل إزاء الشاه والمستقبل. وفي الوقت الذي كان الشاه يحذر من احتكار السلطة من طرف رجال الدين، طالب الخميني، على العكس، بأن يقود الحملة ضد

١- شاورل نجاش، (حكم آيات الله. إيران والثورة الإسلامية)، ١٩٨٥، ص ١٠.

٢- فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٤٧-١٤٩.

٣- فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٤.

٤- المصدر السابق، ص ١٤-١٦.

النظام رجال الدين حصراً. ولما كان يرفض طلب الحكومة العراقية التخلي عن الأنشطة السياسية، أجبر على مغادرة العراق. وبعدهما وجد ملجأً في فرنسا في تشرين الأول، أخذ يتحدث أكثر فأكثر عن إقامة الجمهورية الإسلامية. وقد سمحت إقامته في فرنسا بتعزيز الحركة الثورية. إذ أتاحت للمعارضة الإيرانية ترويح قضيتها إعلامياً بتسهيل التنسيق بين آية الله الخميني وقادة الحركة في إيران، بفضل ظروف الاتصالات. وهكذا استطاع موقف الخميني المهيمن ضمن المعارضة الإيرانية أن يتوطد^(١).

وفي مواجهة هذه الموجة التي كانت تتخذ شكل انتفاضة، كان رد الشاه متردداً، وأخيراً، غادر إيران في ١٦ كانون الثاني ١٩٧٩، تاركاً على رأس الحكومة شابور بختيار الذي عجز عن استعادة الأمن. ولدى وصوله من فرنسا حيث أمضى الشهور الأخيرة من المنفى استقبل الخميني استقبال المنتصر في ١ شباط ١٩٧٩. وبعد بضعة أيام، وحتى قبل انتصار الثورة، عين بازارجان وزيراً أولاً عندما طلب منه تأليف حكومة مؤقتة. وفي ١١ شباط، استولت القوى الثورية على العاصمة، وأعلن الخميني مولد الدولة الإسلامية^(٢).

كان الخميني في كانون الثاني ١٩٧٩، شكل مجلس الثورة الذي سيؤدي دوراً مهماً في خلق بنى جديدة للدولة. لكن العلاقات بين هذا الجهاز الذي كان تنفيذياً ويتمتع بالسلطة التشريعية، وبين الحكومة المؤقتة كانت تتوتر أكثر فأكثر. ومن جهة أخرى، أتاحت الثورة نشوء الكثير من الأحزاب السياسية من كل الاتجاهات. إلا أن الغالبية منها كانت تتوزع على ثلاثة اتجاهات كبرى: الأحزاب الإسلامية المرتبطة برجال دين، أحزاب الوسط، وأحزاب اليسار الجذري. وقد تميز من بين الأحزاب الإسلامية اثنان: حزب الجمهورية الإسلامية والحزب الجمهوري للشعب المسلم.

وعلى الرغم من تقارب التسميتين، كان لهذين الفريقين مشروعان مختلفان اختلافًا بيئاً. أما الأول، وهو من أنصار الخميني، فيقوم بدور حاسم في إدخال مبدأ «ولاية الفقيه» ضمن الدستور. وقد أسسه خمسة من رجال الدين، تأثروا بأفكار مطهري وكانوا أيضاً في اتصال مع مثقفين لا يثيكيين في جامعة طهران وهم: محمد بهبشتي^(٣)، علي أكبر هاشمي رفسنجاني^(٤)، علي خامنئي، جواد باهنونار^(٥)، آية الله عبد الكريم موساوي الأردبيلي^(٦).

١- شاؤول نجاش، (حكم آيات الله)، ص ٤٥-٤٩.

٢- شاؤول نجاش، (حكم آيات الله)، ص ١٦-١٨.

٣- آية الله محمد حسين بهبشتي (١٩٢٨-١٩٨١) كان نائباً لرئيس مجلس الخبراء الذي أعد دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في خريف ١٩٧٩.

وقد أسس الثاني فريق من أعضاء البازار، ومن سياسيي الطبقة الوسطى، ومن رجال دين مرتبطين بـ [المرجع] شريعتمداري^(٤)، الذي كان معارضاً قوياً لـ [ولاية الفقيه]^(٥) (فيلايت- ي فيقه بالفارسية)^(٦).

أما وقد أعلنت الدولة الإسلامية، فكان من الواجب تحديد مؤسساتها. إذ في تصريح يوم ١٢ كانون الثاني ١٩٧٩، أعلن الخميني أن إحدى مهمات الحكومة الثورية الانتقالية كانت «تشكيل مجلس تأسيسي، مؤلف من ممثلين منتخبين للعشب بغية الموافقة على الدستور الجديد للجمهورية الإسلامية»^(٧). ففي اليوم التالي لانتصار الثورة، لم يكن تكريم «ولاية الفقيه» قد تحقق. وبين إعلان الدولة الإسلامية والمصادقة النهائية على الدستور، تركز النقاش حول

١- كان علي أكبر فسنجاني، المولود في ١٩٣٤، أحد الشخصيات السياسية الكبرى في الجمهورية الإسلامية منذ تأسيسها. إذ كان رئيساً للبرلمان من ١٩٨٠ حتى ١٩٨٩، ثم رئيساً للجمهورية الإسلامية من ١٩٨٩ حتى ١٩٩٧، وهو منذ ٢٠٠٢، رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام.

٢- بعد تعيينه وزيراً أولاً في ٢٤ تموز ١٩٨١، قُتل محمد جواد باهونار في ٣٠ آب التالي. وقد قتل رئيس الجمهورية محمد علي رجائي، الذي انتخب في تموز، في الوقت نفسه.

٣- وُلِدَ آية الله السيد عبد الكريم موساوي الأردبيلي في ١٩٢٦، وتابع دروساً دينية في إيران والعراق. وأسهم في تأسيس مجلة [مكتب- بي إسلام] في ١٩٥٩ (انظر الفصل ٢). وفي غضون العقد الأول للجمهورية الإسلامية، تسلم عدة مسؤوليات في المجال القضائي. وبعد ما أبعد عن وظائفه بعد وفاة الخميني في ١٩٨٩، استقر في قم وأسس جامعة مفيد، السنة ذاتها.

٤- وُلِدَ السيد كاظم شريعتمداري في ١٩٠٤ ودرس في قم، حيث تابع مع الخميني دروس آية الله الخائري يزدي. ودرس أيضاً في النجف ثم استقر في تبريز حيث درّس العلوم الدينية من منتصف سنوات ١٩٣٠ حتى ١٩٥٠، حيث غادر إلى قم بناء على دعوة آية افله بوروجيردي المرجع آنذاك. وأثناء سنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠، تجنّب التدخل في الميدان السياسي. وخلال عام ١٩٧٨، طالب بانتظام بتطبيق دستور ١٩٠٦. بعد انتصار الثورة، عارض شريعتمداري مبدأ ولاية الفقيه. وشجع تأسيس الحزب الجمهوري للشعب المسلم. بعد انتفاضة لأنصاره في تبريز بكانون الأول ١٩٧٩، جرت مراقبته. ثم أُقيل من مركزه كمصدر للتقليد بعد اكتشاف مؤامرة في ١٩٨٢ تستهدف إسقاط الحكومة. غدّ تلقى المتهم الأول مساندة آية الله شريعتمداري الذي توفي في ١٩٨٦. انظر بيان ريشارد، «السيد كاظم شريعتمداري، (١٩٠٤-١٩٨٦)، يونيفرسالياً ١٩٨٦، باريس، الموسوعة الشاملة، ١٩٨٧، ص ٦٠٨-٦٠٩.

٥- هوشانغ إصفنديار شهابي «الدين والسياسة في إيران: الجمهورية الإسلامية كم هي ثيوقراطية؟» ديدالوس، المجلد ١٢٠، رقم ٣، صيف ١٩٩١، ص ٧٥ و ٦٤-٦٧ بالإنجليزية.

٦- بما أن ألفاظ هذا المصطلح من أصل عربي، واللغة العربية هي لغة الإسلام، سأستعمل الشكل العربي عندما أتناول المفهوم والمؤسسة من وجهة نظر التاريخ الشيعي. لكنني أستعمل الشكل الفارسي عندما أتعرض للمصطلح في إطار إيراني.

٧- حميد ألفتار، «مقدمة» في (دستور الجمهورية الإسلامية في إيران)، ١٩٨٠، ص ٨، بالإنجليزية.

مسألتين مهمتين، هما: طريقة المصادقة على القانون الأساس و«ولاية الفقيه»^(١). فلم يُنص على هذا المبدأ في دستور الجمهورية الإسلامية إلا في نهاية عملية طويلة وغامضة نوعاً ما.

إعداد دستور الجمهورية الإسلامية

اتخذت الدولة شكلها خلال العام ١٩٧٩. إذ نظمت السلطات الثورية، أولاً، استفتاء في ٣٠ و٣١ آذار^(٢)، حول تسميتها. فيما كان على الناخبين تقرير «ما إذا كان شكل الدولة الجمهورية الإسلامية أم لا»^(٣) وافق ٩٨:٢٪ منهم على «الجمهورية الإسلامية الإيرانية»^(٤).

وتوجب، من ثم، إعداد الدستور. فحرر مشروع أول للدستور في الربيع وقدم إلى الخميني وإلى [المراجع] الآخرين في حزيران ١٩٧٩. ولم تكن هذه النسخة الأولى تذكر مبدأ «ولاية الفقيه». لكن الخميني وافق عليها^(٥). ومع ذلك فقد قرر استبدال مجلس الخبراء بالمجلس التأسيسي الذي كان اقترح من قبله. ولا تزال الظروف التي تم فيها هذا الإجراء غامضة إلى الآن. فعندما ذكر آية الله منتظري^(٦) الحادثة في (مذكراته) صرح بأنه لما كان تشكيل مجلس تأسيسي يمثل جزءاً من التقاليد السياسية الإيرانية، فقد فرضت فكرة مجلس كهذا نفسها بعد انتصار الثورة. ثم وبعد أن صار رئيساً لمجلس الخبراء [مجلس - ي خبريغان - ي قانون - ي أساسي] يضيف فقط أن المجلس التأسيسي أصبح مجلس خبراء الدستور، وأنه لم

١- روح الله رضائي، «ملاحظة استهلاكية» في «دستور الجمهورية الإسلامية في إيران» ذا ميدل إيست جورنال، مجلد ٣٤، رقم ٢، ربيع ١٩٨٠، ص ١٨١-١٨٣.

٢- هذان التاريخان يوافقان ١٠ و١١ فاردین ١٣٥٨ من التقويم الهجري الشمسي. انظر المادة الأولى من الدستور الإيراني.

٣- أصغر شيرازي، (دستور إيران، السياسات والدولة في الجمهورية الإسلامية)، ١٩٩٨، ص ٢٧، بالإنجليزية.

٤- المادة الأولى من الدستور، بان ريشارد، (إيران من ١٨٠٠ إلى اليوم)، ص ٣٩٧.

٥- سعيد صفاري، «شرعة حق رجال الدين في الحكم في الدستور الإيراني لعام ١٩٧٩»، المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٣، ص ٦٦. بالإنجليزية.

٦- كان آية الله حسين علي منتظري (١٩٩٢-٢٠٠٩) أحد الشخصيات المؤسسة لمؤسسات الجمهورية الإسلامية الإيرانية قبل أن يصير أحد رموز المعارضة الدينية للنظام الإيراني. وقد تابع مع زميله وصديقه مطهري دروس الخميني في قم. وفي ١٩٥٥ عُين ممثلاً لآية الله بوروجيردي في نجف آباد. وشارك عام ١٩٦٢-١٩٦٣ في حركة التمرد ضد الثورة البيضاء. وظل على اتصال مع لاهميني بعد نفيه. وبين منتصف الستينيات وخريف ١٩٧٨، سُجن مراراً أو حُدِّت إقامته بسبب نشاطه السياسي. وبعد إطلاق سراحه في أكتوبر ١٩٧٨، مضى إلى فرنسا إلى جانب الخميني. وأصبح منتظري بعد انتصار الثورة في شباط ١٩٧٩، عضواً في مجلس الثورة. وانتُخب في آب ١٩٧٩ عضواً في مجلس خبراء الدستور الذي أصبح رئيساً له. انظر، بان ريشارد، «حسين علي منتظري»، أوريان، ١٩٨٥، ص ٣٠٣-٣٠٦.

يعد يتذكر من الذي اقترح هذه التسمية الثانية^(١). وقد جرى انتخاب الجهاز الجديد في ٣ آب في نهاية عملية تلاعب الحكومات بها. وقد أثار الغش الواسع النطاق احتجاجات عديدة وخاصة بين رجال الدين. والحال أن تكون مجلس الخبراء^(٢)، المسيطر عليه من حزب الجمهورية الإسلامية، كان يسمح بإدراج مبدأ [فيلايت فقيه] في الدستور^(٣). وشرع المجلس في المداولات في ١٩ آب وواصل مناقشاته حتى ١٥ تشرين الثاني^(٤). وبعد موافقته على الدستور ذلك اليوم بثلاثي أعضائه، تمت المصادقة عليه باستفتاء ٢ و٣ كانون الأول ١٩٧٩^(٥). كان هذا القانون الأساس الذي يُعرّف دولة من نموذج جديد فريداً من نوعه في أكثر من موضع. أولاً، رفض القسم الأكبر من رجال الدين الشيعة الكبار للمؤسسة المهمة في الجمهورية الإسلامية - ولاية الفقيه - المهّية لتعزيز قوة السلطات الشيعية، بما في هذا من مفارقة. وفي المقام الثاني، وبينما أبرز الخميني في مؤلفه «ولاية الفقيه» تفرد نظام إسلامي ديني، نجد الدستور يُظهر عدة استعادات من القانون الأوروبي الحديث. علاوة على أن بقاء الجمهورية الإسلامية اقتضى فيما بعد تكييفات عديدة للشريعة الإسلامية مع مبادئ تشريعية خارجية المنشأ.

إقرار الدستور

لقد سلطت المناقشات التي دارت ضمن مجلس الخبراء الضوء على انقسامات قوية بين رجال الدين. إذ كان إدخال مبدأ [ولاية الفقيه] في القانون الأساس الرهان الأكبر لإعداد النص. وعندما يذكر منتظري هذه الفترة التأسيسية، يبررها بكون «ولاية الفقيه» موضوع مناقشة في المتجمع عندئذ. ويوضح أنه نشر في حزيران ١٩٧٩ كتيباً يعرض فيه مبدأ [فيلايت - ي فقيه] والحجج التي تؤيد إضافته إلى القانون الأساس. وبالانفاق مع محمد حسين بهيشتي، كان يرى أن على قائد الدولة الإسلامية معرفة شؤون الإسلام، بل ويكون الأكثر علماً.

١- حسين علي منتظري، (خاطرات)، ٢٠٠٠، ص ٤٥١. بالفارسية.

٢- أدرجت قائمة بالأعضاء الـ ٧٢ المؤسسين لمجلس الخبراء في الموقع الرسمي لهذه المؤسسة التي صارت مجلس خبراء المرشد، في بداية سنوات ١٩٨٠. انظر www.majlessekholregan.ir.

٣- أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ٣٢-٣٥.

٤- (تقرير عن مناقشات المجلس حول الفحص النهائي لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ١٩٨٥، المجلد ١ الجلسات ١-٣، مجلد ٢، الجلسات ٣٢-٥٠، مجلد ٣: الجلسات ٥١-٦٧ (الجلسة الأخيرة).

٥- روح الله رضائي: «ملاحظة استهلالية» ص ١٨٢.

ولهذا الشخص المؤهل هكذا ثلاث وظائف هي: تدبير شؤون المسلمين على قاعدة من المعايير الإسلامية، أن يكون [مرجعاً]، أن تكون له سلطة فيما يتصل بالقضاء^(١). وقد تم انتخاب منتظري وبهشتي رئيساً ونائباً لرئيس المجلس على التوالي. وقد أوجز منتظري النتيجة الجوهرية لتضمين [ولاية الفقيه] في الدستور. ففي الجلسة التاسعة والثلاثين للمجلس، في ٦ تشرين الأول ١٩٧٩، أوكل للدستور كهدف أساس إلغاء الثنائية التقليدية بين الحكومة المدنية (عرف) والسلطة الدينية الشرعية [شرعية]^(٢).

وما من إعلان أوضح من هذا عن الثورة المؤسساتية والمذهبية التي أذن بها مبدأ «ولاية الفقيه». فضلاً عن أن [حجة الإسلام]^(٣) ربّاني أملاشي أكد أنه قد حان الوقت لإنقاذ مؤسسة [المرجعيات]^(٤) بتحويلها إلى [فيلاييت - ي فقيه]. والواقع، أن [المرجعية] بقيت، وازدواجية مؤسسة السلطة الدينية تشكل أحد الدوافع الرئيسة لهذه الدراسة، إلا أن العواقب المؤسساتية لإقرار «ولاية الفقيه» لما نزل غير محددة بوضوح. أما بهشتي فقام بدور مركزي لمأسسة سلطة الفقيه، وخاصة بتحريره للمادة ٥ التي تنص على أنه، أثناء الغيبة، يقع حكم وتوجيه الأمة على عاتق الفقيه العادل والتقي الجيد الاطلاع على ظروف عصره. وقد حدد بهشتي المادة مع إقراره باحتمال عدم التوافق بين الإسلام والسيادة الشعبية. و[ولاية الفقيه]، حسب رأيه، لا تُبطل الاقتراع الشعبي؛ لأن على الشعب «الاعتراف بـ [الفقيه] وقبوله».

إلا أن الشريعة الإسلامية لا يمكن لها أن تمتنع الفقيه من التعسف باستعمال سلطته؛ لأن الدستور يمنحه سلطة تقديرية في تفسير القوانين. والحال، أن ثمانية نواب فقط اقترحوا ضد المادة ٥^(٥). وعدد بسيط فقد من بين الخبراء اعترضوا على مبدأ [فيلاييت - ي فقيه].

ويمكن تفسير هذا بتكوين المجلس الذي يهيمن عليه حزب الجمهورية الإسلامية. وكان الأعضاء الذين عارضوا بصراحة [فيلاييت - ي فقيه] رجال الدين علي غولزاديه غفوري،

1 - حسين علي منتظري، (خاطرات) ص ٤٥٥-٤٥٦، محسن كاديفار، (تطور فكر آية الله منتظري السياسي) آيار/ حزيران ٢٠١١، <http://kadivar.com>.

2 - عبّر منتظري عن هذا الرأي بمناسبة المناقشة حول المبدأ ٨٤ (الذي أصبح المبدأ ١٠٧ من الدستور) المتعلق بتعيين ولي الفقيه. انظر أيضاً سعيد أمير أرجوماندي، «دستور الجمهورية الإسلامية» الموسوعة الإيرانية ١٩٩٣ المجلد ٦، ص ١٥٠-١٥٨.

3 - يشير هذا اللقب إلى رجل دين من رتبة دون آية الله.

4 - الشكل الفارسي للمرجعية.

5 - محسن ميلاني، «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» في، (إيران الثقافة السياسية في الجمهورية الإسلامية)، ص ١٤١-١٤٣.

محمد جواد حُجتي كيرماني، وناصر مكرم شيرازي^(١)، واللائكيين مقدم مراقني وعزة الله صحابي، وأبو الحسن بني الصدر. وكانوا يؤسسون محاجتهم على المذهب الديني وعلى ضرورة الانسجام في الدستور وعلى الحاجات السياسية العملية. وقد حذر مقدم مراقني ومكرم شيرازي خاصة من المشكلات التي قد تُطرح لدى خلافة الخميني. فضلاً عن أن مكرم شيرازي أشار إلى التناقض بين مبدأي سيادة الفقيه وسيادة الشعب^(٢).

وخارج المجلس، اتخذ العديد من رجال الدين الكبار مواقف من الدستور. إذ كانت غالبية [المراجع]، كآية الله طبطبائي قمي وآية الله شريعتمداري، معارضين لـ [فيلايت- ي فقيه] كما صاغها آية الله الخميني. وكانوا يدافعون عن نظام للحكم يقوم به العلماء بدور بسيط. إلا في الشؤون الشرعية وفيما يتعلق بالإسلام. وكان شريعتمداري بالخصوص يرى أن «ولاية الفقيه» لا تنطبق إلا في إطار فقهي محدود. وإلا، «فإن السلطة والسيادة متجذرتان في الشعب»^(٣). فضلاً عن ذلك لم يكن [المراجع] يظن أن إقامة دستور جديد حاجة ملحة، وينصح بالحكم طبقاً لدستور ١٩٠٦-٧.

وفي الاتجاه ذاته، كان آية الله رضازنجاني يروج لـ [فيلايت- ي فقيه] كما كانت محددة في المادة ٢ من ملحق هذا النص. وبناء على هذه المادة يكون للجنة من خمسة [مجتهدين] حق الاعتراض على القوانين المخالفة للشريعة الإسلامية. وينبغي أن تُنتخب هذه اللجنة من البرلمان^(٤).

ومن جهة أخرى، كان آية الله العظيم طبطبائي القمي يرفض الأطروحة التي تستند إليها [ولاية الفقيه] في شكلها الموسع والتي تقول: إن الفقهاء يتمتعون بسلطات النبي و[الأئمة]^(٥) ذاتها.

وعلى نطاق أوسع، تبدت المعارضة لـ [فيلايت- ي فقيه] في الصحافة ومن خلال المظاهرات. فأعلن الحزب الجمهوري للشعب المسلم معارضته الصريحة للتفسير الشيوعي لهذا المبدأ. وكان يبلغ جمهوراً واسعاً بفضل نشرته الأسبوعية [خلق- ي مسلمان]. وقاطع

١ - ناصر مكرم شيرازي، هو أحد مصادر التقليد الحاليين، ويُقدم هذه الصفة في الفصل ٦.

٢ - شاؤول نجاش، (حكم آيات الله) ص ٨١-٨٥.

٣ - كاظم شريعتمداري، [خلق- ي مسلمان] ٢٣٠/٩/١٩٧٩، ذكره أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ٤٨.

٤ - أصغر شيرازي، المصدر السابق.

٥ - طبطبائي القمي، خلق مسلمان، ٧/١٠/١٩٧٩، ذكره أصغر شيرازي، في المصدر السابق.

استفتاء ٣ كانون الأول حول الدستور^(١). وعلى كل حال، لم تتوصل الفئات المعارضة إلى تنظيم حملة حقيقية ضد المواد المتصلة بـ «ولاية الفقيه» نظراً لسيطرة الحزب الجمهوري الإسلامي على مجلس الخبراء. وقد تعزز موقف هذا الحزب بحدث خارجي هو: أزمة رهائن السفارة الأمريكية التي بدأت في ٤ تشرين الثاني ١٩٧٩، وقدمت لأنصار «ولاية الفقيه» فرصة لنزع الصداقية عن خصومهم. فقد كان يُنظر لمعارضة النسخة الجديدة من الدستور، كتعاون مع الولايات المتحدة وخيانة للثورة، حسب حجة الإسلام خوئينيها، ممثل الحميني في الشبكات الحكومية للراديو والتلفزيون^(٢). وصفوة القول، إن النص النهائي للدستور كان يعكس توازن القوى السياسية ضمن الجمهورية الجديدة^(٣).

وبعدما وافق مجلس الخبراء^(٤) عليه في ١٥ تشرين الثاني ١٩٧٩، نُشر نص دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية كاملاً في ١٧ تشرين الثاني، بجريدة كايهان^(٥).

ويسترعي الدستور الانتباه، لأول وهلة، بلهجته التبشيرية وبتنافر مراجعه. فبعد الاستهلال بأية قرآنية، تعرض الديباجة أسس الدولة الإسلامية الجديدة والمشروع الثوري الذي تستعيد مراحل تكوينه، وفي لوحة ملحمية، يؤرخ النص هكذا أصل الثورة الإيرانية منذ الثورة البيضاء التي شرع فيها بداية سنة ١٩٦٠^(٦).

ثم يؤكد مبدأ السلطة الدينية التي توّضح كفياتها في الفصول اللاحقة. إلا أنه، إذا ما كان الطابع الإسلامي والانتماء إلى الإسلام ظاهرين بصورة متكررة، فإن الدستور يكلف الثورة والدولة الصادرة عنها بمهمة تحريرية عالمية. «نظراً للمحتوي الإسلامي للثورة الإيرانية التي كانت حركة لانتصار كل الشعوب المقهورة على المتغطرسين، يقوم الدستور القاعدة اللازمة لإدامة هذه الثورة سواء داخل البلاد أم في الخارج [...] والدستور، بناءً على طابع هذه الحركة العظيمة، يضمن المساعدة لإلغاء أي نوع من الاستبداد الإيديولوجي الاجتماعي

١- أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٤٨-٤٩.

٢- محسن ميلاني، «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ١٤٩.

٣- سعيد صغري، «شرعنة حق رجال الدين في الحكم في الدستور الإيراني ١٩٧٩» ص ٧٧-٨١.

٤- في الجلسة ٦٧ وهي الأخيرة لمجلس خبراء الدستور الإيراني، في ١٥ تشرين الثاني ١٩٧٩، أعلن منتظري رسمياً انتهاء أعمال المجلس. وقد لخص محتوي الدستور، الذي قرئ نصه الكامل ووقع عليه.

٥- كايهان، ١٧ تشرين الثاني ١٩٧٩، رقم ١٠٨٥٨، ص ١-٤.

٦- [قانون - ي أساسي - ي جمهورية - ي إسلامي - ي إيران] «طلاعية - ي ناهضات».

والاقتصادي [...]»^(١) والتوتر بين الأهداف العالمية، البادية في المصطلحات المعتادة لحركات التحرر في فترة إزالة الاستعمار، وبين أساليب ممارسة السلطة قوي ويتخلل مجموع النص، فحتى ضمن الإسلام، هل هناك حاجة إلى ملاحظة أن الرجوع إلى [إمام] الزمان والمهمة الملقاة على عاتق الفقيه يندرجان في إطار شيعي، على الرغم من الادعاء «الإسلامي».

وبصرف النظر عن التحفظ الذي يشعر به غالبية أعضاء التراتبية الشيعية العليا، من وضع فقيه، من حيث القانون والواقع، في مكانة [الإمام] ذاتها. أخيراً. إن الخلط بين اللهجات - ملحمية وتشريعية - وثنائية المبادئ الدستورية - دينية - فقهية - إسلامية وحديثة أوروبية - بادية للعيان فيما وراء الحماسة التي كانت تنعش مؤسسي نظام لا سابق له.

بعد الديباجة، ينقسم النص إلى اثني عشر فصلاً، كما يلي: ١ - مبادئ عامة، ٢ - اللغة الرسمية، نظام الكتابة، التقويم الزمني وعلم البلاد، ٣ - حقوق الأمة، ٤ - الاقتصاد والمسائل المالية، ٥ - حقوق السيادة الوطنية، ٦ - السلطة التشريعية، ٧ - المجالس، ٨ - الرشد ومجلس الإرشاد، ٩ - السلطة التنفيذية، ١٠ - السياسة الخارجية، ١١ - السلطة القضائية، ١٢ - وسائل الإعلام.

لا لزوم هنا لتحليل النص كاملاً، لكنني سألتزم جانبين مركزيين من وجهة نظري، هما: العناصر المتعلقة بمرشد الجمهورية، كرجل سلطة لا نظير له ولا سابق، وثنائية مبادئ السلطة التي تشير إلى تجذر النظام الإيراني بغض النظر عن نوعيته، في الحدائق السياسية. مع أن دور المرشد^(٢) للجمهورية الإسلامية استغرق فصلاً خاصاً في الدستور (الفصل الثامن)، فإن صورة الفقيه القائد من الجدة والأهمية في نظام الحكم بحيث تتردد مرات عديدة في النص.

والجدير بالذكر أيضاً أن السلطة العليا في الدولة أي الفقيه، قد دُكر بالاسم (آية الله الخميني) في الديباجة. إذ ينوه الدستور أولاً بدور «رجل الدين المكافح» الحاسم في الثورة، ثم يؤكد أن «مشروع الحكومة الإسلامية يقوم على السلطة الدينية التي أدخلها الإمام الخميني». وفي هذا القسم التمهيدي ذاته طُرِحَ مبدأ «ولاية الفقيه العادل»^(٣)، الذي يكون هذا الأخير بناءً عليه الضامن للدستور، ثم للحكم الديني ولتطابق النظام مع «تعاليم الإسلام الحقيقية».

1 - «أسلوب الحكم في الإسلام».

2 - الكلمة الفارسية هي [راهبار].

3 - [فيلابت - ي فقيه عادل].

أما طبيعة ومصدر السلطة فيوضحان في الفصل الأول الذي يتناول «المبادئ العامة» للدستور، بينما يحدد مدى سلطة الفقيه ومؤهلاته في الفصل الثامن. وبينما تبين المادة الأولى طبيعة النظام -«جمهورية إسلامية»- والشروط التي تم فيها تبني هذا النظام (الاستفتاء)، توجز المادة الثانية أصالة الدولة التي أقامها الخميني. وينبغي اقتباس هذه المادة بكاملها؛ لأنها تبرز أصول الدين بالأخرويات وبالشرعية، ومن ثم رمزية: «إن الجمهورية الإسلامية نظام يقوم على الإيثار: ١- بالله الواحد الأحد (لا إله إلا الله)، وهو القادر على الحكم وإنفاذ القانون الإلهي، ولا بد من إطاعة أوامره. ٢- بالوحي الإلهي ودوره الأساس في تفسير القوانين. ٣- بالبعث ودوره البناء في توجه البشرية إلى الله. ٤- بعدالة الله في الخلق وفي القوانين الإلهية. ٥- بالإمامة وبالإرشاد المتواصل، وبدورهما الأساس في دوام ثورة الإسلام. ٦- بالترحم وبكرامة بني الإنسان، وبالحرية المرفوقة بالشعور بالمسؤولية أمام الله، وينبغي بلوغ هذه الأهداف من طريق: أ- الجهود المتواصلة للفقهاء المؤهلين المعتمدين على الكتاب وعلى أحاديث المعصومين (النبوي وابتنته والأئمة الاثني عشر) ب- اللجوء إلى الوسائل الإنسانية المتقدمة، العلمية والتقنية، وإلى التجارب والجهود الرامية إلى تحسينها. ج- إنكار كل أشكال الاضطهاد والتسامح مع الاضطهاد، والهيمنة وقبول الهيمنة، وتضمن هذه التصورات العدالة، كما تضمن الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والتضامن الوطني».

وتحدد المادة الخامسة، بصراحة أكبر، مكانة ومهمة الفقيه القائد: «طوال غيبة [إمام] العصر^(١)، سيمثله في الجمهورية الإسلامية الإيرانية مرشداً و[إماماً] للشعب^(٢)، فقيه نزيه فاضل، حسن الاطلاع، شجاع، وإداري فعال، سيتمتع بثقة غالبية الشعب [...]». وفي حالة ما إذا لم يكن أي فقيه مستوفياً الشروط، يقضي النص بأن تُسَلَّم قيادة الدولة إلى مجلس من الفقهاء. فمنذئذ، لم يعد مشروع استمرارية سلطة [الأئمة] المعصومين الكاملة - التي لم تكن فعلية إلا لوقت قصير في عهد علي - مجرد طوبائية تصوّرها فقيه منعزل (ناراقبي في القرن التاسع عشر، والخميني في القرن العشرين). إذ إن الإرادة في إقامة تواصل بين الإمامة وحكومة بشرية كانت تساند مشروعاً دستورياً فريداً في نوعه. فما وراء الزمن الإنساني، الذي يتميز بالعودة المنتظرة لـ [الإمام] الغائب سيندرج في العالم بفضل دستور الجمهورية

١- [فالي - ي عصر].

٢- [فيلابت - ي أمرفا إمامات - ي أمات].

الإسلامية الإيرانية ولا مجال هنا لتبني خطاب طنان في عمل تحليل تاريخي. لكن من الضروري، كما يظهر، محاولة تبين المنظور الباعث على الدور الذي يفتحه النص المؤسس لهذه الدولة الجديدة، سواء بالنسبة لتاريخ المذهب الشيعي أم للتاريخ السياسي عموماً.

أما وقد تقرر وضع الفقيه القائد القانوني، فإن شروط تأهيله، ووظائفه، حددت في الفصل الثامن. فطبقاً للمادة ١٠٧، «عندما يُعترف بالفقيه الذي يستوفي الشروط المذكورة في المبدأ ٥ من القانون ويقبل من أغلبية حاسمة من الشعب [مرجعاً] ومرشداً - كما هي الحال بالنسبة لمصدر التقليد، ولمرشد الثورة آية الله العظمى الإمام الخميني - يتولى هذا المرشد القيادة وكل المسؤوليات المتفرعة عنها [...]». وفي الحالات الأخرى، يبحث الخبراء المنتجون عن [المرجع] المؤهل ويقدموه للشعب كمرشد. وإذا لم يتميز أي شخص، يشكل ثلاثة أو خمسة مصادر للتقليد مجلس إرشاد (راهباري). وتوضح المادة ١٠٩ شروط التأهل لمنصب مرشد الجمهورية الإسلامية: على المرشح أن يكون مصدرراً للتقليد وأن «يتصف بنفاذ البصيرة فيما يتعلق بالسياسة والاجتماع، وبالشجاعة، والقوة والقدرة على أن يكون مرشداً». وبالتعبير صراحة عن ضرورته، فإن الجمع بين أعلى درجات الكفاءة في العلم الديني والمقدرة السياسية كان يقلب النموذج القديم في توزيع وظائف السلطة. كما أن وضع هذه المادة موضع التطبيق، كان يعني إعادة النظر في دور وعمل [المرجعية]، كما سنرى فيما بعد، ومع ذلك، وحتى لو شكلت قطيعة ثورية في تصور السلطة وممارستها في التاريخ الشيعي، فإن أحكام الدستور التي تربط [المرجعية] بالدولة لا تلغي تماماً النظام الداخلي، ولم تصمد بعد المرشد الأول للجمهورية الإسلامية؛ لأن [المرجعية] كما سنرى في الفصل الخامس، عوضاً عن أن تنهار، أكدت حيويتها، بينما توجب تعديل الدستور للسماح للجمهورية الإسلامية بالدوام من دون مؤسسها.

وعلى كل حال، ومهما كانت أهمية تأثيرات إقامة الجمهورية الإسلامية على المؤسسات الدينية والسياسية، لا بد من التوقف عند الفترة الابتدائية لفهم المرمي المحتمل لترقية فقيه إلى مصاف [الأئمة] المعصومين. فبينما تشير المادتان ٢ و ٥ بوضوح إلى مكانة الفقيه القائد، تعدد المادة ١١٠ من الدستور ووظائفه. إذ يعين المرشد فقهاء مجلس الحراس المكلف بالسهر على توافق التشريعات مع الشريعة الإسلامية، ويعين السلطات القضائية العليا، ويقود القوات المسلحة، ويصادق على انتخاب رئيس الجمهورية أو يقبله إذا ما أدين بعدم الكفاءة من قبل المحكمة العليا. علاوة على أن المرشد يتمتع بحق العفو أو تنزيل عقوبة المذنبين، في حدود الشريعة الإسلامية. وبالخلاصة، إن مرشد الدولة، مع وظيفته كسلطة دينية، التي لربأت

الدستور على ذكرها، هو السلطة العليا في كل الميادين. ومع أن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكون هيئات منفصلة، إلا أن ممارستها بالفعل متركزة في النهاية في شخص مرشد الجمهورية الإسلامية. وهكذا يظهر أحد الجوانب الأكثر إثارة في ثنائية مصدر الإلهام للنظام الجديد.

والمرشد من حيث هو السلطة السامية بامتياز، قد يتبين أنه عاجز عن تأدية واجبه. والمادة ١١١ وقد توقعت مثل هذا الاحتمال، قضت بأن المرشد يُقال من قبل الخبراء. ويضيف النص أن إجراءات الإقالة ستكون موضع إعداد لدئ أول دورة للخبراء. ومهما كان من تجديدها^(١) - لأنها كانت تستهدف، في أفكار مؤلفيها، إنهاء ثنائية السلطة-، فإن الأحكام المتصلة بمرشد الجمهورية، كانت توضح مع ذلك رسوخ النظام الإيراني في التقاليد الشيعية. كما أن التمهيد للدستور والمادتين ٢ و ٥ كانت تعلن بصراحة الإيمان بمعتقدات الإسلام الشيعي. ترى أليدع آية الله الخميني، منذ تدريسه في النجف، التفرد الذي لا مثيل له لدولة تحكمها الشريعة الإسلامية؟^(٢) إلا أن مؤسسات الجمهورية الإسلامية كانت تشي أيضاً بالرجوع إلى مبادئ أخرى للسلطة.

ثنائية مفارقة

إن الدولة الإسلامية الإيرانية التي أقيمت بقصد استعادة نفوذ الشريعة الإسلامية على المجتمع، ما كان لها أن ترى النور ولا البقاء من دون اللجوء إلى قوانين من خارج الإسلام. فعلى الرغم من تطلع الخميني إلى تأسيس نظام إسلامي بحذايره. إلا أن عدة عناصر مهمة في الدستور تشي باستعارات من التصورات السياسية الحديثة المتدعة في أوروبا. وسواء احتُفي^(٣) بها أم أظهرت بصراحة^(٤)، فإن الانتقائية تميز بها لا يدع مجالاً للشك النص المؤسس للجمهورية الإسلامية. علاوة على ظهورها أيضاً في القوانين المعتادة للدولة وفي الإجراءات القضائية. والواقع، أن ضرورة تطبيق الدستور مثل ضرورة تشغيل الجهاز القضائي جعلاً

١- إن التجديد الذي يمثله، في المذهب الشيعي للسلطة، تصور «ولاية الفقيه» ومأسسته، سيكون موضع تحليل تفصيلي في الفصل التالي.

٢- روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية)، ص ٤٣-٤٤، انظر أعلاه، الفصل ٣.

٣- علي عبد الله كريم، (دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قراءة في عناصر التجديد والحداثة)، ٢٠٠٨، ويسعى المؤلف إلى إظهار أن الدستور أمين على مبادئ السلطة الإسلامية ومتكيف مع عصره. (بالعربية).

٤- أصغر شيرازي، (دستور إيران) هذا المؤلف، على خلاف السابق، يحرق على تبيان سلسلة من التناقضات في القانون الأساسي الإيراني.

المشرعين الإيرانيين يستمدون من مصادر أخرى غير الشريعة الإسلامية. وهذا ما يلاحظه فرهاد خسروخافار وأوليفيه روا، اللذان يشيران إلى «عدم تجانس» القوانين الإيرانية: «لر تشطب الجمهورية الإسلامية القوانين السابقة بجرة قلم. والمنظومة القضائية الحالية تجمع بين منطقتين، الأولى تُستلهم من الحادثة والثاني صادر عن الإسلام. وتنجم العديد من الاختلالات من عدم تجانس القوانين هذا»^(١). وبغية التبسيط يعارض غالباً «الحديث» بـ«الإسلامي»، صحيح أن إرادة الخميني الصريحة بالتوافق تماماً مع الشريعة الإسلامية كانت تنتج من تعلق بالتراث، الموروث بطبيعته عن الماضي. لكن قراءته ذاتها لثرائه الخاص كانت تعبر عن شواغل حديثة، كما رأينا سابقاً، فضلاً عن أن الثمرة الملموسة لهذه الإرادة - المؤسسات السياسية والدينية التي أقيمت عقب الثورة الإسلامية - كانت حديثة في الواقع. وسأحاول تبين ذلك على الأقل.

حتى الآن، لم يوضع إلا الطابع الإسلامي للدستور الجمهورية الإيرانية في المقدمة. إذ كان من المهم ملاحظة التجديد الجذري والطابع الطوباوي اللذين كانا يميزان هذا النص المؤسس إزاء مذهب السلطة والمؤسسات الشيعية. والحال أن المشروع الثوري يتميز بشكل لم يكن جديداً وحسب، بل غريب عن [الفقه]. ويرى هـ. بي. شهابي أن «الثيوقراط اضطروا لاستعمال لغة وإجراءات الحركة الدستورية، بغية ترسيخ سلطتهم الحاكمة»^(٢).

والواقع أن دستور ١٩٧٩ كان ينطوي على مجموعة من التباينات التي نجمع عن تعدد مصادر الإلهام التي استند إليها واضعوه. وإثنان من هذه التباينات كانا أساسيين: الأول بين عناصر الشريعة الإسلامية والعناصر العلمانية غير الإسلامية، والثاني الذي يمكن عده تناقضاً، كان يظهر بين العناصر الديمقراطية والعناصر غير الديمقراطية وهو يتفرع عن النزاع بين مفهومين للسيادة يتجسدان في الدستور - سيادة الفقيه وسيادة الشعب^(٣).

عندما كان الخميني فكر للمرة الأولى بالحكومة المؤسسة على «ولاية الفقيه» أكد أن: «الحكومة الإسلامية لا تشابه أية حكومة أخرى قائمة حالياً [...] فالحكومة الإسلامية هي حكم الشرع الإلهي في الشعب. وهو ما يمثل الاختلاف الأساس بين الحكومة الإسلامية والحكومات الأخرى الدستورية، ملكية كانت أم جمهورية، إذ إن منتخبي الشعب أو الملك

1 - فرهاد خسروخافار وأوليفيه روا، «كيف الخروج من ثورة دينية» ١٩٩٩، ص ٧٢. بالفرنسية

2 - هلو شائع أفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران، كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٧٨

3 - أصغر شيرازي، (دستور إيران). المقدمة.

هو المشروع في هذه النظم، بينما المشرع الوحيد في الإسلام هو الله، وتعني الحكومة طاعة الشريعة؛ لأن الشريعة وحدها تمارس سلطتها على المجتمع»^(١).

ومع ذلك، فإن مجرد إعداد دستور يخالف هذا القول. ثم، أليس النظام الصادر عن الثورة محدد من قبل مشرعين - الخبراء - منتخبين من الشعب؟ أخيراً، تنص المادة ١ على أن هذه الدولة «جمهورية». وتصورات القانون، وسيادة الشعب، والأمة، وحقوق الأمة، وفصل السلطات والتشريع والسلطة القضائية والبرلمان والانتخابات، كانت غريبة عن الشريعة الإسلامية^(٢). فالدولة الإسلامية، من حيث طبيعتها، تنتمي إذن في بنيتها إلى النظم الدستورية التي كان نموذجها قد هُيمى ضمن تقاليد غير إسلامية.

وفي الوقت ذاته، حُدّد مبدأ السلطة بمصطلحات إسلامية. وإذا لم يكن شكل السلطة وبنيتها إسلاميين، فإن آليات ممارسة السلطة الرئيسة كانت أيضاً إسلامية^(٣). إذ تؤكد الفقرة المتعلقة «بأسلوب الحكم في الإسلام» في ديباجة الدستور: «أن الحكومة، من وجهة نظر الإسلام، لا تصدر عن مفهوم الطبقات ولا عن توسط بين أشخاص أو فئات. إنها تبلور مثلاً سياسي أعلى مؤسس على الرابطة الدينية والتوافق الذي يوفر لها التنظيم - هذا التنظيم الذي يتوجه بعملية تحول إيديولوجي نحو الهدف النهائي (الحركة إلى الله)».

لنصرف النظر للحظة عن كون الفقيه وسيطاً بالضبط بين الإرادة الإلهية والمجتمع. فغائية النظام أفق متعال. وتنص المادة ٢ بهذا الشأن على أن الله هو القابض على السلطة، أكثر مما هو مصدر لها. وفضلاً عن ذلك، نجد في الديباجة (في «ولاية الفقيه») أن [الفقيه] المؤهل هو الحكم النهائي في الدولة والضامن لمحافظة الحكومة على الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أن مبدأ استمرارية الغمامة في «ولاية الفقيه» (المادة ٥)، يمثل تجديداً في الفقه الإسلامي، فإنه يعتمد على عقيدة شيعة.

وفضلاً عن ذلك، تشكل الشريعة الإسلامية الأساس للتشريع وتحدد إطار هذا التشريع. فبدءاً من ديباجة الدستور، تتأسس السلطة القضائية على «القضاء الإسلامي» بينما تكتسي السلطة التنفيذية «أهمية خاصة في تطبيق تعاليم الإسلام» و«عليها تمهيد السبيل لخلق مجتمع إسلامي». وبصفة أكثر وضوحاً، تقضي المادة ٤ بأن «تؤسس كل القوانين والضوابط المدنية،

١- روح الله الخميني، (من أجل حكومة إسلامية) الفصل ٢، ص ٤٣-٤٤.

٢- أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ١٨.

٣- فانيسامارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٦٤.

والعقابية، والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية،... إلخ على معايير إسلامية» ويضيف النص أن هذا المبدأ يوجه مبادئ الدستور الأخرى. ثم، وحسب المادة ١١، ترتبط السياسة العامة للجمهورية الإسلامية بالمبدأ الذي ينص على انتهاء المسلمين جميعاً إلى أمة واحدة.

وحسب المادة ١٢، الدين الرسمي هو الإسلام الشيعي الاثنا عشري، والمسلمون السنة «يتمتعون بالاحترام الكامل». أما المادتان ١٣ و ١٤ فتعبران عن التصور الإسلامي لوضع الأقليات الدينية. فحسب المادة ١٣، «إن الزرادشتيين واليهود والمسيحيين الإيرانيين هم الأقليات الوحيدة المعترف بها، وهم أحرار في إتمام شعائرتهم ومراسمهم الدينية في حدود القانون [...]». وتعتمد المادة ١٤ على القرآن في تحديد المواقف إزاء غير المسلمين. وبالنتيجة، ثمة قيود تحددها مصطلحات إسلامية تؤطر الحقوق الديمقراطية للأفراد، وللأمة وللنفقات الدينية أو الإثنية^(١).

ولا تتجلى ثنائية الإسناد فقط في شكل وبنية النظام. فالواقع أن المبادئ والمؤسسات الجوهرية في الجمهورية الإسلامية تنبثق عن مصدرين متضادين أو غير متجانسين على الأقل. إذ إن ثنائية مصدر السلطة (سيادة إلهية، وسيادة الشعب) تؤسس لفصل بين السلطات في مستويين، ففي المستوى الأول، يحافظ الدستور على نظام دستوري حديث، أي على فصل السلطات. وتُمارَس السيطرة على الأمة بانتخاب رئيس السلطة التنفيذية - رئيس الجمهورية -، الذي عليه أن يُنصَّب مع ذلك من قبل المرشد. إضافة إلى أن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكون ثلاثة أفرع متميزة. فمن وجهة النظر هذه، يتبع الدستور الإيراني إذن مخطط فصل السلطات الذي وضعه مونتيسكيو، لكن تفرد الدستور الإيراني يكمن في المستوى الثاني من فصل السلطات، أي: الدور المرشد^(٢). إذ طبقاً للمادة ٥٧، يشرف هذا الأخير على فروع الحكومة الثلاثة. لكن سلطاته المحددة بالمادة ١١٠، تتجاوز كثيراً مجرد دور الإشراف.

ومع ذلك، فهي لا تعادل السلطة المُفَوَّضة التي حددها آية الله الخميني فيما بعد^(٣). فسلطاته من السعة بحيث تحالف إلى حد ما فصل السلطات. فضلاً عن أن مؤسس

1 - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٨-١١.

2 - شبلي الملاط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٧٢-٧٤.

3 - أصغر شيرازي، (دستور إيران) ص ١٣.

الجمهورية الإسلامية كان يتمتع بسلطات كبيرة خارجة عن نطاق الدستور. فمن جهة، كان يتصرف كسلطة تشريعية علياً حتى ابتداء البرلمان عمله («المجلس الاستشاري الوطني») في آب ١٩٨٠. ونشر، من جهة أخرى، [فتاوى] عديدة عدت قوانين. أخيراً، كان وضعه كمرشد كما حدده الدستور يمنحه سلطات الفقيه الأعلى الخارجة عن نطاق الدستور، ويضمن له التفوق الدائم حتى على الدستور ذاته^(١).

وفي مستوى أدنى، فإن عمل السلطات التشريعية ذو دلالة أيضاً على ازدواجية معنى فصل السلطات. فبغية ضمان توافق القوانين والتنظيمات مع الشريعة الإسلامية، أُسس مجلس للحراس (المادة ٤). وعلى هذا الجهاز الإشراف على السلطة التشريعية (المواد ٩٣، ٧٢ إلى ٩٨). والسلطة التشريعية على غرار السلطتين القضائية والتنفيذية مقيدة بالشريعة الإسلامية. ويشابه مجلس الحراس، من حيث مهماته، المجلس الدستوري الفرنسي الذي هو الضامن لدستورية القوانين. إلا أن لمجلس الحراس خصوصية - يتباهى بها بصراحة^(٢) - تجعله مختلفاً جداً عن نظيره الفرنسي؛ لأن عليه أن يفحص بصفة آلية كل قانون يتبناه البرلمان (المادة ٩٤). وبصفته الضامن لتوافق القوانين مع الإسلام. فهو مكلف أيضاً بالرقابة على المؤسسات المتصلة بالسلطة التنفيذية. إذ عليه، بالفعل، فحص الترشيحات لرئاسة الجمهورية، والإشراف على الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، إضافة للاستفتاءات (المادة ٩٩). ولا نظير لهذه الغرابة للترشيحات في الدول الحديثة؛ لأن على المجلس الدستوري الفرنسي ممارسة رقابة من حيث الشكل على عملية الانتخابات، وليس رقابة على نوعية المرشحين. والحال أن الرقابة على النوعية تعني رقابة المجلس على سلطة الشعب، كما تشير إلى سيطرة رجال الدين الشيعة على كل مفاصل النظام. فمجلس الحراس إذن مجلس أعلى إلى حد ما^(٣).

ويكشف تكوين المجلس عن طابعه الثنائي. إذ يحتوي مجلس الحراس ستة فقهاء في الدين، يعينهم مرشد الجمهورية، وستة فقهاء كفويتين في شتى مجالات القانون، يعينهم البرلمان بناء على اقتراح من مجلس القضاء الأعلى (المادة ٩١)، ومع أن المجلس مرتبط شكلياً بالسلطة التشريعية، فهو تحت سيطرة السلطة القضائية^(٤).

١- سعيد أمير أرجومان، «السلطة في المذهب الشيعي، والتطورات الدستورية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، في، رينبرونر وارنر إند (إشراف)، (الشيعة الإثنا عشرية في العصر الحديث) ص ٣٠١-٣٣٢. بالإنجليزية.

٢- مجلس الحراس على الموقع الرسمي لهذه المؤسسة www.shora.gc.ir.

٣- شبلي الملاط، المصدر السابق، ص ٨٠-٨٣.

٤- شبلي الملاط، المصدر السابق، ص ٨٢.

ومثلما تمثل سلطات المرشد الواسعة ثقلاً مهماً مقابل آلية فصل السلطات، فإن مكانته ووظائفه لا تتناسب إلا بصعوبة مع السيادة الشعبية. وحتى لو لم يعرف الشعب حسب المعايير الديمقراطية للتعددية، بل كجماعة متجانسة برأي واحد، فإن النظرة إلى إرادته تناقض مفهوم «ولاية الفقيه». فبناء على هذا المفهوم، في الواقع، تصدر السلطة السياسية عن الله وحسب، وتُحوَّل إلى الفقيه (المادتان ٢ و ٥٦). فهو لا يعتمد إذن على صوت الشعب في شرعيته. وهكذا تخالف فكرة السيادة الإلهية فكرة السيادة العليا للأمة التي تُؤسِّس الدساتير الحديثة^(١).

وكان رجل الدين مكرم الشيرازي حذر، كما رأينا آنفاً، من التداخل بين سيادة الشعب وسلطة الفقهي العليا، أثناء المناقشات في مجلس الخبراء^(٢). والحال أن الفصل الخامس من الدستور مخصص إلى «سيادة الشعب». ومع أن الشعب ينتخب رئيس السلطة التنفيذية وأعضاء المجلس التشريعي، فإن ضرورة مصادقة المرشد على الانتخابات، ورقابة مجلس الحراس على السلطة التشريعية، تخففان بقوة من السلطة الممنوحة للشعب. إلا أن للبرلمان، بصفته ممثلاً لسيادة الشعب، حقوقاً أخرى تجعل منه هيئة مهمة لاتخاذ القرارات. إذ يتمتع، على وجه الخصوص، بالاقتراع على الثقة بالحكومة. ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من أن الحقوق الأساس المعترف بها في الدستور، ينبغي أن توافق الشريعة الإسلامية، فإن مجرد ذكرها في الدستور قد يُنظر إليه كتنازل للقوى التي كانت تطالب بمثل هذه الحقوق، وأسهمت في الثورة للحصول عليها^(٣).

وصفوة القول، أن ما من شك في ثنائية مبادئ السيادة التي حددها دستور الجمهورية الإسلامية. ولهذا السبب يصف هـ. إ. شهابي هذه الجمهورية بـ«ثنائية الحكم»^(٤). ولا يمكن إلا لوضع الدستور موضع التطبيق أن يكشف عن المبادئ التي تبرر قرارات الدولة.

بعد إقامة الجمهورية الإسلامية والمصادقة على الدستور في كانون الأول ١٩٧٩، كشف عمل المؤسسات الحكومية، وخاصة سير القضاء عن محدودة الشريعة الإسلامية وضرورة

١ - شبلي الملائط، المصدر السابق، ص ٧١.

٢ - شازول بخاش، (حكم آيات الله)، ص ٨٤-٨٥.

٣ - أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ١٤-١٧.

٤ - هوشانغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٧٦.

تجاوز أطرها. فكما اتسم النص المؤسس للجمهورية الإسلامية بثنائية مبادئ السلطة، فإن منظومتها القضائية تتميز طبقاً لـ ف. خسروخافار وأوليفيه روا بـ «عدم تجانسها»^(١). وتحليل هذه المنظومة يتجاوز نطاق هذه الدراسة. إلا أن الجدير بالملاحظة، هو أنه ما استطاعت الجمهورية الإسلامية البقاء لولا اللجوء إلى مبادئ قانونية غريبة عن الشريعة الإسلامية، على عكس إرادة الخميني الراسخة في (ولاية الفقيه) وفي مخالفة للدستور نفسه. ولهذا يلاحظ أصغر شيرازي «القبول الذي لا مفر منه لقوانين غريبة عن الشريعة الإسلامية»^(٢). وملاحظة كهذه ضرورية إذا أردنا الكشف عن براغماتية السلطات، وحدائث المؤسسات العاملة بعد الثورة.

جرت أول محاولات الأسلمة المنتظمة في الميدان القانوني، إذ كان التباين بين ممارسات الأسرة البهلوية القانونية وبين الشريعة الإسلامية واضحاً، وحيث كان يُظن بأن طابع النظام الجديد سيتجلى أكثر. إلا أن تطبيق الشريعة الإسلامية أثار الكثير من العقبات. ونجمت هذه العقبات أولاً عن كون الشريعة الإسلامية لا تقدم أحكاماً في غالبية المشكلات المتصلة بحكم دولة. وقد كان الخميني، كما سنرى في الفصل التالي، أول من منح مكانة مركزية لمسألة الدولة في الشريعة الإسلامية.

فكان لا بد إذن من إكمال هذه الشريعة، لكن أصغر شيرازي وهو يقارن بين مجموعات [الفقه] وكتب القوانين للجمهورية الإسلامية - التي تُنشر كل سنة من قبل وزارة العدل الإيرانية - لا يلاحظ فقط اختلافاً كمياً، بل اختلاف في الطبيعة بين المجموعتين القانونيتين. ورجوعه إلى كتاب الخميني في [الفقه] [تحرير الوسيلة]، يلاحظ أنه يحتوي في ثلثه على مسائل تتصل بالعبادات، وفي ١٤.١٪ منه على العقوبات الشرعية الإسلامية، وفي ١٠٪ منه على مسائل الزواج والطلاق، وفي ٢٠.٩٪ منه على المناشط التجارية، وأخيراً ٢٥.٣٪ منه على مسائل الحق العام. فضلاً عن أن الحلول المقترحة تظهر ضعيفة أكثر من اللازم للاستجابة لحاجات مجتمع معاصر^(٣).

١ - فرهاد خسروخافار وأوليفيه روا، (كيف الخروج من ثورة دينية)، ص ٧٢.

٢ - انظر المواقع الرسمية للبرلمان ومجلس الحراس، انظر أيضاً تحليل اصغر شيرازي في (دستور إيران) الفصل ٨. «القبول الذي لا مفر منه للقوانين الغريبة عن الشريعة». وهذا المؤلف هو مرجعي الأساس لتحليل المنظومة القضائية الإيرانية.

٣- أصغر شيرازي، المصدر السابق، الفصل ٨.

والحال أن مجلس الحراس، في رسالة وجهها إلى المحكمة العليا في ٩ تشرين الأول ١٩٨٢، أكد بأن تطبيق القوانين القديمة مسموح به طالما لم يجر التصريح بأنها مخالفة للمبادئ الإسلامية. وقد شكل البرلمان في ربيع ١٩٨١، لجنة مكلفة بفحص القوانين التي سنها المجلس الثوري، وتلك التي ترجع إلى ما قبل الثورة. لكن هذه اللجنة حُلَّت في ١٩٨٥. وحتى هذا التاريخ، لم تنجح إلا في فحص قانونين حول النقابات وحماية الصناعة. فمحاولات أسلمة القوانين، إجمالاً، لم تلق إلا نجاحاً ضعيفاً، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود تغيرات مهمة في المنظومة القانونية الإيرانية^(١).

ويجب التمييز بين عدة أصناف من القوانين:

- ١- القوانين المؤسّسة على الشريعة الإسلامية وليرطأ عليها إلا القليل من التغيير، وهي: القوانين المدنية التي بدئ بسنّها في ١٩١٠ واستمر حتى ١٩٣٥.
- ٢- القوانين التي تخالف الشريعة الإسلامية، وعُدلت جزئياً أو كلياً: وكانت هذه القوانين تمنع رجال الدين من الملكية العقارية للأوقاف الدينية.
- ٣- القوانين التي كانت تعد ضد الإسلام قبل الثورة لكن تم التسامح فيها وأقرت فيما بعد.

٤- القوانين التي جرى التخلي عن أسلمتها: وهي القوانين التي تسمح للنساء بالافتراع وبالترشح، والقوانين التي تنظم العمل المأجور وتجارة الجملة والمفرق، والقوانين التي تمنع التعاملات التجارية بالفائدة.

٥- القوانين التي لا صلة لها بالشريعة الإسلامية، ولكنها سُنت للضرورة. فمنذ الثورة: قام موظفو الفروع المختلفة في الحكومة بتبني الكثير من القوانين والقرارات والتنظيمات التي لا صلة لها بالشريعة الإسلامية. ولم تُذكر حتى موضوعات هذه الأحكام في [الفقه] التقليدي. وصرح بعض مُنظري الدولة بأنه يمكن لأي قرار وافقت عليه المؤسسات التشريعية للدولة أن يُدمج بصفة تلقائية في الشريعة الإسلامية. إذ كانوا ينظرون إلى أحكام كهذه على أنها تابعة بصفة تلقائية في الشريعة الإسلامية. إذ كانوا ينظرون إلى أحكام كهذه على أنها تابعة للدولة لمجرد إصدارها من حكومة إسلامية^(٢).

١- أصغر شيرازي، المصدر السابق، الفصل ٨.

٢- أصغر شيرازي، (دستور إيران). يرجع المؤلف بصفة خاصة إلى حسين علي منتظري، (احتكار فاكايايتغوزاري)،

ويبين هذا الحكم^(١) قدرة رجال الدين على التكيف مع الضرورات الاجتماعية والسياسية، كما يبين استقلال السياسة إلى حد ما إزاء الدين. وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في نهاية العقد الأول للثورة الإسلامية، كما سنرى في الفصل ٥.

وهكذا، وكما توجبت استعادة عناصر أساس من مصادر غير إسلامية لإعداد الدستور، كان من الضروري اللجوء إلى قوانين غير إسلامية في الميادين الإدارية والمالية والتوظيفية، وأيضاً فيما يتصل بالقانون الدولي وحتى قانون العقوبات^(٢). إضافة إلى أن عدم تطابق الشريعة الإسلامية مع حاجات حكومة الجمهورية الإسلامية قد سلّم به بصرحة أكثر فأكثر من قبل الفقهاء إلا أنه على الرغم من الصعوبة الظاهرة في تطبيق نص تبدو مبادئه متعارضة، إلا أنه مجرد إعداد الدستور وبعض المبادئ المكوّنة له يشير إلى تجذر النظام الإسلامي الإيراني في الحدائث السياسية.

ومن جهة أخرى، وبينما تفتتح إقامة نظام ديني عصراً جديداً للمؤسسات السياسية في العالم الشيعي، إلا أنها لا بد أن تؤثر في مؤسسة السلطة الدينية. فضم [مرجع] إلى جهاز الدولة كان يتضمن في الواقع تغيرات بنوية مهمة لـ [المرجعية]؛ لأن هذه [المرجعية] كانت ظهرت كدائرة متميزة عن السلطة الزمنية، وكمؤسسة يتصف نظامها بالمرونة.

ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية

إن مبدأ «ولاية الفقيه» الذي تصوره آية الله الخميني من دون تدقيق، والذي تأسس بالدستور الإيراني في ١٩٧٩، كان يعني قيام الفقيه المؤهل بإدارة الدولة الإسلامية. فانطلاقاً من اكتساب أحد [المراجع] مكانة [الإمام]، كيف يمكن تصور ممارسة وظيفته الدينية بمعنى الكلمة في إطار الدولة؟ وما الدور الذي يوكل، من جهة أخرى، إلى مصادر التقليد الأخرى إذا كان أحدها يجسد سلطة مهيمنة بل مطلقة؟ إذ كان يبدو أن [المرجعية] محكوم عليها بالتخلي عن استقلالها الخاص، ومن ثم عن هويتها. هذا إذا لم تضمحل تماماً في [فيلايت - ي فقيه]، طبقاً لمقصد رئيس المجلس الذي أعد الدستور، وسكوت الدستور الإيراني عن [المرجعية] الذي هو امتداد لسكوت الخميني في (ولاية الفقيه)، يستحق النظر. بل ويستثير

1 - حول براغماتية الممارسة القانونية خلال العقد الأول للجمهورية الإسلامية، انظر أيضاً، يان ريشارد، (إيران في القرن العشرين) ص ١٩٩-٢٠٠.

2 - في هذا الميدان، انظر مؤلف شيرازي، الفصل ١١.

تساوياً لم تسمح المؤلفات المذهبية المعاصرة^(١) أو اللاحقة لها^(٢) التي تناولت المؤسسات المتفرعة عن [فيليت - ي فقيه] بالإجابة عليه. فتركيز هذه النصوص على الجانب السياسي من السلطة ذو مغزى من دون شك. وسأعود إلى هذه النقطة الجوهرية في الفصل التالي حينما أحلل النظريات السياسية التي تُصوّرت عقب الثورة الإيرانية، وفي الفصل السادس حول ممارسة السلطة.

وعلى كل حال، فإن قيام الجمهورية الإسلامية في إيران كان يتجه إلى تغيير جذري في عمل مؤسسة السلطة السياسية، لكنه، على عكس أكثر أنصار [فيليت - ي فقيه] تشدداً، لم يفض إلى إلغاء المرجعية. إلا أن ظهور مؤسسة دينية كانت تعتمد على المؤسسة الدينية الموجودة، يتضمن، من حيث الواقع، نتائج نبوية لهذه المؤسسة.

على الرغم من التطلعات الكونية لمؤسسي الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والحماس الذي أثارته في العالم الشيعي، لم ينجح النظام الجديد في الامتداد خارج حدود إيران. وإذن، لم يكن في إمكان السلطة المزوجة الدينية والسياسية لمرشد الجمهورية أن تُبَسِّطَ إلا في نطاق الدولة الإيرانية المحدود. وذلك لأسباب سياسية أولاً، إذ إن إدماج [مرجع] في دولة لم يكن يكفي لإلغاء مؤسسة متعددة الرؤوس من حيث طبيعتها^(٣). ولهذا السبب، وإذا ما كانت هذه الحادثة تمثل تحدياً نظرياً لا مناص منه لرجال الدين الشيعة جميعاً، فإنها لم تكن تثير الاضطراب تماماً في عمل [المرجعية]. فمنح سلطات [الإمام] الكاملة لمصدر تقليد، بعبارة أخرى، كان يقتضي توضيحاً مذهبياً من أعضاء تراتبية رجال الدين الآخرين. ولكن بما أن الدولة الإيرانية لم تبسط سيادتها عالمياً، فإن مرشدها لم يكن يسيطر على مجموع رجال الدين ولا على المؤسسة الدينية برمتها. وهكذا كان لاندماج [المرجعية] بالدولة، مع افتراض

١- من بين المؤلفات المذهبية التي كتبها رجال دين، والمعاصرة لإعداد الدستور الإيراني، يخطر لي على وجه الخصوص (لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران) الذي ألفه محمد باقر الصدر في ١٩٧٩، وكان له تأثير ملحوظ في تحرير الدستور الإيراني، وسيجري تحليل هذا النص في الفصل التالي.

٢- المؤلف الأكثر شمولاً حول [ولاية الفقيه] ومؤسسات الدولة التي تركز على هذا المبدأ، نُشر في ١٩٨٨ من قبل آية الله منتظري، الذي كان مقررراً أن يخلف الخميني قبل أن يُبعد في ١٩٨٩، ويتعلق الأمر بـ(دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية). لكن هذا المؤلف الضخم الذي يبحث بالتفصيل تنظيم الدولة، لم يأخذ في الحسبان تنظيم [المرجعية] ولا تعدديتها. وسيكون أيضاً موضع دراسة في الفصل التالي.

٣- فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ١٨٢.

حدوث ذلك بالفعل، أصداء مختلفة في هذا البلد في سائر العالم الشيعي. وضمت هذه المزية وحدها دوام المؤسسة الدينية. فلأسباب دينية أيضاً ظلت [المرجعية] قائمة حتى في الجمهورية الإسلامية ذاتها. وسأوضح هذه المسألة فيما يأتي. ولكن الجدير بالملاحظة هنا التأثيرات الحقيقية لظهور «ولاية الفقيه» في عمل السلطة الدينية بإيران، ومن ثم التأثيرات المحتملة على [المرجعية] من حيث هي كذلك.

[فيلايت- ي فقيه] وتحول المؤسسة الدينية

مع أن الدستور الإيراني أغفل الإشارة إلى التعددية الحقيقية لـ [المرجعية] وحتى إلى وجود هذه المؤسسة عموماً، فإن منح مصدر تقليد مكانة رفيعة ضمن التراتبية السياسية كان يُفضي حتماً إلى خلل في التوازن. ففي مواجهة مؤسسة لا مركزية إلى حد كبير، تعددية ومستقلة عن الدولة، كانت تبرز مؤسسة دينية - سياسية كانت تعطى لشخصية [المرجع] الخميني الكاريزمية أساساً دولياً. فالخميني إذ ربط الدور التقليدي لـ [المرجع] بالسلطة السياسية، كان يرمي إلى دمجها بـ [فيلايت- ي فقيه]، بحيث تكون للسلطة الدينية الأولوية ضمن الدولة^(١). إلا أن هذه المحاولة في دمج السلطتين الدينية والسياسية في إطار الدولة الإيرانية أفضت للمفارقة، إلى أثر معاكس. إذ إن تكريس السلطة السياسية لأحد [المراجع] كان ينطوي على تبعية الآخرين لمن نجح في إقامة حكومة. وبعبارة أخرى، كانت [فيلايت- ي فقيه] تقوض مراكز [المراجع] الآخرين وتحول [المرجعية].

ومع إدخاله عدم المساواة بين مصادر التقليد، فإن منح [ولي الفقيه] مكانة في الدولة كان يُفضي إلى نتائج متعددة على البنية التنظيمية لـ [المرجعية]. فتفعيد انتخاب [المرجع] المؤهل لمنصب مرشد الجمهورية الإسلامية كان يميل بـ [المرجعية] إلى البيروقراطية. إذ بينما برز أول مرشد وهو الخميني كمصدر تقليد طبقاً للكيفيات الخاصة بـ [المرجعية] أي بطريقة غير رسمية، فإن على خلفائه أن يُعيّنوا من قبل الخبراء إذا ما تعذر الإجمال على شخص بعينه. ويرى هـ. أ. شهابي، أن هذا الإجراء - الذي لم يتبع قط في الظروف ذاتها^(٢) - كان مشابهاً لتعيين

١- لينداس، والبريدج، («كيف ينتخب المرجع في العالم الحديث»)، في (الأكثر علماً لدى الشريعة)، ص ٢٣٤.

٢ - كان خليفة الخميني، المرشد الحالي للجمهورية الإسلامية علي خامنئي عُيّن بالفعل من مجلس الخبراء، لكن الدستور كان مُعدّل قبل ذلك، بحيث لا تكون المرجعية شرطاً للتأهل لوظيفة المرشد. وستكون هذه الحادثة الهامة موضوع بحث في الفصل ٥.

بابا الكنيسة الكاثوليكية من قبل الكرادلة المجتمعين في مجمع لانتخابه. وهو يتطلب إصلاحاً لمؤسسات رجال الدين ليرقم النظام الجديد به^(١).

والواقع أن المشابهة ليست دقيقة. فلو فرضنا أنه كان على مجلس الخبراء يوماً أن يعين [مرجعاً] فإنه سيختلف عن مجمع الكرادلة في جانب جوهري: وهو الاندماج ضمن جهاز في الدولة يتمتع بقوة الإلزام. وعلى كل، فالمشابهة موضحة من حيث إنها تشير إلى خصوصية تنظيم [المرجعية] الشيعية. وقد كان محمد باقر الصدر في مشروعه لإصلاح المؤسسة أعاد النظر في هذا الجانب، إذ أوصى بإجراءات لتعيين مصادر التقليد. لكن مقترحاته لم توضع موضع التطبيق^(٢).

ثم إن تحويل [المرجعية] إلى سلطة ضمن الدولة يفضي إلى تبعية مصادر التقليد الآخرين، بل وإلى تهميش [المرجعية] بحد ذاتها. والحال، أنه إذا ما كانت الدولتان الإيرانية والعراقية سعتا أحياناً إلى السيطرة على المؤسسة، فقد كان من المسلم به عندئذ أن [المرجعية] دائرة متميزة. أما من الآن وصاعداً فقد أضحت مندججة في الدولة^(٣). وبعد ١٩٧٩، انقسمت [الحوزة] إلى مناصرين ومعارضين لـ «ولاية الفقيه»، وبغية تغليب المبدأ الذي تقوم عليه، ساندت الدولة الإيرانية [المجتهدين] المناصرين له - ومنهم غوليابجاني والمعرشي النجفي - وأضعفت معارضيهم - ومنهم [المرجع] شريعتمداري^(٤) - إضافة إلى أن الخميني استعمل صلاحياته الحكومية في تخفيض رتبة هذا الأخير، وحُرم من لقبه آية الله العظمى في ١٩٨٢ بحجة كونه متورطاً في مؤامرة لإسقاط النظام. وإجراء كهذا لم يكن له سابق في التاريخ الشيعي؛ لأن رجال الدين لم يتمتعوا قط حتى ذلك الوقت بقوة إلزام^(٥).

بعد تخفيض رتبة آية الله شريعتمداري، سعت الحكومة الإيرانية إلى تخصيص الأئمة المهالئين لـ «ولاية الفقيه» بإدارة مركزية. لكن هذه المحاولة لإحداث إدارة موازية لرجال الدين أثارت حفيظة العلماء المحليين. فبينما ولدت الجمهورية الإسلامية من إرادة تجاوز الانفصال بين السلطتين الدينية والسياسية، نجد أن إقامة مؤسسية دينية حكومية انتهت إلى

١- هوشانغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٧٧.

٢- انظر الفصل ٩٩.

٣- سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الإثني عشري المعاصر» ص ٧٠.

٤- انظر أعلاه، الإجراءات المتخذة ضد آية الله شريعتمداري.

٥- هوشانغ إصفنديار شهابي، المصدر السابق، ص ٨٢، يان ريشارد، «السيد كاظم شريعتمداري، ١٩٠٤-١٩٨٦».

انشطار رجال الدين الإيرانيين^(١). وفي هذه الأثناء كان إدماج رجال الدين في الدولة يعزز السلطة السياسية- الدينية على حساب بنى رجال الدين. فإضافة إلى خلق إدارة دينية مركزية، أثر اندماج رجال الدين في الدولة من خلال تغيير نمط تمويل هؤلاء. وبينما كان الاستقلال المالي عن الدولة إحدى ركائز عمل [المرجعية]، أضحى رجال الدين الإيرانيون التابعون للسلطة السياسية، يتلقون منذئذ راتباً من الدولة^(٢). أخيراً تجلّى إدماج رجال الدين في الدولة بتشكيل مجلس إداري لـ [الحوزة] في قم، أسهم فيه آية الله منتظري^(٣). وكانت مهمة المجلس تطبيق إصلاحات في نظام التعليم والإدارة في مركز التعليم الديني. لكن تطبيق هذه الإصلاحات لم يتقدم إلا قليلاً^(٤).

وثمة نتيجة أخرى لإدماج [مرجع] في جهاز للدولة، هو استعماله القمع للسيطرة على رجال الدين وتسييسهم. والواقع أن الخميني اعتمد على جهاز الدولة للهيمنة على رجال الدين الإيرانيين. ولارتياحه برجال الدين «التقليديين» عيّن بدوره في إيران [أئمة جمعة] ليؤمّوا الناس في صلاة الجمعة عبر مدن البلاد^(٥). وكان رجال الدين هؤلاء مكلفين أيضاً بدور الممثلين الشخصيين للخميني. وتقع على عاتقهم بهذه الصفة مهمة الدعوة لـ [فيلايست- ي فقيه]^(٦). وقد أسند مهمة تعيين هؤلاء الممثلين لآية الله منتظري^(٧).

وقد أفضى إدماج رجال الدين الإيرانيين إلى تقليص الطابع العابر للحدود لرجال الدين الشيعة، من جهة، فطبقاً لـ فخر وخافار وأوليفيه روا، «كانت كبار العائلات الدينية الشيعية قبل الثورة متعددة القوميات (إيرانية- عربية- وأذرية بالخصوص) وعابرة للحدود. فانطلاقاً من النجف وكربلاء، كانت شبكات نفوذهم تتجاهل الحدود [...] لكن الثورة الإيرانية التي تبعتها حرب العراق. أضعفت كثيراً هؤلاء العلماء العابرين للحدود»^(٨).

1 - هوشانغ إصفنديار شهابي، المصدر السابق، ص ٨٣.

2 - أصغر شيرازي، (دستور إيران) ص ٣٠٤-٣٠٥.

3 - يتعلق الأمر بـ [شورا- ي مديريات - ي حوزة - ي قم]. انظر حسين علي منتظري، [خاطرات] ص ٤٩٢.

4 - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٢٧٤، حسين علي منتظري، ص ٥٠٦.

5 - بان ريشارد، «رجال الدين والمثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» في جيل كيبيل ويان ريشارد (إشراف) (مثقفو ومناضلو الإسلام المعاصر)، ١٩٩٠، ص ٢٩-٧٠. بالفرنسية.

6 - هوشانغ إصفنديار شهابي، المصدر السابق، ص ٨٤.

7 - حسين علي منتظري، (خاطرات)، ص ٤٩١.

8 - فرهاد حشر وخافار وأوليفيه روا، (كيف الخروج من ثورة دينية)، ص ٦٦.

وكما رأينا في الفصل الأول، كان لانقسام رجال الدين سابقة في العصر الصفوي. فخلق جهاز ديني من قبل الصفويين كان أفضى إلى شكل من ازدواجية رجال الدين، يتميز طبقاً لها رجال الدين التابعين للدولة عن رجال الدين الذين ظلوا مستقلين عنها، مع أن توزيع الصلاحيات بين هئتي السلطة لم يكن هو ذاته. فعلى الرغم من مهمتها الدينية. لم تكن الأسرة الصفوية مكلفة، من حيث القانون أو الواقع، بتنفيذ الوظائف الدينية لـ [الإمام]. وبموازاة ذلك، لم يكن لرجال الدين التابعين للدولة صلاحيات سياسية. أما الحقل الديني في الجمهورية الإسلامية، فقد كان منقسماً بين جزء من رجال دين مجهزين بسلطة إلزامية وتابعين لدائرة كانت تدعي كامل وظائف [الإمام]، وجزء آخر كان مهتماً بالقيام بمهامه الدينية. وكان قطب السلطة الثالث، الدولة، يتجه بالفعل إلى الامتزاج مع الجزء الأول من رجال الدين.

أما خارج إيران، فمع أن الجمهورية الإسلامية لم تستطع السيطرة على رجال الدين الشيعة، إلا أنها أثرت فيهم من جهتين. إذ إن نجاح الثورة الإيرانية أثر بعمق في موقف العراقيين من المؤسسة الدينية وقدرتها على الفعل السياسي. وقد أبدى بعض المؤمنين من شيعة العراق، تأييدهم لمحمد باقر الصدر الذي كانوا يعدونه مصدراً للتقليد. فبعدما فكر هذا بإصلاح [المرجعية]، اقترب كثيراً في نهاية سنة ١٩٧٠، من تصورات الخميني الثورية، وصلب من موقفه إزاء النظام العراقي. وأرسل، في الوقت ذاته، موفدين إلى المناطق العراقية وأقام اتصالاً مع حزب الدعوة. وفتح خارج العراق، قنوات اتصال مع العلماء الشيعة في لبنان. وألقى، من جهة أخرى، في النجف، ربيع ١٩٧٩، سلسلة محاضرات عرض فيها رؤيته السياسية^(١).

فضلاً عن الاتجاه إلى السيطرة على رجال الدين وتسييسهم، فإن بروز مؤسسة دينية-سياسية كان يستلزم جهداً لمركزية السلطة الدينية. صحيح أن [المراجع] كانوا منذ عقود سعوا إلى ترشيد منظمتهم^(٢)، لكن [المرجعية] كانت لا مركزية في الأساس، لغياب التقعيد في تعيين مصادر التقليد، وغياب تراتبية فعلية. فإقامة [فيلايت - ي فقيه] كانت تثير الارتباك إذن في تنظيم المؤسسة الدينية.

1- جودت القزويني، (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية) ص ٢٨٤-٢٨٦.

2- انظر الفصل ٢.

ونظراً للحدود الحكومية وحدها، فقد تقلصت سيطرة [فيلايت - ي فقيه]. وبخلاف التطلعات للأمة الإسلامية المعبر عنها في الدستور، اقتصر تأثير المؤسسة الدينية - السياسية إذن على إيران. لكن هذا كان كافياً لإعادة النظر في نموذج السلطة الدينية الذي تمثله [المرجعية].

تحول أم تخريب للمرجعية

أثرت مأسسة «ولاية الفقيه» على الفور في بنية [المرجعية]. إذ إن تععيد تعيين مرشد الجمهورية، والسعي إلى السيطرة على رجال الدين مع مركزية الإدارة الدينية تضافرت جميعاً لتحويل المؤسسة الدينية. فهل كان الأمر متعلقاً بتحويل إصلاحي أوصى به رجال الدين الإصلاحيون أم بتخريب للمؤسسة الدينية الشيعية؟ لقد كان من المبكر ولا شك الحكم في ذلك. إلا أن الجمهورية الإسلامية بقلبها البنى التنظيمية لـ [المرجعية]، كان من الواضح أنها تلحق الضرر بهوية المؤسسة الدينية ذاتها. فالجدير بنا إذن إجمال النتائج البنيوية لمأسسة [فيلايت - ي فقيه].

إن إقرار إجراءات لتعيين مرشد الجمهورية - [مرجعاً] ورئيساً للدولة - لريسهم فقط في جعل [المرجعية] بيروقراطية. فلأن [ولاية الفقيه] تمنح [المرجع] المنصب مرشداً للجمهورية الأولية والاستقلالية. والحال، أنه إذا ما كان السعي للوحدة ضمن الطائفة الشيعية أفضى أحياناً إلى بروز مصدر تقليد وحيد، فإن التعددية تغلبت في المؤسسة. فوحداية السلطة الدينية لم تكن إذن منتظمة، لا واقعاً ولا قانوناً. وبناء عليه. فإن مأسسة ولاية الفقيه كبنية لسلطة الدولة - الأمة - تجري على حساب التعددية التقليدية لـ [المرجعية]^(١).

كما تشير أولوية المرشد، في الوقت ذاته، إلى نهاية الاستقلال الداخلي والخارجي لمصادر التقليد؛ إذ إن الاستقلال الداخلي كان يعني غياب تراتبية صريحة ومثلزمة بين [المراجع]، ويسمح بوجود عدة مصادر للتقليد معاً، وتبعية [المراجع] لمن كان بينهم يتولى كل سلطات [الإمام] ألا تعارض مباشرة ذلك الاستقلال؟ وعلى كل حال، فإنها تضعف جذرياً موقف [المراجع]. ولأن [ولاية الفقيه] كانت ترمي إلى وضع حد للتعددية الملازمة للسلطة الدينية الشيعية، فليس بوسعها إلا إثارة معارضة مصادر التقليد^(٢).

1- سعيد أمير أرجوماند، «السلطة في المذهب الشيعي والتطور الدستورية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ٣٣١-٣٣٢.

2- سعيد أمير أرجوماند، «حكم الله في إيران» سوشال كومباس، ٣٦ (٤)، ١٩٨٩، ص ٥٣٩-٥٤٨.

أما الاستقلال الخارجي، فيعني الاستقلال عن سلطة أخرى، كسلطة الدولة في هذه الحالة. وهذا الجانب كان مهماً سواء في ممارسة السلطة الدينية أم في مذهب هذه السلطة. فاستقلال [المرجعية] في الواقع، كان يتيح لها، ليس توجيه المؤمنين دون تدخل الدولة فحسب، بل أيضاً القيام بدور الحكم إزاءها. إذ كان على رجال الدين في مواجهة الحكم الجائر، التذكير بالحق، فكيف يمكن [للمرجعية] القيام بهذا الدور إذا فقدت حيادها إزاء الدولة؟ وهل يكفي التأكيد بأن المرشد الذي يتولى سلطات [الإمام] سيحمي الطائفة من الانحراف؟

مع قلبها الأوضاع في تراتبية رجال الدين، كان لإقامة «ولاية الفقيه» تأثيرات حاسمة في العلاقات بين السلطات الدينية والمؤمنين الشيعة. والحال أن استقلال [المرجعية] كان يرتكز جزئياً على دور المؤمنين. إذ كان المؤمنون الشيعة يؤدون دوراً متعدد الأشكال في عمل المؤسسة الدينية. فقد كانوا يسهمون إلى حد كبير في إظهار مصادر التقليد في المقام الأول. وما من [مجتهد] مؤهل لـ [المرجعية] يمكن أن يصير مصدراً للتقليد بالفعل إذا لم ينجح في كسب مساندة عدد كبير من المؤمنين، فضلاً عن أن القاعدة الاجتماعية لـ [المرجع] تشكل الركيزة لاستقلال [المرجعية]؛ لأنها تضمن لها تمويلها.

والدولة بإرادتها فرص اختيار [المرجع]، تعيد النظر في دور المؤمنين بتعيين السلطات الدينية. فقد كانت عملية إبراز مصدر للتقليد تتضمن حتى ذلك الوقت ثلاث مراحل أساسية. فعلى [المجتهد] أن يتمتع بالمؤهلات المطلوبة لـ [المرجعية] كما حددها رجال الدين. إذ عليه، باختصار، أن يمتاز بسعة معرفته لـ [الفقه]^(١). وثانياً، نظراً لتفرق رجال الدين طبقاً لانتهااتهم - إلى عائلات أو أصول جغرافية وقومية - على [المجتهد] أن يضمن شبكات مساندة. أخيراً، يصير هذا [المجتهد] [مرجعاً] عندما يعترف به من قاعدة اجتماعية كافية، تمثل الفئات ذات النفوذ (التجار، الموظفون.... إلخ). وهكذا يؤدي المقلدون العلمانيون دوراً حاسماً في اختيار مصدر للتقليد^(٢).

وقد أشير إلى الطابع غير الرسمي لبروز مصادر التقليد عدة مرات، والذي كان سائداً إلى الحد الذي يصعب فيه وصف [المرجعية] وبمساندة المؤمنين له. إذ لم يكن [المراجع] منتخبين ولا مرسمين. وحتى عندما تكون لهم كل المؤهلات المطلوبة من وجهة النظر الدينية، فإنهم لا

1 - عرضت شروط التأهيل للمرجعية في الفصل الأول، عند تناول بروز المؤسسة في القرن التاسع عشر.

2 - فالح. أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ١٧١-١٧٢.

يتمتعون بأية قاعدة مؤسسية لممارسة وظيفتهم كسلطة دينية. فهبيتهم كانت إذن شخصية بصفة جوهرية. وصفوة القول، إن مصدر التقليد كان يوجه المؤمنين، بشرط أن يختاروه كمرشد^(١).

وثمة دعامة أخرى لـ [المرجعية]، وهي الاستقلال المادي، تزعزعت بإدماج رجال الدين -جزئياً بالتأكيد- في الدولة. فقبل الثورة كان رجال الدين يستمدون حاجاتهم من الضرائب الدينية والأتعاب التي يدفعها المؤمنون. وهكذا كان يمكن الكلام عن تبعية متبادلة بين [المرجع] ومقلديه. إذ كان المؤمنون بحاجة لمصدر تقليد ليس للإرشاد فحسب، بل كرمز للوحدة أيضاً. وفي المقابل كان مصادر التقليد تابعين للعلمانيين في مداخيلهم وفي بلوغهم [المرجعية]^(٢). أما بعد إقامة حكم رجال الدين، فقد أصبحوا ممولين من الدولة. وباتوا مستقلين أكثر فأكثر إذن عن المؤمنين^(٣).

إضافة إلى أنه فيما كان المؤمنون أحراراً، حتى ذلك الوقت، في دفع الضرائب الدينية لـ [المرجع] الذي يختارونه، أعلن الخميني في بداية سنة ١٩٨٠ أن [الزكاة] و[الخمس] سيدفعان إلى [إمام الجمعة] الذي يعينه في كل مدينة. وقد ألحق هذا الإجراء الضرر المالي برجال الدين الذين ظلوا خارج التراتبية الدينية الحكومية^(٤).

ومن جهة أخرى، أثار تحويل الإسلام إلى إيديولوجية الذي أسهم فيه الخميني في العلاقات بين السلطات الدينية والمؤمنين. فبتقديم الخميني الإسلام كمنظومة شاملة، قلب مفهوم [التقليد]. لأن الميدان الذي كان على المقلدين اتباع [المرجع] فيه، طبقاً للتصور التقليدي، كان محصوراً وما من تقليد إلا فيما يتصل بالممارسة وليس بالإيمان. وطالما كان الشخص ملتزماً بالشريعة الإسلامية، لا يُسأل عن آرائه الخاصة. لكن مؤسس الدولة الإسلامية، وعلى عكس هذا المذهب، كان يفهم الشريعة الإسلامية كأداة لتهديب الضمائر^(٥). ولهذا، كان يسعى إلى إعادة تعريف لأشكال الدين الشيعي. إذ أصبح من الصعب على الفرد عندئذ إقامة علاقة مباشرة مع الله؛ لأن ما كان يطلب من المؤمن، ليس اتباع الشريعة وحسب، بل اعتناق رؤية وحيدة للمذهب الشيعي^(٦).

1- ليندا س. والبريدج، «كيف ينتخب المرجع في العالم الحديث» ص ٢٤١.

2- المصدر السابق، ص ٢٣٣.

3- صغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ٣٠٤-٣٠٥.

4- موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي)، ص ٢٩٥.

5- غريغوري روز، «ولاية الفقيه واستعادة الهوية الإسلامية في فكر آية الله الخميني» ص ١٨٣.

6- موجان مومن، المصدر السابق، ص ٢٩٩.

وصفوة القول، فإن إقامة [فيليت- ي فقيه] أسهمت في تعزيز مأسسة بنية السلطة الشيعية الرخوة نسبياً. إذ كان يمكن النظر لـ [المرجعية] حتى ذلك الوقت ككوكبة من رجال ذوي نفوذ أكثر منها مؤسسة بالمعنى الدقيق للكلمة. وسواء تعلق الأمر بعملية إبراز مصدر للتقليد أم بممارسته لدوره، فـ [المرجعية] كانت تتميز بالشخصنة القوية. وعلى حد قول فالح جبار «كانت [المرجعية] ترتبط بشخصيات ذات نفوذ أكثر من ارتباطها بمؤسسات. وترتكز الولاءات على التضامن المحلي، والآلي للجمعيات المهنية، والأحياء، والعشيرة والقبيلة»^(١). وقد خلق الانحلال التدريجي للتضامات الأولية ظروفاً كانت تبدو فيها المؤسسة الدينية المجردة عن البنية من عصر آخر. وذلك هو على كل حال تشخيص رجال الدين الذين كانوا يوصون بإصلاح مؤسسة السلطة الدينية منذ ١٩٦٠. فمحمد باقر الصدر، على وجه الخصوص، ألر يناضل من أجل [مرجعية] «موضوعية» ومن أجل عملية تععيد لتعيين مصادر التقليد؟^(٢) لكن لم يتم إلا في إيران بعد الثورة العمل على مأسسة [المرجعية]. فترسخ «ولاية الفقيه» أفضى بالفعل إلى تحول [المرجعية]. «فللمرة الأولى في التاريخ الشيعي الحديث، يواصل جبار، كُرست وظيفة [المرجع] في الدستور ومُؤسست ضمن سياق الدولة الإيرانية»^(٣).

ولكي تتحول [المرجعية] تماماً، كان عليها مع ذلك أن تكون تحت سيطرة «مرشد الجمهورية». لكن ذلك لم يحدث قط. والواقع، أن إقامة دولة يقودها [مرجع]، أسهمت في مأسسة [المرجعية] لكن هذه العملية لم تبلغ غايتها؛ إذ ظل [المرجعية] حتى الآن تتنازعها قوتان متعارضتان، مركزية ولا مركزية^(٤).

* * *

إن تأسيس نظام جديد في إيران، يعد نفسه استمراراً لولاية [الأئمة] العادلة، أثار الارتباك في مثُل ونظريات ومؤسسات السلطة الشيعية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية باستهدافها وضع حد لانقسام - متحرك دون توقف لكنه راسخ - السلطات، فتحت سبلاً جديدة سواء في الميدان السياسي أم في الميدان الديني. فبما أنها كانت تركز في شخص الفقيه صلاحيات

١- فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق) ص ١٧٩.

٢- محمد باقر الصدر، (المرجعية الصالحة) ص ٩٤-٩٦.

٣- فالح أ. جبار، المصدر السابق، ص ١٨١.

٤- سابرنا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص ٦٩.

[مرجع] وصلاحيات رئيس دولة، كانت «ولاية الفقيه» تحدد هكذا تنظيم وممارسة المؤسسات الدينية والسياسية.

ومن جهة أخرى، وبغض النظر عن التباس نظام ديني، فإن إقامة دولة كهذه وصياغة إيديولوجية إسلامية تبرهنا على هيمنة سلطة رجال الدين الشيعة. وفي هذا تميز العلماء الشيعة عن نظرائهم السنة، الذين تناقست سلطتهم منذ المركزية التي أقرتها الإمبراطورية العثمانية.

وإذ كرس دستور الجمهورية الإسلامية مبدأ [فيلايت - ي فقيه] متسماً بشكل غريب عن الشريعة الإسلامية، فإنه كان يعرف ولا شك نموذجاً مبتكراً للدولة. فالتوفيق بين مبادئ إسلامية وعناصر من القانون الدستوري الأوروبي الحديث كان يشكل بالفعل نظاماً فريداً، سواء بالنسبة للتقاليد الشيعية أم الأوروبية. فلدى الثورة الدستورية في ١٩٠٦، كان رجال الدين الشيعة واجهوا لأول مرة نموذجاً جديداً للسلطة. وفي هذه الأثناء، ومع أن بعضهم كانوا انضموا للحركة الدستورية، فإنهم لم يدركوا جيداً نتائجها، من جهة، ومن الجهة الأخرى لم يكونوا المحرضين على إقامة النظام الدستوري. وكان دورهم يقوم على الأخص بمنح هذا النظام الدعم الفقهي والأخلاقي.

أما بعد ثورة ١٩٧٩، فكانت غالبية معدي الدستور لـ (الجمهورية) الإسلامية - وهو نظام غير معروف في [الفقه] - من رجال الدين. ومهما كان عزمهم على استعادة سلطة الإسلام في الميدان السياسي، فقد لجؤوا إلى مبادئ قانونية غير إسلامية لإحياء مشروعهم. حتى إن إعداد الدستور، والفصل بين السلطات - على ما فيه من تفرد نظراً للدور مرشد الجمهورية الأعلى - يوضحان، في الواقع، إدماج المقولات السياسية الحديثة. إضافة إلى أن منح سلطة [الإمام] السياسية لسلطة دينية مهيمنة - مصدر للتقليد - كان يشكل تجديداً جذرياً في التراث الشيعي ذاته. وقد حاولت أن أبين في الفصل السابق أن مشروع الخميني الثوري، تشكل لدى التقاء عاملين، بروز الدولة الحديثة وتوسع دور العلماء الشيعة. وإقامة الجمهورية الإسلامية، من وجهة النظر هذه، أكمل هذه الحركة، بينما اقتضى دوام الدولة الجديدة، تبني مبادئ غير إسلامية أكثر.

فإقامة نظام ديني شيعي، لا يمكن أن توصف إذن بأنها تفهقر تقليدي على الإطلاق. ومأسسة «ولاية الفقيه» بتوحيدها لإرث تقليدي السلطة وتحويله، أسهمت في إرساء رجال الدين الشيعة ضمن الحداثة السياسية، بشكل مفارق. وإذن أؤيد ملاحظة جوان كول، الذي

يحرص على تبيان «حادثة الشيوعية»^(١) التي تأسست عام ١٩٧٩، في إيران. ودعماً لتصور عالم الاجتماع البريطاني أنتوني غيدنز^(٢)، القائل أن الحداثة شكل اجتماعي دينامي ومتعدد الأبعاد، ينفذ مؤلف (الفضاء المقدس والحرب المقدسة) فكرة أن الجمهورية الإسلامية في غير زمانها. ويستعرض عندئذ الميادين الرئيسة التي يمارس دور الدولة فيها: سواء تعلق الأمر بالمذهب السياسي للمذهب الشيعي الذي يركز عليه النظام أم بالتنظيم الاقتصادي أو عمل البرنامج العسكري أو أيضاً السيطرة على المجتمع وترقية التعليم، يبدو أن الحكومة تحافظ على الطرق الحديثة فيها جميعاً.

والواقع، أن النظام الذي ولد من الثورة الإسلامية، قد يشكل نوعاً من «حادثة أبناء البلد»^(٣) المضادة للبرالية. وإذا ما اعتبرنا، على غرار غيدنز، عدم الاستمرار أحد المعايير الرئيسة للحداثة، فلا بد أن نلاحظ أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية حديثة. فإقامة نظام يحكمه رجال دين شكل بالفعل ثورة حقيقية في التراث السياسي الشيعي. ومع أن الخطاب المنمق للسلطة الإيرانية يستذكر هذا التراث، فإن الجمهورية الإسلامية لا تتوافق لا مع العمل ولا حتى مع المثل السياسية التي كانت سائدة من قبل^(٤). صحيح أن رجال الدين كانوا أدوا دوراً سياسياً في الماضي، لكن لم يكن مقررراً أن يمارسوا الحكم مباشرة. وقد أعادت الدولة الجديدة جذرياً تنظيم مؤسسات السلطة من خلال الدستور الذي يمزج مبدأ سيادة الله العليا الممثلة بالفقيه الأعظم، بمبدأ فصل السلطات بالمعنى الذي تُصوّر في أوروبا. فضلاً عن أن المرشد الأعلى (الإمام) الذي ظل حتى ذلك الوقت فكرة لا يمكن بلوغها، صار حائزاً أعلى منصب سياسي ومؤسس، هو رئيس الدولة الإيرانية^(٥).

ويسمح الطريق الذي سلكه النظام الإيراني منذ ثورة ١٩٧٩، هكذا بدراسة حالة حادثة مثيرة للاهتمام. إذ توضح في الواقع دينامية الظاهرة، كما توضح توسع غالبية المؤسسات المؤسسة^(٦). وفي الوقت ذاته، تبرهن كيفيات إدماج هذه المؤسسات على الطابع الجلي للعولمة.

1 - هو عنوان الفصل الحادي عشر من كتاب جوان كول، (الفضاء المقدس والحرب المقدسة).

2 - أنتوني غيدنز، (نتائج الحداثة)، كامبردج بوليتي بريس وستانفورد يونيفرستي برس، ١٩٩٠، بالإنجليزية.

3 - جوان كول، المصدر السابق، ص ٢١٠.

4 - جوان كول، المصدر السابق، ص ١٩٢.

5 - انظر الفصل الأول.

6 - طبقاً لغيدنز، إن أعمدة الحداثة المؤسساتية الرئيسة هي الدولة الأمة والرأسمالية.

وعندما يدعى جوان كول أن «الجمهورية الثيوقراطية في إيران» من حيث هي مشروع دولة، هي شكل مميز للحدثة تأثر بمطالب أبناء البلد الشيعة^(١) فهو يلاحظ بوضوح التفاعل بين المؤسسات التي اصطنعت في الغرب وبين السياق التاريخي والثقافي الذي أدخلت فيه. والحال أنه في زمن اندلاع الثورة الإسلامية كان ينظر لمؤسسة الدولة - الأمة وللعلمنة من قبل قسم كبير من السكان الإيرانيين على أنهما ملازمتان للإمبريالية الغربية. وهذا يفسر وزن المرجع الديني في بناء الدولة الجديدة، ويرر أيضاً مصطلح «حدثة أهل البلد» الذي ابتكره المؤلف. وصفوة القول، إن إقامة جمهورية إسلامية لرِيعَن عودة إلى عصر ما قبل الحدثة، بل العمل على نموذج خاص للحدثة، كرد فعل ضد الهيمنة الغربية.

وهكذا يندرج النظام الإسلامي، إلى حد كبير، ضمن الحدثة كما نظر إليها غيدنز. إذ يمثل هذا النظام شكلاً متميزاً وملائماً لمقتضيات السياق الثقافي المحلي. والدولة الإيرانية ليست ضد الحدثة، لكنها ضد الليبرالية على وجه الخصوص. وكول، بهذا الشأن مدرك للتعارض المحتمل بين الحدثة والتضاد مع الليبرالية، عندما يكتب: «[...] إن اتحاد الحدثة الكلية مع التضاد الإسلامي لليبرالية أنتج تناقضات خطيرة طرحت في النهاية تحديات على الخمينية في سنة ١٩٨٠»^(٢). ومع أن تأسيس الجمهورية الإسلامية، فضلاً عن ذلك، يشكل ولا شك قطيعة بالنسبة للتراث السياسي للإسلام الشيعي، فإنه يرتكز جزئياً على شريعة تعد وحيماً. والحال أن هذا لا يوافق رؤية غيدنز للحدثة، حيث تلغي انعكاسية المعرفة تأثير الدين تماماً. وسنعود لتناول هذا الجانب.

إن الجمهورية الإسلامية، بادعائها إدامة [الإمامة]، أحدثت ثورة في مذهب السلطة الشيعي كما بلورت طوبائية في آن معاً. وستكون نتائج إقامة «ولاية الفقيه» الواسعة والعديدة موضع بحث في الفصل التالي. لكن يجدر بنا هنا الإشارة إلى الجانب الطوباوي في ترقية فقيه إلى رتبة [الإمام]. ومصطلح «الطوبائية» مستعمل بالمعنى الدقيق للكلمة: فصريح في الدستور، تأكيد أن الجمهورية الإسلامية هي امتداد لـ [الإمامة]، إضافة إلى ادعاء إقامة منظومة السلطة المثالية للمذهب الشيعي الاثني عشري. إلا أن الطوبائية مستقبلية عموماً، بينما يتجه النظام المنبثق عن الثورة الإسلامية صوب مثالين: المثال الماضي لسلطة [الأئمة]،

1- جوان كول، المصدر السابق، ص ١٩٠.

2- جوان كول، المصدر السابق، ص ٢١٠.

والمثال المستقبلي لعودة [الإمام] الغائب. ومذهب الخميني في «ولاية الفقيه» يوضح تحليل دانييل هيرفيو - ليجيه، وهو يعيد قراءة التاريخ الشيعي في زمن أزمة السلطة الدينية. «...» إن أي تقليد بالكيفية التي لديه للتوافق مع ماض يستحضره، يمزج جزءاً من الخيار. والذاكرة التي يسترجعها هي دائماً، في جزء منها على الأقل إعادة ابتداء. وإعادة الابتداء هذه تجري في أغلب الأحيان عبر تسويات متتالية للذكريات، تسويات ضئيلة أو غير مرئية، وخاصة أنها تسويات تُنكرُ دائماً تقريباً باسم الاستدامة المطلقة والضرورة للتراث. وما يميز الطوبائية، عن هذا العلم الدائم للذاكرة على نفسها، هي أنها تجعل من القطيعة التامة والصريحة مع النظام القديم شرطاً لظهور نظام جديد، تسمح ذاكرة يغذيها مصدر يفترض أنه أكثر أصالة برسم ملامحه: فالطوبائية تطمح إلى إقامة نظام جديد للذاكرة (وإذن للخيال)، يصير من الممكن، انطلاقاً منه، إعادة تحديد قواعد اللعبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والرمزية... إلخ [...] فهي إذن، منطقياً، عصور التغيرات الكبرى، التي كانت فترات كبرى للطوبائية»⁽¹⁾.

إن تأسيس الجمهورية الإسلامية، مع ترسيخه المذهب الشيعي في الحداثة السياسية، حول المؤسسة الدينية بما أنه كان يحاول دمج السلطتين. فقد جرى تحديث السلطة الدينية ومأسستها أكثر من الناحية الشكلية⁽²⁾، في الوقت ذاته. ومع ذلك، ومع أن [المرجعية] أعيد فيها النظر، بل وأعيد تنظيمها جزئياً، فقد ظلت قائمة. والواقع أن الخميني لم يذهب حتى إلغاء [المرجعية]. والحق أن الثورة تسببت في انشطار المؤسسة الدينية إلى شطرين غير متساويين. وتطور تصور [فيليت - ي فقيه] عبر الإجراءات العملية، وإعادة الصياغة التي قام بها الخميني بين ١٩٧٩ و١٩٨٩، شهدت على هذه العملية. وهكذا جددت الثورة الإسلامية في الوقت ذاته، المؤسسات السياسية والدينية الشيعية.

1- دانييل هيرفيو - ليجيه، (الدين كذاكرة)، ص ٢١١.

2- فالج أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ١٨٢.

الفصل الرابع

ازدهار نظريات الدولة

تعددية أشكال الحداثة السياسية الشيعية

ظهور طوبائية وإنهاء التاريخ: فالخميني بإسقاطه النظام القائم وبنيته إدامة [الإمامة]، لمر يفتح فقط نظاماً جديداً للسلطة. فممنح كامل صلاحيات [الإمام] لفقيه كان يكتسي أهمية مهدوية. ومع تأكيد مؤسس ومرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية أنه كان يتبع التراث الأصيل للإسلام، فإن النية في استعادة الاستمرار مع [الإمامة] كانت تشكل وحدها المدخل لعصر جديد. إذ كان الخميني يسرع مجرى التاريخ إلى الحد الذي يختلط فيه بـ [الإمام] المنتظر. أفليست إقامة العدل وقفاً عليه؟ وتلك هي على كل حال إحدى دعائم الإيمان الشيعي. لأنه إذا لم يتوقف مذهب السلطة، كما رأينا، عن التطور منذ غيبة [الإمام] الأخير، فإن الدور الأخرى لهذا [الإمام] يشكل جزءاً من عقائد أصول الدين الشيعية. ومع اعتراف الخميني بأن ليس له منزلة [إمام] فقد استحوذ على (وظائف) معصوم وعلى الأخص وظائف آخرهم^(١). والحال، أنه يرجوعه إلى نموذج نبي الإسلام و[الإمام] الأول الشيعي، مؤكداً أنه ممثل [الإمام] الغائب، كان يتخطى العقبة التي ظهرت منذ فقد [الإمام] الثاني السلطة السياسية والمتمثلة في الفارق بين السلطة الفعلية والسلطة الشرعية. وبالنتيجة كان يستهدف إلغاء المثال الثاني المؤسس لمذهب السلطة الشيعية، الذي نشأت منه الشائبة المميزة. ومن الناحية الأخرى هذه التحولات المنتظمة، ظل هذا المذهب بالفعل متوتراً بفكرة جور السلطة الزمنية وبفجوة لا يمكن سدها بين السلطات التاريخية وبين الحكم الكامل لـ [الإمام] المنتظر^(٢). فبعد اختفاء آخر إمام، بدأ من غير المعقول التعويض عنه، أما الآن، فثمة فقيه يرى أن من الضروري والمشروع تمثيل [الإمام] في كل وظائفه.

وعلى عكس تراث بأسره، كان مؤسس أول دولة دينية شيعية ينوي ليس فقط ممارسة السلطة السياسية، بل أيضاً تأكيد أسبقية السياسي على الديني في الإسلام. وهذا هو المفهوم

١- المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية للعام ١٩٧٩.

٢- انظر الفصل ١.

الذي ينبثق عن (ولاية الفقيه) وعن بعض الإجراءات الحاسمة التي اتخذها الخميني في نهاية حكمه - والتي سنتناولها في هذا الفصل والفصل التالي - وهو بهذا، قلب المنظور الذي كان ينظر من خلاله إلى ممارسة السلطة، حتى ذلك الوقت. فبينما كان العلماء الشيعة نظروا إلى دورهم بالرجوع إلى وظائف [الإمام] الدينية، أكد الخميني أسبقية الوظيفة السياسية. وفي الاتجاه ذاته، يؤكد خليفته علي خامنئي اليوم: «أن ولاية الفقيه المؤهل، تعني أن الإسلام الحق هو آخر الأديان السماوية والذي سيبقى حتى يوم البعث، هو دين حكم وإدارة للشؤون الاجتماعية. فمن الضروري للمجتمع الإسلامي إذن، على كل الصعد، وجود حارس لمصالحه، قائد، ورئيس يدافع عن المسلمين ضد أعداء الإسلام والمسلمين»⁽¹⁾ وستكون الوظيفة التي يؤديها ولي الفقيه الحالي للجمهورية الإيرانية موضع دراسة فيما بعد.

لكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ منذ الآن عكس المعنى المعطى المهمة الفقيه. وهو عكس لا يبدو أنه يستند إلى تصور لتقدم مطرد، يقول: إن الفقهاء بعد توليهم وظائف [الأئمة] الدينية، سيفكرون في استكمال سلطتهم باحتلال الميدان السياسي، بل يستند إلى تبني نموذج جديد للسلطة. فليس لأنهم مطمئنون إذن على مناصبهم الدينية، يدعي أنصار [فيلاييت- يا فقيه] اليوم الجانب الاجتماعي والسياسي للإسلام، حتى يركزوا اهتمامهم على وظائف الزمنية الجديدة. إذ يبدو أن إلحاحهم على ضرورة وجود سلطة دينية - سياسية مستلهم من رؤية مجددة لممارسة السلطة. وهكذا يمكن للمذاهب التي تشرعن سلطة [الفقيه] السياسية، وتلك التي تنكرها جد متعارضة بقدر ما تعتمد على مثل مختلفة حول طبيعة السلطة وممارستها. إلا أن هذا التعارض قد يكون سبباً ليس فقط لوجود مؤسستي السلطة الدينية معاً، بل لتكاملهما الحقيقي. ومع أن المبدأين الملازمين لـ [المرجعية] ولـ [فيلاييت- ي فقيه] يظهران مقصيان أحدهما الآخر، فهما السبب في تمايز المؤسستين الوظيفي. وهذا ما سأجتهد في توضيحه بتحليلي لتجديد النظرية السياسية الناتجة عن تأسيس الجمهورية الإسلامية، ثم لبقاء [المرجعية] وتنوع وظائف السلطة الدينية الذي جرى بصفة تدريجية⁽²⁾.

إذا ما أحدث الخميني ثورة في مذهب السلطة الشيعي، فإنه صاغ تصوره بلغة تراثه. فمن حيث إنه فقيه في الدين، فقد رَوَّج لمشروعه (الحكومة الإسلامية) معتمداً على حجج تتوافق

1- الموقع الإلكتروني لمرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ركن «طلبات الفناوى» تعريف [فيلاييت- ي فقيه] <http://www.leader.ir>

2- ستكون هذه الجوانب الأخيرة موضع فحص في الفصلين الخامس والسادس.

صراحة مع أصول [الفقيه]. وفضلاً عن ذلك، وعلى وجه الخصوص، كانت نظرتة للسلطة الحاكمة، المحددة بمصطلحات قانونية، تندرج ضمن تراث كانت نظرية السلطة فيه لا تنفصل عن مذهب الشريعة^(١). وهكذا، وكما كانت الحال منذ الغيبة، فقد جدد تصور الخميني ومأسسته في الدستور الإيراني [الفقه] ومذهب السلطة الشيعية معاً. فنظرية منح السلطات السياسية والدينية لفقيه كانت تنطوي على مجموعة من التجديدات. إذ كانت تعني، في المقام الأول، تطوراً وتحولاً في الشريعة الشيعية: تطوراً لأنها كانت تدخل مسألة الدول في الشريعة الشيعية، وتقضي بتوسيع سلطات الفقيه إلى الحد الأقصى، وتحولاً حيث كانت إقامة الدولة الإسلامية تقتضي تحويل الشريعة الإسلامية إلى قانون عام للدولة. ومن جهة أخرى، حتى لو تمكنا من النظر إلى اندماج الوظيفتين السياسية والدينية على أنه المرحلة النهائية في تنامي دول العلماء الشيعة^(٢)، فإن هذا الاندماج كان يشكل تغييراً جذرياً في مذهب السلطة.

ومن حيث هو مجدد باسم التراث، كان مؤسس أول دولة دينية شيعية، في الواقع، الرائد في ازدهار لا سابق له في التفكير السياسي الشيعي. وحتى عندما كان يدعي لنفسه وظائف [إمام] معصوم ويتجه هكذا إلى ما وراء التاريخ، كان الخميني يبدأ الفكر الشيعي في الدولة. وقد سمح مذهب «ولاية الفقيه»، على الرغم من دلالاته المهدوية، لـ [الفقهاء] بإدراك الدولة في ذاتها. وتستحق هذه المفارقة اهتماماً خاصاً؛ لأنها تكشف عن ازدواجية العمل على الحدثة السياسية الشيعية. فبما أن إقامة ولاية الفقيه كانت تعطي قوة القانون لرؤية لريسبق لها مثيل في الإسلام ولدور الفقيه، فإنها وسعت نظرياً مجال السلطة، إذ كانت الدولة قابلة، منذ الآن، للاندماج تماماً في مذهب السلطة.

ولا يمكن للتفتشي الثوري الخميني إلا أن يفضي إلى حركة إعادة قراءة لا تنضب تقريباً للدين ومؤسساته. وسواء تعلق الأمر بتوضيح [فيلايت - يا فقيه] أو تلطيفها أو أيضاً الاعتراض عليها، فقد شهدت نظريات الدولة ازدهاراً منذ الثورة الإسلامية. وقد ألفت مؤلفو هذه النظريات الجديد، على غرار الخميني، بين عناصر من التراث ومبادئ غريبة عنه، وهم يشهدون بهذا على تعددية السبل الشيعية وعلى الطابع الدينامي لتحديثها.

1- انظر الفصل الأول.

2- موجان مومن، (مقدمة للإسلام الشيعي) ص ١٩٧.

ثورة في الشريعة الشيعية

لجأ الخميني لشرعنة منح سلطات [الإمام] الكاملة لفيقه، إلى طرق المحاججة المعتادة لدى الفقهاء في أصول الدين. إلا أنه تسبب في ثورة ضمن [الفيقيه]. فقد فتح، في المقام الأول، الشريعة الإسلامية لمسألة الدولة. واقتضى تأسس مذهبه، ثانياً، تحول [الفيقيه] إلى قانون للدولة.

الدولة في [الفيقه] الشيعي

حتى لو تمكنا من العثور على الآثار الأولى للنظرية الشيعية في الدولة منذ القرن السادس عشر^(١)، كان لا بد من انتظار الخميني حتى ينظر إلى الدولة بـكيفية مستقلة في [الفيقه]. إذ إن فكرة حكومة خاصة بالإسلام، طوال ألف عام، وأثناء غيبة [الإمام] المعصوم، لم تكن طرحت من قبل الفقهاء الشيعة^(٢). فقد اهتم هؤلاء بمسائل سياسية جزئية، لكنهم لم ينظروا في مسألة الدولة بحد ذاتها في وظائفها. ولهذا كانت تصوراتهم السياسية متفرقة في شتى ميادين الشريعة. وكان الخميني أول من استعمل مصطلح «حكومة إسلامية» في كتاب فقهي، هو [كتاب البيع]. وفي منتصف القرن التاسع عشر أيضاً، لم تكن [الولاية] والسياسة قد بحثتا بـكيفية مستقلة^(٣).

ومن جهة أخرى، كان الفقهاء يبحثون مسألة سلطتهم الخاصة تحت عناوين مختلفة كالجهاد^(٤)، والضرائب الدينية، والقضاء. ولكن ما كان ثمة إطار لبحث [ولاية الفيقيه] من حيث هي كذلك. وأول من حدد إطاراً كهذا، كان مرتضى الأنصاري في مؤلفه [كتاب المكاسب] الذي استعمل نموذجاً لـ [كتاب البيع]. فأصالة مؤسس الدولة الإسلامية الإيرانية تكمن إذن في أنه، ولأول مرة، يقوم فقيه بعزل مسألة الحكومة عن العناصر الجزئية المتعلقة بالسلطة. ويقول نورمان كالديز: «كان التفسير الثوري للتراث الإمامي (الذي أحدثه الخميني) يقوم على عزل مفهوم الشريعة الإلهية والحكومة الدينية - الشرعية عن السياق القائم على التسوية (مع السلطة الحاكمة).

1- المحقق الكركي (المتوفى ١٥٣٤)، (جميع المقاصد في شرح القواعد)، ذكره محسن كاديفار في، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٢١-٢٢ بالعربية.

2- أثناء الثورة الدستورية، أراد العلماء إقامة رقابة على التشريع لضمان توافق القوانين مع الشريعة الإسلامية، لكن لا المعارضون ولا المؤيدون للحركة الدستورية فكروا بتصور حكومة إسلامية، انظر الفصل الأول.

3- محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، المقدمة.

4- في غضون العقود الأولى للعصر الفاجاري، قام عدة فقهاء بصياغة تصوراتهم حول [الجهاد]. انظر الفصل الأول.

فالشريعة والحكومة الإسلامية ورجل الدين الحاكم أضحت مثلاً روحية تعمل كرموز مبهمة لنظام عادل وحسن التنظيم^(١). وإذا ما كان آخرون قبله - وخاصة الملا ناراق في القرن السابق - أرسوا دعائم [ولاية الفقيه]، فإن الخميني هو الذي أخذ بالحسبان تماماً النتائج السياسية لهذا المذهب^(٢).

وسواء تناول الفقهاء الشيعة مسألة الدولة جزئياً أم بكليتها، فقد كانت موضعاً لمقاربتين من جهتهم: الأولى يمكن وصفها بالسلبية والثانية بالإيجابية. فبينما كانت لا شرعية بل وجور السلطات الزمنية موضع إجماع من [الفقهاء]. إلا أنهم انقسموا إلى فئتين من حيث نظرتهم للدولة في فترة الغيبة. فل فرض الله - وهو المشرع المقدس - طريقة بعينها للحكم؟ وهل كلف طبقة بعينها أو أفراداً معينين بالحكم؟ وبدءاً من العصر الصفوي، شرع الفقهاء الشيعة في مواجهة هذه الأسئلة. فمنذ أن أقيمت دولة تبنت المذهب الشيعي، ما كان بإمكانهم التهرب منها تماماً. وحسب أنصار المقاربة السلبية، لا يتضمن [الفقه] إشارات إلى أسلوب الحكم أثناء الغيبة. وأحكام الله الوحيدة المتعلقة بالشؤون العامة، تتصل بـ [الحسبة] (مسائل الأخلاق العامة، انظر الفصل الأول)، التي يقع تدبيرها على [الفقهاء]. فمجال صلاحيتهم، من وجهة النظر هذه، محدود نسبياً. وخاصة أن [الولاية] ليست إلا شكلاً من الوصاية على الأشخاص المحرومين من الاستقلال (كالأطفال والأشخاص ذوي الإعاقة العقلية). وإذن، فطبقاً للمقاربة السلبية، لا شيء يدل في [الفقه] على أن الفقهاء مكلفون بوظائف معينة في التدبير السياسي للمجتمع، أي [الولاية على الأمة]. إضافة إلى أن فقهاء هذا التيار ينقسمون إلى اتجاهين. فمنهم من يرى أن [الفقهاء] [ولاية] على شؤون [الحسبة]. وآخرون يعتقدون بأن هذه الصلاحية وقف على النبي و[الأئمة] ولا سلطة دينية - شرعية لـ [الفقهاء]. وطبقاً لأنصار هذا التصور الضيق، لا تقوم صلاحية الفقيه في شؤون [الحسبة] على أساس شرعي. بل على [يقين]. وكان أهم ممثلي هذا الاتجاه في هذا العصر [المرجعين] محسن الحكيم (المتوفى ١٩٧٠) وأبو قاسم الخوئي (المتوفى ١٩٩٢)^(٣).

١- نورمان كالدير، «التسوية والثورة في الفقه الشيعي الإمامي: الخميني والتراث الكلاسيكي» في الدراسات الشرق أوسطية، مجلد ١٨، رقم ١، كانون الثاني ١٩٨٢، ص ١٨، بالإنكليزية..

٢- المصدر السابق، ص ٣٢.

٣- محسن كاديغار، المصدر السابق ص ٤٤ - ٤٧؛ أبو قاسم الخوئي (الاجتهاد والتقليد) في ميرزا علي الغروي التبريزي (إشراف) (التفحيف في شرح العروة الوثقى)، ص ٣٦٠ بالعربية.

أما الفقهاء الذين يتبنون المقاربة الإيجابية، فيرون أن من الممكن استنتاج طريقة في الحكم، انطلاقاً من حجج [فقهية]. وبناء على هذا الاعتقاد، يعرضون نظريات إيجابية وكلية عن الدولة خلال فترة الغيبة. ويعالج هؤلاء الفقهاء، بتفصيلات قد تقل أو تكثر، مسائل متنوعة تتعلق بأسس وبيادارة الدولة، باعتبار أن المسألة المركزية هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة^(١). وقد كانت مقدمات نظرية شيعية في الدولة عرضت في العصر الصفوي، ثم جرت صياغة توزيع السلطة بين العلماء والدولة في العصر القاجاري. لكن كان لا بد من انتظار الخميني حتى يفحص فقيه مسألة الدولة بحد ذاتها وهو يقيم نظرية سياسية إيجابية وكلية.

في مواجهة تعدد المقاربات - سلبية وإيجابية - للدولة والتطور البطيء للنظرية الشيعية في السلطة، يجدر بنا الآن تلخيص تاريخ مفهوم [ولاية فقيه]. منذ الغيبة النهائية في القرن العاشر الميلادي، كانت سلطة الفقهاء توسعت تدريجياً وتم تبريرها. إلا أن الفقهاء لم يستندوا إلى مفهوم [الولاية] لإثبات صلاحياتهم. وكان مفهوم [النيابة العامة] للعلماء قد ابتدع في العصر الصفوي، لكن لم يجر توضيحه^(٢). وبالتوازي مع هذا، كانت فكرة [ولاية الفقيه] موجودة، لكن بمعنى فقهي ضيق جداً. وفي القرن التاسع عشر، كان الملا ناراي أعاد النظر في هذا المفهوم مانحاً إياه، للمرة الأولى، دلالة سياسية. والحال أن الخميني كان ثورياً في عدة نواح. إذ لم يتناول فقط مسألة الدولة بحد ذاتها، كان الرائد بهذا الشأن لفكر شيعي سياسي إيجابي، بل اقترح توليفاً لا سابق له لتصور [الولاية] ذاته.

ومن حيث إن مصطلح [الولاية] مستعمل في العلوم الإسلامية الثالثة الكبرى وهي الفقه وأصول الدين والتصوف، فهو متعدد المعاني^(٣)، فالكلمة في التصوف وفي أصول الدين محملة بأصداء قوية: وهي أساسية حقاً في المذهب الشيعي. وقد تعرضنا لهذا الجانب في الفصل الأول، وحث الوقت لتوضيحه. إذ ينبغي بالفعل فهم هذا المصطلح بما فيه من غنى لإدراك أهمية الثورة التي قام بها الخميني. فـ [الولاية] (فيلايت بالفارسية) مشتقة من فعل «وَلَّى» الذي يعني «قَرَّبَ» في الأصل. ومصطلح [ولاية] مستعمل في معان متعددة: ١- مساعدة، إعانة، قدرة، ٢- محبة، صداقة، ٣- سلطة، رقابة، حكم^(٤). وأصالة مؤلف [فيلايت-ي

1 - محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٥١ - ٥٢.

2- انظر الفصل الأول.

3- محسن كاديفار، (أنديشه. بي سياسي دار إسلام (٢) حكومت - ي فيلاني)، ١٩٩٩، ص ٢٢.

4- محسن كاديفار، المصدر السابق، الفصل ١. إن مؤلف رجل الدين الإيراني هذا، الذي يبحث بصفة شاملة مفهوم [الولاية] كان المصدر الرئيس لبحثي حول «سلسلة النسب».

فقيهه] تظهر في التقريب الذي يقوم به بين معاني المصطلح ذاته المستعمل في ثلاثة ميادين متميزة. وعلينا التذكير إذن بمعنى [الولاية] في التصوف وأصول الدين الشيعيين، لنذكر تمام الإدراك التجديد الذي قام به آية الله الخميني.

تنقسم [الولاية] في التصوف إلى ثلاثة أصناف: [الولاية] الربانية، وهي العون والخلق من الله، وولاية الملائكة، وهي عون ومساعدة. أخيراً [ولاية] البشر وهي على نوعين. فهي تشير في المعنى العام إلى التكفل بمصالح الآخرين. و[الولاية] بالخصوص هي قرب المتصوفة من الله. وهذه [الولاية] تفوق النبوة؛ لأنها أكمل وأتم منها. و[الولاية] أبدية، على خلاف [النبوة] وبينما يكون النبي وسيطاً بين الله والعلماء، يتلقى المتصوفة تراثهم من الله مباشرة. ولا يبقى العام من دون صاحب [ولاية] مطلقة، سواء كان مرثياً أم لا^(١).

وتشكل [الولاية] موضوعاً مركزياً في أصول الدين، فـ [أهل البيت] لدى السنة كما هو الأمر لدى الشيعة، لهم [ولاية] تعني المحبة. فضلاً عن أن [الولاية] في علم أصول الدين الشيعي، فيما عدا النبوة. فبعد النبي كلف الله [الأئمة] بالسلطة السياسية وبصلاحية ممارسة القضاء. والواجب طاعتهم؛ لأنهم [أولياء أمر المسلمين]. وشروط [الإمامة] و[الولاية] لدى الشيعة هي العصمة ومعرفة الغيب وتسميتهم من الله. فـ [الولاية] إجمالاً تشكل جزءاً من أصول المذهب الشيعي. ومن هذا الجانب، ليس لأصحاب النبي ولا [الفقهاء] ولا [المجتهدين] أن يقوموا بوظائف [الأئمة]. وبينما لا يبحث علم أصول الدين الشيعي البتة [ولاية الفقيه]، نجد أن المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية لعام ١٩٧٩، تنص على أن [الفقيه] المؤهل هو [ولي الأمر]^(٢) أثناء الغيبة.

أخيراً، تم تناول مفهوم [الولاية] في [الفقه] منذ وقت طويل. ومع وجوده منذ تاريخ طويل في الشريعة الإسلامية. فإنه لم يشكل جزءاً مستقلاً إلا في القرن التاسع عشر. إذ كان يبحث، حتى هذا الوقت، ضمن أقسام متفرقة من [الفقه]. فـ [الولاية] الشرعية تكون في الواقع، فرعاً من الشريعة الإسلامية وليس من أصول الإيمان الشيعي. وتتوزع مسائل [الفقه] بين ميادين [العبادات] و[المعاملات]. وداخل هذا الميدان، تندرج [الولاية] ضمن [الأحكام]^(٣). فـ [الولاية] تعني في [الفقه] «التكفل بشؤون الغير». وهي تقام من قبل المشرع

١ - محسن كاديفار، المصدر السابق، الفصل ٢.

٢ - المصدر السابق، الفصل الثالث.

٣ - يتضمن ميدان المعاملات ثلاثة أصناف، هي: [العقود]، و[الإيقاع]: ويتعلق الأمر بفعل قانوني يتم بإبداء إرادة واحدة، كالوصية، والتخلي أو الاعتراف. ويتعارض هذا التصور مع تصور [العقد]، أخيراً [الأحكام].

(الله). و[الولي] هو من تسلم له [الولاية]. وهو شخص حقيقي وليس هيئة. كما أن الأشخاص الذين تمارس عليهم [الولاية] هم أشخاص حقيقيون، وليس المجتمع. وقد ميّز الفقهاء هكذا عدة حالات يمكن اللجوء فيها إلى [ولي] وهي: حالة ميت، وحالة أطفال أو أشخاص في حالة إعاقة عقلية، حالة لورثة قتيل. كما يمكن لـ [ولي] أن يؤدي دور المنفذ لوصية. أخيراً، في حالة أطفال يتامى أو أشخاص معوقين عقلياً، تعطى [الولاية] عليهم إلى قاص، وفيها خلا الحالات المذكورة، لا يعترف [الفقه] لأحد بـ [الولاية] على أي كان. وأول [فقيه] قرر المبدأ القائل بأن لا إنسان يملك [ولاية] على آخر، مبدئياً، كان الشيخ جعفر كاشف الغطاء في بداية العصر القاجاري. ومنذئذ ظل الفقهاء حريصين على هذا المبدأ^(١).

وقد تبدو السجلات حول المصطلحات عقيمة أو دون جدوى. ومع ذلك، ونظراً لأهمية مفهوم [الولاية] في علم أصول الدين الشيعي من جهة، ونتائج استعماله في مذهب السلطة من جهة أخرى، فلا بد من تتبع مراحل سلسلة نسب [ولاية الفقيه] بدقة. ويزيد من تبرير هذا الجهد كون التصور ظل حتى الآن موضوع خلافات كبرى بين الفقهاء. والخلاصة أن مفهوم [الولاية] بغض النظر عن التصوف وعن أصول الدين، كان موجوداً في [الفقه] حيث كان له معنى محدود جداً. وبالتوازي مع هذا، وفي إطار [الفقه]، كانت سلطة الفقهاء قد توسعت نظرياً وعملياً، دون اللجوء إلى [الولاية] لتبرير هذا التوسع.

وقد استعمل مصطلح [فيلايت - ي فقيه] للمرة الأولى في العصر الصفوي من قبل زين الدين العاملي، فبعدهما أكد أن للفقهاء [نيابة عامة] فيما يتصل بالشريعة أثناء الغيبة، أعلن، إضافة إلى ذلك، أنهم يتمتعون بـ [ولاية] فيما يتعلق بالقضاء. إذ كان الفقهاء المؤهلين، كما يرى، باسم [الإمام] ذاته، لترؤس المحاكم الشرعية وجباية الضرائب الدينية^(٢). وهكذا ارتسمت بخطوطها الأولى نظرية [الولاية] العامة لـ [الفقهاء] في [الفقه] الشيعي^(٣).

وكان الملا أحمد ناراق في القرن التاسع عشر أول من تعرض لسلطة الفقهاء من خلال [الولاية]. فباستخدامه مصطلح [ولاية] لتحديد نيابة السلطة الممنوحة لـ [المجتهد] باسم [الإمام] الغائب، أسهم في تقريب حاسم بين الولايتين الدينية والشرعية للمفهوم، ومن ثم في تجديد مهم للشريعة الإسلامية. «إن [الولاية] كمصطلح أساس في المذهب الإمامي، تعني

1 - محسن كاديفار، المصدر السابق، الفصل الرابع.

2 - انظر الفصل الأول.

3 - (مسالك الأفهام)، ذكره محسن كاديفار، في المصدر السابق، ص ١٠٣.

على وجه الإجمال سواء مكانة ومهمة [الإمام] المقدسة أم المحبة والإخلاص والطاعة التي يجب على المؤمن أن يتحلّى بها جميعاً إزاء مرشده الرباني. وكما كان الأمر بالنسبة للمصطلح الذي يشير إلى تمثيل [الإمام]. فإن ناراقى يقسم التصور إلى قسمين، إذ يسمي المفهوم التقليدي «[الولاية] الخاصة»، بينما تشير «[الولاية] العامة» لديه إلى السلطة الكاريزمية السياسية - الدينية للفقهاء العالم بالدين.

وهكذا، يمكن تطبيق المصطلح المقدس [ولي] المخصص تقليدياً لـ [الأئمة] على [المجتهدين]^(١) وبفضل الاشتراك اللفظي، كانت سلطة هؤلاء تتهاهى مع سلطة [الأئمة] المعصومين، وفي مستوى هذا التحول، فحص ناراقى للمرة الأولى [ولاية الفقيه] بحد ذاتها، التي كونت منذئذ جزءاً مستقلاً في الشريعة الإسلامية^(٢). غير أنه لم يكتف بالدلالة الضمنية على تغير في طبيعة سلطة الفقهاء الدينية، بل أكد للمرة الأولى في التاريخ الشيعي أن الفقهاء يتمتعون بـ [ولاية] سياسية. وما من شك في أن التماثل بين مهمة [الأئمة] ووظيفة السلطة لـ [الفقهاء] شجع على توسيع صلاحيات هؤلاء. ولم يكن لصياغة ناراقى سابقة في الفقه الشيعي الاثني عشري؛ لأن هذا العالم كان يجتهد في البرهنة على أن [المجتهد] كان أهلاً للتصرف كخليفة لـ [الإمام] وليس فقط كمثل له^(٣). إلا أنه لم يتعرض إلا بالكاد لوظائف إدارة الشؤون الزمنية التي يوكّلها الـ [الفقهاء]^(٤). فضلاً عن أن على سلطة الفقهاء أن تكون، في رأيه، شرعية أكثر منها سياسية^(٥).

ومنذ عصر ناراقى، كثيراً ما فُحصت مسألة [الولاية] السياسية لـ [الفقيه]. وقد انقسم [الفقهاء] إلى تيارين: الأول، ويشكل الغالبية، طعن في شرعية سلطة الفقهاء السياسية أثناء الغيبة. ومن بين الممثلين الكبار لهذا التصور، الشيخ الأنصاري، وأخوند خراساني، وفي القرن العشرين، آيات الله أحمد خغنصاري، محسن الحكيم، وأبو القاسم الخوئي. وعلى كلٍّ لم يكن آيات الله الثالثة هؤلاء ينكرون فقط مبدأ سلطة الفقهاء السياسية، بل أيضاً الفكرة القائلة بأن لهم حق [الولاية] (انظر آنفاً). وتيار ثان، بتوضيحه لفكر ناراقى. أكد أن لـ [الفقيه] سلطة

1- محمد علي أمير معزي، «تأملات في تطور المذهب الشيعي الإثني عشري: تراث وأدلة» ص ٧٧.

2- محسن كاديفار، المصدر السابق، الفصل السابع.

3- أحمد كاظمي موساوي، «تأسيس مركز مرجعية التقليد في الطائفة الإثني عشرية» ص ٤٠، جودت القزويني، (المرجعية الدينية العلوي عند الشيعة الإمامية)، ص ٣١٧.

4- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ١٠٥.

5- هوشانغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٧٣.

سياسية أثناء غيبة [الإمام]. وكان أنصار هذه الرؤية الرئيسيون: الشيخ محمد حسين النجفي، ثم آيات الله محمد حسين بوروجردي، وروح الله الخميني، ومحمد رضا غولبايغاني^(١). غير أن فكرة وظيفة سياسية لـ [الفقيه] ظلت هامشية قبل أن يعرض الخميني رؤيته لـ [ولاية الفقيه]. وإذا ما كان آخرون قبل الخميني صاغوا المذهب السياسي الذي وضعه موضع التنفيذ، فإنه جدد بتحويله [الولاية] الجماعية لـ [الفقيه] إلى [ولاية] [فقيه] رفيع الشأن، كما جدد بكونه أول فقيه يشكل حكومة.

وهكذا انتهت وظيفة السلطة لهيئة الفقهاء إلى نمائلة سلطة [الأئمة] المعصومين، والتركز في شخص فقيه رفيع الشأن. وخطا الخميني الخطوة الأخيرة لإتمام «عملية استبدال» [الفقيه] بـ [الإمام]^(٢). وبعدما أقر نارقي التكافؤ بين «النيابة العامة لـ [الإمام]» و[الولاية] العامة للفقهاء، أوصل الخميني تحول وظيفة هؤلاء إلى غايته. ولهذا، سوى [ولاية الفقيه] بـ [ولاية الأمر]، التي تشير إلى سلطة الحكم. فباستناده إلى المصطلح القرآني [أولو الأمر]^(٣)، وتسليمه بأن الفقهاء هم أصحاب السلطة الشرعيين أثناء الغيبة، يكون فسر [ولاية الفقيه] بمعنى «ولاية الأمر»^(٤) وبعمله هذا «قلب مناقشة فقهية جد تقنية وخاصة، إلى نظرية سياسية ثيوقراطية»^(٥).

كيف سوَّغ مبتدع الدولة الدينية الشيعية تصوره التجديدي، بالنظر إلى التراث، والبديهي في نظره؟ الواقع أنه بالاستناد إلى إعادة قراءة فريدة لمصادر [الفقه]، تصور تحويل كامل [ولاية] [الأئمة] إلى [الفقيه]. وقد كان لهذا التفسير، مع تفرده، سابقة. فكما أقام نارقي نمائلاً بين رتبة [الأئمة] المعصومين وبين وظيفة السلطة لدى الفقهاء، كان أول فقيه بتذرع بـ [أحاديث] النبي و[الأئمة] لتبرير [ولاية الفقيه]^(٦). لكن الخميني في «ولاية الفقيه» لم يتعرض صراحة إلى التراتبية التي ستقام بين الفقهاء. وكما رأينا في الفصل الثالث، فمبدأ «ولاية الفقيه» الذي كان لا يزال غامضاً، وضع في نص الدستور الإيراني^(٧). ودستور

1- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٧.

2- المصطلح مقتبس من محمد علي أمير معزي «المذهب الشيعي والشأن السياسي» ص ٨٥. انظر الفصل الأول.

3- القرآن، السورة ٤، الآية ٥٩.

4- روح الله الخميني، [قبلايت- ي فقيه. حكومات - ي إسلامي] الطبعة الأولى، ١٩٧٠ ص ٨٣-٨٨ بالفارسية.

5- سعيد أمير أرجوماند، «الدولة ونظام الخميني الإسلامي»، الدراسات الإيرانية، مجلد ١٣-١٩٨٠، ص ١٥٣-١٥٤.

6- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٢٤٢.

7- شبلي الملاط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٦٠-٦٦.

الجمهورية الإسلامية بمأسسته [فيليت- ي فقيه]، خلق ترابية بين [المراجع] (١). إذ كان يوصف مرشد الجمهورية بـ [ولي الأمر] (٢): «الذي لديه تفويض بالحكم منصوص عليه في القرآن» (٣).

لجأ الخميني من أجل إثبات تصوره لـ [ولاية الفقيه] في مؤلفه الشهير إلى نوعين من الحجج: حجج [عقلية] وحجج [نقلية]. ولدى الفقهاء [الأصوليين] في الواقع، مبدأ في [أصول الفقه] الشيعي، يقول: إن كل ما يأمر الدين به أيضاً. فهم يسلمون، بعبارة أخرى، بتوافق بين الاثنين. واستنباط الأحكام الشرعية استناداً إلى مصادر التشريع الأربعة (القرآن والحديث وإجماع الفقهاء الشيعة والعقل) التي قد تتناقض فيما بينها، يجري حسب شكل من المحاكمة المنطقية يسمى [الاجتهاد] (٤).

والحجج العقلية نوعان، فبعضها عقلية صرف ومستقلة عن أي حجة أخرى، بينما تجمع أخرى عناصر عقلية وتقليدية. واعتمد الخميني على النوعين من الحجج العقلية. إذ يؤكد، في المقام الأول، أن على [ولاية الفقيه] أن تتجلى كبدئية لكل من يعرف الإسلام (٥). ثانياً، بما أن الله شرع قوانين (عنصر تقليدي)، فيجب إقامة حكومة لتطبيقها (استنتاج «منطقي» للمسلمة) (٦). وحسب مؤلف «ولاية الفقيه» فإن الإسلام يتضمن أحكاماً تتعلق بكل ميادين الحياة، سواء الفردية منها أم الجماعية.

وحتى نهاية الزمن، لا بد من حكومة تضمن سيادة الشرع الإلهي. والحال أن تطبيق القوانين مستحيل من دون حكومة. إضافة إلى أن ما يثبت [الإمامة]، حسب المؤلف، يثبت أيضاً ضرورة حكومة بعد الغيبة. ويجتمع العقل والنقل في اتجاه الحاجة إلى حكومة يقودها شخص منصف وعالم بالشريعة. ويستلزم هذا وقوع الحكم على عاتق [فقيه] عادل. وهكذا ركز الخميني اهتمامه على الحاجة إلى حكومة في المجتمع خاصة، كما ركزه على الحاجة لحكومة إسلامية لتطبيق أحكام الإسلام (٧).

1 - ذكر الخميني بالاسم في ديباجة دستور الجمهورية الإسلامية للعام ١٩٧٩.

2- المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية للعام ١٩٧٩.

3- سعيد أمير أرجومان «حكم الله في إيران»، ص ٥٣٩-٥٤٠.

4- حسين مُدرسي، «العقلي والتقليدي في الفقه الشيعي: تحقيق أولي»، ص ١٥١.

5- روح الله الخميني، [فيليت- ي فقيه] «المقدمة»، «ضرورة وبداية ولاية الفقيه» ص ١٥١.

6- روح الله الخميني [فيليت- ي فقيه] الفصل الأول، «حجج ضرورة تشكيل حكومة».

7- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٣٨٣-٣٨٥.

أما في بقية مؤلفه فيسهب في محاجته انطلاقاً من حجج نقلية^(١)، وعلى غرار ناراقى قبله، يرى الخميني على وجه الخصوص أن المصدر الرئيس المؤيد لـ [ولاية الفقيه] يقوم على أحاديث النبي و[الأئمة]. وأول حديث يستشهد به هو قول النبي محمد: «اللهم ارحم خلفائي»^(٢) وخلفاء الرسول الكريم، حسب الخميني، هم [الفقهاء] العادلون^(٣). أما بالنسبة للفقهاء السابقين، فينطبق مصطلح «خلفاء» فقط على [الأئمة]. فضلاً عن أن سلسلة الرواية مشكوك فيها^(٤). ويستشهد الخميني أيضاً بحديثين للنبي يقول فيهما: «[الفقهاء] أمناء الرسل» و[العلماء] ورثة الأنبياء». والحديث الأول هو أحد حديثين تضمناً مصطلح [فقيه]، ويعدان من بين الأحاديث التي تدعم [ولاية الفقيه]. إلا أنه ما من توضيح حول الوظيفة الموكلة لهؤلاء أو أولئك. والأمر ذاته يصدق على الاستشهاد الثاني^(٥).

وقد منحت أهمية كبيرة جداً للحديث لـ [الإمام] جعفر الصادق لعمر بن حنظلة^(٦). ويستشهد هذا النص بالآية القرآنية التي ذكرناها آنفاً: «يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(٧). غير أن الخميني لا ينظر إلى الآية كبرهان مستقل على [ولاية الفقيه]. ولكن لأنها نُقلت عن [إمام] ويمكن للآية القرآنية أن تُفسَّر على أنها حجة. والحال أن مصطلح [أولي الأمر] كان يشير حتى ذلك الوقت إلى [الأئمة] المعصومين، ولربما كان قطُّ طبق على [المجتهدين]^(٨). حتى إنه كان ثمة إجماع ملحوظ بين الفقهاء الشيعة على أن مصطلح [أولي الأمر] في «آية السلطة»، هذا، لا يمكن أن يشير إلا إلى [الأئمة]. واستمر هذا الإجماع حتى صياغة الخميني لمذهب [ولاية الفقيه]^(٩). من حيث أن مجموع الآية يتعلق بالعدالة والتحكيم. والأمر ذاته ينطبق على حديث آخر لـ [الإمام] جعفر الصادق رواه أبو خديجة^(١٠).

1- إن الفصل الرابع «ولاية الفقيه بالاستناد إلى الأحاديث». يكون أكثر من ثلث المؤلف.

2- نص الحديث كاملاً «اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله من خلفائك، قال: الذين يروون أحاديثي وستي ويعلمونها للناس» أوردته العجلوني، وهو حديث موضوع. (المترجم).

3- روح الله الخميني، المصدر السابق، ص ٥٩.

4- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٢٥٨.

5- محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٢٥٩-٢٧٧.

6- روح الله الخميني: (فيلايت - ي فقيه)، ص ٨٣-٩٠.

7- القرآن، السورة ٤، الآية ٥٩.

8- فالج أ. جبار (الحركة الشيعة في العراق). ص ١٨٢.

9- سعيد أمير أرجومان (العمامة بدلاً من التاج) ص ١٧٧.

10- روح الله الخميني، المصدر السابق، ص ٩٢-٩٤.

إن سلسلة النسب التي أقامها الخميني بين [ولاية] الفقهاء و[ولاية] [الأئمة] كانت أبعد ما تكون عن نيل إجماع الفقهاء. ومن الوجهة العملية، لا بد أن نلاحظ أن آية الله الخميني نجح في تجسيد تصوره للسلطة. لكن تجديده، نظرياً، ظل مُعلّقاً، ذلك أن الغالبية من كبار [المجتهدين] كانوا متحفزين وظلوا كذلك بشأنه. وفي الوقت ذاته، وبسبب أصالته ولا شك، كان شديد الخصوبة. فقد كانت قراءة المصادر من الغرابة بحيث اقتضت إجابة من بقية الفقهاء. وكان لا بد من رد نظري على وضع تجديد لا سابقة له موضع التطبيق. ونظريات الدولة الرئيسة التي عُمل عليها عقب الثورة الإسلامية، ستُعرض في الجزء الثالث من هذا الفصل.

ومن جهة أخرى، كما أفضى تنفيذ مشروع الخميني في الدولة الإسلامية إلى ظهور مؤسسات سياسية ودينية - سياسية جديدة، تسبب في تحول ثوري لـ [الفقيه] الشيعي. وهكذا، لم يجدد الخميني فقط مذهب القانون بإدخاله مسألة الدولة فيه. بل حول أيضاً [الفقه] إلى قانون دولة.

تحول ثوري للشريعة الإسلامية

إن مأسسة [فيلايث - ي فقيه] ضمن إطار الجمهورية الإسلامية ترافقت باللجوء إلى مبادئ قانونية غير إسلامية. فبغية تحديد النظام السياسي الجديد وجعله يقوم بوظائفه، اضطرّ المشرعون الإيرانيون إلى تجاوز نطاق الشريعة الإسلامية. والحال أنه إذا ما أظهرت ثنائية مبادئ القانون المعمول بها - والتي لاحظناها في الفصل السابق - محدودية الشريعة الإسلامية، فإنها كشفت أيضاً عن الطبيعة الخاصة لـ [الفقه]. وقد أظهر تنظيم المنظومة القضائية الإيرانية تحول الشريعة الإسلامية.

كان التاريخ القضائي للمذهب الشيعي مُتسماً بثنائية التنظيم القانوني. فمنذ بداية العصر العباسي كان القانون العام وإدارة القضاء الجزائي يتبعان الخليفة ومحاكمه، بينما كان [الفقه] و[الشريعة] يطوران كـ «قانون الفقهاء» وليس للقضاة^(١). وانطلاقاً من العصر الصفوي، أُسس نظام قضائي ديني، وتوزعت الصلاحيات القضائية بين الدولة والفقهاء الذين بدؤوا عندئذ في ممارسة القضاء. وعلى الرغم من توسع دورهم الذي استمر إبان حكم القاجاريين، فقد كان القضاء يُمارَس من سلطتين^(٢). والحال أن إقامة الدولة الإسلامية وضع حداً لثنائية

1- سعيد أمير أرجوماند، المصدر السابق، ص ١٨٤.

2- انظر الفصل الأول.

المنظومة القضائية: «الثنائية التقليدية للمنظومة القضائية الإيرانية، والتي اعترفت بها في الدستور السابق، استبدل بها هكذا نظام ثيوقراطي وحيد تحت إشراف رجال الدين الحصري»^(١).

وفضلاً عن ذلك، ظل [الفقه] شريعة شكلية جوهرياً. وللمفارقة، عمد الخميني في ١٩٧٩ إلى إحداث قطيعة ثورية في تنظيم القضاء، إذ سعى لاستعادة العمل بالشريعة الإسلامية. والواقع أن أسلحة الدولة الحديثة كان يقتضي تحولاً جذرياً في الشريعة الشيعية. فإقامة نظام إسلامي تمثل إذن بتحول [الفقه] من شريعة فقهاء شكلية إلى قانون عام للدولة الإيرانية^(٢). واستجابة لحاجات الدولة- الأمة الحديثة، كان لابد من تقنين الشريعة الإسلامية. غير أنه بسبب الخلافات بين رجال الدين الحاكمين حول طبيعة المدونات القانونية، كُلف البرلمان أخيراً بسنّ القوانين. لكن هذا الجهاز في الأصل لم يُصمّم كهيئة تشريعية: إذ إن التشريع لله، وينبغي على المفسرين المرخص لهم وهم [الفقهاء]^(٣) أن يقوموا بصياغته. إضافة إلى أن الفقهاء في السلطة اضطروا لإقامة منظومة قضائية لم يجدوا لها مبدأ في [الفقه].

وبهذا الشأن، تمثل العقوبات التقديرية [التعزيزات] توضيحاً جيداً للصعوبات التي قد تواجه جهازاً قضائياً معاصراً إذا أراد الاعتماد على القواعد العقابية الإسلامية. فمع أن العقوبات التقديرية جزء من قانون العقوبات الإسلامي إلا أنها لم ترد إلا قليلاً في [الفقه] الكلاسيكي (غير المرتبط بالدولة). والمشكلة الأساس في لجوء الجمهورية الإسلامية لهذه العقوبات تتمثل في أنها تخضع لتقدير القضاة، حسب الشريعة الإسلامية.

ولما كان هذا صعباً في التطبيق ضمن إطار حكومي، فقد سعى البرلمان والحكومة معاً إلى تحديد عقوبات ثابتة. وبدأت النقاشات حول العقوبات الإسلامية في آب ١٩٨٣. وقد انتقد القانون من مجلس الحراس الذي رأى أن تثبيت العقوبات كان مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية. ومع ذلك، أُقر قانون العقوبات، وأشير إلى العقوبات التقديرية كـ«عقوبات دولة تقديرية». ومن جهة أخرى، كان للشريعة الإسلامية طابع خاص أساساً. وقد اضطرت مجلس الحراس، من حيث إنه الضامن لاحترام الشريعة الإسلامية، للتدخل، إذ رفض أو قيد

١- سعيد أمير أرجوماند، «دستور الجمهورية الإسلامية» ص ١٥٥.

٢- سعيد أمير أرجوماند «السلطة في المذهب الشيعي والتطور الدستوري في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ٣٠١-٣٣٢.

٣- هوشانغ إصفنديار شهابي. «الدين والسياسة في إيران» ص ٨٠.

إجراءات البرلمان التي كانت تعطي للدولة الحق بالتدخل في شؤون المواطنين ضمن مجال القانون الخاص والقانون العام^(١).

فضلاً عن أن تطور [الفقه] تجلّى في الاستحواذ غير المعترف به لعناصر قانونية أوروبية ضمن القانون المدني والتجاري (انظر الفصل الثالث)، وفي تبني طرق قضائية جديدة، ولاسيما في إقامة الدليل، إذ فقدت «الشهادة المعيارية» من أهميتها لصالح طرق حديثة في التحقيق^(٢).

على الرغم من تدخل مجلس الحراس، فإن النظامين القضائي والقانوني في الجمهورية الإسلامية تطورا بعدد متزايد من التجاوزات للشريعة الإسلامية. فقد بين تحليل حدود الشريعة الإسلامية في الفصل السابق أن دمج مبادئ قانونية غير إسلامية في قوانين الدولة الإيرانية كانت اقتضته، بل وبررته أحياناً ضرورة قيام الدولة بوظيفتها. كما دل إلغاء ثنائية القضاء وإحداث جهاز قضائي حكومي وحيد على أسبقية قضاء الدولة على [الفقه]. ومع تأكيده لواقعية المشرعين وقدرتهم على التكيف، كان تجديد القوانين وشرعتها بناء على مصلحة الدولة العليا يتجه إلى تغليب الدولة ذاتها على الشريعة الإسلامية. وتلك هي إحدى المفارقات، وليست الأقل أهمية، لخلق نظام سياسي يقوم على حكم رجال الدين. إن إقامة الدولة الإسلامية بغية تطبيق الشريعة الإسلامية، أفضى في النهاية إلى ثورة قانونية مزدوجة: إدخال مسألة الدولة في [الفقه]. وتغيير طبيعة هذا الأخير. غير أن تحول الشريعة الإسلامية كان يدل على تفوق مصلحة الدولة على الاعتبارات الدينية.

إن مذهب [فيلايت - ي فقيه] الذي ابتدع من فقيه لتسوية ممارسة السلطة السياسية من قبل فقيه، شكل ثورة جديدة في نظرية السلطة للمذهب الشيعي. ففي القرون الأولى اللاحقة للغيبة، كان تطور الشريعة قام في البداية على التوسع في مصادر ومناهج هذه الشريعة. واستلزم هذا التوسع شرعة وظيفة السلطة لـ [الفقهاء]^(٣) وتحديدها بصفة قبلية. ومن ثم أفضى ظهور الحكم الصفوي إلى مأسسة وظيفة السلطة الدينية وشجع على التوسع النظري والفعلي لمجال سلطة الفقهاء. وثنائية هيئتي السلطة التي أقيمت بالفعل من قبل الصفويين قُعدت أثناء حكم القاجاريين.

1 - أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ٢٢٣ - ٢٨.

2 - سعيد أمير أرجوماند، (العمامة بدلاً من التاج)، ص ١٨٧.

3 - انظر الفصل الأول، الثورة الفقهية التي حدثت في العصر البويهي، ثم تطور الشريعة الذي استأنفته مدرسة الحلة.

وخلال ذلك العصر، تعاظم دور [الفقهاء] وسلطتهم الاجتماعية والاقتصادية، وهو ما شجع على مأسسة إدارة السلطة الدينية في صورة [المرجعية]. وفي الوقت ذاته، قام فقيه وهو ناراقبي بوضع الخطوط الأولى للتماهي بين سلطة [الأئمة] وسلطة [الفقهاء] بالجوء إلى تماثل الوظائف أي [الولاية].

أخيراً، أفضى تطوير الخميني لأطروحة [ولاية الفقيه] ثم وضعها موضع التطبيق في إيران إلى إتمام نقل ولاية [الأئمة]. وحتى مع استمرار عملية إعادة صياغة «التراث»، فإن ثمة مبدأ لا يزال سارياً، وهو مبدأ عدم تجانس سلطة [الأئمة] وسلطة الفقهاء. والحال أن هذا المبدأ الأولي والأخير الذي أسس العمل على التصورات الشيعية بمعنى الكلمة قد تزعزع.

ثورة في مذهب السلطة

إن مؤسس الجمهورية الإسلامية بمنحه لـ [فقيه] كامل السلطات التي كانت حتى ذلك الوقت وقفاً على [الأئمة] المعصومين، ثم بتجسيده السلطة الدينية - السياسية العليا، قد قام بعمل ثوري، وقد رأينا في الفصل السابق كيف أفضى تبني مبدأ [ولاية الفقيه] المكرس بدستور ١٩٧٩، إلى إقامة نظام سلطة فريد من نوعه. ويبقى علينا الآن إجمال النتائج المذهبية لنظام كهذا، وإذا ما وجب تبين مراحل عدّة في فكر آية الله الخميني السياسي، فمن الصعب فصل مبدأ ولاية الفقيه الذي صاغه في مؤلفه عن المبدأ الذي تبلور في دستور ١٩٧٩. ولتوضيح نظريته في مذهب السلطة الشيعي، يبدو ضرورياً النظر في وقت واحد إلى رؤيته المعروضة في (ولاية الفقيه) والرؤية التي أعاد المؤلف نفسه تقديمها في إطار المؤسسة، فمن وجهة نظر التاريخ المذهبي، هاتان اللحظتان مرتبطتان، وليست هي الحال فيما يتعلّق بالتصريحات والقرارات اللاحقة لمرشد الجمهورية الإيرانية، التي شكّلت حقاً انحرافاً نظرياً عن الاتجاه.^(١)

ومع تلازم تطوّر مذهب السلطة الشيعي مع تطور الشريعة الشيعية، إلا أنه لا يمكن تلخيص هذا المذهب بالشريعة. فمع أن فقيهاً دافع عنه بحجج من [الفقه] لشرعته سلطة الفقيه، إلا أنه كان لنظرية [ولاية الفقيه] نتائج تتجاوز كثيراً الشريعة الشيعية. وإذا تتبعنا أصل المفهوم، اجتهدت خاصة في إلقاء الضوء على التأليف الذي قام به الخميني بين تصورات ترجع إلى علوم دينية عدة، ولاسيما [الفقه] وأصول الدين. فمنذ أن استهدف مزج

١ - حسب الصياغة الثانية للخميني، [فيليف - ي فقيه] تُعدّ [مطلقة]. وسنعرض هذا تصوّر في القسم الثالث من هذا الفصل، أما نتائجه الحاسمة في تطوّر المذهب والمؤسسات، فسنحللها في الفصل الخامس.

مستويين من السلطة ليستبدل هيئة وحيدة بنظام ثنائي، كان يمثل هذا التصور تغييراً جذرياً في نظرية السلطة. وقد بينت التطورات المذهبية والمؤسسية عبر القرون أن «التراث» ليس ثابتاً بل وليس وحيداً^(١). على أن غائية أطروحة ولاية الفقيه، والاعتراضات الكأداء التي أثارها بين كبار رجال الدين، أبدت أهميتها الثورية.

ويمكن من وجهة نظر أخرى، النظر إلى ابتداء الخميني على أنه المرحلة الأخيرة في تمثّل مفهوم [النائب العام للإمام] الذي ظهر في العصر الصفوي^(٢). وهو ما يوحي به بعض مؤرخي المذهب الشيعي الذين يتذرّعون بتحوّل المذهب المستمر ويقلّلون إذن من أهمية نظرية [ولاية الفقيه]^(٣).

فالعملية التي كان الفقهاء بها يتولّون تدريجياً وظائف [الإمام] لسد الفراغ الذي تسببه به الغيبة، يمكن النظر إليها بالتأكيد كعملية استقلال ذاتي عن سلطة شاغرة. فاستحواذ [فقيه] بهذا المعنى على الصلاحيات السياسية لا يشكّل إلا المرحلة النهائية من الانعتاق. فاستيلاء الفقهاء النظري والعملي على الميدان السياسي، أفضى بهم فعلاً إلى الاستقلال الذاتي عن هيئة علماء أصول الدين. غير أن تماهي وظائف فقيه مع وظائف [الإمام]، وفكرة استمرارية [الإمامة] اللازمة عن هذا، كانت لهما نتائج في أصول الدين وليس فقط في الشريعة. فمن الصعب، منذئذ، النظر إلى مذهب [ولاية الفقيه] كمرّد توسيع لسلطة العلماء. فضلاً عن أن دمج السلطتين كان يعيد النظر في مثال السلطة وفي عمل الهيئتين ذاته.

ادّعاء سلطات الإمام، تحوّل السلطة

والغاء الزمن التاريخي

بينما واصلت مهمة [الفقهاء] توسعها من حيث الواقع والقانون، بقي مبدأ لا يمس، لاسيما وأن له أساساً من أصول الدين. وبناءً على هذا المبدأ، كانت سلطة [الإمام] السياسية معلقة منذ الغيبة النهائية لآخر الأئمة في القرن العاشر الميلادي^(٤). وإذن، كانت ممارسة السلطة تعد منقوصة حتى عودة [الإمام]. وبما أن على هذه العودة أن تدلّ على نهاية الزمان،

1 - وإذا ما أصبح التيار [الأصولي] الذي ينتمي الخميني إليه الغالب، فهو لربكن التيار الوحيد في الفكر الفقهي الشيعي الاثني عشري (انظر الفصل الأول).

2 - انظر الفصل الأول، تبني المذهب الشيعي ديناً رسمياً للدولة.

3 - وهذا ما يزعمه موجان مومن، على سبيل المثال، في (مقدمة الإسلام الشيعي) ص ٢٩٧؛ أو بيير مارتان في «المذهب الشيعي و"ولاية الفقيه"». نهاية تطور طويل، منشورات الشرق، رقم ٨ - ٩، ١٩٨٧ - ١٩٨٨، ص ١٤٤، بالفرنسية.

4 - سعيد أمير أرجومانند، «حكم الله في إيران» ص ٥٣٩.

فنتج عن ذلك أن وظائف السلطة لا يمكن أن تكون منقوصة طوال ديمومة التاريخ. لكن الخميني بتأكيدِه أن حق [الأئمة] في الحكم يؤول أيضاً للفقهاء، يكون خطأ خطوة حاسمة. إذ إنه كان يعني هكذا قيادته للمجتمع إلى عصر يُنظر إليه على أنه ما وراء الزمن التاريخي. وقد وجد هذا الادعاء ترجمته في تأكيد الدستور الصريح أن مؤسسة [فيلايت - ي فقيه] كانت استمراراً لـ [الإمامة]. وطبقاً للمادة ٢: تستند الجمهورية الإسلامية خاصة على مبدأ استمرارية [الإمامة] والولاية.

ومن جهة أخرى، وحسب المادة ٥، يُمثّل [الإمام] الأخير، أثناء الغيبة من قبل الفقيه المؤهل. وقد كتنا أشرنا إلى بُعد المادة الخامسة الطوباوي في الفصل السابق، وينبغي الإلحاح هنا على القطيعة التي تسببت فيها المادتان ٢ و ٥ في تصوّر الزمان وعلى صعيد أصول الدين. فالمادة ٢ بإقامتها تكافؤاً بين [الإمامة] والإرشاد المستمر، كانت تعطي معنىً جديداً لـ [الإمامة]. «إن هذه المشاركة تمهد الطريق لتحويل [الإمامة] من الأئمة الاثني عشر المقدسين والمعصومين إلى [الفقيه] الذي هو مرشد الجمهورية الإسلامية طبقاً للمادة ٥ [...]»^(١). فضلاً عن أن ادعاء تمثيل [الإمام] الأخير، المقترن بالرجوع التكرار إلى [الإمام] الأول، كان يميل إلى تجاوز تعاليم الأئمة الآخرين. وهكذا كان يُججّب التاريخ بأصل حوّل إلى أسطورة، وبنهاية تسامت.

فكما كان الخميني يلتفت بصراحة إلى نموذج [الإمام] علي من دون ذكر خلفائه في كتابه «ولاية الفقيه» استعمل نظام رجال الدين أسطورة الحكومة الإسلامية الأولى كأداة لاكتساب الشرعية أثناء العقد الأول من وجوده. وهو ما يبيّنه تحليل حُطّب الجمعة في طهران إبان العقد الأول التالي للثورة الإيرانية. إذ كانت توضع سياسات الحكومة الإيرانية موضع التوازي مع حكومة النبي و[الإمام] الأول، بينما كان الخميني يُقدّم كبطل أسطوري مساوٍ لهاتين الشخصيتين^(٢)، ويُسكّت عن ميراث [الأئمة] الآخرين. أخيراً، إن للتأكيد بأن مرشد الجمهورية الإسلامية كان يمثّل [الإمام] الأخير، نتائج على صعيد أصول الدين: فقد كان يسهم في إضعاف الاعتقاد بانتظار [المهدي]^(٣).

١ - سعيد أمير أرجومانند، «دستور الجمهورية الإسلامية» ص ١٥٥.

٢ - هاغاي رام، «أسطورة الحكومة الإسلامية الأولى: شرعة النظام الإسلامي»، الدراسات الإيرانية، ٢٤، ١ - ٤، ص ٣٧ - ٥٤. بالإنجليزية.

٣ - حميد عنايات، «إيران؛ تصوّر الخميني لـ "ولاية الفقيه" في الإسلام والعملية السياسية»، ص ١٧٤.

ولتعدّر وضع حد للتاريخ، فإن فكرة إدامة [الإمامة] كانت تلغي على الأقل التمييز في أصول الدين بين [الأئمة] وسائر البشر. ومن وجهة النظر هذه، كان الاستحواذ على السلطة السياسية يعني أكثر من مجرد توسيع لسلطات الفقهاء. فقد كان يتضمّن، من جهة أصول الدين، تغييراً لوضع صاحب السلطة الكاملة، كما يتضمّن تحويلاً لكيفيات ممارسة السلطة. إذ طبقاً للمذهب لا يمكن لسلطة الحكم أن تُمارَس بكاملها إلا من معصوم من طريق الإلهام. ومنذ الآن، سيُستبدل فقيه غير معصوم بمعصوم، وسيحكم بوساطة معرفة فقهية. فالتحوّل إذن كان كلياً. ولهذا نرى م.أ. أمير معزي يظنّ أن مذهب الخميني قد يكون «النهاية المنطقية لعملية دامت لألف سنة تقريباً، بدأت بالعقلنة وانتهت بالأدلجة» مضيفاً: «يظهر هذا المذهب، مع ذلك، في تاريخ المذهب الشيعي الاثني عشري "ثورياً" في جهتين [...]»^(١).

إن الدافع الأول يقوم على إلغاء ثنائية السلطة، وسنبحثه في الفقرة التالية. ويكمن الثاني في كون الخميني تحلّى عن أي تمييز بين السلطة السياسية ووظائف السلطة الأخرى، وبعدها وُصِف بلقب «آية الله» ثم «مثل [الإمام] الغائب»، لُقّب بـ [الإمام]. والحال، أنه حتى ذلك الوقت، وباستثناء ناراقبي، كانت تُعدّ [الولاية] السياسية «خاصة»، بينما كانت الوظائف الدينية الموكلة إلى الفقهاء تندرج ضمن [ولاية] عامة. وإذن، فإن تغيير اللقب كان يرمز إلى تغيير في مكانة الخميني.

وفضلاً عن ذلك، إن استبدال فقيه بـ [إمام] كان يكشف عن تصوّر جديد للسلطة السياسية. ولأن هذه السلطة كانت تُعدّ منقوصة في غياب [الإمام] فقد أزيلت القدسيّة عنها. أما أنصار «ولاية الفقيه»، ولوضع تصوّرهم موضع التنفيذ فلم يألوا جهداً في إعطاء الطابع المقدّس لآية سلطة، بما فيها السياسية^(٢).

إلغاء ثنائية السلطة

إن فراغ السلطة السياسية لـ [الإمام]، من حيث هو مبدأ أساس في مذهب السلطة الشيعي، كان أسس لمنظومة ثنائية في السلطة. وتوزيع الصلاحيات بين هئتين، مع عدم استقراره، كان نتيجة طبيعية للغيبه بالفعل، فمنذ تهميش الحركة الألفية*^(٣) من قبل الفقهاء،

1 - محمد علي معزي، «تأملات حول تطور المذهب الشيعي الاثني عشري: تراث وأدلجة»، ص ٧٩ - ٨٠.

2 - سعيد أمير أرجومان، «الثورة الإيديولوجية في المذهب الشيعي» ص ٢٠١ - ٢٠٢.

* - الحركة الألفية: مذهب يقضي بأن المسيح سيعود إلى الدنيا ليحكم ألف عام. (الترجم).

3 - جرى هذا التهميش في العصر البرهبي، عندما تحالف الفقهاء مع الأرستقراطية الشيعية لإبعاد الحركات الباطنية والثورية.

تشكل ميدان السلطة تدريجياً حول هيتين^(١). وقد تأسس النظام حقاً، انطلاقاً من العصر الصفوي، ثم اكتسب الصفة الرسمية تحت حكم القاجاريين^(٢). وحتى لو كان الحقل الديني قد انقسم بين رجال دين تابعين للدولة ورجال دين مستقلين - وخاصة تحت حكم الصفويين^(٣) - فإن نموذجي السلطة كانا متمايزين. إذ كان ثمة إجماع للعلماء، حتى صياغة الخميني لـ [ولاية الفقيه]، على التفريق بين الشريعة الإسلامية والشؤون الزمنية^(٤).

وكانت هذه الثنائية تنعكس على ثنائية هيئتي السلطة، أي: السلطة القضائية الدينية التي يمارسها [الفقهاء] بشكل جماعي، والسلطة الزمنية. ولكي تكون هذه السلطة الزمنية شرعية عليها أن تستوفي عدة شروط. أن تدين بالإسلام، وأن توالي أهل بيت النبي، وأن تكون الممسكة بالسلطة الحاكمة (مهما كانت وسيلتها في الحصول عليها)، وأن تحترم الشريعة الإسلامية، وأخيراً، أن تعترف بسلطة [الفقهاء] في ميدان الشريعة الإسلامية. وبناء على هذه النظرية، كان للعاهل الزمني وللفقيه سلطات مستقلة بعضها عن بعض، ولكنها مترابطة لأنها متكاملة. وكان هذا المذهب يركز على الثنائية العملية وعلى الفصل بين مجالي الصلاحيات. وبعبارة أخرى، كان يُسَلَّم بالفصل بين ميدان الشريعة الإسلامية والميدان الزمني. ولا ينبغي، في هذا المنهج، لمهمة العلماء أن تمتد إلى ما وراء الشؤون الدينية - القضائية.

وعلى الرغم من التطورات السياسية والمؤسسية التي طرأت على العالم الشيعي منذ القرن التاسع عشر، إلا أن هذا التصور كان موضع إجماع العلماء. والحال أن نظرية الخميني حول ولاية الفقيه تناقض مباشرة هذا المبدأ القديم^(٥).

غير أن التمايز بين السلطتين الدينية والزمنية لم يكن مؤسساً على تصور علماني للمجتمع. إذ كانت إحدى مسؤوليات الدولة الأساس تقوم على الدفاع عن الإسلام وعن الطائفة الشيعية ضد الكفار. وإذا ما بدت الدولة متقاعسة في مهمتها، كان العلماء يجلبون محلها في هذه المهمة، والبروز كأبطال للقضية القومية - الدينية. وقد كان الدور السياسي الدفاعي الذي أداه علماء الدين ازداد خلال القرن التاسع عشر بمقدار ازدياد خطر التدخل الأجنبي في

1 - سعيد أمير أرجوماندي، (العمامة بدلاً من التاج) ص ٧٧.

2 - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٧١ - ٩٣.

3 - انظر الفصل الأول.

4 - محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ٢٠.

5 - سعيد أمير أرجوماندي، المصدر السابق، ص ١٥٤.

إيران. وكان التوتّر دائماً بين الدولة ورجال الدين، لكن هيئتي السلطة ظلّتا مترابطتين الواحدة بالأخرى. فقد اكتشف العلماء نموذجاً جديداً للسلطة أثناء الثورة الدستورية. وعلى كلّ، فقد أدام القانون الأساسي الإيراني ١٩٠٦ - ١٩٠٧ بشكل آخر بنية السلطة الثنائية. وبالفعل، أُسّست لجنة من رجال الدين لمراقبة تطابق التشريعات مع الإسلام. ونائيني الذي ناصر الحركة الدستورية - المفهومة خطأً بالتأكيد^(١) - كان يرى أنه في غياب [الإمام]، كانت كل السلطات الزمنية غير شرعية، وأن حكومة دستورية تقيّد سلطة الحاكم التعسفية، أقلّ سوءاً من أشكال الحكومات الأخرى^(٢). أما الشيخ فضل الله نوري وهو الخصم الرئيس للحركة الدستورية، فكان يعتقد أن الإسلام يركّز على سلطتين متكاملتين: سلطة العلماء المكلفين بالشؤون الدينية؛ والنظام الملكي، وعليه تنفيذ أحكام الإسلام. ومحاجته تقوم على فكرة أن [الإمام] هو رئيس الأمة، وأن الأمة الإسلامية تتميز عن الدولة - الأمة^(٣). وبعد الفترة الدستورية القصيرة، عاد التوازن الحرج بين الهيئتين، لكن السياسات التحديثية التي قام بها العاهلان البهلويان عمقت الانفصال بين هيئتي السلطة. ولر ينقطع التوازن القديم^(٤) إلا عندما خاض محمد شاه صراعاً ضد المؤسسة الدينية.

لكن جزءاً من الطبقة الدينية، وعلى العكس من هذه التقاليد القديمة، دخل في صراع مفتوح ضد السلطة الحاكمة نيّة استبدالها. والحال أن هذه المحاولة لم تكن فقط على تناقض مع تعاليم [الأئمة] من وجهة النظر المذهبية، بل شكّلت أيضاً قطيعة مع تاريخ العلاقات بين رجال الدين والحكام التي اتسمت دائماً بنوع من التوازن^(٥). ولدئى إعداد دستور ١٩٧٩، أكد منتظري، كما رأينا، أن مؤسسة [فيلایت - ي فقيه] كانت تستهدف وضع حد للثنائية بين الشريعة والقانون الزمني^(٦).

صدارة مطلقة لعالم بالدين

وفضلاً عن ذلك، وطبقاً للتراث الشيعي، كانت السلطة الدينية تعطى جماعياً للعلماء، ولا يمكن أن تُوكّل لفقيه أعلى بمفرده ولا حتى إلى مجلس أعلى. غير أن نظرية [ولاية الفقيه]

١ - انظر الفصل الأول.

٢ - محسن ميلاني، «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ١٣٦ - ١٣٧.

٣ - فالج أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ٢٧٨.

٤ - سعيد أمير أرجوماند، (العمامة بدلاً من التاج)، ص ٧٩ - ٨٥.

٥ - محمد علي أمير معزي، «تأملات حول تطوّر المذهب الشيعي الاثني عشري: تراث وأدلجة» ص ٧٩.

٦ - محسن ميلاني، المصدر السابق، ص ١٤١.

إضافة إلى أنها تعيد النظر في الحدود المعينة لصلاحيات الفقهاء، كانت تمز مبدأً مؤسساً آخر لسلطتهم. فتكيف [الفقهاء] بوظائف [الإمام] الدينية، لا يمكن أن يُمنَح إذن إلى فقيه بمفرده ولا حتى إلى مجلس أعلى للفقهاء. وقد صيغت هذه الاعتراضات المذهبية من قبل [المراجع] شريعتمداري، الخوئي، والقمي^(١). إذ كانت فكرة الخميني التي صادق عليها دستور ١٩٧٩، في اتباع كل [الفقهاء] المؤهلين بـ [فقيه] واحد ممسك بالسلطة السياسية، لا سابقة لها في التراث الإمامي. فقد كان هذا التراث، عبر القرون، حافظ على الفكرة القائلة إن السلطة الشرعية تنتمي في نهاية المطاف إلى هيئة من الفقهاء^(٢). وظهور [المرجعية] التي مأسست إدارة السلطة الدينية ليرزعزع هذا المبدأ.

وعلى الرغم من الجهود الدورية لمركزية السلطة، لم تتمكن السلطة أية تراتبية من الاستقرار قط. وبينما كان بعض كبار [المراجع] لا يقرون بأن وظيفتهم تندرج ضمن [الولاية]، لم يكونوا ليقبلوا منح كامل السلطة الدينية لفرد بعينه^(٣). فكيف يمكن تصوّر إنسان غير معصوم، يتسنى له وحده القيام بوظائف معصوم؟

إن تصوّر هيئة وحيدة مكافئة لسلطة [إمام]، وإقامة دولة إسلامية يحكمها رجال الدين، من حيث كونها تجديد ثورين، تسببا في ازدهار لا سابق له في الفكر السياسي الشيعي. وتحوّلت [ولاية الفقيه] التي بررها الخميني باسم التراث، إلى حد أربكت فيه الأطر النظرية والمؤسسية. وكان على الفقهاء الرد على إعادة الصياغة غير المسبوقة هذه لمذهب السلطة، ولا سيما أنها تجسدت في سلطة حكم.

ازدهار نظريات الدولة:

تعددية العمل على الحداثة السياسية الشيعية

إن الخميني بإدخاله مسألة الدولة في [الفقه]، وبقلبه للتمايز الأصلي بين ولاية الأئمة وسلطة البشر غير المعصومين، افتتح عصراً جديداً في نظرية السلطة الشيعية. فطالما بقي تصوّره لـ [ولاية الفقيه] افتراضياً، لم يُحدث كثيراً من الأصداء ضمن رجال الدين، لاسيما أن الخميني ظلّ غامضاً حول نواياه الحقيقية حتى اندلاع الثورة^(٤). وكتاب [المراجع] الخوئي

١ - سعيد أمير أرجوماند، المصدر السابق، ص ١٥٥.

٢ - نورمان كالدور، «التسويات والثورة في الفقه الإمامي الشيعي: التراث الكلاسيكي» ص ١٦ - ١٨.

٣ - وتلك كانت حالة آية الله الخوئي، كما رأينا آنفاً.

٤ - انظر الفصل الثالث.

[الاجتهاد والتقليد] مع صعوبة معرفة تاريخه بدقة، شكّل واحداً من الردود المذهبية الأولى على نظرية الخميني.

ويمكن تفسير هذا بكون الخميني صاغ رؤيته بداية في النجف، وبكون الخوئي برز كـ [مرجع] في هذه المدينة أثناء إقامة الخميني بالضبط. وأثناء فترة الثورة وحتى إعلان الجمهورية الإسلامية، ظلّت مسألة [ولاية الفقيه] شبه غائبة عن النقاشات. وعندما تأكد انتصار الثورة وتوجب تحديد مؤسسات الدولة الجديدة، شُرع في مناقشات واسعة حول دور رجال الدين ومقتضيات الإسلام فيما يتعلّق بالسياسة. وهكذا أصبح إدراج [ولاية الفقيه] الرهان المركزي في إعداد الدستور. فـ [المراجع] ورجال الدين الأقل رتبة اتخذوا موقفاً لمنع مأسسة مفهوم ثوري في السلطة أو النهوض به.

وقد اعترض غالبية [المراجع] على المفهوم الذي يدافع الخميني عنه. ونظراً للنتائج الآنية لتطبيق [ولاية الفقيه] فقد جرى بحث هذا المبدأ في إطار النقاش الدستوري المباشر وبوساطة الصحافة. ولم تُقدّم نظريات جوهرية في الدولة حينئذ. أما في العراق، فانضم محمد باقر الصدر بحماسة إلى رؤية الخميني الثورية، وأسهم نظرياً في تحديد النظام الإيراني الجديد^(١). وفي لبنان، الأكثر بعداً عن الحركة الثورية، قام الشيخ محمد جواد مغنية بالرد أيضاً، منذ ١٩٧٩، على وضع نظرية الخميني موضع التطبيق، بتنفيذ هذه النظرية^(٢).

وأخيراً، بعدما مأسّس إقرار دستور الجمهورية الإسلامية [ولاية الفقيه]، نشطت الممارسة الفعلية لنموذج جديد من الحكم من قبل [مرجع] الفكر السياسي وأفضى إلى ازدهار لا سابق له في نظريات الدولة. ومن جديد، كان تغيير النظام السياسي والمؤسّساتي في إيران يشكّل نوعاً من قالبٍ أمّ للتفكير النظري في العالم الشيعي^(٣). ومثلما مثّل تأسيس الدولة الصفوية انعطافاً مهماً للمؤسسات الدينية والسياسية، وأوحى بإعادة فحص مذهب السلطة، جدت إقامة أول دولة دينية شيعية الأنماط السياسية. ورجال الدين الشيعة، سواء كانوا متحفّظين أم

1 - في شباط ١٩٧٩، وردّ على علماء لبنانيين، تصور الصدر الخطوط الأولى لدولة شبيهة بنسخة الدستور الإيراني التي أقرت نهاية العام. ويتعلق الأمر بـ [لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران]، وسيقدم هذا المؤلف كغيره من الكتب التي ألفها العالم العراقي فيما يلي.

2 - قدم الكتاب اللبناني المعنون [الخميني والدولة الإسلامية] أول نظرية نقدية للدول التي أسست على [ولاية الفقيه]. وسيدرس هذا النص في النقطة الأخيرة من هذا القسم.

3 - حميد عنايات، (الفكر الإسلامي السياسي الحديث)، ص ١٦١.

مقتنعين بضرورة منح أحدهم كامل صلاحيات [الأئمة]، استقبلوا بحماس كبير تأسيس أول دولة دينية شيعية. وبينما كانوا واعين جميعاً ببداية عصر جديد تاريخي، حرص العديد منهم على المشاركة في نقاش نظري كانت قضاياها متجددة بشكل أساسي. وهو ما عبّر عنه بقوة الشيخ اللبناني محمد مهدي شمس الدين، وبأسلوب مقنع لاسيما أنه كان يعترض على [ولاية الفقيه].

ففي دراسة تمهيدية لمؤتمر الفكر الإسلامي الثالث الذي انعقد في طهران عام ١٩٨٥، تحقق من أن «تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومن التجارب التي قامت وتقوم بها الأسلمة» مؤسسات الدولة، وصياغة منهاج لتطبيق الإسلام بخلق المؤسسات وإدارتها. «وكل هذا، أضاف، أعطى الفكر السياسي الإسلامي ثراءً نظرياً وعملياً، كان محروماً منه في العصر الحديث»^(١). فمن الوجهة النظرية، كان تطبيق نظرية جديدة تماماً في السلطة يزعزع الأطر السابقة إذ قلب تصورات فهم وظيفة الفقهاء والسلطة عموماً والدولة بصفة خاصة. والخميني بتبنيانه إمكان جمع وظائف السلطة، وخلق نظام ديني، حرر - إن جاز التعبير - الفكر السياسي الشيعي. إضافة إلى أن ظهور الجمهورية الإسلامية، كما نوه له شمس الدين في المقالة ذاتها، برهن على قابلية تكيف الإسلام وعلى حدائته الكامنة والواقعية.

وفي الوقت ذاته، كان هذا الحدث يدل على أن «الإسلام نظام حياة يتجسد في مؤسسات سياسية»^(٢) ومن جهة أخرى، كان خلق دولة دينية شيعية يكتسي معنى هوياتياً قومياً، سواء في مواجهة الغرب أم ضمن الإسلام. وطبقاً لشمس الدين أيضاً، «إن تأثير الثورة الإسلامية في إيران، والجمهورية الإسلامية الإيرانية في الفكر السياسي الإسلامي مهم وحاسم. فبفضل الجمهورية الإسلامية الإيرانية، للإسلام منذ الآن حضور قوي في السياسات الدولية»^(٣). وإزاء الغرب، ردت الدولة الإيرانية الجديدة للعالم الإسلامي كرامته؛ لأنها اكتشفت الوسائل لتأكيد استقلالها بل وقوتها.

وداخل العالم الإسلامي، كانت الأحداث الجارية في إيران تشهد على حيوية الطائفة الشيعية وعلماؤها خاصة. والجمهورية الإيرانية، على الرغم من طموحاتها الكونية، كان لها دستور مراجعته الإسلامية ذات خصوصية شيعية. أما فيما يتعلق بسياساتها في نشر المثال

1 - محمد مهدي شمس الدين، «الحكومة الإسلامية في إيران»، المنطلق، رقم ٢٨، أيار ١٩٨٥، ص ٣٧.

2 - محمد مهدي شمس الدين، «الحكومة الإسلامية في إيران»، المنطلق، رقم ٢٨، أيار ١٩٨٥، ص ٣٧.

3 - المصدر السابق، ص ٣٨.

الإسلامي الثوري، فقد نُظر إليها كمظهر للهيمنة الشيعية من قبل غالبية الدول الإسلامية، كما برهنت على ذلك الحرب التي أطلقها العراق في ١٩٨٠، ضد إيران^(١).

وبغض النظر عن أصدائها السياسية والهوياتية، فإن إقامة الجمهورية الإسلامية والتقدّم النظري الذي ولّده شهدا على حيوية الفكر السياسي في أوساط رجال الدين الشيعة، الذين تميّزوا هكذا عن نظرائهم السنّة. فبينما أفضت سياسات الإمبراطورية العثمانية التحديثية، ثم سياسات الدول السنّة التي نشأت عقب الحرب العالمية الأولى إلى الإضعاف الدائم للعلماء السنّة، أعاد رجال الدين الشيعة تأكيد قوة مؤسساتهم باستعادة نفوذهم في المجتمع، إذ كانوا منذ سنة ١٩٥٠ في طليعة الحركات السياسية الإسلامية.

أما في الأوساط السنّة فقد قام العلمانيون بهذا الجهد^(٢). والدور الرائد الذي أدّاه رجال الدين الشيعة لم يقتصر فقط على المجال السياسي. فقد قام عدّة علماء بموازاة اشتغالهم بالسياسة وأولهم محمد باقر الصدر بإعادة فحص واسع النطاق لمؤسساتهم وللمجتمع الحديث. وباستعانتهم بحركة توسع قديمة لسلطتهم، حوّل البعض الإسلام إلى إيديولوجية لمواجهة التحديث العلماني. وقد توجت صياغة [ولاية الفقيه] ثم أسستها هذه الجهود الرامية إلى تصوّر حدّات إسلامية بمعنى الكلمة. ومقدم الجمهورية الإسلامية من حيث هو علامة على الحيوية النظرية للعلماء الشيعة، تسبب بحد ذاته في تجديد غني لنظرية السلطة.

أما الفكر السياسي لدى العلماء السنّة فلم يتقدّم في غضون الفترة ذاتها، ولهذا التفاوت على الأرجح جذور في تقاليد مختلفة إزاء مصادر الشريعة وإزاء الدولة. إذ منح التأكيد التدريجي للتيار [الأصولي] في المقام الأول وتفوّقه منذ القرن الثامن عشر الفقهاء الشيعة الوسائل لتوسيع مجال سلطتهم، ولإعادة صياغة مذهبهم^(٣). والحال أن الإصلاحيين السنّة لم يوصلوا باللجوء الواسع لـ [الاجتهاد]، وهو مبدأ مهمل منذ نهاية مرحلة إعداد [الفقه] حول القرن العاشر الميلادي^(٤)، إلا في القرن التاسع عشر. وبينما كان السنّة قد كيّفوا مذهبهم مع البنى المتصلة بالدولة، تشكّل المذهب الشيعي طويلاً بمعزل عن الدولة وبالتعارض معها، وهكذا كانت المعارضة السنّة للدولة عارضة ظرفية، بينما كانت تشكّل للشيعة جزءاً لا يتجزأ من

١ - أوليفيه روا، «وقع الثورة الإيرانية في الشرق الأوسط» في (العوامل الشيعية وإيران)، سابرينا ميرفن (إشراف)، ٢٠٠٧، ص ٢٩ - ٤٢. بالفرنسية.

٢ - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر» ص ٧١.

٣ - حميد عنانيات، (الفكر السياسي الإسلامي الحديث) ص ١٦٠ - ١٦١.

٤ - سابرينا ميرفن، (تاريخ الإسلام، الأصول والمذاهب)، ٢٠٠١، ص ١٦٤ - ١٦٥ بالفرنسية.

المذهب^(١). وعندما سعت الدول السنيّة، منذ نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر على الخصوص، إلى مركزية سلطتها وتقليص سلطة العلماء، وجد هؤلاء أنفسهم إذن عرضة من نظرائهم الشيعة. وشعروا بضعفهم خاصة عندما ألغيت المؤسسة التي بدعمها تشكّلوا كهيئة سلطة. والواقع أن الفكر السياسي عرف منعطفاً في العصر الحديث مع إلغاء الخلافة من قبل مصطفى كمال في العام ١٩٢٤^(٢).

والحال، أن هذا الحدث عوضاً عن أن يفضي إلى مراجعة مذهبية، تسبب في سجال سيطر عليه التقليديون^(٣). وكانت نهاية الخلافة للمفكرين العلمانيين نتيجة منطقية لانتهيار الإمبراطورية العثمانية، ويمكن لها أن تمثل تحقيقاً لرغبة قديمة. أما بالنسبة للعلماء، فكانت المسألة تبدو أكثر تعقيداً، وينبغي أن تُفسّر حسب المقولات الفقهية الإسلامية. والجواب الجوهري الوحيد للعلماء أتى من مصر، وكان هذا الجواب مزدوجاً: فطبقاً للأول، الذي دافع عنه علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦)^(٤)، وليس للخلافة أصل لا في القرآن ولا في السنّة ولا في الإجماع. ففي رأيه، إن التصوّر القائل بأن الخلافة كانت مؤسسة دينية انتشر في بداية الإسلام، وكان للحكام مصلحة في الترويج له. ومن ثم صارت الخلافة جزءاً من عقيدة التوحيد.

«لكن الحقيقة أن الدين الإسلامي براء من هذه الخلافة التي يعرفها المسلمون [...]». والإسلام، كما يقول عبد الرازق، غريب عن الأسطورة التي اختلقت فيما يتعلّق بالخلافة. والخلاصة، «لا شيء في الدين يمنع المسلمين من منافسة الأمم الأخرى في العلوم الاجتماعية والسياسية، ويمنعهم من تحطيم هذا النظام القديم [...]». ولا شيء يمنعهم من

1 - فؤاد الحوري، «دراسة مقارنة لعلماء السنة والشيعة» دراسات الشرق الأوسط، المجلد ٢٣، رقم ٣ تموز ١٩٨٧، ص ٢٩١ - ٣١٢ بالإنجليزية.

2 - جرى إلغاء الخلافة على مرحلتين، ففي تشرين الثاني ١٩٢٢، وقبل إعلان الجمهورية التركية (الذي حدث في تشرين الأول ١٩٢٣)، مجلس أنقرة الوطني وافق على اقتراح مصطفى كمال في إلغاء السلطنة، وأصبح الخليفة إذن ذا سلطة دينية فقط، لم تحدد كيفية ممارستها. ثم ألغي الخليفة بدوره في آذار ١٩٢٤ من قبل برلمان الجمهورية التركية التي كانت أعلنت لتوّها.

3 - حميد عنايات، (الفكر الإسلامي السياسي المعاصر)، الفصل ٢.

4 - ولد في أسرة إقطاعية قوية في المنيا (مصر العليا)، درس علي عبد الرازق العلوم الدينية في الأزهر، ودرس أيضاً الاقتصاد والعلوم السياسية في أكسفورد حيث أقام أقل من عامين. وبما أنه تلقى تكويناً كاملاً في الأزهر، كان عضواً في هيئة العلماء. وإضافة إلى منصبه في القضاء كان شخصية مهمة بين المثقفين المناصرين للعلمانية فيما بين الحربين. وقد عرض رؤيته في كتاب نُشر في عام ١٩٢٥ [الإسلام وأصول الحكم]. حول مسيرة علي عبد الرازق، انظر عبده فلاي - أنصاري «مقدمة» في علي عبد الرازق، الترجمة الفرنسية، ١٩٩٤.

خلق نظام حكم حديث^(١). فأشعلت هذه التأكيدات غضب علماء الأزهر، وقامت محكمة مكونة من خمسة وعشرين من علماء هذه الجامعة بحرمان عبد الرزاق من إجازته وأقالته من وظيفته^(٢).

إذا ما بدا إلغاء الخلافة من الخارج كانتصار عظيم لأنصار الحداثة^(٣)، فإنه سمح بفوز التقليديين، الذي منع تطوّر تصور الشرعية السياسية^(٤)، أما جواب رجال الدين الثاني عن نهاية الخلافة فقد أسهب فيه رشيد رضا، وكان نشر في ١٩٢٣، قبل رد عبد الرزاق بستتين. إلا أنني أتناوله ثانياً؛ لأنه الذي تَغَلَّب وترك بصمة قوية على الفكر الإسلامي السني المعاصر. والواقع أنه يمكن أن يُعَدَّ رضا المُنظِّر المؤسس للدولة الإسلامية بالمعنى الحديث التي ظهرت كبديل للخلافة^(٥). وإذ يُعَدُّ رضا استعادة الخلافة ضرورة لعلاج انحطاط العالم الإسلامي^(٦)، فهو يستعرض شروط إقامتها من جديد. وفي رأيه، ما من دولة مسلمة، عربية أو غير عربية، قادرة على إقامة الخلافة من جديد^(٧).

وبالنتيجة، يتصوّر رضا برنامجاً يحضّر لإقامة الخلافة الحديثة، التي يكلّف [الحزب الإصلاحي] بتحقيقه. ويتميز هذا الحزب عن العلماء التقليديين من جهة، وعن «المعجبين بالقوانين والنظم الأوروبية» من الجهة الأخرى، وعليه أن يحدد شكل الخلافة الحديثة. ويصوغ رضا، بهذا الشأن، تصوّره لغائية الدولة الإسلامية التي يجب عليها، كما يكتب، أن تقوم بوظيفتين، هما: «[...] تأسيس حكومة متحررة من التقاليد ومن القوانين الأوروبية، فيما عدا تلك التي تتفق، فيما يتعلّق بالتنظيم الإداري، مع الشريعة الإسلامية، ولا تختلف

١ - علي عبد الرزاق، [الإسلام وأصول الحكم]، ١٩٧٢، ص ١٨١ - ١٨٢.

٢ - عبده فلاحي - أنصاري، المصدر السابق، ص ٢٥ - ٢٧؛ «وثائق القضية والحكم والتنفيذ» ص ٥٥ - ١١٠.

٣ - حميد عنانيات، المصدر السابق، الفصل الثاني؛ انظر أيضاً، سابرنا ميرفن (تاريخ الإسلام)، ص ١٨٠ - ١٨١.

٤ - رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) إحدى الشخصيات المهمة في الجيل الثاني للإصلاحيين السنة، متحدر من منطقة طرابلس (في لبنان الحالي)، أقام في القاهرة بقرب محمد عبده معتبراً نفسه وريثه الأخلاقي. في ١٨٩٨، عقب إلغاء السلطنة العثمانية في ١٩٢٢، ونظراً لقلقه من اتجاهات تركيا الوليدة، تصوّر مشروعاً واسعاً لاستعادة الخلافة عرضه أولاً في [المنار]، ثم جمع ما كتبه في مؤلّف عنوانه [الخلافة أو الإمامة العظمى]، نشر بالقاهرة في ١٩٢٣. انظر، هنري لاكوست (الخليفة في مذهب رشيد رضا)، ١٩٨٦، بالفرنسية.

٥ - حميد عنانيات، المصدر السابق، الفصل الثالث.

٦ - محمد رشيد رضا وهنري لاكوست، المصدر السابق، ص ٨٨ - ٨٩.

٧ - محمد رشيد رضا [الخلافة أو الإمامة العظمى]، ص ٩٠ - ٩٨.

باختلاف الشعوب [...] وعلى الدولة تكليف جمعيات دينية حرة بكل الشؤون الدينية، كما تكلف أفراداً مؤهلين بهذه الوظائف^(١)، باستثناء الوظائف الرسمية التي تعود إلى الدولة».

أخيراً يحدد رضا وظائف الخليفة الحديث: «ليس الخليفة في الإسلام إلا رئيساً للحكومة دستورية؛ فليست لديه أية سلطة أو سيطرة على النفوس والقلوب. وليس له من مهمة إلا تطبيق القانون، والطاعة الواجبة له مقيدة بهذه المهمة»^(٢). والخليفة ليس معصوماً في المجال الديني لكنه ينبغي أن يكون [مجتهداً]. وعلى الأمة أن تراقبه، ويمكنها إقالته إذا انحرف عن القرآن والسنة. وهكذا تقوم وظيفة الخليفة الحديث الرئيسة على الإشراف وضمان احترام الشريعة الإسلامية. ولا يجمع في شخصه الوظائف الدينية ووظائف الحكم^(٣).

ولرئس رضا يقترح عودة تامة إلى بدايات الإسلام، فهو يرى، أن الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة ينبغي أن تدار بدستور مستلهم في مبادئه العامة من القرآن والسنة ومن التجربة التاريخية للخلفاء «الراشدين»، ويجب أن تحتفظ الشريعة الإسلامية بسلطة عليا، لكن هناك أيضاً مجموعة القوانين الوضعية التابعة لها^(٤). ويتصور رضا وجوداً متوازياً لهيئة دينية ولدولة سياسية. وهذا التصور لم يكن تصور الخلافة الأصلي، حيث كان الخليفة سلطة دينية وزمنية في آن معاً، كما لم يكن فريداً^(٥) على وجه الخصوص. فمنذ زمن طويل بالفعل - منذ القرن التاسع الميلادي -، كانت السلطة موزعة بين العلماء كممثلين للسلطة الدينية، والحكام الزمانيين^(٦). فضلاً عن أن، رضا لم يحدد العلاقة الدقيقة بين الخلافة في شكلها الحديث والمؤسسة الدينية.

وإذن، فهو يحدد مبادئ السلطة لنظام إسلامي حديث من دون تقديم منظومة مؤسساتية حقيقية. غير أن تصوره أثر في المفكرين العلمانيين للدولة الإسلامية، ومنهم في المقام الأول الإخوان المسلمون الذين لم يتصوروا أكثر من رضا بدقة مؤسسات الدولة الإسلامية التي كانوا يودون تأسيسها. والإخوان المسلمون بمساندتهم لرؤية مؤدجة للإسلام، لم يهتموا كثيراً

1 - محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

2 - محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ص ٢٠٩.

3 - محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ص ٢٠٩ - ٢١٤.

4 - كريستيان ديكوير «السلطة الدينية في القرون الأولى للإسلام»، ص ٢٣ - ٤٤.

5 - حميد عنايات، (الفكر السياسي الإسلامي الحديث)، الفصل ٣.

6 - كريستيان ديكوير، المصدر السابق.

بفحص دور التشريع البشري المحتمل في منظومتهم^(١). وبعد التقويم الذي عمله رضا وعلي عبد الرازق، لم تعد الانقلابات التي أفضت الحداثة إليها موضعاً لنظريات جوهرية من قبل العلماء السنّة، وتوقفت الاندفاع المذهبية.

أما الفقهاء الشيعة فقد تميزوا إذن بديناميتهم فيما يتصل بالنظرية السياسية. وأول محاولة لتصور ممارسة السلطة في ضوء الحداثة كانت علي يد نائيني في القرن العشرين. وعلى الرغم من التباس عمل [المجتهد] الإيراني، فقد فتح الطريق للجهود الرامية لتفعيل نظرية السلطة. غير أن مؤلفه ظلّ طي النسيان أثناء النصف الأول من القرن، ولم يُكتشف إلا في سنوات ١٩٥٠^(٢). وعلى كل فقد تم في النهاية إدماج جزء من التراث الدستوري كما شهد على ذلك دستور الجمهورية الإسلامية لعام ١٩٧٩. ومع ذلك، أجبرت شدّة السياسة التحديثية والعلمانية التي اتبعتها الدول مع اقترانها بالإيديولوجيات، رجال الدين الشيعة على إعادة تحديد مبادئ السلطة. وعلى قدر التحدي الذي كانوا يواجهونه، شرع الخميني في قراءة ثورية لمصادر الإسلام، ومن ثم، لمذهب السلطة. فبإعادته تفسير عقيدة [الإمام] الغائب وما يتبعها من عدم إمكان تعويضه، قلب مفهوم شرعية السلطة الحاكمة رأساً على عقب. وبعمله هذا، فرض معايير جديدة لفهم ممارسة السلطة. وفي الوقت الذي كان الفكر السياسي مُستلهاً عندئذ من فكرة جور السلطة الزمنية ومن الحاجة إلى استتباب الأمن اتقاءً للفوضى، أصبحت نظريات الدولة من الآن وصاعداً متركزة على مفهوم الشرعية^(٣). وصارت مسألة المُمسك الشرعي بالسلطة أولية على وجه الخصوص. والحال أن هذا الجانب لم يُبحث إلا قليلاً في [الفقه] الشيعي^(٤).

وإذن، ومهما كان في الإمكان النظر إلى النظريات حسب عدة معايير - مصدر الشرعية السياسية، الوضع القانوني لرئيس الدولة الإسلامية أو أيضاً صلاحيات هذه الدولة - فإن الأجدر بنا تناولها تبعاً لمبدأ الشرعية^(٥). ففي ضوء هذا المعيار سنجمل الرؤية التي عرضها الخميني في (ولاية الفقيه). إذ تدرج من خلال خطة الخميني في هذا المؤلف الرائد ثلاثة نماذج للدولة؛ لأن الحاجة إلى تحديد مؤسسات الجمهورية الإسلامية أعطى دفعاً حاسماً

١ - حميد عنايات، المصدر السابق، الفصل ٣.

٢ - انظر الفصل الأول.

٣ - فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق) ص ٢٨٠ - ٢٨١.

٤ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٤.

٥ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٥٣ - ٥٤.

لازدهار النظرية السياسية، فمحمد باقر الصدر، في المقام الأول، نقّح مذهبه في ضوء الثورة الإيراني، وتقدّم بما يشبه الخطوط الأولى لدستور ١٩٧٩. وعقب هذا، تصوّر بعض الفقهاء في قم شكلاً مختلفاً للدولة قائماً على [ولاية الفقيه]. ومنهم آية الله منتظري الذي كتب العمل الأكثر شمولاً ومنهجية، وسأركّز اهتمامي فيه. أخيراً، صاغ آية الله الخميني في نهاية حكمه بإيجاز رؤية جديدة لـ«ولاية الفقيه»، كانت حاسمة في تطوّر المؤسسات الدينية. وبعيداً عن هذا التيار، أدرك رجال دين آخرون ممارسة السلطة بكيفية مختلفة تماماً. وكانت نظرياتهم نقدية أكثر مما تقترح مضموناً إيجابياً للدولة الإسلامية. وكان أشهرهم الشيخان اللبنانيان مغنية وشمس الدين اللذان وإن اعترضوا على مبدأ [ولاية الفقيه] وكانا يريان أن [الفقه] لا يتضمن أحكاماً خاصة بشكل النظام السياسي، إلا أنهما كانا يطالبان بأن تكون الدولة إسلامية. وكانا يتقاسمان، بهذا الشأن، مع أنصار «ولاية الفقيه» الاقتناع بأن الإسلام دين وسياسة لا يتفصان. فضلاً عن أن ظهور دولة دينية شيعية كان يمثل أملاً لطائفتهما جعلهما يدافعان بقوة عن وجود الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الشرعية الإلهية من دون وسيط، «ولاية الفقيه» حسب الخميني

لأول مرة في [الفقه] الشيعي، فكّر الخميني في تشكيل حكومة إسلامية يكون الفقيه فيها صاحب السلطة الشرعي. ونظريته التي عرضها في كتابه (ولاية الفقيه) - التي لم تتوضح بعد بالتأكيد - تركز على أربع دعائم: [الولاية]، تعيين [الفقيه]، الوضع القانوني للقائد، أخيراً حدود السلطة^(١). أولاً، تشكّل [الولاية]، في رأيه، جزءاً من الأحكام الإيجابية للفقه الإسلامي، وهي لله في الأصل. وكان الله عيّن نبي الإسلام لممارسة السلطة على الشؤون الدينية والسياسية للأمة الإسلامية، ثم آلت السلطة الإلهية مباشرة إلى [الأئمة]. وعقب الغيبة، [الإمام] الأخير هو صاحب السلطة؛ وفي الوقت ذاته، أوكل الله السلطة على المجتمع البشري إلى الفقهاء، بصفة مباشرة. وهذا المبدأ صريح في ديباجة الدستور^(٢).

وهكذا يكون الفقهاء خلفاء الله على الأرض والممثلين للنبي ولـ [الأئمة]، وهذا ما يؤكده آية الله الخميني وهو يقترح قراءة تجديدية لعدة أحاديث^(٣). ونموذج الحكومة الشرعية الوحيد

١ - في تحليل «الدعائم» الأربع للدولة الإسلامية كما تصوّرها الخميني، اعتمد على محسن كاديفار، في كتابه (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ٩٦ - ١١٤.

٢ - انظر الفصل الثالث.

٣ - انظر أعلاه «أصل ولاية الفقيه».

هو السلطة الإلهية على المجتمع البشري. و[الفقهاء] مخولون شرعاً بممارسة هذه السلطة، وإذن مكلفون بـ [الولاية] العامة. والأكثر من ذلك، أن ممارسة هذه الولاية إلزامي ويجب أن يكون دائماً.

والدعامة الثانية تخص تعيين الحاكم، والحاكم الموصوف بـ«الرباني» حسب الخميني، متصل بالله من طريق التعيين، وهكذا يُعيّن الحاكم لممارسة [الولاية] على الناس. وعلى العكس من النبي و[الأئمة]، لا يتعلّق التعيين بشخص محدد، بل يستهدف أصحاب وضع قانوني، هم: [الفقهاء] العادلون والمؤهلون للحكم. والحال أن هذا يشير إشكالاً؛ لأن من الممكن وجود عدة فقهاء مؤهلين في وقت واحد، ولكن لا يمكن وجود إلا صاحب [ولاية] واحد في الفترة ذاتها، وبعبارة أخرى، ما من [فقيه] مؤهل يفوق [فقيهاً] آخر مؤهلاً؛ لأنهم معيّنون بفضل وضعهم القانوني. أما والأمر كذلك، ما إن يمارس أحدهم [الولاية] حتى يجب على الآخرين احترام هذه السلطة، إلا أن كيفية تعيين [الفقيه] المؤهل لممارسة السلطة السياسية تظل ملتبسة. فمن غير الممكن اللجوء إلى الانتخاب الشعبي لإظهار صاحب السلطة؛ لأن الشعب لا يملك هذا الحق، والدستور الإيراني لعام ١٩٧٩، يوضح هذه النقطة. فطبقاً للمادة ١٠٧، حينما تعترف غالبية حاسمة من الشعب بفقيه مؤهل وتقبله [مرجعاً] ومرشداً، يتولّى الولاية والمسؤوليات التي تستتبعها جميعاً. وتؤكد المادة ذاتها أن آية الله الخميني أوضح هذه الظاهرة بالفعل. إلا أن النص بتأكيده أن الخميني اعترف به [مرجعاً] ومرشداً، كان يشير ضمناً إلى فرضه لنفسه بصفة طبيعية، إذا جاز القول، والحال أن إدخال مبدأ «ولاية الفقيه» في الدستور والإشارة الصريحة لآية الله الخميني كمرشد للجمهورية الإسلامية نتجا من علاقات قوة ذات طبيعة سياسية^(١).

وتقوم الدعامة الثالثة للدولة التي تصوّرها الخميني على وضع الحاكم القانوني، فللتأهل لإدارة الدولة الإسلامية، لابد من [فقيه] عادل، يكون إضافة إلى ذلك كفوفاً فيها يتصل بالسياسة^(٢). وبما أن الدولة الإسلامية هي دولة تركز على الإسلام، ويجب عليها تطبيق الشريعة الإسلامية، لا يمكن أن يقوها إلا شخص يكون، من حيث وضعه القانوني، الأكثر تأهلاً في معرفة هذه الشريعة. وعندما يشكّل شخص كهذا حكومة، يجوز على «ولاية النبي ذاتها لقيادة المجتمع، وتفرض هذه الولاية على جميع الناس الذين تجب عليهم طاعتها».

١ - روح الله الخميني، (فيلايت - ي فقيه)، ص ٤٧.

٢ - روح الله الخميني، (فيلايات - ي فقيه)، ص ٥٠.

والدعامة الثالثة هي بالفعل محور النظام السياسي؛ لأنه نظراً لوضعه القانوني، كفقيه، يجري تعيين الرجل لممارسة [ولاية] النبي و[الإمام]، والحال أن هذا المبدأ كان تجديداً في [الفقه] الشيعي^(١). إذ كانت ثنائية السلطة هي النتيجة الطبيعية لعدم كمال بني الإنسان. وما إن تُعد هيئة الفقهاء مُعيَّنة من الله لإدامة سلطة النبي و[الإمام] حتى تُلغى هذه الثنائية.

وتتعلّق الدعامة الرابعة في نظرية (ولاية الفقيه) بحدود السلطة: إذ يحوز الفقيه المؤهل على [ولاية] في الشؤون السياسية والاجتماعية، لكن هذه السلطة ليست مطلقة، ذلك أن ممارسة السلطة محدودة بمصلحة المجتمع الإسلامي، وصلاحيات [الولي الفقيه] محددة من قبل الشريعة الإسلامية. لكن الخميني فيما بعد أعاد صيغة تصوّره لسلطة [الفقيه] القائد ومنحها طابعاً مطلقاً. وسنبحث هذه المرحلة في النقطة الرابعة من هذا الجزء.

وقد دافع [مجتهدان] إيرانيان، في أعقاب الخميني، عن فكرة كون الفقهاء مكلفين بممارسة [ولاية] [الإمام]، وهما: آية الله صافي غولبايغاني^(٢) والشيخ علي طهراني، لكنهما كانا يعتقدان بأن هذه السلطة مُنحت للفقهاء بصفة جماعية^(٣). والحال أن النتائج المؤسسية لإقامة [فيليت - ي فقيه] بينت أن إعطاء منصب متفوّق لفقيه وحده كان يُلحق الضرر بعمل [المرجعية] ذاتها.

إن الرؤية التي صاغها الخميني للدولة في نهاية ١٩٦٠ والتي تبلورت في الدستور الإيراني لعام ١٩٧٩، لتوضح فيما بعد من خلال ممارسته للسلطة، مثلت انقلاباً نظرياً حاسماً، لكنها لم تكن تقدّم نموذجاً واضحاً للدولة. إذ قام آية الله العراقي محمد باقر الصدر خلال شتاء ١٩٧٩ بوضع نظرية كاملة للسلطة. وفي الوقت الذي عرض الخميني تصوّره لـ [ولاية الفقيه] في النجف، ظلّت علاقاته مع من سمّي (الخميني العراقي) غامضة، ويبدو أن المبادلات بين الرجلين كانت متفرقة أثناء إقامة الخميني في المدينة المقدسة العراقية^(٤)، لكن من المؤكد أن الصدر قابل الثورة الإيرانية بحماسة مهدوية، عبّر عنها في نظريته عام ١٩٧٩،

١ - حميد عنايات، «إيران؛ تصور الخميني لـ [ولاية الفقيه]»، ص ١٦٠ - ١٦١.

٢ - آية الله صافي غولبايغاني، ولد في ١٩١٩، وبرز كمصدر للتقليد بداية سنة ١٩٩٠. وقد دُرِسَ في الفصل السادس. وقبل أن يصبح مرجعاً، أسهم في تأسيس النظام الإسلامي الإيراني. وكان عضواً في مجلس الخبراء الذي أعدّ دستور ١٩٧٩، وعُيِّنَ في ١٩٨٠ عضواً في مجلس حراس الدستور. استقال من منصبه في صيف ١٩٨٨.

٣ - محسن كاديغار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١١٤؛ سعيد أمير أرجومانند، «أدلجة للثورة في المذهب الشيعي»، ص ١٩٠.

٤ - شبلي الملاط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٥٠ - ٥١.

وحتى قبل انتصار الثورة الإسلامية النهائي، أعدّ مسوّد دستور للجمهورية الإسلامية تشابه بصفة مدهشة النص الذي أُقرّ نهاية ١٩٧٩ في إيران.

غير أنه من المتعذر إثبات الصلة بين المؤلّف رجل الدين العراقي والدستور الذي أُعدّ في خريف ١٩٧٩، وآية الله منتظري لم يذكر المصدر في روايته للنقاشات الدستورية في (مذكراته)، لكنه يشير فقط إلى أن (ولاية الفقيه) للخميني كان منشوراً، ملمحاً إلى أن تأثير هذا المؤلّف انتشر شيئاً فشيئاً في الأوساط السياسية والدينية. ويضيف أيضاً أنه نشر هو نفسه في حزيران ١٩٧٩، كُتبياً يؤيد فيه إدخال [ولاية الفقيه] في الدستور^(١).

وقد لاحظنا فيما سبق تحفظ أول رئيس لمجلس الخبراء^(٢). لكن من المثير للاهتمام على كل حال ملاحظة أن منتظري لا يتعرّض إلا لإسهام المؤلفين والمشاركين الإيرانيين في إعداد الدستور، ومن جهة أخرى، وكما يقول ب. مارتن، جرى تداول نص المصدر في إيران سواء بالعربية أم بالفارسية، وقد يكون أساساً للنقاشات، ويكون استُخدم مرجعاً لأنصار [ولاية الفقيه]^(٣). أما شبلي الملائط، فيؤكد من جهته أن مؤلّف المصدر يشكّل المسوّد الأولى للدستور الإيراني، وربما كان له تأثير مباشر في صياغته. لكنه لا يتناول مسار هذا المؤلّف في النقاشات الدستورية الإيرانية^(٤).

«الخلافة» على الأمة مع إشراف

[المرجعية]: المصدر

بينما كان محمد باقر الصدر يسعى لـ [المرجعية] في بداية سنوات ١٩٧٠، فكّر في إصلاح المؤسسة الدينية. وإذا ما كانت مقترحاته تمتاز بإرادة قوية لعقلنة ممارسة الوظيفة الدينية، فإنها كانت إصلاحية^(٥). وبهذا المعنى، ظلّ ضمن التقاليد الثنائية للسلطة، على عكس الخميني. غير أنه، على غرار الخميني، استمر في إعادة تحديد فكره السياسي. ففي [الأصول الإسلامية] الذي ألّفه نحو ١٩٥٨، دعا إلى دولة تُنتخب على أساس الاقتراع. وفي منتصف سنوات

١ - حسين علي منتظري، (خاطرات)، ص ٤٥٥.

٢ - انظر الفصل الثالث. بسؤال منتظري حول التخلّي عن النسخة الأولى للدستور وانتخاب مجلس الخبراء، اكتفى بالرد أن اسم المجلس التأسيسي استُبدل به مجلس الخبراء.

٣ - بيير مارتن، «الدولة الإسلامية و"المرجعية"»، مقدمة لملاحظة تمهيدية في الفقه فيما يتعلّق بدستور جمهورية إسلامية في إيران، منشورات الشرق، رقم ٨ - ٩، ١٩٨٧ - ١٩٨٨، ص ١٥٨ - ١٦٣. بالفرنسية.

٤ - شبلي الملائط، المصدر السابق، ص ٦١ - ٧٠.

٥ - انظر الفصل الثاني.

١٩٧٠، وبينما كان يتهيأ لـ [المرجعية]، عرض في كتبه العلمية في [الفقه] - [منهاج الصالحين] و[الفتاوى الواضحة] - الفكرة القائلة بأن الفقهاء موكلون بـ [ولاية] عامة^(١).

وبعد سنوات عدة، أثارت الثورة في إيران الحماس لدى رجل الدين العراقي الذي انضم عندئذ إلى مشروع الخميني المُجدّد. وحتى قبل إعلان الدولة الإسلامية، أعد الصدر نظرية سياسية واقتصادية كاملة في [الإسلام يقود الحياة]^(٢). ويتكوّن هذا العمل من ستة «كتب»، يحدد المؤلف فيها على التوالي مشروع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وملحة عامة ثم مُقترِحاً أكثر وضوحاً حول الاقتصاد الإسلامي؛ والأصول الدينية للدولة الإسلامية؛ والمغزى التاريخي لإقامة دولة كهذه؛ وأخيراً الأسس لمنظومة مصرفية إسلامية.

ونظرية الصدر لافتة للنظر من عدة نواحٍ، ففي المقام الأول، وعلى خلاف الخميني، يعترف رجل الدين العراقي بالأصالة التي تمثلها ممارسة [الولاية] من فقيه غير معصوم. وهو يجتهد إذن في تبيّن مبدأ استمرارية في شخصيات السلطة، من النبي إلى [الأئمة] فمصادر التقليد، مع إقراره بالقطيعة التي تسببت الغيبة فيها. فضلاً عن أنه، ينظر إلى ممارسة السلطة على مختلف الصعد الدينية والشرعية والسياسية.

أخيراً، يتناول الصدر المؤسسات الضرورية الرئيسة بغية تحقيق مشروع كلي للمجتمع. ولهذا، فهو لا يكتفي بالتفكير في المؤسسات السياسية للدولة الإسلامية؛ بل يستخلص أيضاً الآليات لاقتصاد إسلامي خاص. وجدير بنا في المقام الأول فهم المنظور الديني الذي يُدرج الصدر فيه مُقترِحَه الدستوري. ومن ثم سأقدم هذا المُقترِحَ قبل أن أتفحص المغزى التاريخي الذي يعطيه رجل الدين العراقي لتأسيس الجمهورية الإسلامية.

في الكتاب الرابع من [الإسلام يقود الحياة] المعنون [خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء]^(٣)، يطرح الصدر مبدأي السلطة الدينيين في الإسلام. وهذان الأساسان المذكوران في عنوان المؤلف ذاته، متكاملان. ونظرية المؤلف العراقي تنبثق من إرادة ملحوظة للربط بين أصول الدين والشرعية والتاريخ. وإذا ما كان الخميني أول من تصوّر دولة إسلامية حديثة انطلاقاً من تأليف بين التصورات الدينية والشرعية لـ [الولاية] فهو لم يسع إلى توضيح الصلة بين

١ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١٤٩.

٢ - محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة)، الطبعة الأولى ١٩٧٩، طبعة جديدة ٢٠٠٣. أُلّف الكتاب بين ٤ شباط ١٩٧٩ وآذار ١٩٧٩، انظر فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ٢٨١.

٣ - (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، في (الإسلام يقود الحياة)، ص ١١٤ - ١١٥.

الميدانين. فلاهتمامه باستعادة سيطرة الشريعة الإسلامية في مجتمع قيد العلمنة، حرص خاصة على إثبات ضرورة إقامة حكومة إسلامية وما يستتبعها من منح السلطة السياسية إلى الفقيه. أما الصدر فيرى أن مبدأ السلطة الأول في الإسلام يكمن في [الخلافة] التي كلّف الله [الإنسان] بها على الأرض. وينبثق هذا المفهوم من الآية الثلاثين من سورة البقرة: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون))^(١).

وهكذا أوكل الله للإنسانية السلطة على الأرض: وعلى هذا المبدأ تركز سلطة الناس على أنفسهم. ويجب أن تؤسّس العلاقات الاجتماعية على المبدأ القائل: إن الإنسان خادم لله. وتتضمن فكرة خلافة الإنسان في المقابل مسؤولية هذا الأخير المزدوجة: فهو مسؤول أمام الله، وهو حر. وحسب الصدر، فإن فكرة مسؤولية الإنسان أمام الله تُميّز النظام الإسلامي عن الديمقراطيات الغربية، حيث تكون السيادة للجماعة لكنها غير مسؤولة أمام أحد. والمسؤولية أمام الله ترتبط بغائية الخلافة التي هي تحقيق العدالة^(٢). غير أن الإنسانية تبين أنها عاجزة عن بلوغ هذه الغاية وحدها. ولهذا، أُكْمِل مبدأ الخلافة المكلفة الإنسانية بها بصفة جماعية بمبدأ [الشهادة] الذي يمثل حكم الله على الأرض.

وتتجسد هذه «الشهادة» في [خط] يمثل تدخّل الله بغية إنقاذ الإنسان من الانحراف^(٣). وقد صنّف الله الشهود إلى ثلاثة أصناف: الأنبياء، [الأئمة]، والعلماء. وعبر التاريخ، كان خط الشهادة تمثّل على التوالي بالأنبياء ثم بـ [الأئمة] وأخيراً بـ [المرجعية] التي تمثل الامتداد [الرشيد] للنبي و[الأئمة]. ويعتمد الصدر لإقامة هذا الخط على الآية ٤٤ من سورة المائدة ((إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء))^(٤). وعبارات [النبيون] و[الربانيون] و[الأحبار] تشير على التوالي إلى الأنبياء ونبي الإسلام بامتياز، وإلى [الأئمة] وأخيراً إلى [المرجعية]^(٥).

1 - القرآن الكريم.

2 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٢٣ - ١٣٠.

3 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٣١.

4 - القرآن الكريم.

5 - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، ص ١٣٢.

أما الشهداء فدورهم المشترك هو الحفاظ على الوحي السماوي، والإشراف على ممارسة الإنسان لدوره كخليفة. وإذا ما كانت هذه الوظيفة مشتركة بين النماذج الثلاثة من الشهود، فهناك اختلافات جوهرية بينهم في الكيفية التي يمارسون بها دورهم. فالنبي، هو بامتياز نبي الإسلام، ينقل الوحي؛ وهو يوحى إليه. و[الإمام] هو حافظ الوحي. وأخيراً، [المرجع] هو الإنسان الذي اكتسب بجهد بشري الفهم الحي والكلّي للإسلام ولمصادره، ويتميز أيضاً بتقواه وبوعيه الحق للواقع. وبيننا يعين الله النبي والإمام شخصياً، يُعَيِّن [المرجع] لمؤهلاته، أي بتطابقه مع الشروط التي حددها الإسلام. وتعيين [المرجع] والتحقّق من مؤهلاته، يقعان على الأمة نفسها. وهكذا، تنبثق [المرجعية] عن قرار إلهي، لكن تجسّدها في فرد يرجع إلى قرار الأمة، إضافة إلى أن العلاقة بين الفرد والنبي أو [الإمام] علاقة إيمان، بينما تكون العلاقة بين الفرد و[المرجع] علاقة [تقليد]، وهناك اختلاف وجودي آخر، فالنبي و[الأئمة] معصومون، بينما [المرجع] غير معصوم^(١). والصدر يميّز بجلاء بين وضع أصحاب السلطة - الديني في حالة النبي و[الأئمة]، والشعري في حالة [المرجع] - ووظيفتهم. وهو على وعي أيضاً باختلاف كفاءات ممارسة السلطة، إذ إنه يُفرّق بوضوح بين الوحي وبين المعرفة الشرعية البشرية.

والحال أن الاختلاف في الطبيعة بين النبي و[الأئمة] من جهة، و[المرجع] من جهة أخرى، يؤسس نظامين متميزين في السلطة. ويتجلّى التمايز في كون الخليفة و«الشهادة» يتحدان في شخص النبي و[الأئمة]، بينما لا يكونان مندمجين في شخص [المرجع]. ولتصورات الصدر جذور عميقة في رؤية دينية للتاريخ. ومن وجهة النظر هذه كانت الإنسانية تمارس منذ البدء خلافة الله على الأرض. إلا أنها بعدما انقسمت، كان لابد من الوحي لاستعادة الوحدة. وتمثّل النبوة ظاهرة إلهية ترمي إلى تعديل مجرى التاريخ. وبصورة أكثر وضوحاً، فقد أعطي النبي الوحي حتى يتكفّل بالخلافة العامة. وهكذا، وبسبب انقسام الإنسانية، أُدمجت الخلافة و«الشهادة» في شخص واحد. ومع أن النبي كان قائداً معصوماً، إلا أن الله ألزمه بمشاوراة الجماعة كي تنتهي من جديد لممارسة الخلافة. وكان على دور النبي أن يستمر في شخص مرشد إلهي يمارس خلافة الله. وكان [الإمام] هو المرشد الإلهي الذي ينبغي أن يكون معصوماً. والحال أن النبي عَيَّن [أوصياءه] الاثني عشر.

١ - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، ص ١٣٢ - ١٣٤.

غير أن [الإمامة] بعد وفاة النبي، حُرمت من الممارسة الفعلية للخلافة على الأرض ومن القيادة السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من هذا، ظلّ [الأئمة] يجسّدون الإسلام ورفض الانحراف والاستغلال^(١). ومع تأكيد الصدر للاستمرارية بين النبي و[الأئمة] والقرابة في طبيعتهم - فالنبي والأئمة معصومون - فإنه يقر بالانقطاع الذي طرأ وأفضى إلى ثنائية في مثالي السلطة.

إذ يرى أن الغيبة آذنت بمرحلة جديدة في خط الشهادة، مثلتها [المرجعية]. ولا بد أن نلاحظ في هذا الشأن أن المؤلّف بغض النظر عن العملية التاريخية التي أكدت سلطة الفقهاء ومأسست هذه السلطة. وتكمن أهمية رؤيته في أنها تجمل المذهب الشيعي في السلطة الشرعية، وتعرّف بمبدأي الاستمرارية والانقطاع في ممارسة وظيفة السلطة. ففي الوقت الذي كان خط الشهادة وخط الخلافة مندمجين في شخص النبي و[الأئمة]، كما يقول الصدر، انفصلا بعضهما عن بعض منذ الغيبة؛ لأنه لا يمكن لهذا الاندماج أن يكون شرعياً إلا إذا كان الفرد معصوماً. وبالتوازي مع ذلك، تحمل [المرجع] مسؤولية الشهادة، ذلك أن [المرجعية] كانت امتداداً للنبوّة و[الإمامة] على هذا الخط. وكانت هذه المسؤولية تفرض أن يكون [المرجع] الحارس على الشريعة الإسلامية وعلى الوحي؛ وأن يكون [مجتهداً] يوضح تعاليم الإسلام؛ وأن يسيطر أخيراً على الجماعة.

أما الخلافة، وبما أن الجماعة تظلّ تحت تأثير الشيطان، فعلى [المرجع] أن يمارسها، وهكذا يندمج الخطّان عندئذ في شخصه، إلا أن هذا الاندماج ليس راجعاً إلى المعصومية؛ لأن خط الخلافة غير مُمَثَّل إلا في نطاق ضيق. و[المرجع] بعبارة أخرى، يمارس بصفة مؤقتة وفي نطاق محدود وظيفة القيادة السياسية. والواقع، أنه إذا ما حررت الجماعة نفسها بنفسها، يتحوّل خط الخلافة من جديد إليها. وتمارس الجماعة عندئذ القيادة السياسية والاجتماعية بتطبيق أحكام الله^(٢).

ومن الواضح، أن الحدود الزمنية لممارسة السلطة من قبل [المرجع] مبهمّة. غير أن المؤلّف يميّز بدقة بين النهاج المختلفة للسلطة. والخلاصة، كما يقول: «من المعلوم هكذا أن دور [المرجع] من حيث كونه شاهداً على الجماعة، دور إلهي لا يمكنه التخلّي عنه، أما دوره في

1 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٣٦ - ١٥١.

2 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٥١ - ١٥٣.

نطاق الخلافة العامة للإنسان على الأرض، فهو دور إنساني اجتماعي، يستمد قيمته وعمقه من وجود الشخص وسط الجماعة، ومن الثقة التي توليها لقيادته الاجتماعية والسياسية^(١).

هذا الموجز ينتهي الكتاب الديني المتعلق بالسلطة. ومع أن الصدر يعيد كتابة تاريخ [المرجعية]، فهو يقدم ملخصاً واضحاً حول انتقال أدوار السلطة، ومع ترويجه لفكرة اندماج السلطة الدينية بالسلطة السياسية، إلا أنه يحد من كفاءته، ويحرص على تمايز في الطبيعة والعمل بين السلطتين.

واستناداً إلى تصوّر واضح لمصدر وحدود سلطة [المرجعية]، أوكل الصدر لها دوراً تاريخياً. وعلى العكس من الخميني الذي كان يرجع كثيراً إلى أحاديث كي يبرر ممارسة السلطة السياسية من قبل فقيهه، أسس الصدر محاججته، بعدما أقام وضع [المرجع] على قاعدة قرآنية في تسلسل السلطة، على قراءة شخصية للتاريخ. وهي ظروف تاريخية أيضاً التي جعلته يجسّد تطلّعاً في مشروع دستوري بعينه.

إن الكتاب الأول من [الإسلام يقود الحياة] بالفعل، صيغة أولية لدستور الجمهورية الإسلامية. وأنجز هذا الكراس المعنون [لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران]^(٢) في ٤ شباط ١٩٧٩، حتى قبل انتصار الثورة النهائي. وهو جواب محمد باقر الصدر على رسالة وجهها إليه علماء لبنانيون^(٣)، يسألون فيها توضيحات فقهية حول مشروع الخميني في الجمهورية الإسلامية. ولتأثره بالاهتمام الذي أبداه العلماء بـ«الأطروحة المباركة» للخميني، فقد نظر إليها كعلامة على تغيير تاريخي عظيم للطائفة الشيعية وللإسلام بوجه عام^(٤). واستجاب للطلب الذي وُجّه إليه بتفحص مسألة الدولة استناداً إلى تصوّرات الشريعة الإسلامية وبكيفية عملية.

والصدر إذ عدّ الدولة التي أسسها النبي مثلاً للحكومة الكاملة، يُذكر بالتصدّع الذي حدث عقب فقدان [الأئمة] للسلطة، وبالدور الذي قاموا به لـ«تصحيح مسار الدولة»^(٥).

1 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٥٤.

2 - [لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران] في [الإسلام يقود الحياة]، ص ٥ - ٢٥.

3 - مؤلفو الرسالة هم: الشيخ محمد جعفر شمس الدين، الشيخ علي ضياء، السيد محمد الغروي، الشيخ علي الطميني، الشيخ حسن عواد، الشيخ عبد الأمير شمس الدين، الشيخ نجيب سويدان، الشيخ راغب حرب.

4 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٣.

5 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٥.

ومع تأكيده، طبقاً للعقيدة الشيعية، أن [الإمامة] هي «الامتداد الروحي والمذهبي للنبوّة»، يبدو واعياً بالفارق بين المثال النبوي و[الإمامي]. وهذا، من دون شك، أحد الجوانب الأكثر خصوبة في نظرية الصدر الذي يجتهد في الربط بين النموذجين المتمايزين في ممارسة السلطة، من دون إغفال الثغرات التاريخية. والحال أنه إذا كان إبعاد [الأئمة] عن ممارسة الخلافة، ثم الغيبة مشكلاً تصدّعاً في تاريخ الأمة، فإن الثورة التي قادها الخميني تمثل انتفاضة نافعة للعودة بالإسلام إلى طريق الدولة النبوية.

ولهذا يكتسب الكفاح لإقامة دولة إسلامية في إيران معنىً تاريخياً ومهدوياً. وعلى حد قول المؤلف، فإن مشروع الجمهورية الإسلامية التي شرعت فيه [مرجعية] الخميني، هو «تعبير حي عن وعي الأمة وتبويج لكفاحها». أما الشعب الإيراني، فهو مكلف بدور طليعي، عليه أن يشعّ في العالم الإسلامي، بل وفي العالم أجمع^(١).

وباعتماده على هذه الملاحظة، يصوغ الصدر دستوره المقترح، معدداً مبادئ السلطة:

«١ - إن الله [...] مصدر كل سلطة [...] وهذا يعني أن الإنسان حر، وما من إنسان آخر أو طبقة أو فئة من الناس لهم السيادة عليه [...] ولأن الله مصدر السلطات، والشريعة الإسلامية هي التعبير الموضوعي عن الله [...] فمن الطبيعي أن تُحدّد كيفية ممارسة هذه السلطات من الشريعة الإسلامية»^(٢). ويندرج الصدر هنا صراحة في عداد المنادين بمقاربة وضعية للدولة.

«٢ - إن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع بمعنى أنها المصدر الذي ينبثق عنه الدستور، وفي ضوءه تُسنّ قوانين الجمهورية الإسلامية، وهذا يجري بالطريقة التالية:

«أولاً، إن الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية [...] تمثل القاعدة الثابتة للدستور».

«ثانياً، إن أية مسألة في الشريعة الإسلامية تكون محلاً لعدة تفسيرات [اجتهادات] تُعدّ كإطار لعدة إمكانات تتعلّق باختيار السلطة التشريعية الذي تمارسه الأمة في ضوء المصلحة العامة.

ثالثاً، إذا لم يكن ثمة موقف حاسم في الشريعة الإسلامية، تُصدر السلطة التشريعية القوانين بشرط ألا تتعارض مع الدستور. وميدان هذه القوانين يسمى [منطقة الفراغ].

1 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٦.

2 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٧ - ١٨.

« ٣ - إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية أوكلتا للأمة؛ لأن لها الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة المحددة بالدستور. وهذا الحق هو الحق بالخلافة وبحماية [الرعايا] المستمد من المصدر الحق للسلطات، وهو الله العلي القدير [...] وهذا يجري كالتالي:

« أولاً، تنتخب الأمة رئيس السلطة التنفيذية بناء على اقتراح من [المرجعية] ويتكلف الرئيس المنتخب بعد ذلك بتشكيل الحكومة.

«ثانياً، ينبثق البرلمان عن الأمة، وهو مُنتخب مباشرة منها [...]».

« ٤ - إن [المرجعية] الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الإسلام. و[المرجع] هو نائب [الإمام] العام من وجهة نظر الشريعة الدينية. وبناءً على هذا المبدأ يتكلف بالوظائف التالية:

«أولاً، [المرجع] هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش.

«ثانياً، إن [المرجع] يوافق أو يصادق على تعيين الشخص أو الأشخاص الذين يتقدمون لشغل منصب رئيس السلطة التنفيذية [...]».

«ثالثاً، ينبغي على [المرجعية] إقرار الوضع الدستوري للشريعة الإسلامية.

«رابعاً، عليها أن تبتّ في دستورية [القوانين] المحددة من قبل [أهل الحل والعقد]^(١) لملء منطقة الفراغ.

«خامساً، يشكّل [المرجع] محكمة عليا للحكم في أية مخالفة محتملة ضمن الميادين السابق ذكرها».

أخيراً، يشكّل [المرجع] مجلساً من رجال الدين يستخدمه كوسيط. وحسب الصدر، فإن [المرجعية] مُثّلة فعلاً بـ [المرجع] الذي قاد الثورة في إيران^(٢).

وللناهل لوظيفة رئيس الدولة الإسلامية، يجب أن تتوافر في المرشح أربعة شروط. أولاً، يجب أن تتوافر فيه كفاءات [مرجع] ديني. ثانياً، يجب عليه أن يتبنّى الدولة الإسلامية، ويعتقد بضرورة حمايتها. ويجب في المقام الثالث أن يبارس [مرجعيته] في الأمة «طبقاً للطرق المتبعة تاريخياً». رابعاً، ينبغي أن يُعيّن من غالبية أعضاء مجلس [المرجعية]، وأن يُوافق على هذا التعيين من عدد كبير من رجال الدين، يجري تحديده دستورياً. وإذا ما كان هناك عدّة

1 - كان هذا المصطلح يشير في الأصل إلى ممثلي الأمة الإسلامية الذين، باسمها، يعيّنون ويُقبلون الخلفاء. وحسب الحدائين والإصلاحيين، فإن أهل الحل والعقد يُقصد بهم أحياناً مجموع الأمة، وأحياناً الطائفة أو البرلمان أو أيضاً هيئة العلماء. انظر، موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة ١٩٦٠، مجلد ١، ص ٢٧٢.

2 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٨ - ٢٠.

[مراجع] كفوئين بالنظر إلى هذه المعايير، على الأمة تعيين [المراجع] القائد بالانتخاب الشعبي^(١).

وفي الختام، يلخص الصدر مبادئ [الفقه] التي يقوم عليها مُقترَحُه الدستوري. إذ يرى، أن ما من [ولاية] لأحد إلا لله في الأصل. و[النيابة العامة] تنتمي لـ [المجتهد] المطلق، العدل والمؤهل الذي يمثل [الإمام]، طبقاً لكلام [الإمام] الأخير. أخيراً، تنتمي «الخلافة العامة» للأمة حسب الدستور. والمؤلف يرفض صراحة نظريات دولة الحق الإلهي والعقد الاجتماعي، مؤكداً أن «الدولة ظاهرة نبوية [...] بدأت في فترة محددة في حياة البشرية»^(٢). ويتصوّر نموذجاً خاصاً في تحديد السلطات، لا تكون فيه السلطان التنفيذية والتشريعية منفصلتين. إلا أنه لا يرى من المناسب توضيح تنظيم السلطات في الدولة الإسلامية بالتفصيل^(٣). والإشارة إلى تحديد السلطات يبين مع ذلك أن النموذج الذي تصوّره الصدر، يُدمج، فيما وراء خصوصيته، المفهوم الأوروبي الحديث في فصل السلطات^(٤).

إذا ما عزّت المصادر لإقرار صلة القرابة بين المشروع الدستوري الذي عرضه الصدر في شباط ١٩٧٩، وبين نص الدستور الإيراني الذي أعدّه مجلس الخبراء بين آب وتشيرين الثاني ١٩٧٩، فإن القرابة بين النظامين التأسيسيين لا شك فيها^(٥). إذ نجد للوهلة الأولى، الاحتفاء بالدور التاريخي والمهدوي الذي قام به الشعب الإيراني في النصين، فتُذكر (اللمحة) بهذا الدور في تمهيد عرض المبادئ الدستورية^(٦)؛ ومُجد هذا الدور بالأسلوب ذاته في دياجحة الدستور الإيراني^(٧). إضافة إلى اعتراف النصين بالمكانة الخاصة لآية الله الخميني في الحركة الثورية^(٨).

ويسلم الصدر كما يسلم الدستور الإيراني منذ البداية بأن المبدأ الأولي للدولة الإسلامية يقوم على الإيمان بالإسلام وبالله تعالى^(٩). ومن ثم يؤكد النصان أن الشريعة الإسلامية مصدر

١ - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢١.

٢ - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٣.

٣ - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

٤ - فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ٢٨١.

٥ - شبلي الملائط، (تجديد الشريعة الإسلامية)، ص ٧١ - ٧٥.

٦ - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٥ - ١٧.

٧ - [قانون أساسي جمهوري - ي إسلامي إيران].

٨ - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٦.

٩ - الدستور الإيراني، ص ١٧، المادة ٢.

التشريع^(١). إلا أن مجال تطبيق السلطة التشريعية لم يُقدّم بالطريقة ذاتها. فبينما يميز الصدر نماذج مختلفة في أحكام الشريعة الإسلامية، ويحدد دور السلطة التشريعية تبعاً لها^(٢)، يقضي الدستور الإيراني - في المادة ٧١ و٧٣ - بأن يقوم المجلس الاستشاري بإعداد قوانين في أية مسألة عامة ضمن حدود الدستور. وفي مشروع الصدر، تقع الرقابة على دستورية القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية، على [المرجع] الذي يقود الدولة^(٣). وهذه المهمة، في الدستور الإيراني، من اختصاص جهاز خاص، هو مجلس الحراس (انظر المادتين ٤ و٧٢ خاصة).

وعلى كل، فالصدر يتوقع تشكيل مجلس من علماء الدين، يكونون وسطاء لـ [المرجع] لتنفيذ مهامه. والتوضيحات المتعلقة بأجهزة الدولة المختلفة هي بالضرورة أكثر عدداً في دستور دولة قائمة، منها في مشروع دستوري أعده مؤلف ليس إيرانياً. كما أن المبدأ الأساس القاضي بتبعية السلطة التشريعية لجهاز يضمن المبادئ الإسلامية يسيطر على النصين.

ودور الأمة منصوص عليه بالطريقة ذاتها، ويتجلى بوساطة السلطتين التشريعية والتنفيذية، إلا أن الدستور الإيراني يضيف أن السلطة القضائية تنبثق عن سيادة الأمة^(٤).

أخيراً، إن تصوّرٍ طبيعي سلطة [المرجع] القائد للدولة متقاربان من دون أن يكونا متطابقين. فبينما يؤكد الصدر أن [المرجع] هو [نائب عام] لـ [الإمام] ينص الدستور الإيراني على: «أنه طوال غيبة [إمام] العصر، سيمثل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية من قبل فقيه نزيه وفاضل وجيد الاطلاع، شجاع وإداري فعّال، كمرشد للشعب و[إمام] له، سيتمتع بثقة غالبية الشعب [...]»^(٥). فالصدر، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يرفع من قيمة [ولاية الفقيه].

أما الدستور فيميل إلى المطابقة بين [الإمام] وقائد الجمهورية الإسلامية. فضلاً عن أنه يُسلّم بأن الفقيه القائد المؤهل هو ممثّل [الإمام] الأخير، يُسبغ على الدولة الجديدة بُعداً آخرورياً. وهذه ليست حال الصدر الذي وإن أعطى معنىً مهدوياً للوظيفة التي يؤديها قائد الدولة الإسلامية، فإنه لا يرجع إلى [الإمام] الأخير، بل إلى [الإمام]، ويُبقي، فضلاً عن

١ - الدستور الإيراني، ص ١٨، المادة ٤.

٢ - الدستور الإيراني، ص ١٨ - ١٩.

٣ - الدستور الإيراني، ص ٢٠.

٤ - الدستور الإيراني، ص ١٩، المادتان ٥٧ و٥٨.

٥ - الدستور الإيراني، ص ٢٠، المادة ٥.

ذلك، فارقاً بينه وبين الفقيه. غير أن الوظائف الموكّلة لقائد الدولة^(١)، وشروط تأهل هذا الأخير تكاد تكون متطابقة في النصين^(٢).

ويوضح الصدر لدى إتمامه نظريته السياسية في الكتاب الخامس من [الإسلام يقود الحياة] المعنى التاريخي الذي تكتسيه إقامة الدولة الإسلامية. فهذا الكراس المعنون [منايع القدرة في الدولة الإسلامية]، يلخّص أيضاً فلسفة [المجتهد] العراقي السياسية. إلا أن الأمل الذي بعثه ظهور واقع غير مُتخَيَّل حتى ذلك الوقت - ممارسة السلطة السياسية من فقيه -، والسياق التاريخي - المُتَّسِم بالكفاح ضد الإمبريالية الغربية -، والأفق المتسامي الذي يندرج فيه الشأن السياسي، تأخذ الصدر إلى تخوم التاريخ والطوبائية^(٣).

فإقامة دولة إسلامية في إيران، حسب المؤلّف، لا يصدر فقط عن مطالب الشريعة الإسلامية، إذ إنه يتضمّن معنىً خاصاً في الفلسفة السياسية وفي فلسفة التاريخ: «[...] ليست الدولة الإسلامية مجرد ضرورة تقتضيها الشريعة الإسلامية، بل ضرورة للحضارة أيضاً؛ لأنها السبيل الوحيد الذي يمكن له تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتقاء به إلى موضعه الطبيعي في الحضارة الإنسانية [...]»^(٤). ويلخّص الصدر فيما بعد الخصائص المميّزة للدولة الإسلامية عبر مرحلتين. فيقدّم بداية «تلخيصاً مذهبياً»، قبل تحديد المعنى الذي يمنحه لهذه الدولة في فلسفته للتاريخ.

إن الخصوصية الأساس، في فكر الصدر، للدولة الإسلامية تكمن في أن مبادئها وغاياتها تصدر عن نظام متسام^(٥). ولهذا تميل النظرة التاريخية إلى الامتزاج مع أفق ديني، فيما يُنظَر إلى مصادر السلطة بمصطلحات دينية، وبطريقة منطقية، فإن وجود الدولة الإسلامية ودوامها يندرجان ضمن التاريخ، وعلى صعيد فيما وراء التاريخ في وقت واحد، ولاسيما أنه بعد عقود من سياسة حكومية علمانية، وبعد قرنين من الهيمنة الأوروبية في إيران، فجدة ظهور دولة دينية شيعية مشحونةً بمعنى مهدي، وبعبارة أخرى، إن الأصل الديني المنسوب للمبادئ السياسية الإسلامية وبلورة انتظار تاريخي، يسهمان في استحالة واقعة تاريخية إلى طوبائية.

1 - دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ص ٢٠، المادة ١١٠.

2 - دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ص ٢١، المادتان ١٠٧ و ١٠٩.

3 - محمد باقر الصدر، [منايع القدرة في الدولة الإسلامية] في [الإسلام يقود الحياة]، ص ١٥٧ - ١٥٨.

4 - محمد باقر الصدر، [منايع القدرة في الدولة الإسلامية] في [الإسلام يقود الحياة]، ص ١٥٩.

5 - محمد باقر الصدر، [منايع القدرة في الدولة الإسلامية] في [الإسلام يقود الحياة]، ص ١٦٣.

وهكذا، ولأن التاريخ في رؤية الصدر موجه صوب الآخرة، وغاية الدولة ليست ثابتة، تتميز الدولة الإسلامية بالعدالة التي تسود فيها. وفي المنحى ذاته، في فكره، يعلم الإسلام القائد أن السلطة ليست وسيلة للتمتع بالحياة الدنيا، بل مسؤولية و«خلافة». ويتجلى تفرّد الدولة الإسلامية أيضاً على الصعيد الدولي: فعلى عكس الدول الأخرى، تتميز الدولة الإسلامية بتعاملها مع الآخرين على قاعدة الحقيقة والعدالة^(١).

وعلى غرار دستور الجمهورية الإيرانية، ينظر كتاب الصدر السياسي الأخير لتأسيس الدولة الإسلامية على أنه قدوم لطوبائية، ومن جهة أخرى، ومثل الخميني في «ولاية الفقيه»، يعلن بفخر أصالة النظام الإسلامي إزاء أشكال الحكومات الأخرى، ولا سيما الديمقراطيات الغربية، إلا أن مؤلّف الخميني، المصمّم كمشروع ثوري، تّرين عليه شحنة هوياتية عنيفة. أما في كتاب العالم العراقي، المؤلّف قبيل انتصار الثورة، فقد كان تأكيد الهوية مُصطبغاً خاصة بالأمل.

بعدما عرض الصدر تلخيصه المذهبي، ينظر إلى إقامة الجمهورية الإسلامية من خلال فلسفة التاريخ لديه. ومن هذا الجانب، يُحمّل الأمة الإسلامية مسؤولية إزاء العالم أجمع، نظراً للرسالة الدينية التي هي الشاهدة عليها، فضلاً عن أن إقامة الدولة الإسلامية، كما يقول، سيضع حداً لتمزّق الفرد المسلم، الخاضع لولاءات متناقضة - الله من جهة، والدولة والمصالح الاقتصادية من الجهة الأخرى^(٢). ويجهر أخيراً بتفوّق «الإنسان الشرقي» على «الإنسان الأوروبي». وباستعادته لإحدى لوازم العالم المُستعمر، وطبعها بطابع ديني قوي، يُبدي احتقاره لأوروبا، التي لم تستطع حتى المسيحية إنقاذها. «ينظر الأوروبي دوماً إلى الأرض وليس إلى السماء. وحتى المسيحية لم تعد قادرة على تجاوز هذا الميل الأرضي للأوروبي»^(٣). فوطأة الهيمنة الأوروبية على العالم الإسلامي كانت من القوة منذ قرون، وكانت الثورة تحمل الكثير من الجدّة، بحيث كان التاريخ يتحوّل إلى طوبائية. وهذه اللهجة المهذوبة تشهد بحد ذاتها على الانقلاب الشديد الذي سببه تأسيس نظام ديني شيعي. وهكذا أسهم الجانب الطوبائي في الكشف عن المعنى الذي اكتسبته الثورة الإيرانية سواء بالنسبة لتاريخ الطائفة الشيعية أم بالنسبة لتاريخ الشريعة والنظرية السياسية.

1 - محمد باقر الصدر، [منابع القدرة في الدولة الإسلامية] في [الإسلام يقود الحياة]، ص ١٦٩ - ١٧٠.

2 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٧٥ - ١٧٧.

3 - محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٨٣.

إن الصدر، من حيث أهمية رؤيته وانشغاله بدمج المستويات المختلفة للنظرية السياسية، يُعدّ من كبار الرواد في تجديد النظرية السياسية الشيعية في العصر الحديث، وقد كان له أصداء عميقة. ففي الوقت الذي كان يبدي صراحة حماسه للثورة الإيرانية، ويؤيد قضية الخميني، تزايد نفوذه في العراق. إلا أن هذه الاندفاعة قُمت بعنف من قبل النظام العراقي، إذ اعتُقل محمد باقر الصدر في حزيران ١٩٧٩، ثم حُدّت إقامته. وقد أعدم أخيراً بعد أيام من اعتقاله مجدداً في نيسان ١٩٨٠.^(١) وبسبب اضطهاد النظام، استحال على رجال الدين العراقيين تقريباً تطوير نظريات سياسية. وقد كان هذا الاضطهاد من القوة بحيث تقلّصت أنشطة مراكز التعليم الديني^(٢).

والواقع أن تطوير مذهب [ولاية الفقيه] تواصل عندئذ في إيران على وجه الخصوص. فممارسة السلطة السياسية من قبل رجال الدين كانت الدافع الرئيس لإمعان الفكر حول السلطة. فبعد ما قدّم الخميني مبدأ [ولاية الفقيه] أساساً لمشروع مجتمع إسلامي، وتأسس هذا المبدأ، أصبح موضوعاً لإعادة نظر، فمنذ ١٩٧٩، كان [الفقيه] اللبناني مغنية فنده، وغَيّر محمد باقر الصدر منه، ولكن بما أنه كُرّس كمحور للنظام الإيراني الجديد، فقد صار تعريفه رهاناً هاماً ضمن الحقل الديني للجمهورية الإسلامية. فقد فتح عمل هذا النظام نفسه المجال لتأويلات عديدة لـ [ولاية الفقيه]. إذ حرص عدة فقهاء في قم، أثناء سنة ١٩٨٠، على تبرير المفهوم بتطويره^(٣) في الوقت نفسه. والواقع أن تشكيل مجلس فحص نهائي للدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في عام ١٩٧٩، جعل بعض رجال الدين يعيدون تعريف [ولاية الفقيه] بتحديد سلطة الفقيه.

وقد كان هذا المذهب الذي رسم خطوطه الأولى آية الله منتظري قدّم على التوالي من قبل آيات الله جعفر صبحاني، نعمة الله صالح نجف عبادي وحسين علي منتظري. ونشر آية الله صبحاني في ١٩٨٢ كتاباً عنوانه (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين). كما نشر آية الله منتظري في ١٩٨٨ [دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية]^(٤). وسأركز تحليلي على هذا العمل؛ لأنه الأكثر شمولاً.

١ - بيير مارتان «شخصية عظيمة في الحركة الإسلامية بالعراق»، ص ١٣٣.

٢ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ١٦.

٣ - شهرخ أخاقي، «الآراء المؤيدة في المذهب الشيعي لولاية الفقيه»، ص ٢٤٥ - ٢٤٨.

٤ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١٦٥ - ١٧٠.

السلطة المحدودة لـ [الفقيه] المنتخَب وفقهاء قم

إن عمل منتظري البارز يستحق الاهتمام لسببين. إذ إن [دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية]^(١) في المقام الأول، أُلّف في الفترة التي كان يشغل منتظري منصب خليفة الخميني في رئاسة الجمهورية الإسلامية. فيمكن إذن النظر إلى مؤلّفه كنظرية منهجية لنظام سلطة سيمارس المؤلف فيه الوظيفة العليا. ولأنه نُشر نهاية العشرية الأولى للجمهورية الإسلامية من قبل أحد صنّاع الدستور، فإنه عملية شرعنة ووصف شامل صادرة عن سلطة قائمة. ويكتسب عمل منتظري، في المقام الثاني، أهمية تاريخية خاصة، من حيث إنه كان موضع إعادة قراءة من المؤلف نفسه، بعدما أبعده عن خلافة (مرشد الجمهورية). فقبل وفاة الخميني بعدة أشهر، خلال شتاء ١٩٨٩، أقيّل منتظري فعلاً من منصبه، والحال أن منتظري أُلّف في العام ٢٠٠٠ (مذكراته) التي أتينا على ذكرها، والتي سنتناولها بتوسّع أكثر في الفصل الأخير؛ لأنها تندرج في سياق مختلف تماماً وتعبّر عن مقارنة أخرى. و[المذكرات] في جُها حصيلة ناقدة حول ممارسة السلطة التي استثنى المؤلف منها. لكن من المهم النظر للوهلة الأولى إلى الدفاع عن نظام تأسس على [ولاية الفقيه] من جانب، مع تطوّر مكانة المؤلف في حقل السلطة، ثم إلى المرأة التي تعكسها [المذكرات] من جانب آخر.

لقد أُلّف الـ [دراسات في ولاية الفقيه] في أربعة مجلّدات. حُصّص الأول منها لشرعنة الدولة التي تأسست على مبدأ ولاية الفقيه. ويعالج المجلّد الثاني حدود سلطة الفقيه القائد، وتنظيم سلطات الدولة الإسلامية. أخيراً يتناول منتظري في المجلّدين الثالث والرابع مصادر الدولة الإسلامية المالية.

حرص منتظري أولاً، على غرار الخميني والصدر قبله، على شرعنة منح السلطة السياسية للفقيه. وكان المؤلفان الأولان قارباً ممارسة السلطة استناداً لمقدمات مختلفة واستعاناً إذن بأدلة وبراهين مختلفة. وكما رأينا، كانت المسلمة الرئيسة لمؤسس الجمهورية الإسلامية تقوم على ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية الذي يقتضي إعطاء السلطة السياسية للأكثر كفاءة في فهم الشريعة، أي الفقيه. والخميني بمنحه الشائين السياسي والاجتماعي الأولية على ضبط العبادة والمسائل الشخصية، كان قَلَبَ المنظور حول السلطة وغيرَ إذن المثال الأعلى. ويإهماله التقاليد التاريخية لـ [الأئمة]، لجأ إلى أحاديث النبي و[الأئمة] لشرعنة تطابق وظيفة النبي مع وظيفة [الإمام] في شخص علي، ثم [الفقيه] أخيراً.

١ - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) ٤ مجلّدات، ١٩٨٨، ١٩٩٢.

ومع أنه اعتمد على «بداهة» مبدأ [ولاية الفقيه] إلا أنه استند بالخصوص إلى الأحاديث^(١) في محاجته. أما الصدر فميّز بوضوح بين نموذجين للسلطة ومن ثم بين هيتين، وشرعن بأسباب تاريخية وبيعض الشروط دمج الهيئتين في شخص [المرجع]. فهو لم يؤيد، بالمعنى الدقيق للكلمة، مذهب [ولاية الفقيه]^(٢). ويندرج آية الله منتظري في خط الخميني مبرهنأ على نظريته بأدلة أوسع بكثير ومستعملاً مراجع أكثر تنوعاً.

فبينما كان الخميني استعان أساساً بأدلة تقليدية - نقلية، يعطي منتظري مكاناً مهماً نسبياً لبراهين عقلية. إذ إن [الفقه] كما يفهمه الفقهاء [الأصوليون]، يتضمن مبدءاً يقضي بأن ما يتطلبه العقل وما يأمر به الدين متقاربان^(٣). إلا أن منتظري إذا ما قورن بسابقه نجدده يفسح مكاناً أكثر أهمية للمحاجة العقلانية. فالعقل البشري، كما يقول، والوحي يتضافران للبرهنة ليس فقط على شرعية إقامة نظام ديني، بل حتى على ضرورة إقامته. وبصفة أوضح، يستعمل منتظري أدلة عقلية غير مباشرة أو عقلية - تقليدية. فأدلته العقلية، بعبارة أخرى، تجمع بين عناصر عقلانية وعناصر تقليدية.

ويظهر هذا منذ المقدمة التي يعرض المؤلف فيها أسس محاجته ويحدد المميزات الخاصة بالدولة الإسلامية. وأول حجة يقدمها لدعم [ولاية الفقيه] هي ضرورة الحكومة التي تنتج من الحاجة إلى النظام المتعلقة بأي مجتمع بشري^(٤). إلا أن هذا العنصر العقلاني مرتبط بعنصر تقليدي إسلامي، يقول: إن الإسلام «بحد ذاته منظومة كاملة تتضمن أيضاً الاقتصاد والسياسة»^(٥). ولتأييد هذا التصور للإسلام، يرجع إلى القرآن والحديث وإلى فقه مختلف المدارس الفقهية الإسلامية. إضافة إلى ذكره الدولة التي أسسها النبي محمد في المدينة^(٦).

وفضلاً عن المقدمة، يخصص منتظري الجزئين الأول والثالث من المجلد الأول لعرض أدلة عقلية - تقليدية على ضرورة وجود دولة تركز على ولاية الفقيه، ويلقي تسلسل الأدلة، بصفة خاصة، الضوء على منهجه. فبينما يعنون الجزء الأول «ما هو واجب مبدئياً، وما يقتضيه العقل بصفة عامة، بصرف النظر عن الكتاب وعن الحديث»، يواصل منتظري الرجوع إلى

1 - انظر أعلاه.

2 - محمد باقر الصدر، لمحة فقهية...، ص ٢٣.

3 - حسين مُدْرَسِي، «العقلانية والتقليدية في الفقه الشيعي» ص ١٥١.

4 - حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه...، ص ٣ - ٤.

5 - حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، مجلد ١، ص ٨.

6 - حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، مجلد ١، ص ٨ - ٩.

المصادر العقلية لتأييد الحجج التي يقدمها العقل. وبتأكيده بدعم من القرآن^(١) أن الله هو الخالق بلا جدال وأن على الإنسان الخضوع له بالاتجاه إلى وسطائه، يستتج منتظري أن العقل يقضي بطاعة من يرشد الإنسان. فيما أن العقل يقضي بطاعة الله والحاكم العادل، فضرورة السلطة قد أثبتت. والحال، أن الحاكم العادل مُثَّل بالنبين و[الأئمة]^(٢).

وهكذا يوضح عنوان الجزء الثالث وحده تنالي العناصر العقلانية والتقليدية والاستنتاج الذي يقوم به المؤلف: «نظراً لضرورة الحكومة في أي زمان، حتى أثناء الغيبة. فالحكومة ضرورة للإسلام، أمر الله بإقامتها وإدامتها بقدر الإمكان». وبعدهما بذل جهده في الجزء الثاني لإثبات أن «ولاية النبي و[الأئمة] المعصومين راسخة»، يطوّر منتظري الحجة المعروضة في الجزء الأول. ففي الاتجاه نفسه، يربط بين ضرورة النظام، ثم الحكومة في المجتمع البشري وبين تأكيد الطابع الشامل للإسلام بغية البرهنة على شرعية [ولاية الفقيه]. والحال أنه إذا ما أمكن عدّ التحقق من الحاجة إلى الدولة حكماً عقلياً، فإن الإلحاح على المضامين السياسية للإسلام مؤيّد صراحة بأحاديث^(٣). وأخيراً، ثمة مجموعتان من الحجج - هما في الواقع متشابهتان على الدوام - تتجهان صوب فكرة الاستمرارية الضرورية بين سلطة النبي و[الأئمة] السياسية وبين سلطة الفقيه المؤهل.

إن إلحاح منتظري على توافق الأدلة العقلية مع التقليدية يبدو جزئياً من عدة نواح. فنظراً للجدّة التي مثلتها صياغة [ولاية الفقيه] في الفقه الإسلامي الشيعي، فمن الصعب الإقرار بأن مبدأ سلطة الفقيه السياسية قائم في الإسلام بلا قيد ولا شرط. كما أن ربط العنصر العقلائي - الحاجة إلى النظام في المجتمع - بفكرة الطابع الشامل للإسلام، يبدو دليلاً ضعيفاً بالنسبة للمذهب الشيعي في السلطة الذي قام منذ الغيبة انطلاقاً من هيئتي السلطة - [الإمام] الغائب والسلطة الزمنية أو الزمنية - الدينية الجائرة، ثم سلطة الفقهاء والسلطة الزمنية.

ومن جهة أخرى، وبالنسبة لعقول حديثة معتادة على التمييز جذرياً بين سلطتي العقل والدين، تبدو الوظيفة الممنوحة للعقل - ضمان التبعية - مثيرة للقلق. ويتميز منتظري، إضافة إلى الأهمية التي يوليها للمحاجة المنطقية بقراءته للتراث الإسلامي، فمع الجمهور

1 - يستشهد منتظري بالآية ٥٧ من سورة الأنعام ((قل إني على بينة من ربي وكذبتهم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يُقْضِ الحق وهو خير الفاصلين)) كما يستشهد بالآية ٦٢ من السورة ذاتها ((ثم رُدوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين)).

2 - حسين علي منتظري، المصدر السابق، ص ٢٨ - ٣١.

3 - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، الجزء ٣، الفصل ٣، ص ١٦٢ - ٢٠٠.

بانتهاه للمذهب الشيعي^(١)، يرجع سواء إلى السلطات السنية أم الشيعية للبرهنة على ضرورة الدولة الإسلامية التي يقودها فقيه مؤهل.

إذ ثمة إجماع، حسب منتظري، من كبار الفقهاء السنّة والشيعية على كون الكومة ضرورة للإسلام. ولهذا يستشهد على التوالي، ومن دون تمييز ببعض كبار الفقهاء والفلاسفة من السنّة والشيعية لدعم أفكاره، من الكركي^(٢) إلى ناراقى^(٣)، ثم إلى مُنظّر الخلافة الماوردي^(٤)، فالفقيه الأندلسي ابن حزم^(٥) إلى ابن خلدون^(٦) وأخيراً إلى «الفقه الإسلامي حسب المذاهب الفقهية الأربعة»، يشهد ممثلو التراث الإسلامي الأكثر نفوذاً بالإجماع على مضامين الإسلام السياسية. وبغض النظر عن اختلاف وجهات النظر، بل ومناهج المؤلفين المذكورين، فإن المحاجة تبث على الدهشة بحيادها التاريخي. والحال أن هذا يثير الحيرة لاسيما أن المؤلف يستتج من الإجماع المزعوم للمؤلفين على المطالب السياسية للإسلام، شرعية [ولاية الفقيه]. مع أن هذا التصوّر ظهر، كما هو معلوم، في وقت متأخر جداً في المذهب الشيعي، عقب عملية طويلة من توسع سلطة العلماء الشيعة. كما أنه من الصعب فهم استخلاص فقيه سني شرعية انتقال السلطة السياسية لـ [الأئمة] إلى الفقيه، انطلاقاً من الإقرار بمضمون الإسلام السياسي.

ومع ذلك، فذلك هو اليقين الذي يؤسس منهاج منتظري. فهناك، كما يقول بالفعل، طريقتان لبحث [ولاية الفقيه] أثناء الغيبة. الطريقة الأولى التي اتبعها ناراقى خاصة وتقوم على افتراض [ولاية الفقيه] ثم فحص الأدلة التي تؤيد هذه المؤسسة. وحسب الطريقة الثانية التي تبناها المؤلف، ينبغي أولاً فحص ضرورة الحكومة في إطار الإسلام. وانطلاقاً من فرضية ضرورة الحكومة، لا بد من البحث في مؤهلات القائد من وجهة نظر الإسلام. أخيراً، يجب البحث عن الصفة التي تنطبق فيها هذه الشروط لتحديد طريقة تعيين القائد، ثم تحديد

1 - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٤٣.

2 - يتعلق الأمر بالفقيه الشيعي في العصر الصفوي، انظر الفصل الأول.

3 - يستشهد منتظري بالفقيه في العصر الفاجاري الذي كان أول من تصوّر سلطة الفقهاء من خلال الولاية، وفكّر في منح الولاية السياسية لهم (انظر الفصل الأول)، و«سلسلة نسب ولاية الفقيه» في هذا الفصل.

4 - الماوردي فقيه من القرن الحادي عشر الميلادي، وكان من أهم مُنظّري الخلافة في كتابه [الأحكام السلطانية].

5 - ابن حزم (المتوفى ١٠٦٤م) كان فقيهاً من المدرسة الظاهرية التي تأسست في القرن التاسع الميلادي، وكانت توصي باتباع المعنى الحرفي [الظاهر] للقرآن الكريم وترفض مناهج المدارس الفقهية الأخرى؛ انظر س. ميرفن (تاريخ الإسلام)، ص ٧١ - ٧٢. وما يثير الدهشة من فقيه [أصولي] يعطي أهمية كبيرة لـ [الاجتهاد] أن يستند إلى مدافع عن منهاج يختلف كل هذا الاختلاف عن منهاجه.

6 - ابن خلدون (المتوفى ١٤٠٦م) كان مؤرخاً وفيلسوف تاريخ.

طبيعة وظائفه^(١). وهكذا يسلك الخليفة المعين للخميني في وظيفة مرشد الجمهورية الإسلامية الطريق الذي مهّده هذا الأخير.

وإذا ما أقرّ منتظري بوجود تفسيرين متميزين للإسلام، فإنه يرفض التصوّر القائل بأن هذا الدين يستهدف فقط الآخرة للمؤمنين، ويقتصر إذن على العبادات والأخلاق الفردية. فالفهم الصحيح للإسلام، حسب رأيه، يقوم على النظر إليه كدين ودولة^(٢) لا ينفصلان. وباعتماده على هذا الاستنتاج الذي قادته إليه حصيلة التراث، يصوغ المؤلف ما يستلزمه هذا الاستنتاج: إن الإسلام لا يقتصر على التشريع، بل يتضمن التشريع والتنفيذ. وإذن، فـ [الإمامة] بالمعنى العام للحكومة ضرورية للإنسان في كل عصر^(٣). والواجب عندئذ تبرير استمرارية ممارسة [الولاية] بعد الغيبة. فيستشهد منتظري إذن بعدة أحاديث لـ [الأئمة] تتعلق بالعدالة وبال الحاجة إلى النظام، بغية التدليل على ضرورة الحكومة في أي عصر^(٤). والحال أن هذا الاستنتاج يقوده إلى إعادة تعريف لـ [ولاية]: إذ لا يجب أن تُفهم، في رأيه، بمعنى المحبة أو المودة، بل بمعنى الحكومة^(٥).

في هذه المرحلة من المحاكمة، يتبقى تحديد شروط تأهل القائد العادل، وإجراءات تعيينه. ويخصص منتظري لهاتين المسألتين الجزأين الرابع والخامس من المجلد الأول على التوالي. ففي الفصل الأول من الجزء الرابع، ولدى استشهاده مرة أخرى ودون تمييز بالفقهاء والفلاسفة من السنة والشيعة، يتوصل إلى الخلاصة التالية: «وهكذا يتبين لك بوضوح طبقاً لما تقدّم من أقوال أن [ولاية] الفقيه ليست بدعة ابتدعتها الفقهاء الشيعة في هذا العصر، بل على العكس، إذ حدد علماء السنة المرموقون [الاجتهاد] و[الفقه] كشرطين لـ [الولي]^(٦)».

وبعودته في الفصل الثاني إلى الأدلة العقلية المؤيِّدة لمنح [الفقيه] السلطة السياسية، يستشهد في الفصل الثالث بالآيات القرآنية المتعلقة بها. والحال أنه لا يذكر أية آية خاصة حول [الولاية] أو السلطة. والآيات المذكورة تأمر فقط بعدم الخضوع للظالمين ولا لليهود أو النصارى. وتبين الآيات المذكورة الأخرى الفرق بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون^(٧).

١ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٨٩.

٢ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٩١.

٣ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ١٦٧ - ١٦٨.

٤ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ١٧٤ - ١٧٩.

٥ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ١٩٠.

٦ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٢٧٣.

٧ - وبصفة خاصة القسم الثاني من الآية ٩ في سورة الزمّر: ((قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إننا يتذكّر أولو الألباب)).

وعلى وجه الإجمال، يحلل منتظري على أساس الدولة العقلية والآيات القرآنية وأحاديث [الأئمة]، الشروط المؤهلة لقائد الدولة الإسلامية. وهي التالية: إذ يجب أن يكون عاقلاً (الفصل الرابع)؛ وأن يؤمن بالإسلام (الفصل الخامس)؛ وأن يتّصف بالعدل (الفصل السادس)؛ وأن يطّلع على [الفقه] (الفصل السابع)؛ وأن تكون لديه القوة والسلطة (الفصل الثامن)، وفضلاً عن ذلك، ينبغي أن لا يكون بخيلاً ولا طموحاً ولا مدهناً، (الفصل التاسع)؛ ويجب أن يكون ذكراً (الفصل العاشر)؛ ومن ولادة شرعية (الفصل الحادي عشر). أخيراً، يتناول منتظري في الجزأين الخامس والأخير من المجلد الأول، تعيين القائد وإجراءات تأسيس [الإمامة]. وبهذا الشأن، يقترّب من تصوّر محمد باقر الصدر، فبعدما حدّد بدقة شروط التأهل، يقرر أن تعيين القائد المؤهل يقع على الأمة. وإذا ما كانت السيادة لله وحده، فالأمة سيّدة أيضاً؛ لأنها مصدر السلطات التي تتجسّد في العلماء. ففي غياب [الأئمة] الاثني عشر، للأمة الحق في انتخاب القائد المؤهل. إذ تؤسّس [الإمامة] أولاً بالتعيين الجماعي للفقهاء، ثم بانتخاب الأمة للقائد^(١). وفيما لو توافرت في جميع [الفقهاء] كل الشروط المطلوبة لممارسة السلطة السياسية وكُلّفوا بفضل تعيين عام لـ [الأئمة] فلا بد أن يقوم كل منهم بالشؤون المتعلقة بـ [الولاية]. غير أنه يجب استبعاد تعدد قادة الأمة السياسيين. ولهذا على الأمة منح [الولاية] لأحد الفقهاء المؤهلين. وفي حال استحالة تأسيس دولة إسلامية واحدة تكون لها السلطة على جميع المسلمين، فينبغي تأسيس عدة دول طبقاً للمعايير الإسلامية^(٢). ومن جهة أخرى يتحسب المؤلف لاحتمال انعدام أشخاص مؤهلين لممارسة السلطة السياسية، فيوصي بانتخاب القائد اعتماداً على المعايير الأكثر أهمية التي لا يذكرها^(٣). وعلى العكس من تراث قديم يقوم على التسليم بفراغ السلطة السياسية لـ [الإمام]، يعترض منتظري على هذه الظاهرة.

وبينما يتعرّض منتظري لطريقة تعيين صاحب السلطة السياسية، يتناول مرة أخرى بالبحث وضع الفقيه في سُلّم السلطة. وبهذا المعنى، يفحص معنى المصطلح القرآني المتعلّق بأصحاب السلطة [أولو الأمر]^(٤)، الذي شكّل أحد أسس محاكاة الخميني^(٥). ففي رأي

1 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه..)، المجلد ١، ص ٤٠٥.

2 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه..)، المجلد ١، ص ٤١٥ - ٤٢٠.

3 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه..)، ص ٥٤٦ - ٥٤٦.

4 - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٥٩ (انظر أعلاه).

5 - انظر أعلاه.

منتظري، يتضمن المصطلح ثلاثة معانٍ ممكنة: إذ قد يشير إلى كل القادة، أو إلى [الأئمة] الاثني عشر، أو أيضاً إلى المخوّلين حسب الشريعة الإسلامية لممارسة السلطة. والحال، كما يقول، أن الحق في ممارسة السلطة ليس وفقاً على [الأئمة] المعصومين، بل ينتمي بالتأكيد إلى كل من حكمه شرعي، سواء بالتعيين أم بالانتخاب، وإذن، فـ [الفقيه] المتوافرة فيه الشروط المحددة ينتمي إلى هذه الفئة بشرط أن يحكم طبقاً للشريعة^(١). وهكذا، فالفقهَاءُ مُعَيَّنُونَ جماعياً لممارسة هذه السلطة، لكن تسمية القائد - أو [الإمام] - هي من صلاحيات الأمة. ولتأييد رأيه، يعتمد منتظري أولاً إلى حكم العقل الذي يرفض الفوضى^(٢). ثم يستشهد، على غرار المصدر، بآيات قرآنية تدل على أن الله جعل من الإنسان خليفة له^(٣).

في نهاية المجلد المخصص لشرعنة إقامة ولاية الفقيه، يحدد منتظري خصوصية الحكومة الإسلامية بالنسبة للنظام الديمقراطي. فعلى القائد المسلم أن يكون الأكثر علماً والأكثر عدلاً، والأتقى والأفضل. والحكومة الإسلامية بسلطاتها الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية تمارس عملها في نطاق الشريعة الإسلامية. ولهذا توصف بالحكومة الثيوقراطية في مقابل الحكومة الديمقراطية. ولا يمكن للحكومة الإسلامية أن تتهاوى مع استبداد رجال الدين؛ لأنها حكومة الشرع الإلهي. فبينما تكون الديمقراطيات الغربية قابلة للانحراف إلى الديماغوجية، يقوم بالحكومة الإسلامية قائد لا يخالف أحكام الله ولا ينشغل بإعادة انتخابه، كما أن شروط تأهيل قائد الدولة الإسلامية تقيه من جهل الناخبين المحتمل^(٤). وعلى غرار المصدر، يرى منتظري في قيام الدولة الإسلامية تحقيقاً لطوبائية. فمن المثير للاهتمام تناول «مذكرات» المؤلف في ضوء هذه النظرة.

وكما يبذل منتظري جهده لتبرير إقامة ولاية الفقيه بأدلة وافية، فإنه يعرض نظرية منهجية لعمل الدولة ودوايرها، والمجلد الثاني من [دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية] مخصص لتحليل حدود سلطة الفقيه، بينما يتناول المجلدان الثالث والرابع المصادر المالية للدولة الإسلامية. ويتميز المؤلف هكذا عن بقية منظري الدولة الإسلامية الذين لا يتعرضون، مهما كانت مشاربهم، بالتفصيل إلى مؤسسات الدولة. فالصدر نفسه الذي كان

١ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٤٢٥ - ٤٣٧.

٢ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٤٩٣.

٣ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٥٠١.

٤ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، المجلد ١، ص ٥٣٨ - ٥٥١.

أعد دستوراً في خطوطه الأولى، لم يحدد إلا مبادئ السلطة والمؤسسات الرئيسية. إذ لم يتصور جهاز السلطة بتمامه.

في المقدمة من عرضه حول وظائف الفقيه القائد، يُذكر المؤلف مرة أخرى بأن الحكومة الإسلامية تعني تطبيق أحكام الإسلام، وعقوباته الشرعية، وإدارة شؤون الأمة على أساس الشريعة الإسلامية. فالحكومة الإسلامية ليست إذن إلا سلطة تنفيذية تطبق أحكام الله^(١). والحال أن هذه الأحكام نتائج سواء على العلاقات الدولية أم بالنسبة لتنظيم المؤسسات الداخلية.

ولهذا تقوم وظيفة القائد الإسلامي الأولى على توحيد المسلمين والحفاظ على النظام وعلى أمنهم، وإذا ما بدت المبادئ المذكورة شديدة البعد عن المبادئ التي توجه السياسات الخارجية للدول، الأمم الحديثة^(٢)، فإنها تشهد على إرادة ممثل الجمهورية الإسلامية في إرساء معيار الهوية الجماعية الإسلامية، وهو: الانتفاء إلى الإسلام. ويذكر المؤلف فيما بعد من بين وظائف قائد الدولة التعليم الديني، وتطبيق الأحكام الأخلاقية للشريعة الإسلامية، ومنع الظلم، وتطبيق العقوبات الشرعية الإسلامية، والإشراف على الزكاة، وإقامة علاقات طيبة مع الأمم والأديان الأخرى بشرط أن لا تحارب الإسلام^(٣).

ويتعرض منتظري بأسلوب صريح للجمع بين الوظيفتين الدينية والسياسية. فيقرر بالفعل أن «[الإمام] وقائد الدولة الإسلامية هو في الوقت ذاته رئيسٌ ومصدرٌ للتقليد فيما يتعلق بالشؤون الدينية والسياسية؛ لأن الدين لا ينفصل عن السياسة على الرغم مما تنادي به بعض أبواق الاستعمار»^(٤). ويؤكد المؤلف هكذا، طبقاً لدستور ١٩٧٩، اتحاد الوظيفتين في شخص قائد الدولة. ومع هذا، وعلى غرار الدستور، فإنه لا يتعرض لكيفيات تقليد [المرجع] الذي بات رئيساً للدولة. والحال أنه إذا ما كان مصدر التقليد مرجعاً لأتباعه من المؤمنين، فإنه يمارس سلطته من دون قوة ملزمة؛ ومن ثم فإن كفيته ممارسة سلطة [المرجع] وسلطة رئيس الدولة مختلفتان تماماً، بل غير قابلتين للتوفيق بينهما. وسيكون تمايز السلطات، من حيث كونه المسألة المركزية لهذا العمل، موضع دراسة في الفصلين التاليين، ومن جهة أخرى، يهمل منتظري تعددية مصادر التقليد الملازم لمؤسسة [المرجعية] والذي ظل سارياً حتى أثناء حياة الخميني.

١ - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، ص ٣.

٢ - يستشهد منتظري بالآية ٥١ من سورة المائدة، خاصة ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض [...])) (القرآن الكريم).

٣ - المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ١٤ - ٢٣.

٤ - المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٢٤.

وعلى الرغم من النتائج المهمة لمنح السلطة السياسية لـ [المرجع] وحيد على عمل [المرجعية] فإنها لم تؤخذ بالحسبان من قبل منتظري أكثر مما أخذت في كتاب «ولاية الفقيه» أو في دستور ١٩٧٩. فمنتظري يكتفي بالقول إن جمع وظيفتي رئيس الدولة ومصدر التقليد لا يعني أن [الإمام] يتكفل نفسه مباشرة بكل الشؤون التي هو مسؤول عنها. فـ [الإمام]، طبقاً لقلوبه، يشرف على مجموع المؤسسات، وهكذا أزيحت المسألة إلى الجوانب التقنية، لكنها لم تُحل. وفي الاتجاه ذاته، يتوقع منتظري أن يتكفل قائد الدولة فقط بالشؤون العامة التي تمس حياة المجتمع ومستقبله الأخلاقي. ولهذا يعترض صراحة على تدخل رئيس الدولة في الشؤون الاقتصادية أو الخاصة التي تسود فيها الحرية ضمن حدود الشريعة^(١).

ويتابع منتظري بيانه في عمل السلطة محددًا خصوصية كيفية الحكم وتوزيع السلطات. وتشهد طريقته بهذا الشأن على تأليف غريب نوعاً ما بين مقولات فقهية إسلامية ومقولات ابْتَدَعَتْ ضمن التقاليد الأوروبية الحديثة.

فالفقيه القائد المنتخبي مارس بصفة رئيسة دوراً إشرافياً، إضافة إلى أنه يستعين بالمشورة قبل أن يتخذ قراراته. ويُذَكَّرُ المؤلف، بهذا الشأن، بأن الشورى إحدى الأصول الخالدة للشريعة الإسلامية، إلا أن التوضيحات التي يقدمها حول كيفية تطبيق الشورى تنقصها الدقة وتنتمي إلى الميدان الأخلاقي أكثر من الميدان الدستوري. فبناء على أقواله، ينبغي على الأشخاص الذين يستشيرهم [ولي الفقيه] «خشية الله». والنساء غير مؤهلات لأن يُسْتَشَرْنَ^(٢). ومن جهة أخرى، فإن تصوّر منتظري لتنظيم السلطات مستوحى خاصة من اعتبارات تقنية أكثر من كونها مستوحات من الشريعة أو من الفلسفة السياسية. والواقع أن أصل السلطات الثلاث يكمن في حاجة القائد للاستعانة بمستشارين وبمساعدين بقدر توسع سلطته. وهكذا، فـ [الإمام] الذي يقود الحكومة الإسلامية هو المسؤول عن إدارة الشؤون العامة، والوزراء والجيش والقضاة ليسوا إلا مساعديه^(٣).

وفصل السلطات يشبه مجرد تقسيم للعمل تقتضيه استحالة تقنية، ولا ينبثق عن حاجة لإحداث التوازن بين السلطات، وعنوان الفصل الثالث ذو دلالة هذا الشأن: «إن المسؤول في الحكومة الإسلامية هو [الإمام]، والسلطات الثلاث هي يده وذراعاه».

1 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل الأول.

2 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل الثاني.

3 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل الثالث.

ومع أن منتظري يعزو مصدرًا تقنيًا لفصل السلطات فإنه يميز فيما بينها. فضرورة السلطة التشريعية، في رأيه، من الواضح بحيث لا تحتاج إلى برهنة. غير أن هناك اختلافًا عميقًا بين السلطة التشريعية في الحكومة الإسلامية ومثيلاتها في الحكومات الديمقراطية الحالية. إذ لا تُؤطر السلطة التشريعية في هذه الحكومات بأية هيئة ولا يحكمها أي مبدأ سام. ولذا يتكرر النواب قوانين قد تخالف العقل والقانون نفسه.

أما في الحكومة الإسلامية فتقوم أسس التشريع على الأحكام الإلهية التي أوحاها الله للنبي شاملة كل مناحي الحياة. فالنبي، بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس مُشرعاً هو نفسه: بل يتبع الوحي ويحكم بناءً عليه. وممارسة السلطة التشريعية تتضمن مراحل ثلاث. أولاً، إن التشريع لله وحده. ثانياً، يقوم [الفقهاء] باستنباط الأحكام من مصادر الشريعة. أخيراً، يحدد المجلس التشريعي برامج تلائم حاجات البلاد في ضوء آراء [الفقهاء] الفقهية، فوضعية النواب إذن على الصعيد الجماعي ماثلة لوضعية المؤمن الذي يقلد [مرجهه]، وهو ما يقترحه منتظري صراحة حينما يؤكد أنه لا يمكن قيادة نظام جيداً إذا لم يستعن بالتقليد، فعلى الجاهل (في أي ميدان كان) أن يقلد العالم⁽¹⁾.

أما السلطة التنفيذية فمصدرها [الإمام]. ومنتظري لا يولي كبير اهتمام لعمل هذه السلطة، وفي المقابل، يؤكد المكانة الخاصة التي تشغلها السلطة القضائية في كل النظم. لاسيما أن القضاء فرع من [الولاية] في الإسلام الشيعي، لا يمكن تنفيذه إلا من الله أو من وكلائه، وهؤلاء الوكلاء أثناء الغيبة هم [الفقهاء] المؤهلون. وينبغي أن يكون القضاء مستقلاً⁽²⁾. ومن حيث كون جهاز السلطة التنفيذية أداة لسلطة القائد الإسلامي السياسية فقد تصدّى منتظري له ببالغ الدقة. فمن تنظيم مصالح الاستخبارات أو الجيش إلى تحديد المبادئ الحاكمة للسياسة الخارجية حتى المصالح الاجتماعية، تم عرض مجموع أجهزة الدولة التنفيذية⁽³⁾. وهاجس الشمولية، بهذا الشأن، المقترن بالحرص على الاستعانة بمصطلحات [الفقه] جعل المؤلف يصمم نموذجاً للدولة يصعب تعيين تاريخها. أي إن مقارنة وظائف وأجهزة الدولة تمت بالاستعانة بمصطلحات حديثة تستجيب لحاجات دولة معاصرة العملية. وبالتوازي مع هذا، وسعيًا للشرعية الإسلامية، جرى تحليل مهمة جهاز الدولة ومهامه في ضوء القرآن والحديث. ويستعمل منتظري الطريقة ذاتها لتحديد المصادر المالية للدولة الإسلامية التي يخصص لها

1 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل الرابع، ص ٥٩ - ٨٧.

2 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل الرابع، ص ١١٠ - ٢١١.

3 - حسين علي منتظري، (دراسات في ولاية الفقيه...)، المجلد الثاني، الكتاب السادس، الفصل ٨ - ١٤.

المجلدين الثالث والرابع من (دراسات في ولاية الفقيه)، والواقع أن المصادر المالية الوحيدة التي يتعرّض لها هي تلك التي يقرها [الفقه] الكلاسيكي، أي: الزكاة، و[الخمس] أو غنائم الحرب، والضريبة العقارية والجزية. ولا يقدّم أية دلالات حول آليات تمويل الدولة الحالية. فيكشف منتظري، بطريقة تبعث على الحيرة، صعوبة تحويل [الفقه] إلى قانون للدولة.

والخلاصة أن الحدود التي وضعها منتظري لسلطة [ولي الفقيه] لا تبدو قابلة لأن تكون ثقلاً موازناً لسلطة هذا الأخير، صحيح أن انتخاب [المرجع] القائد يقع على عاتق الأمة. ولكن منتظري لا يتعرّض لانتهاء ولايته. ومن جهة أخرى، وحتى لو استبعد مؤلّف (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة) تدخّل [ولي الفقيه] في بعض الميادين كالاقتصاد والشؤون الخاصة، فهو لا يتصوّر آليات فعلية لموازنة السلطة. ففي منظومة لا يُنظرُ فيها إلى فصل السلطات كمجرّد امتداد لسلطة القائد، تقتضيه الاستحالة العملية في تكليف هذا الأخير بكل المهام، كيف يمكن تذهن حدود السلطة؟

ومن بين فقهاء قم المساندين لرؤية قريبة من رؤية منتظري، يبدو أن آية الله صالح نجف عبادي، قد فكّر بمزيد من الدقة في حدود قائد الدولة الإسلامية. إذ أكد دور الشعب بطريقة جعلت الشعب في المرتبة الثانية لشرعنة القائد. فبفضل تفسير جديد لمصدر شرعية الفقيه، تكون هذه الشرعية معتمدة على عقد بين الفقيه القائد والغالبية من سكان الدولة الإسلامية^(١). وهكذا يوجه صالح نجف عبادي انتقاداً حاداً لتصور لـ [ولاية الفقيه] يرتكز على مقدمات مجرّدة، ويهمل عملية اعتراف الشعب بالفقيه الأعظم. فسعى إذن إلى تكييف تصورات العقد الاجتماعي والتمثيل وسلطة الأغلبية مع المعايير الإسلامية. إذ يعيد تحديد تصور [البيعة] بحيث يجعل منه تكليفاً للقائد بالسلطة، بينما كانت البيعة تعني في الأصل مجرد الإقرار. إضافة إلى أن البيعة [في رأي هذا المؤلّف، تتضمن إلزاماً متبادلاً بين القائد والشعب، بينما كان تصوّر [البيعة] الكلاسيكي يعني فقط إلزام الشعب بالولاء للحاكم. إذ كان منصب الحاكم، في هذا التصوّر، يُعدّ تعييناً إلهياً على الشعب الإقرار به. وإذن، كان الحاكم مسؤولاً أمام الله وليس أمام الشعب^(٢).

منذ صياغته الأولى من قبل الخميني في النجف، خضع تصوّر [ولاية الفقيه] خلال عشرين عاماً تقريباً لعدّة تعديلات، كان أكثرها أهمية دون شك مأسسته. وسواء كانت الصلة

1 - شهروغ أخاقي، «الآراء المؤيدة في المذهب الشيعي لولاية الفقيه»، ص ٢٤٨؛ أحمد كاظمي موساوي، «تفسير جديد لنظرية [فلايات - بي فقيه]»، دراسات الشرق الأوسط، مجلد ٢٨، رقم ١، كانون الثاني ١٩٩٢، ص ١٠١ - ١٠٧.

2 - أحمد كاظمي موساوي، المصدر السابق.

بين [ولاية الفقيه] و[المرجعية] قد حُدِّدت أم لا، وسواء كانت سلطة الفقيه قد عُدِّلت بإسهام الأمة أم لا، فالنظريات المعروضة حتى ذلك الوقت كانت تركز على مبدأ إدماج السلطتين، حسب رأي الصدر، وبينما كان الفقهاء يؤكدون الأولوية في الإسلام للجوانب الاجتماعية والسياسية بالنسبة للعبادات والأخلاق الفردية، فقد كانوا يستهدفون الجمع بين السلطتين في شخص [المرجع]، لكن حينما قرر الخميني نحو نهاية سلطته أن سلطة الفقيه القائد مطلقة، أعطى [ولاية الفقيه] دلالة جديدة. وبهذا، شرَّع في الفصل، بين مؤسستي السلطة الدينية وفي التمييز بين وظيفتي السلطة.

سلطة [الفقيه] المطلقة

المرحلة النهائية في فكر الخميني

إن تعدد التصورات السياسية لآية الله الخميني قد لوحظ عدّة مرّات. فمنذ أول انتقاد لنظام بهلوي في سنة ١٩٤٠، وحتى نهاية الثمانينيات^(١)، ما فتى مؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية يعيد تحديد رؤيته للدولة. إذ كانت ديناميته وتجديداته تتّصف بخصوبة حاسمة في تطوّر نظريات ومؤسسات السلطة الشيعية، وتتميز أيضاً ببراغماتيّتها. هذه البراغماتية التي تتجلّى في الشكل المُعطى للعمل النظري. فبينما سعى الفقهاء الآخرون إلى تنسيق تصوراتهم حول السلطة في منظومات معينة، عبّر الخميني عن مشروعاته بطريقة موجزة وبنوع من الالتباس^(٢). وقد تأكد هذا الاتجاه بعدما أصبح مرشداً للجمهورية الإسلامية، فوسط عملية القرار السياسي عهد رجل الدولة هذا إلى تحويل [فيلايت - ي فقيه] بطريقة حاسمة. وهكذا قام بتغيير نهائي لهذا المفهوم - الذي قدّم على أنه «مطلق» - أثناء حوار مع رئيس الجمهورية آنذاك، علي خامنئي.

ففي بداية كانون الثاني ١٩٨٨، أفضى خلاف بين الرئيس خامنئي والمرشد الخميني حول دور الدولة إلى تحوّل جوهرى في تصوّر [فيلايت - ي فقيه]. ففي خطبة الجمعة، يوم ١ كانون الثاني ١٩٨٨، أكد الرئيس خامنئي أولية الفقيه في الدولة. ولربيتعد كثيراً بهذا عن النظرية التي كان يدافع الخميني عنها في النجف، ولا عن مأسسة هذه النظرية في الدستور. إلا أن الخميني اتخذ موقفاً معارضاً لخطبة الرئيس، ووجه له في ٦ كانون الثاني رسالة حول دور الدولة. وحسب نص الرسالة، «إن [الولاية] [المطلقة] للفقهاء هي الولاية التي منحها الله العليّ القدير للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم ولـ [الأئمة]. وهي تشكّل أحد أهم الأحكام

1 - انظر الفصل الثاني من أجل تطوّر فكر الخميني السياسي من ١٩٤٠ إلى ١٩٧٠.

2 - إن الأسلوب التركيبي، بل الإحصاري والبراغماتية اللذين عبّر بهما الخميني عن أفكاره ليسا متناقضين مع قيمة عمله. فإن ما أسعى إلى تبيانه هو غياب المنظومة في التعبير عن فكره السياسي.

الإلهية وتتقدم على كل الأحكام الأخرى. وصلاحيات الحكومة ليست محددة بالأحكام الإلهية؛ لأن الحكومة تشكّل جزءاً من [الأحكام الأولية] للإسلام ولها الأسبقية على كل [الأحكام الفرعية]، حتى الصلاة والصيام والحج. فللحكومة أن تلغي من تلقاء نفسها العقود المباحة من وجهة النظر الدينية التي أبرمتها مع الشعب عندما تظهر هذه العقود مخالفة لمصلحة البلاد والإسلام^(١). فبجراً لا مثيل لها، وخذ مرشد الجمهورية هكذا قطعياً سلطة الفقهاء بسلطة النبي والأئمة. وإذا ما كان ناراقى السابق في هذا التماثل، فالخميني كان يكمله إذ قرر التطابق بين السلطتين، مجسداً السلطة العليا. وفي الوقت ذاته، وبما أنه كان يعلن أسبقية القوانين السياسية على بقية قوانين الإسلام، فقد كان يوصل انقلاب تصوّر السلطة إلى نهايته. ويفسح المجال، من حيث الواقع لشكل لا سابق له من استقلال بل وتمايز الشأن السياسي عن الديني. وقد أفضت إعادة تعريف السلطة هذه إلى نتائج حاسمة في تطوّر مؤسسات ووظائف السلطة الدينية، ستكون موضع تحليل في الفصل التالي.

لكن من المهم منذ الآن مقارنة المرحلة النهائية في تصوّر الخميني للسلطة بغية تقويم مسلك هذا التصرّور، ودلالة التحوّل في المذهب الشيعي، فالرؤية الأخيرة للسلطة التي صاغها مرشد الجمهورية الإسلامية لا تمثّل تغيراً كلياً في تصوّر مكان الفقهاء في تسلسل السلطة انطلاقاً من النبي. ومع ذلك، فالخميني بمنحه طابعاً مطلقاً إلى سلطة الفقهاء، يخالف تعريفه الوارد في «ولاية الفقيه» بإلغائه حدود سلطة الفقهاء وحتى بتعديله لمفهوم [الفقه]^(٢) ذاته. إذ إن توحيد سلطة الفقهاء مع سلطة النبي، من جهة، يشكّل تحويلاً للموضعية القانونية؛ لأنه يضع الفقيه في رتبة المعصومين ذاتها.

وعندما نتذكّر التمييز بين المعصومين وغير المعصومين، نتبين الثورة التي قام بها الخميني. والطابع المطلق، من جهة أخرى، المنسوب إلى سلطة الفقيه وما يستتبعه من أسبقية القوانين السياسية على أحكام الشريعة الإسلامية الأخرى، يشكّل تحويلاً كلياً في الإسلام. فقد كان الإسلام حوّل في سنة ١٩٥٠ وسنة ١٩٦٠ إلى إيديولوجية من قبل العلماء الحريصين على استعادة نفوذهم في المجتمع. فعمدوا إلى إعادة الاعتبار للمسائل الاجتماعية والسياسية مؤكدين أن الإسلام شامل.

أما الخميني، فلم يكن يقتصر من الآن وصاعداً على رؤية الدين كمنظومة شاملة؛ بل كان يعلن أولية الشأن السياسي على الديني ذاته.

١ - نشرت الرسالة في وصية الخميني [صحيفة - بي إمام]، المجلد ٢٠، ص ٦٤٥١، كانون الثاني ١٩٨٨.

٢ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١٢٦.

وقد رأى البعض أن تحويل [فيلایت - ي فقيه] إلى [فيلایت - ي فقيه مطلقاً] يمكن أن يُفسَّر بتصورات الحكومة الإسلامية. وبعبارة أخرى، أفضت صعوبات وضع نظريته الأصلية موضع التطبيق بالخميني إلى تغيير اتجاهها^(١). فقد بينت مأسسة [فيلایت - ي فقيه] في الدستور الإيراني أن التباس المذهب الأصلي كانت له نتائج إشكالية، وخاصة في عمل [المرجعية]. فضلاً عن أن دراسة تحويل [الفقه] إلى قانون للدولة أظهرت حدود أسلمة القانون، أخيراً، كان يشهد استمرار [المرجعية] بعد إقرار الدستور - هذا الاستمرار الذي سيبحث مطولاً في الفصلين التاليين - على صعوبة اندماج مؤسسات رجال الدين ووظائفهم. إلا أن ما يبدو لي هو أن تحويل [الولاية] الذي بادر الخميني به ينجم بالخصوص عن إرادة ثابتة في تعزيز الطابع السياسي للإسلام والإشارة إلى أسبقية الدولة على الدين في عمل الحكومة، وهكذا كان يفتح مرشد الجمهورية الإسلامية، فيما وراء جراته، الطريق لتمايز السلطات لصالح السلطة السياسية.

وفي الوقت ذاته، وبناء على قراءة أخرى للفقه الإسلامي الشيعي، كان تيار من الفقهاء يُروِّج أيضاً للتمايز بين وظيفتي السلطتين. ففي ١٩٧٩، وعلى الرغم من حماسه الشديد للثورة الإسلامية، قام الشيخ اللبناني محمد جواد مغنية بتفنيد مذهب [ولاية الفقيه]. ولتبيينه مقارنة سلبية للدولة (انظر أعلاه)، كان يرى أن الفقهاء غير مخوّلين في الفقه لممارسة السلطة السياسية. وفيما بعد، عبّر فقهاء لبنانيون وعراقيون ضمناً أو صراحة عن انتقاد لمذهب [ولاية الفقيه]، ونادوا بأشكال ديمقراطية إسلامية.

الدولة الإسلامية المنتخبة

فلأسباب فقهية إذن، دافع مغنية^(٢) (١٩٠٤ - ١٩٧٩) عن الحد من وظيفة [الفقيه] واقتصرها على الشريعة. وفي أعقابه، تأثر المروّجون العراقيون واللبنانيون لـ «الاتجاه الإسلامي الليبرالي»^(٣) بدوافع فقهية ومقتضيات سياسية. ولتقدير التعددية السائدة بين رجال الدين الشيعة حق قدرها، علينا التذكير بأن ممثلي هذا التيار «الليبرالي» كانوا يتمتعون

1 - وهو ما تقترحه فيرمينيا موروني في مقالها في (الشرق الحديث)، ١٩٩٨، المجلد ١٧، رقم ٢، ص ٢٧٩ - ٣٣٥، بالإيطالية.

2 - الشيخ محمد جواد مغنية، وينتمي إلى جبل عامل، تابع دراساته في العلوم الدينية بالنجف. وتميّز في ١٩٤٠ بلبنان بين رجال الدين باهتمامه بالعدالة الاجتماعية، حتى إنه أتهم ظلماً بالشيوعية، انظر سابرينا ميرفن، (حركة إصلاحية شيعية...)، ص ٣٧٨.

3 - المصطلح مقتبس من فالح أ. جبار، في (الحركة الشيعية في العراق)، ص ٢٨٨.

جميعاً إلى التيار الإسلامي القريب من حزب [الدعوة] العراقي. وهكذا، وبعدما أعلن محمد مهدي الآصفي، الناطق باسم هذه الحركة، في ١٩٨٢، أن الحركة تناصر [ولاية الفقيه] التي يجسدها الخميني، بدأ تيار ديموقراطي بالتبلور بين الفئات الإسلامية الشيعية في العراق، التي كان من بين القريين منها رجال دين عراقيون ولبنانيون تكوّنوا في العراق. وعلى وجه الخصوص، الشيوخ محمد بحر العلوم (عراقي) ومحمد حسين فضل الله ومحمد مهدي شمس الدين (لبنانيان) الذين ساندوا هذه الدعوات للديموقراطية.

وكما يرى فالج أ. جبار، فقد تشكّل محور عراقي - لبناني، كان يتقد صراحة أو ضمناً مذهب [ولاية الفقيه] السلطوي ويقابله بمذهب ديموقراطي. والعمل على تصوّر ديموقراطي لمواجهة نظرية ولاية الفقيه، فريد من نوعه من وجهة نظر الفقه وأصول الدين الشيعيين، في رأي هذا المؤرخ. «إن محور هذا التصوّر الجديد (الديموقراطية الإسلامية) يركز على الانقسام التصوري بين فكرة الديموقراطية وواقع النظم السياسية، حسب الثنائية الفلسفية في الشكل والمضمون»^(١)، فمن هذا المنظور، يتمثل الشكل جوهرياً في آليات ضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين، ويتعلّق الأمر بترتيبات وجودية يمكن وصفها بالحيادية من وجهة النظر الدينية. أما مضمون النظام فيتمثل في الأفعال والسياسة المطبقة من قبل أولئك المكلفين بالحكم. ويتحدد هذا المضمون بفلسفة أو بدين الفئة الحاكمة أكثر مما يتحدد بآليات النظام. تلك هي مقاربة بحر العلوم في كتاب [الإسلاميون وخيار الديموقراطية]^(٢).

إن تنامي مثل هذا التيار السياسي يبيّن بوضوح أن التمسك بالتراث لم يكن يمنع البتة العمل على مقاربات جديدة للسلطة. فهؤلاء الفقهاء مع إخلاصهم لمذهب عريق في القدم مستوحى من مثال [الأئمة] الأعلى، كانوا حديثين بدورهم. وسأقدم في البداية عمل الشيخ مغنية حول الدولة التي أسسها الخميني [الخميني والدولة الإسلامية]^(٣)؛ لأنه كان أول تفنيد منهجي لمذهب [ولاية الفقيه]^(٤). ثم أتناول بعض مؤلفات الشيخ شمس الدين التي تكشف سواء عن التجديد أم الثبات لدى «الإسلاميين اللبراليين» فيما يتعلّق بالنظرية السياسية.

١ - فالج أ. جبار، المصدر السابق، ٢٣٩.

٢ - فالج أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ٢٨٩.

٣ - محمد جواد مغنية، [الخميني والدولة الإسلامية]، ١٩٧٩.

٤ - كان الحوئي رفض مفهوم ولاية الفقيه، لكنه فعل ذلك في إطار كتاب حول التقليد وليس بمعالجة النظرية بحد ذاتها. ومن حيث تنبّهه مقارنة سلبية للدولة، لرصف نظرية سياسية. (انظر أعلاه).

نقد [ولاية الفقيه] والخطوط الأولى لديمقراطية إسلامية

على الرغم من قيمته التاريخية، فإن عمل الشيخ اللبناني حول (الخميني والدولة الإسلامية) قليلاً ما دُرِس في المؤلفات حول الفكر السياسي الشيعي. فمع تعدُّر العثور عليه، كان يعفو عليه الزمان^(٢). ومع ذلك، ومع كونه عملاً نقدياً أولاً أكثر منه نظرية متكاملة في الدولة، فإنه يمثّل وثيقة تاريخية ثمينة، نظراً لتاريخ تأليفه ونشره على الأقل. وفي مقدمة الكتاب المؤرّخة في ٦ نيسان ١٩٧٩، يشير المؤلف بحماس للدوافع التي جعلته يكتبه. فبينما كان مشغولاً بتحرير مؤلّفٍ آخر، سنحت له الفرصة لقراءة [ولاية الفقيه] للخميني. ف«ترك القلم» عندئذ للاهتمام بقراءته، ونوى على الفور الكتابة حول الموضوع ذاته^(٣).

وكون مغنية ألّف مباشرة نوعاً من الرد على الخميني، يشهد على ردود الفعل الذي أثارها هذا الأخير في وسط رجال الدين الشيعة. فضلاً عن أن الشيخ اللبناني إذ جمع بين النقد الفقهي والحماسة لانتصار الثورة، فإنه كشف عن تعدد الأصداء التي تسبب بها نشاط الخميني وفكره السياسي. لكن الشعور بالنشوة الذي أيقظه تأسيس أول دولة دينية شيعية في التاريخ لم يتغلّب على صرامة الفقيه. فقد ترك مغنية العنان للاثنتين معبراً عن «حبه واحترامه» للخميني بينما كان يفنّد مفهوم سلطة الفقيه واستعمال الضرائب الدينية الذي دافع عنه^(٤).

إضافة إلى أن المؤلف الرائد لمغنية يلقي الضوء بوضوح على حيوية التعددية في المذهب الشيعي المعاصر، وعلى مجموعة المراجع التي يشترك فيها رجال الدين الشيعة. وبهذه الصفة، يكتسي رفض الشيخ اللبناني القاطع لتجديد الخميني لسلطة الفقيه أهمية خاصة، ولاسيما أنه يؤيد فكرة أن الإسلام دين ودولة. فالسياسة، كما يكتب، «عصب الحياة» وهي جزء مكوّن في الإسلام^(٥). ويجعلنا مغنية نبتّن نقطة الاحتكاك بين المدافعين عن [ولاية الفقيه] والمعارضين لها. وستشكّل هذه النقطة الموضوع الرئيس لتأملاتي فيما يتلو من هذا العمل.

١ - محمد جواد مغنية (١٩٠٤ - ١٩٧٩).

٢ - بُجِّث عمل مغنية في مقال شاروغ أخاقي المذكور سابقاً. إذ يشكّل هذا المقال ملخصاً ثميناً حول تطوّر تصوّر ولاية الفقيه، كما يقدم مؤلّف محسن كاديفار نظرية الدولة لدى الشيخ اللبناني. لكن مغنية لا يجذب اهتمام الباحث علي فياض في كتابه [نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر]، ٢٠٠٨، ومتعذر في بيروت العثور على نسخة من مؤلّف مغنية.

٣ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ٥.

٤ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ٨.

٥ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ٧.

قبل انتقاد التفسير الثوري لـ [ولاية الفقيه]، يسهب مغنية مطولاً في الفكرة التي يتقاسمها مع مرشد الثورة الإيرانية التي تقول: إن الإسلام دين ودولة لا ينفصمان، فهذه الصيغة تعني، في رأيه، أن الله يُسَرِّع والنبي ينفذ. ومن ثم فالشريعة الإسلامية لا تتعلق فقط بالعبادات، بل بجوانب الحياة المختلفة. وقد اتفقت المدارس الفقهية على أن الخلافة هي القيادة العامة، باسم النبي، لشؤون هذه الدنيا وللدن. «إن النبي والقائد هما الرجل نفسه»؛ لأن ما من فارق بين الحياة الدنيا والدين في الإسلام^(١). وحتى عندما لا يكفي [الفقه] لتدبير شؤون الدولة التي تتغير مظاهرها بمرور الزمان، فإن الشريعة الإسلامية لا تقتصر على القوانين التي استنبطتها المدارس. إذ تشمل، في مبادئها كل مناحي الحياة، في كل زمان ومكان^(٢). غير أن النظرة الشاملة للشريعة الإسلامية لا تتضمن البتة أن على رجال الدين السيطرة على السلطة الحاكمة. فالدولة الإسلامية هي الدولة التي تكون فيها الشريعة الإسلامية إطاراً لـ [القوانين] ولممارسات الدولة^(٣). ولهذا الدولة غاية دنيوية وتطلّع متعال.

وبالرجوع إلى مثال الدولة التي أسسها محمد في المدينة يقيم مغنية حجته. فعندما أقام نبي الإسلام دولة، بيّن المعيار الرئيس للهوية الجماعية: إذ إن المسلمين أمة واحدة، والرابطة الأساس بينهم هي رابطة الدين. والحال أن هذه الرابطة لا تعني مشاعر أو أفعالاً شخصية وحسب؛ بل يجب أن تكون أيضاً حافزاً للعمل الجماعي. ولهذا تتفق كل المدارس الفقهية على كون [الجهاد] فرض على كل مسلم في حالة الحاجة إليه للدفاع عن بلد مسلم. والخلاصة، أن الدولة الإسلامية في المدينة نظمت للدفاع، والحماية والأمن، كما نظمت نشر العلم والقضاء وكل الميادين المتعلقة بالشأن العام^(٤). والحميني بدعوته إلى إقامة دولة إسلامية ذات توجه كوفي إنما يبرهن على إخلاصه للنموذج المحمدي^(٥).

وبينما حصل إجماع على كون الإسلام دين وسياسة، فقد اختلف المسلمون منذ بدايات الإسلام فيما يتعلق بخليفة محمد. ومغنية مع اقتناعه بضرورة الدولة في كل زمان، يميز بقوة [ولاية] [الأئمة] عن ولاية [الفقيه]. فالأولى حجة في حد ذاتها؛ لأن أقوال وأوامر [الأئمة] كأحكام القرآن، أما ولاية الفقيه فيجب أن تخضع للبرهنة^(٦).

1 - محمد جواد مغنية، (الحميني والدولة الإسلامية)، ص ٥ - ١٣.

2 - المصدر السابق، ص ١٦ - ١٧.

3 - المصدر السابق، ص ٢٠.

4 - المصدر السابق، ص ٢٥ - ٣٠.

5 - المصدر السابق، ص ٣٨.

6 - المصدر السابق، ص ٥٧ - ٥٩.

وبإعطائه [الولاية] معنى السلطة، يقوم مغنية بتحديد مدى وطبيعة السلطة التي يتمتع بها الفقيه شرعاً. فيؤكد، في المقام الأول، تصوراً بَحَثَه الشيخ جعفر كاشف الغطاء في العصر الفاجاري يقضي بأن ما من إنسان إلا النبي و[الأئمة] له السلطة على آخر^(١)، فالحرية، كما يقول، حق مقدس لكل إنسان. فهل يمكن لسلطة [الإمام] التي تشمل الشؤون الدينية والدينية أن تُحوَّل إلى [الفقيه] بعد الغيبة؟ من المقرر بالإجماع أن لـ [مجتهد] عادل [ولاية] في [الفتوى]، وفي ميدان القضاء، وفي ممتلكات الأوقاف، وعلى الأشخاص الغائبين أو من دون ورثة. ويوجز مغنية هكذا الوظائف الرئيسة التي أوكلت تدريجاً إلى الفقهاء.

والجدير بالملاحظة أنه ينسب للفقيه شرعاً سلطة على بعض الوظائف الدينية. لكنه يبين بقوة أن سلطة الفقيه محدودة أكثر من سلطة المعصومين، وأنها لا تتعدى الصلاحيات التي ذكرها لتوّه. وبإعادته النظر في مذهب الخميني، يعتقد مغنية، على العكس منه، بأنه من غير الممكن البتة مقارنة سلطة [المجتهد] بسلطة [الأئمة]^(٢). ودعماً لتفنيده، يستشهد بالشيخ الأنصاري الذي يرى بأنه ما من دليل على واجب الطاعة للفقيه كـ [الإمام]. ويرجع أيضاً إلى نائيني الذي كان يرى أيضاً أن الفقيه مخوّل التكفّل بالقضاء والإفتاء أثناء الغيبة. لكن نائيني على غرار الأنصاري كان يعتقد بأن منح سلطة عامة لـ [الفقيه] يثير إشكالاً.

أخيراً، يرجع المؤلف إلى محمد بحر العلوم الذي يؤكّد بأنه لا دليل على حق تقدّم الفقيه على الناس^(٣). في النهاية، يستعين كل فقيه بيدي رأيه في [ولاية الفقيه] بمصادر يفضلها. فبينما يستشهد الخميني غالباً بأحاديث [الأئمة]، ويستشهد الصدر بالقرآن خاصة في إطار قراءة دينية وفلسفية للتاريخ، ويدّعي منتظري الاتفاق الثلاثي بين العقل والتراثين السنّي والشيعي، يركز مغنية محاججته على ثلاثة شهود كبار من القرنين الأخيرين. إلا أنه يعيد فحص بعض الحجج التي أوردها الخميني للبرهنة على التكافؤ بين سلطة الفقيه وسلطة [الأئمة]. والحال أن الخميني، حسب الشيخ اللبناني، يستشهد لهذه الغاية بحديث يتعلّق بالقضاء وليس بالسلطة السياسية^(٤).

وكما يحد من صلاحيات الفقهاء، فإن مغنية يدافع أيضاً عن تميز الميدان الديني عن الميدان السياسي. ولهذا يعترض على إرادة الخميني في استعمال عائدات الضرائب الدينية لتأمين

1 - انظر أعلاه.

2 - محمد جواد مغنية، (الخميني والدولة الإسلامية)، ص 60 - 62.

3 - المصدر السابق، ص 62 - 64.

4 - المصدر السابق، ص 69.

مصروفات الدولة، فضلاً عن أنه يعيد طرح مسألة تراتبية الفقهاء ملمحاً إلى أنه ما من أسبقية مطلقة تسمح لفقهاء بالحكم^(١). وخلافاً للخميني، يرى بأن مصطلحي «دولة» أو «حكومة» لم يردا البتة في النصوص الفقهية حول الضرائب الدينية، وهما ليسا مذكورين فيها حتى على سبيل التلميح. فيستتج مغنية إذن أن الضرائب الدينية - ومنها [الخمس] خاصة - مخصصة للمحتاجين، وليس للدولة^(٢).

والخلاصة، إن مغنية يحدد خصوصية الدولة الإسلامية في كونها لا تتناقض مع أي مصدر أو أي مبدأ في الإسلام. أما فيما يتعلق بنظام الحكم فيوصي بأن يختار المسلمون أنفسهم رجال الدولة؛ لأنه ليس لـ [الفقهاء] حق السلطة السياسية البتة. فيما أن سلطة الفقهاء أكثر تحديداً من سلطة [الأئمة]، يمكن لرجال ليسوا [مجتهدين] أن يتكفلوا بشؤون الدولة، شريطة أن تكون القوانين متفقة بوضوح مع القرآن والسنة. وتقوم الدولة المنتخبة بالعمل على تطبيق هذه القوانين. وإذا ما كان الإسلام ديناً ودولة لا ينفصلان، فإنه يُستخدم إطاراً مرجعياً ومبادئ تُستوحى أكثر من فرضه لمؤسسات محددة ولنموذج معين للحاكم، إضافة إلى أن شؤون الدولة جميعاً ليست دينية. إذ يجب أن تُدبر الشؤون غير الدينية طبقاً للعرف وللتفكير السليم ضمن حدود المصلحة العامة. ويدعو مغنية في النهاية إلى انتخاب رئيس الدولة؛ لأن السلطة السياسية ليست صلاحية تقتصر على الفقيه أثناء الغيبة^(٣). لأن الدولة، كما يقول، تُقوم بناءً على دستورها ونظامها وليس على شروط تأسيسها أو وضع حكامها. فهؤلاء ليسوا إلا أدوات تنفيذية^(٤). وهكذا يعترض مغنية، بطريقة تركيبيه، على الأطروحة المركزية لمؤسس الجمهورية الإسلامية.

وفي الوقت ذاته، وعلى غرار الخميني، يؤكد أن الدولة جوهرية جهاز تنفيذي مكلف بالعمل على تطبيق قوانين مستوحاة من مصدر متعال. وجدير بالاهتمام من جهة أخرى أنه ينضم صراحة إلى الرؤية التي دافع عنها [المرجع] شريعتمداري. إذ أكد مغنية، وهو يستشهد بتصريح لهذا الأخير يؤكد فيه أنه يستهدف إقامة حكومة ديموقراطية، أن هذه الرؤية تتفق تماماً مع رأيه^(٥).

١ - المصدر السابق، ص ٦٤.

٢ - المصدر السابق، ص ٩٩ - ١٠٠.

٣ - محمد جواد مغنية، (الخميني والدولة الإسلامية)، ص ٦٤ - ٦٧.

٤ - المصدر السابق، ص ٧١.

٥ - المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٥. يستشهد المؤلف بتصريح لـ [المرجع] الإيراني نشرته [الوطن] في ٣٠ آذار ١٩٧٩. وطبقاً للتصريح الذي ترجمه مغنية، «إن فكرة الجمهورية الإسلامية غامضة. والمبدأ الذي نطمح إليه جميعاً هو أن يحكم الشعب هو نفسه، وهي الجمهورية الإسلامية؛ لأنه من غير المسموح به أن يحكم شخص بعينه أو طبقة بعينها. فعلى الشعب أن يختار ممثليه في البرلمان باقتراع حر [...]».

ومغنية بمناصرته لنموذج رمزي للحدثة السياسية، يحدد العلاقة بين الإسلام والدولة الحديثة. فمع اقتناعه بأن الحدثة ليست خطراً على الإسلام، يحدد شروط الحدثة الإسلامية: فلا تكون الدولة حديثة إلا إذا ساد العدل والقانون فيها^(١)، إضافة إلى أنه ينظر بواقعية إلى الشروط العملية لسيادة الدولة. إذ يؤكد أن الاستقلال السياسي والاقتصادي والصناعي يعدّ بين المميزات الرئيسة للدولة الحديثة. وإذن، فالاستقلال السياسي يعني أن تكون الدولة متحررة من الضغوط سواء الداخلية أم الخارجية. والمواطن السياسي، في الداخل، هو الذي يسهم في حكم بلاده باشتراكه في عملية الانتخاب. إلا أن الاستقلال الوطني لا يُضمن إلا بالاستقلال الاقتصادي. ويتجلّى الاستقلال الاقتصادي بمظاهر عدّة: انعدام الإقطاعية والاحتكار والاستغلال والامتيازات. وهاجس الاستقلال الاقتصادي لا يناقض الإسلام في شيء؛ لأن الإسلام يقرّ حرية الأفراد في مناشطهم الاقتصادية بشرط مراعاة الضعفاء^(٢).

فانطلاقاً من نقد دقيق لـ (ولاية الفقيه)، يُرسي مغنية أسس ديمقراطية إسلامية. ومع أنه يعترض من دون مواربة على أطروحة الخميني المركزية، مدافعاً عن تصوّر يحد من صلاحية الفقيه، إلا أن رجل الدين اللبناني ينظر بحرارة إلى إقامة الجمهورية الإسلامية. ومستشهداً بخطبة لآية الله طالقاني حول تطابق النظام الجديد مع مقتضيات العصر، يمتدح مغنية بحماس قيمة الإسلام الكونية وحدثة الدولة الإيرانية؛ لأنها ترمز، في نظره، إلى تحقيق أمل لكل إنسان حر^(٣). وإذا ما كان تحفظه على المؤسسة الرئيسة في الجمهورية الإسلامية منعه من أن يرى في إقامة هذه الجمهورية إقامة لطوبائية، فإن اندفاعه الإسلام المستعادة التي تتجلّى فيها، والطموح الكوني للنظام الإيراني أثارا فيه حماساً شديداً، ولهذا يختم المؤلف كتابه بالدعوة إلى [الجهاد] لدفع الاعتداءات ضد المسلمين. وعلى الرغم من رفضه لمطالبة سلطة الفقيه مع سلطة [الأئمة]، يصرّح أخيراً: «نحن متأكدون من أن الجمهورية الإسلامية في إيران ستكون إنسانية وكونية على غرار حكومة [الإمام] علي كرم الله وجهه، ما دام وعّاظها ومناصرها الخميني، وشريعتمداري، وغولبايغاني، وطاقاني، وبقية العلماء»، والأمل كبير لاسيما أنه من غير الممكن الحكم على دولة رأت النور لتوها^(٤).

١ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ٨١ - ٨٤.

٢ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ٨٥ - ٨٩.

٣ - محمد جواد مغنية - المصدر السابق، ص ١١٢ - ١١٧.

٤ - محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص ١٨٢.

أما الشيخ شمس الدين الذي رَوَّجَ لنظرية شديدة القرب من نظرية مواطنه^(١)، فقد عرض رؤيته للدولة ضمن إطار تحليل واسع للتاريخ السياسي ولفقه في الإسلام. ومع تأكده أن الفقه الإسلامي لا يتضمّن أية أحكام ثابتة فيما يتعلّق بالسياسة، غير أنه كان يرفض فصل الدين عن السياسة. وأسهم بدوره في تعريف نموذج سياسي حديث إسلامي الطابع.

الشيخ مهدي شمس الدين (١٩٣٦ - ٢٠٠١)

ثمة مؤلّفان لرئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الثاني في لبنان^(٢)، يمثلان فكره السياسي أحسن تمثيل. وهما [نظام الحكم والإدارة في الإسلام]^(٣) و[العلمانية]^(٤). والكتاب الأول الذي نُشر أولاً في ١٩٥٥، ونُقِّح العام ١٩٩٠ في ضوء إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران، يعد العمل السياسي الأهم لشمس الدين. ومن حيث حرص هذا الأخير على دمج تحليل [ولاية الفقيه]، يمكن اعتباره التعبير الأمين عن نظرية الدولة لدى شمس الدين. أما الكتاب الثاني فأقل أهمية مع أنه يستحق الاهتمام؛ لأنه يساعد على فهم الطريقة التي يُدمج المؤلف بها منظومته السياسية في الحداثة بدقة أكبر. لاسيما أن [العلمانية] الذي يمثل تنديداً قوياً بهذا المبدأ، يوضح خط الانقسام بين المناصرين لـ [ولاية الفقيه] والمعارضين لها. خط الانقسام هذا الذي سيظهر، منظوراً إليه من خلال نظريات الدولة، في مظاهره العملية أيضاً، في الفصل السادس.

إن شمس الدين بقيامه بإعادة قراءة واسعة للمؤسسات السياسية والدينية الإسلامية، يقدّم تصوّره للسلطة الحاكمة. فمؤلّفه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) يُدمج نظرية الدولة في التاريخ السياسي والفقه الإسلامي. إذ ما من تجديد من دون إعادة فحص معمق للتقاليد. والمؤلف يلاحظ، من دون مداورة أن نظام الحكم هو المسألة الأكثر إدارة للجدل بين المسلمين. ولا ترجع الخلافات، في رأيه، إلى غموض الأحكام الإسلامية المعنية، بل إلى دوافع سياسية ليس

١ - محسن كاديفار، (نظرية الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١٩٥ - ٢٠١.

٢ - [المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى] أحدث في ١٩٦٧ بحث من موسى الصدر الذي ترأسه في ١٩٦٩. ومن حيث كونه الممثل الرسمي للطائفة الشيعية لدى الحكومة اللبنانية، فهو مكلف بتدبير شؤونها الداخلية. وقد انتُخب شمس الدين نائباً لرئيس المجلس في ١٩٧٥، وبعد اختفاء الصدر في ليبيا عام ١٩٧٨، تكفّل فعلاً بالرئاسة، ثم انتُخب للرئاسة في ١٩٩٤، واحتفظ بالمنصب حتى وفاته في ٢٠٠١.

٣ - محمد مهدي شمس الدين، (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الطبعة الأولى ١٩٥٥، الطبعة السابعة ٢٠٠٠.

٤ - محمد مهدي شمس الدين، [العلمانية]. تحليل ونقد للعلمانية، محتوى وتاريخياً في مواجهة المسيحية والإسلام، ١٩٨٠.

إلا^(١)، وقد ظلت مسألة السلطة الحاكمة مهملة على الرغم من أهميتها. ويؤكد شمس الدين أن مؤلفه كان أول نص عربي شيعي يدرس سلطة الحكم الإسلامية في العصر الحاضر^(٢).

ومع أن بعض مفكرّي زمانه يعتقدون أن الدين منفصل تماماً عن الحكم^(٣)، فقد تبين للمؤلف أن الإسلام يدبر كل مناحي الحياة الإنسانية بما فيها السلطة. وشمولية الإسلام بالذات هي إحدى خصائصه المميزة بالنسبة إلى الأديان الأخرى: «[...] إن الإسلام [عقيدة] و[نظام]^(٤)». وليست الدولة ضرورة أبدية للمجتمع وحسب، لكن الإسلام جاء بتشريع كامل. وإذن، فالدولة الإسلامية ضرورة^(٥). وشمس الدين متفق إلى هنا تمام الاتفاق مع الخميني ومنتظري. ففكرة الحكومة الإسلامية محتواة في مثال سلطة النبي الدينية والزمنية من دون انفصام. وهذه السلطة تحمي المجتمع وتوجهه. ونظراً لضرورة الحكومة الإسلامية، من المهم تحديد طبيعتها، وطريقة تعيين قائدها والصلاحيات التي تُمنح له، وينبغي الإقرار، في المقام الأول، بأن السلطة والشرعية ليستا ملازمتين الواحدة للأخرى. ومن غير الممكن، من جهة أخرى، فحص شرعية نظام الحكم الإسلامي في العصر الحاضر بغض النظر عن التاريخ السياسي و[الفقه]. فلا يمكن اجتثاث الحاضر من التراث، سواء لأسباب موضوعية أم ذاتية. تلك هي مقدمات المحاكمة العقلية للشيخ شمس الدين^(٦).

وبناءً على ذلك، يعود شمس الدين إلى التاريخ السياسي والفقه الإسلامي منذ وفاة النبي، محللاً الأسباب التي أفضت إلى تشكّل فروع الإسلام المختلفة^(٧). وفي معرض فحصه لتصورات السلطة، ينكبّ مطولاً على مسألة [الإمامة] ومكانتها: فهل هي فرع أم أصل في الإسلام؟ والإجابة عن هذا السؤال تحدد مصدر شرعية السلطة. فلو لم تكن [الإمامة] إلا فرعاً من الإسلام، فهي واجب جماعي يقع على الأمة الإسلامية. وإذا كانت [الإمامة] أصل، كما يعتقد الشيعة (فيما عدا الزيدية)، ف [الإمام] مُعَيَّن من النبي. وبما أن [الإمامة] خلف النبوة، فمن غير الممكن وجود أكثر من [إمام] واحد في الوقت ذاته. وهذا يعني أن شروط التأهل لـ [الإمامة] محددة بناءً على أدلة قاطعة، وليست بفضل [الاجتهاد]: والشرط الأول

1 - محمد مهدي شمس الدين، (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٧.

2 - نشرت الطبعة الأولى للكتاب في ١٩٥٥.

3 - يرجع شمس الدين خاصة إلى العالم المصري عبد الرزاق مؤلف (الإسلام وأصول الحكم)، انظر أعلاه.

4 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٣٥.

5 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٣٩ - ٤٠.

6 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٠ - ٥٢.

7 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الكتاب الأول، الفصلين ٣ و٤.

هو العصمة^(١). وهذه الأدلة المتضمنة في أحاديث النبي، تعيّن [الإمام] الذي يخلف النبي لكنها لا تحدد نظام الحكم الواجب إقامته. والخلاصة أن شرعية سلطة [الإمام] تستمد مصدرها من الله ومن النبي. وبسبب غيبة [الإمام] الأخير، فالشرعية السياسية الفعلية معلقة إذن. ومن ثم فإن نظام السلطة يركز على مبادئ أخرى، ومنها [ولاية] الفقيه أو ولاية الأمة على نفسها^(٢).

وبغية تحديد نظام السلطة في الفترة الحالية للغيبة، علينا معرفة الصلة بين [الإمامة] من جهة، والمهات التشريعية والسياسية من جهة أخرى. فبينما تكون المهمة التشريعية - التي تقوم أساساً على نقل مذهب الإسلام وشريعته والحفاظ عليهما - في جوهر [الإمام] ذاته، تشكل الوظيفة السياسية مهمة ثانوية لـ [الإمام]، ولا تكوّن هوية [الإمامة]^(٣). «إن [الإمامة] المعصومة لا تقوم على السلطة السياسية، بل توجد من دونها»^(٤). ولدعم أطروحته يستشهد بكبار العلماء الإماميين: ابن بابويه، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، وزين الدين العاملي، والشيخ محمد حسن المظفر، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء^(٥). حيث نجد الاختلاف مع تفسير الخميني تماماً، وخاصة بالرجوع إلى الصياغة الأخيرة لـ [الولاية] في ١٩٨٨. فإضافة إلى ثنائية الفهم لطبيعة [الإمامة]، يعارض تصوّر التاريخ بين الشيخ اللبناني وآية الله الإيراني. فالغيبة تشكل بالنسبة للأول حلاً لاستمرارية غير قابلة للانعكاس. أما الخميني فيميل إلى إلغاء العقبات التاريخية لإدانة النموذج النبوي من دون وساطة. وشمس الدين يتبين ويستوعب تمايز مثالي السلطة اللذين يجسدهما النبي و[الأئمة]، لكن الخميني يمزج بينهما.

وينعكس الفرق في الرؤية حتماً على إعداد أنظمة الحكم. فبينما كان الخميني يقوم، بناءً على الدستور الإيراني بدور ممثل [الإمام] الأخير في مجموع وظائفه، كان شمس الدين يضع الدولة الإسلامية بين فترتي [الإمامة] التاريخية وانتهائها بظهور [الإمام] الغائب. «إن الشيعة الإماميين لا يطرحون مسألة المشروع السياسي لـ [الإمامة] المعصومة أثناء غيبة [الإمام] المعصوم. فهم لم يفعلوا ذلك منذ بداية الغيبة الكبرى وحتى الآن؛ لأن [الإمام] المعصوم غائب ومُتَظَر. إذ إنه [الإمام] الحقيقي (إمام العصر) لكنه لا يمارس السلطة الحقيقية، فهي معلقة أثناء غيبته. وإذن فالمشروع السياسي لـ [الإمامة] المعصومة هو مشروع للمستقبل

1 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الفصل الخامس.

2 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الكتاب الأول، الفصل ٦.

3 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الكتاب الأول، الفصل ١٠.

4 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الكتاب الأول، ص ٣٤٧.

5 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الفصل الأول.

متوقف على إرادة الله العلي القدير^(١)). وينبغي أن يكون المشروع السياسي الإسلامي، بالنسبة للشيعة الاثني عشرية، متفقاً مع حقيقة [الإمامة] هذه، ومع مبادئ وقواعد الإسلام التي حددها [الأئمة]^(٢).

وعندئذ يمكن النظر إلى شكلين للحكومة الإسلامية: سلطة الفقيه العامة وسلطة الأمة على نفسها مع سلطة محدودة للفقهاء. وشرعية الشكل الثاني مؤيّدة بآيات قرآنية وأحاديث لا يذكرها شمس الدين. أما شرعية الشكل الأول فتؤيدها أحاديث يُزعم أنها تبرر تعيين [الفقيه]. ويشير التعبير بحد ذاته إلى تشكك المؤلف بهذا التفسير. إذ إنه يرى أن للأمة ولاية على نفسها، في نطاق الشريعة الإسلامية، بما يتعلق بالسياسة. وتستمر [المرجعية] التي تنبثق عن [الإمامة]، بالتوازي مع ذلك، في ميدان التشريع بوساطة [الاجتهاد]، ويرى شمس الدين أن ثمة أسباب فقهية وأخرى تتصل بأصول الدين تمنع النظر إلى [ولاية] الفقيه كمساوية لـ [الإمامة]. فهي دوافع سياسية وليست فقهية التي تجعل البعض يجاججون بأن حكومة الفقيه ماثلة لحكومة [الإمام] المعصوم. وبصفة أكثر دقة، إذا ما كانت ضرورة الحفاظ على النظام دليلاً على شرعية [الولاية] العامة للفقيه، فإن هذا الدليل ذو طبيعة عقلانية وليس قاطعاً أبداً. وإذا ما كان دليل شرعية هذا النوع من الولاية حربي، يتبين أن النصوص المُستشهد بها في هذا الأمر لا تعني بصفة مطلقة أن على سلطة الفقيه السياسية أن تُبسط على جميع المسلمين. وبإعادة النظر في حديث عمر بن حنظلة، يعترض شمس الدين على تفسير الخميني له، من دون أن يسميه. إذ يعني هذا الحديث في رأيه أن الولاية السياسية للفقيه، بافتراض مثل هذه الولاية، محدودة بالفئة التي طلبتها.

وإضافة إلى كون نظام ولاية الأمة على نفسها يرتكز على القرآن والحديث، فهو يسمح باتقاء أزمة في السلطة الحاكمة. إذ إنه يعني أن يقيم كل شعب منظومته السياسية الخاصة في إطار وحدة الأمة. وهذه المنظومة شرعية وواقعية في آن معاً^(٣). ويحدد شمس الدين بأسلوب مُقتضب وحازم الأسس لشرعية الدولة الإسلامية على إثر الغيبة. وفي الكتاب الثاني من مؤلفه، المخصص لـ «الإدارة في الإسلام»، يتناول المبادئ التي توجه تنظيم الحكم.

فالإدارة، في رأيه، من حيث إنها مجموع الوظائف التي تمارسها الدولة في المجتمع، عملية محضة. وتتغير، بطبيعتها، تبعاً للسياق الاجتماعي والمادي. وإذن، ليس للإدارة شكل ثابت في

1 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٠٩.

2 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٠٩.

3 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤١٠ - ٤٢٠.

الشريعة الإسلامية. ولهذا، لا تشكّل موضع بحث في [الفقه]. ومع ذلك، وبما أنها ممارسة للسلطة على المجتمع وعلى الأفراد، فالإدارة تركز على قواعد فقهية ثابتة. ومن وجهة النظر هذه، يمكن لها أن تندرج ضمن الشريعة الإسلامية. وإذ لاحظ شمس الدين أن هذا الميدان لم يُدرَس في [الفقه] من قبل فقد عزم على تناوله^(١).

بعدما أعاد النظر في النماذج الثلاثة لشرعة الدولة أثناء الغيبة، يعيد التأكيد بأن السلطة الإدارية محدودة. فينبغي إذن أن تكون إدارة الدولة الإسلامية لا مركزية، فضلاً عن أن هذه الإدارة جهاز تنفيذي محض ليس له سلطة ولا صلاحية تشريعية^(٢). وإذا لم تتضمن الشريعة الإسلامية شكلاً ثابتاً للإدارة - أي للدولة -، فإن لها مضموناً أخلاقياً. وحسبما يقول شمس الدين، فإن الإدارة، في الدولة الإسلامية، ليست محايدة من حيث المضمون الأخلاقي، بل هي ملتزمة بهذا المضمون، مادامت لا تمارس دور السيطرة المطلقة^(٣). وهكذا يظهر التمايز بين الشكل والمضمون كما حلّله فالج أ. جبار^(٤).

واعتباراً لمقتضيات الشريعة الإسلامية وللتراث الفقهي السنّي والشيعي، يقوم المؤلف إذن ببحث مسألة الفصل بين السلطات. فيتبيّن أن ثمة اعتقاداً سائداً بين [الفقهاء] والباحثين المسلمين بأن الإسلام لا يُقرّ مبدأ الفصل بين السلطات الذي ربما يكون نتاجاً للفكر السياسي الغربي الحديث. ويستمد هذا الاعتقاد مصدره من كون الدليل الأساس على سلطة [الإمام] والخليفة يكمن في كلام الله (القرآن، سورة النساء، الآية ٥٩): ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم))، فالحكم في الإسلام أُسس إذن على تركيز السلطة في شخص واحد، لكن هذه الفكرة، في رأي المؤلف، لا تصمد إزاء الفحص. لأنه حتى لو كانت السلطات تركزت عملياً في شخص واحد أحياناً، لكن هذا لا يمكن تسويغه [فقهياً].

وهكذا يعطي شمس الدين إذن تفسيراً آخر لآية «السلطة» القرآنية يختلف عن تفسير الخميني. ف [الإمام] لدى الشيعة، كان أثناء حياة [الأئمة] مركزاً للسلطات الثلاث؛ لأن [الإمامة] امتداد للنبوة. إذ بالمعنى الدقيق للكلمة، لم تعد هناك سلطة تشريعية بعد النبي، سواء لدى السنّة أم الشيعة. وليس ثمة إلا [المرجعية] الشرعية. و[المراجع] المعنيون هم الفقهاء وخاصة [المجتهدون]، فينبغي أن تُفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، بينما

1 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٢٣ - ٤٢٥.

2 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٤٨ - ٤٥٥.

3 - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٦٩.

4 - انظر أعلاه.

السلطة القضائية مستقلة بطبيعتها. ويتأتى استقلال القضاء من كون سلطة تكليف وتعيين القضاة وقف على [الإمام]، وكون هذا التعيين جماعياً، فضلاً عن ذلك، وإذا ما كانت شرعية الدولة تركز على مفهوم سلطة الأمة على نفسها، فمن الواضح من وجهة النظر [الفقهية] وجوب الفصل بين السلطات. إذ إن السلطة التشريعية تُنتخب من قبل الأمة، ويجري التشريع في إطار [اجتهاد] الفقهاء الذين يمارسون السلطة القضائية أيضاً. وتُملأ المناصب المهمة، في السلطة التنفيذية، من جهة أخرى (رئيس الجمهورية، رئيس أو نائب رئيس البرلمان) بوساطة الاقتراع الشعبي^(١).

وإذا ما تصرفت الأمة بحرية فيما يتعلّق بالسلطة التنفيذية، إلا أن سلطتها محدودة في التشريع بتوجيهات الفقهاء، بينما تعود جزاءات مجموع الأفعال الاجتماعية إلى الفقهاء. ويبيّن المؤلف، من جهة أخرى، المبادئ الأساس لاقتصاد متوافق مع الشريعة الإسلامية. هذا الاقتصاد الذي يضمن، إجمالاً، الملكية الفردية، وحرية المبادلات والإنتاج والتعاقد، كما يفرض أجراً لكل عمل. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية تفرض بعض القيود على المناشط المالية والاقتصادية: إذ تحظر بعض المناشط، وتمنع تداول بعض المنتجات، كما تمنع الإقراض بفائدة والاحتكار^(٢).

وصفوة القول، إن شمس الدين يجدد تعريف وظيفة سلطة [الفقهاء] طبقاً للمقتضيات القانونية الحديثة. وبينما يكلف الفقهاء بمهمة تعيين حدود القانون، يرفض قطعياً منح السلطة التنفيذية إلى [فقيه] كما يرفض تركيز السلطات، فالسلطات منفصلة ومتراصة في آن معاً طبقاً لمطلبين ثابتين منذ الغيبة، وهما: الحد من سلطة الفقهاء، وسلطتهم الدينية الضرورية. وفي ضوء استعادة تاريخية واسعة، يبسط النتائج الثابتة للشريعة الإسلامية، التي تتيح هيكلية حقل السلطة الحاكمة في شكل حديث ومطابق للتعاليم الدينية في الوقت ذاته. وهكذا يحدد (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) إذن، آليات ممارسة السلطة الرئيسة ومؤسساتها. وتساعد قراءة (العلمانية) على فهم أكثر دقة لقواعد الحداثة الإسلامية كما يفهمها الشيخ شمس الدين.

فالعنوان الكامل للمؤلف حول العلمانية، وحده، يدل على غاية المؤلف كما يدل على السياق الذي يندرج فيه. إذ إن العنوان الفرعي صيغ هكذا: (تحليل ونقد للعلمانية، محتوىً وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام). وقد نشر في ١٩٨٠ أثناء الحرب في لبنان، وكان هذا

١ - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٧٣ - ٤٨٣.

٢ - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ٤٩١.

التقد صدئ مؤلماً للفوارق الدينية ولاختلاف المشروعات السياسية التي تشتت المجتمع اللبناني. كما كان يتيح لشمس الدين المجال لعرض تصوّره لدور الدين في الدولة والمجتمع الحديثين. فلأنه ينتقد مبدئاً من خلال الشريعة الإسلامية والتاريخ، يقدم شهادة قيّمة حول الجهل ببعض المفهومات السياسية التي ابتدعت في أوروبا. وشمس الدين بتبنيّه موقفاً إصلاحياً ثابتاً، يعبر عن نيته بالتجذّر في الحداثة من دون التخلي عن قيمه، وهو من هذه الجهة يثبت وجوده كفقيه مُنظّر وكمسؤول ذي نفوذ ضمن مجتمعه.

في البداية، يعرف المؤلف العلمانية بأنها «[نهج حياتي] يستبعد أي تأثير أو توجيه من الدين في تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية في هذا المجتمع، وفي القيم التي تتضمنها هذه العلاقات وتتأسس عليها. فالعلمانية إذن نهج حياتي مادي ينتج عن تنامي الفلسفات المادية اللادينية. وهذا المسلك هو الروح المحركة للحضارة الحديثة في وجهها الرأسمالي والماركسي»^(١).

ففي نهاية سنة ١٩٥٠، كما نذكر، ظهرت الحداثة من خلال الدولة - الأمة والعلمنة والإيديولوجيات العلمانية - القومية والشيوعية - مشكلة تهديداً لرجال الدين الشيعة. وبعد عشرين سنة يختزل شمس الدين الحداثة في مبدأ هو: العلمانية. والعلمانية من حيث كونها رمزاً للحداثة ومبدأ لها، ينظر إليها غريبة عن الإسلام، وأكثر من ذلك، مطية للإمبريالية الأوروبية في العالم الإسلامي، وقوة لإفساد الإسلام بالذات. فمن الواجب إذن، لأسباب فلسفية واجتماعية، سياسية وهوياتية، التنديد بالعلمانية ورفضها. ويشكّل هذا الخطاب صدئ لخطاب الخميني في (ولاية الفقيه). مع أن شمس الدين يتصوّر طريقاً يبيّن الاختلاف لمواجهة التحدي المطروح.

يرى المؤلف اللبناني، أن دخول فكرة العلمانية إلى العالم الإسلامي رافق اتصالات هذا العالم مع أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر. واكتسبت هذه الفكرة تدريجياً أتباعاً في الشرق العربي، حتى باتت شعاراً سياسياً لبعض الحكّام العرب في النصف الثاني من القرن العشرين. وانتشرت في لبنان، أثناء الحرب الأهلية، «دعوة» للعلمانية. ويبدو هذا المبدأ من الإفساد إلى حد يرى فيه شمس الدين من واجبه فضحه بالكشف عن الأخطار التي يحملها على المجتمع اللبناني^(٢). لأن العلمانية ليست مناقضة لروح الإسلام وحسب، بل تثير ردود فعل قوية ومناقضة، وتزيد الانقسامات التي تمزق المجتمع اللبناني^(٣).

١ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ٧.

٢ - إن تحليل شمس الدين النقدي للعلمانية، ظهر أولاً في ١٩٧٧ على شكل مقالات في جريدة [السفير]، ثم حوّل المؤلف هذه المقالات إلى كتاب، بناءً على طلب بعض العلماء والمفكرين.

٣ - المصدر السابق، ص ١٤.

وبطريقة تركيبية بل ومُبَسَّطة، ينظر شمس الدين إلى الحضارة الحديثة على أنها مادية أصلاً، وإلى العلمانية كنتاج لهذه الحضارة. وبصفة أوضح، تتضمن الحضارة الحديثة ثلاثة أبعاد رئيسية: ازدهار العلوم التجريبية ونتائجها التقنية والاجتماعية (تطور الاتصالات)؛ ترشيد المناشط والزمن، الذي يؤثر في الميدان الاجتماعي؛ أخيراً، مبدأ المنفعة ومبدأ الذاتية اللذان يؤثران في العلاقات الإنسانية. والحال أن ترشيد النظام يقتضي وجود سلطة مركزية تُسَيِّر هذا النظام. والسلطة المركزية هي الدولة التي تزايد دورها في المجتمع الحديث. وهكذا يبدو نموذج الدولة الجديد كحجر الزاوية في منظومة غريبة عن الإسلام، يتطلب مشروعه الحضاري أشكالاً سياسية خاصة^(١)، إضافة إلى أن العالم الإسلامي اكتشف المجتمع الحديث وهو في حالة تخلف، يواجه صدمة الاستعمار العنيفة، وبينما تبنى تيار موقف رفض منتظم للحضارة الحديثة الأوروبية، ونادى تيار آخر بقبولها من دون قيد ولا شرط، دعا تيار ثالث إلى تمييز انتقائي.

وفي هذا التيار الأخير يضع شمس الدين نفسه^(٢). ويوضح، قبل أن يفسر موقفه، أن أنصار قبول الحضارة الأوروبية اللامشروط خاضوا بعد الهزيمة في الحرب ضد إسرائيل في ١٩٦٧، صراعاً ضد الإسلام والدين بصفة عامة، والحداثة تتضمن رهاناً هوياتياً عظيماً. وشمس الدين على الرغم من نظرتة التبسيطية إلى الحداثة فهو لا يراها سلبية كلها. إذ يميّز في الحداثة، من حيث التزامه الفكر الإصلاحي، عناصر مادية محايدة من وجهة النظر الدينية، ومبادئ أخلاقية تحالف الإسلام. ويتمثل العنصر الأخلاقي بالفلسفة المادية التي تحرّرت من الدين بعملية تاريخية خاصة بأوروبا. فالعلمانية، في النهاية، مشتقة من الفلسفة المادية الحديثة، وتفترض أن الدين شأن فردي تماماً، لا صلة له بالحياة الاجتماعية.

وهذا يعني أن الحياة الدنيوية منظمة خارج إطار الدين بغض النظر عن تعاليمه. والحال أن هذا التصوّر مخالف للمعنى الإسلامي للدين الذي يقضي بأن الدين يُسَيِّر مناشط الإنسان في الدنيا كما يوجّه مصيره نحو الآخرة. وبينما تحلّي نفوذ العلمانية بالحد من سلطة الشريعة الإسلامية في القضاء والتشريع، فقد تضمّن نشر هذا المبدأ رهاناً قانونياً وهوياتياً. ومع ذلك، يمكن للمجتمع أن يتبنى الحداثة مادياً، من دون أن يصير علمانياً^(٣). وانتصار الثورة الإسلامية في إيران دليل ساطع يمحو وهم ضرورة فصل الدين عن الدنيا^(٤).

١ - المصدر السابق، ص ١٤ - ١٨.

٢ - المصدر السابق، ص ٢٤ - ٤٣.

٣ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ٤٣ - ٨٨.

٤ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ٩٧ - ٩٨.

فالعلمانية بالنسبة لشمس الدين، إجمالاً، مشكلة أوروبية نتجت عن نزاع بين الدولة والكنيسة. والحال، أنه لم يكن ثمة تناقض في الإسلام بين مصدرين للسلطة، ولم يكن الوضع مماثلاً لما في أوروبا. فضلاً عن أنه، ليس في الإسلام رجال دين كطبقة اجتماعية بمعنى الكلمة^(١). ف [المراجع] في المذهب الشيعي هم متخصصون بالعلوم الدينية، على غرار متخصصين آخرين في بقية العلوم. ولم تحدث ازدواجية في الإسلام؛ لأنه لا وجود لكنيسة ولدولة في هذا الدين^(٢). «كان [الفقيه] ورجل السياسة، كما قلنا، متكاملين وليس متضادين كما كانت الحال في المجتمعات الأوروبية^(٣)». ومن جهة أخرى، ليس للشريعة الإسلامية أن تصاب بالجمود: فممارسة [الاجتهاد] تقي من بطلان استعمالها. وإذا ما كانت مبادئها ثابتة، فإنها قابلة دائماً للتجديد في شكلها أخذاً للتغيرات بالحسبان. إذ هي حديثة من حيث طاقتها الكامنة^(٤).

وبتطبيق آرائه على لبنان، يعتقد شمس الدين أن الدولة اللبنانية علمانية مع احترامها للمعتقدات. فيمكن إذن عدّها «مؤمنة». أي إن الدولة اللبنانية تُقرّ بمبدأ الإيثار، لكن من دون أن تستمد شرعيتها من مصدر ديني. فالشرعية تنبثق من الشعب^(٥).

خلال العشرية الأولى للثورة الإسلامية، كانت نظريات ولاية الفقيه أعدت في إيران على وجه الخصوص. وباستثناء محمد باقر الصدر، كان منظرو [ولاية الفقيه] قد تأثروا إن قليلاً أو كثيراً مباشرة بتأسيس النظام السياسي - الديني الجديد. ومن ثمّ كان من المتاح للفقهاء العراقيين واللبنانيين أكثر من الإيرانيين نقد هذا النظام. غير أن خط الانقسام بين مناصري ومعارض المذهب الذي تأسس في إيران، لا يتفق مع الحدود الدولية، بل بالعكس. فإذا ما كانت الظروف السياسية أكثر ملاءمة خارج إيران لتوجيه انتقادات للمؤسسة السياسية - الدينية الجديدة، وصياغة نظريات سياسية جوهريّة، فإن جزءاً من رجال الدين في إيران كانوا يعترضون على مذهب [ولاية الفقيه]. إذ عبّر [المراجع] ورجال الدين الآخرون عن موافقهم أثناء فترة إعداد الدستور الحاسمة^(٦).

فخلال مرحلة ترسيخ النظام، كان من الصعب على رجال الدين هؤلاء عرض نظريات مخالفة لمذهب الدولة المؤسس، غير أن تعددية في التصورات استمرت، وإن كانت في ممارسة

١ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ١٦٢.

٢ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ١٥٩ - ١٦٤.

٣ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ١٦٥.

٤ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ١٦٦ - ١٦٧.

٥ - محمد مهدي شمس الدين، (العلمانية)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

٦ - انظر الفصل ٣.

وظائف [المرجعية] على الأقل، وبعد وفاة الخميني ظهرت هذه التعددية بصفة أكثر وضوحاً. ففي قلب [حوزة] قم ظهرت تيارات متنوعة، كما يشهد على ذلك ظهور المجالات العديدة التي نشرت هناك، والتي سأقدم لمحة عنها في الفصل الأخير.

* * *

بعد غيبة [الإمام] الأخير، كان من غير المعقول أن يسدّ الفقهاء الفراغ الذي تركه. فمن المسلم به في أصول الدين الشيعي، أن الفارق الوجودي بين [الأئمة] المعصومين وسائر الناس، مهما كانوا علماء بالدين، أوحى بمبدأ الحضور الأبدي لـ [الإمام]، وسرعان ما أفضت الضرورات العملية للإدارة الدينية للطائفة إلى قيام الفقهاء بسلسلة من الثورات الفقهية. فبتوسيعهم لمصادر التشريع، وسّع [الفقهاء] في الوقت ذاته مجال سلطتهم التي كانت تمارس في نطاق تفويض جماعي محدود، وإذا ما كان [الفقيه] استبدل تدريجياً بـ [الإمام] بقيامه بوظائفه الدينية، فإنه لم يكن يتهاهى معه لا من حيث الشريعة ولا من حيث الواقع. غير أن الخميني بإتمامه التماثل الذي تصوّره ناراقى، منح الفقيه [ولاية الإمام] بكاملها. وهكذا ألغى بالفعل الفارق الديني بين [الإمام] والفقيه.

لكن هذا التحوّل كان لا يعيد النظر فقط بمذهب السلطة، بل أيضاً بعمل الهيئات بالذات. وإذن فإن [فيلايت - ي فقيه] ليست مجرد توسيع لصلاحيات الفقيه في إيران؛ لأنها تفتتح عصراً جديداً للمذهب الشيعي. وبهذا المعنى بحث م.أ. أمير معزي على فهم «الخمينية» كـ «أصولية متطرّفة»^(١). إذ إنه تماهى مع [الإمام] إلى الحد الذي حمل فيه لقبه، واستهدف إلغاء ثنائية السلطة وانتهى إلى أن رمزَ لنهاية عملية استبدال. ويجدر التنويه هنا بازدواجية معنى «الأصولي» الذي ينتسب للخميني إليه. فبفضل استعانة لا محدودة بـ [الاجتهاد]^(٢)، تسلّح الفقهاء [الأصوليون] بالوسيلة لتوسيع صلاحياتهم حتى إلى تغيير وضعية السلطة الدينية. وبالتلازم مع هذا، كان من شأن تنامي صلاحية الفقيه من دون تحديد، أن يسهم في استقلاليته إزاء السلطة الدينية العليا [الإمام]. وبهذا المعنى يمكن تفسير تصور [الولاية] المطلقة للفقيه الذي أعاد الخميني صياغته قبيل وفاته. فباسم الدين بالتأكيد، أعلن مرشد الجمهورية الإسلامية أسبقية الوظيفة السياسية المطلقة على كل مطالب الإسلام الأخرى. والواقع أنه كان يميل هكذا إلى تحرير الشأن السياسي. وعبارة «مطلقة» بالذات ذات مغزى، فلأنها لم تكن مقيدة بأي شرط، كان للسلطة السياسية لـ [فالي - ي فقيه] أن تتجاوز

١ - محمد علي أمير معزي، (تأملات حول تطوّر المذهب الشيعي الشني عشري: تراث وأدلجة)، ص ٨٠.

٢ - انظر الفصل الأول.

التعاليم «الفرعية» للإسلام. وبعبارات دينية صرفة ومن أصول الدين، ألا يعني هذا جعل السلطة السياسية مستقلة؟ فبطريقة لا شك في مفارقتها ترجع الخميني عن وضعية اللاشريعة المعطاة للسلطة الزمنية البشرية. وليست المصطلحات الدينية ولا الانتساب إلى رجال الدين يمكن لها أن يحجبا التحوّل الكلي لصاحب السلطة الشرعية.

وهكذا وضع مؤسس الجمهورية الإسلامية حدّاً «ما لا يمكن تخيّل» في التراث الشيعي. ومن هذا الجانب، يُعدّ الخميني توضيحاً للنبي كما يعرفه بورديو: «طالما لم تجد الأزمة نبياً، فلاتزال النظم التي نتذهّن بها العالم المقلوب نتاجاً للعالم الذي يجب قلبه. والنبي هو من يستطيع أن يُسهّم في تحقيق لقاء الثورة مع نفسها بإحداث الثورة الرمزية التي تستدعي الثورة السياسية [...] يبقى أن تحويل الأفكار كثورة في الفكر ليس ثورة إلا في أفكار الأنبياء الدينيين المتحوّلة مسبقاً، والذين لعدم تمكّنهم من تذهّن حدود سلطتهم، لا يستطيعون تقديم الوسائل لتذهّن هذا الذي لا يمكن تذهنه أي الأزمة من دون أن يفرضوا في الوقت ذاته هذا الذي لا يمكن تذهنه، وهو المعنى السياسي للأزمة^(١) [...]». فالخميني بإدخاله مسألة الدولة في [الفقه]، سمح لها بالفعل أن تندمج تماماً في مذهب السلطة الشيعي، ومنذ أن نادى وجسد اندماج السلطتين الدينية والسياسية، فقد جدّد تماماً الأطر النظرية والعملية للسلطة. وأخيراً، شرع وبطريقة مفارقة في إسباغ الاستقلال على السلطة السياسية.

ومع أنه ابتدع نموذجاً جديداً للسلطة، إلا أنه لم يُبطل السابق. إذ واصل بعض كبار [المراجع] ممارسة سلطتهم الدينية من دون الانخراط في أنشطة سياسية. ومن جهة أخرى، يبيّن تنوّع نظريات الدولة الذي أعقب إقامة الجمهورية الإسلامية استمرار خطين للسلطة، يرجعان إلى مثالين: النبي و[الأئمة]. فأنصار [ولاية الفقيه] بتخطيهم العقبة التاريخية والفقهية لتراث [الأئمة]، اندرجوا ضمن خط النبي، من حيث هو نبي ورجل دولة. وتماهي سلطة الفقيه مع سلطة النبي الذي لمح إليه الخميني في (ولاية الفقيه)، صاغه رسمياً في ١٩٨٨.

فباسم الحاجة الماسة لحكومة إسلامية، رُقّي عالم بالدين إلى رتبة النبي الذي تلقى الوحي من الله. غير أن مكانتيهما وشكل سلطتيهما مختلفان؛ لأن شرعية الفقيه تقوم على معرفته بالشرعية. وبالتوازي مع هذا، كان خط آخر يعتقد أن سلطة الفقيه منقوصة، باسم الإخلاص لـ [الأئمة]. فالأولون يسعون إلى إلغاء الزمن، مؤكدين أن الخميني، مرشد الجمهورية الإسلامية، (يمثّل) [الإمام] الأخير. والآخرون، حسب كلام الشيخ شمس الدين، كانوا يضعون أنفسهم عن قصد في الزمن التاريخي، بين غيبة [الإمام] ومقدمه المنتظر^(٢).

1 - بيير بورديو، «نشوء وبنية المجال الديني»، ص ٣٣٤.

2 - انظر أعلاه.

وبالنظر من خلال المثاليين المتمايزين للتاريخ وللسلطة، فقد جرى التخفيف من «التراث» إن صح القول، وما علينا إلا الوقوف على المراجع التي يستخدمها منظرو الدولة حتى نتبين استحالة وصف هذا التراث بأحادية المعنى. ففي مواجهة الحداثة، عمد منظرو «ولاية الفقيه» ورواد الديمقراطية الإسلامية جميعاً إلى إعادة قراءة للتاريخ حتى يصوغوا مشروعاتهم السياسية، فالتجديدات الأكثر جرأة - سلطة الفقيه السياسية أو الديمقراطية الإسلامية - جرى تسويغها بتفسيرات مختلفة لتاريخ مشترك. «إن المهم قبل كل شيء، هو أن تكون البرهنة على الاستمرارية قادرة على دمج الابتكارات وإعادة التفسير التي يقتضها العصر الحاضر. ولفهم أهمية هذه القضية، ينبغي أن نذكر دائماً أن تُمثّل أي تراث يقوم على إعادة المعالجة الدائمة للمعطيات التي تتلقاها فئة أو مجتمع من الماضي، والحال أن عملية إعادة القراءة هذه هي عملية خلق علاقة متجددة بالماضي، تبعاً لمعطيات الحاضر، وإذن خلق علاقة جديدة مع الحاضر^(١)» وهكذا كانت الاستحداثات السياسية التي ابتدعها رجال الدين متنوعة بقدر قراءات التراث، وكانت جميعاً، في الوقت ذاته، تركز على فكرة كون الإسلام دين وسياسة لا ينفصمان.

والحقيقة أن الازدواجية في خط السلطة قديمة في تاريخ الإسلام، فمنذ أن بدأ العلماء في تثبيت سلطتهم، في نهاية القرن التاسع الميلادي، شرعوا في الاعتراض على سلطة الخلفاء الدينية. وهكذا، «كان ثمة أفقان ممكن تصورهما في الإسلام، وهما: نجات المؤمن بالخضوع، في خضم التاريخ، لله؛ وتماهي المؤمن مع مراعاة النظام الحاضر^(٢)» فتحليل كريستيان ديكوبر لتأكيد سلطة الفقهاء في مواجهة الخليفة العباسي في القرن التاسع الميلادي، يسلط الضوء على التاريخ المعاصر للمذهب الشيعي، بشرط أن نأخذ بالحسبان ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية التي أعقبت إقامة [فيليت - ي فقيه]. وإذ نتذكر تمييز محمد باقر الصدر بين «شهادة» [المرجعية] و«الخلافة» التي يبارسها [المرجع]^(٣) الشوري، فإننا نتعرّف نموذجين لمؤسسة السلطة، مع مهامها الرئيسية الخاصة. وعلى تعارضهما فإنهما لم تستطعا استبعاد الواحدة منهما الأخرى، ووسط رجال الدين بالذات، وُجد خطان معاً مستوحيان من نموذجين مسيطرين، يقوم كل منهما بممارسة السلطة بكيفية مختلفة. وستشكّل ازدواجية السلطة الدينية المسألة الأهم في الفصلين التاليين.

1 - دانييل هيرفيو - ليجيه، (الدين كذاكرة)، ص ١٢٧ - ١٢٨.

2 - كريستيان ديكوبر، «السلطة الدينية في القرون الأولى للإسلام»، ص ٢٧.

3 - انظر أعلاه عرض [الإسلام يقود الحياة].

والخميني إذ فتح [الفقه] على مسألة الدولة، وأعطى قوة القانون لتصوره، تسبب في اختلال توازن جديد في نظرية السلطة. فبينما لم يَتمُّ فكر الفقهاء السياسي إلا قليلاً حتى ذلك الوقت، صارت له الغلبة فجأة، إذ استقطب نشوء أول دولة دينية شيعية النشاط الفكري حول السلطة. فقد حرص أنصار [ولاية الفقيه]، من جهة، على تحديد المؤسسات لنظام في حالة تكوُّن. ومن جهة أخرى، جعلت شرعنة سلطة الفقيه السياسية مع ممارسة الحكم من قبل رجال الدين معارضي «ولاية الفقيه»، يتصورون نماذج أخرى للدولة الإسلامية، غير أنهم مهما كانت مشاربهم، لم يربطوا نظرياً بين الوظائف الدينية والسياسية إلا نادراً.

وحسب انتهاء المؤلفين أم لا للمذهب [ولاية الفقيه]، إما أبرزوا أهمية هذه المؤسسة مؤكدين أهميتها أو على العكس أشاروا إلى عدم تجانس السلطتين الدينية والسياسية. ففي المؤلفات المدافعة عن «ولاية الفقيه»، طُرحت مسألة الحكم بمصطلحات دينية بالتأكيد، لكنها كانت تشمل الجانب الديني لـ [المرجعية] حتى إخفائه. فالخميني، على وجه الخصوص، - في (ولاية الفقيه) ثم في صياغته لـ «الولاية المطلقة» - ومنتظري، كانا يميلان الوظيفة الدينية لرجل الدين حتى يتفرغ لوظيفته السياسية. مثلما كان ينص الدستور الأول للجمهورية الإسلامية الإيرانية، للعام ١٩٧٩، على كون مرشد الدولة الجديدة [مرجعاً]، لكنه لم يتعرّض لمسألة تقليد المرشد. وبالتوازي مع هذا، وبينما ركّز بعض معارضي مذهب [ولاية الفقيه] - كمغنية وشمس الدين - اهتمامهم على الدولة، واصل آخرون غيرهم وأكثرهم [مراجع] - وخاصة الخوئي -: التصدي لمهتهم الدينية بمعزل عن السلطة السياسية. وقبل أن تفسح وفاة الخميني المجال لإعادة تنظيم المؤسسات الإيرانية، كان محمد باقر الصدر أحد القلائل الذين ربطوا نظرياً بين ممارسة وظيفتي السلطة آخذاً بالحسبان خصوصية كلٍّ منهما.

وهكذا، لم تكن الخطابات تعالج عموماً الموضوع ذاته، إذ كان المؤلفون، مهما كانت مواقفهم يقاربون وظيفتي ومؤسستي السلطة الدينية كلاً على حدة. فبينما كان أنصار «ولاية الفقيه» يأملون دمج السلطتين الدينية والسياسية، استمر تمايزهما، بل وانفصالهما في الواقع وفي الأفكار، وربما كانت هذه الثنائية المستمرة المفتاح لتعايش مؤسستين تبدوان متعارضتين، منذ ثلاثين عاماً.

الفصل الخامس

الازدواجية المستمرة

لمؤسستي السلطة الدينية

مهما كان الحماس الذي أثاره تأسيس الجمهورية الإسلامية، فقد كانت مقتضيات الدولة تحد من سيطرة [فيلایت - ي فقيه] وتضمن بالنتيجة استمرار [المرجعية] في العالم الشيعي، حتى لو كان ذلك في نطاق أضيق. فعلى الرغم من نوايا أكثر معدّي الدستور نفوذاً - ومنهم منتظري-، لم تتمكن [فيلایت - ي فقيه] من القيام مقام [المرجعية] تماماً. غير أن مؤسسة «ولاية الفقيه» في إيران، كرّس مؤسسة [المرجعية] ذاتها؛ لأنها دجت [مرجعاً] في الدولة، والحال أن هذه المؤسسة كانت تعني تحوّلاً حاسماً لـ [المرجعية]، بل واستيعابها ضمن هيئة دينية مؤمّمة، وتحت سلطة [فالي - ي فقيه] العليا. فالجمهورية الإسلامية شرعت بالفعل، في السيطرة على مؤسسات السلطة الدينية وتسييسها^(١). وإذا ما أردنا متابعة عملية تحوّل المؤسسات الشيعية المتلازم مع بروز [فيلایت - ي فقيه]، ومتابعة إعادة تشكيل وظائف السلطة، فمن البديهي أن نركّز اهتمامنا في الحقل الديني. فإعادة تنظيم هذا الحقل سيلقي الضوء على التغيّرات البنوية والوظيفية التي طرأت أثناء ممارسة السلطة.

إن إقامة النظام الإسلامي الإيراني، ثم استمراره استخدماً كقالب لإعداد النظريات السياسية الشيعية المعاصرة^(٢). أما إعادة تنظيم حقله الديني فقد أثر في عمل المؤسسات الشيعية برمتها، ففي المقام الأول، كان للجهود الرامية إلى مركزية السلطة الدينية التي بذلتها الدولة الإيرانية تأثيرات على تنظيم [المرجعية] في إيران، وذلك بالحد من استقلال رجال الدين، ودعم تحديث التعليم الديني. وقد فاقم تسييس رجال الدين والسيطرة عليهم، ثانياً، اتجاهاً للامركزية المؤسسة كرد فعل. وبصفة أكثر عمقاً أيضاً، أفضت إقامة دولة دينية إلى ازدواجية مستدامة^(٣) لمؤسسات السلطة الدينية في إيران، عوضاً عن إدماج [المرجعية] النهائي في [فيلایت - ي فقيه].

1 - انظر أعلاه، الفصل الثالث.

2 - انظر أعلاه، الفصل الرابع.

3 - محمد حسين فضل الله، في [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]. دراسة وحوار مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله، (إشراف) سليم الحسني، ١٩٩٤، ص ٧٧. يتكوّن هذا المؤلف من مجموعة حوارات قام بها المؤلف فيما بين ١٩٩٢ و١٩٩٣، مع [المرجع] اللبناني.

وهكذا استمرت الازدواجية التي نجمت في البدء عن إحداث المؤسسة الثانية وأصبحت ناتجة عن استقطاب المؤسسات الدينية. ومن دون أن يشمل تأثير هذه الازدواجية كل الطائفة الشيعية، إلا أنها تجلّت بتنوع وظائف السلطة الدينية الذي كان مثلاً فعلياً لتطور [المرجعية] ذاتها. فحسب [المرجع] اللبناني محمد حسين فضل الله (المتوفى ٢٠١٠)، «أحدثت [مرجعية] آية الله الخميني [الارتباك] فيما يتصل بالعناصر التي تؤهل [الفقيه] لـ [المرجعية]». إذ كانت الشروط المطلوبة من قبل لـ [المرجع] تقتصر على العدل و[العالمية] في [الفقه]. غير أن «[مرجعية] الخميني حوّلت هذين العنصرين في أعين العديد من الشيعة الذين بدؤوا النظر إلى الجانب الدينامي، والجانب السياسي الذي يُسِرُّ شؤون المسلمين والعالم، من وجهة نظر [الفقه]، وهذا ما أفضى إلى [تَهَرُّز] المعايير التي تتطور [المرجعية] بناءً عليها في عقليات مسلمي هذا الزمان [...] فكثير من الناس مستعدون لتجاوز مسألة الوعي والناشط السياسي إذا ما توافر شرط العدل والعلم بـ [الفقه] في الشخص، بينما يوجد أناس مستعدون ربما لغض الطرف عن هاتين الصفتين والاكتفاء بـ [مجتهد] عادي، بشرط أن يتوافر فيه الوعي والتجربة في ميدان السياسة»^(١). وهكذا قلبت إقامة «ولاية الفقيه» نموذج السلطة السياسية، إضافة لنموذج السلطة الدينية الشيعية أيضاً.

ومع اندماج الدورين الديني والسياسي في شخص مرشد الجمهورية الإسلامية، كان ثمة حَدَثٌ كَبَفٌ تطور مؤسستي السلطة الدينية، ومن ثم تمايزهما في النهاية وهو: ارتداد [المرجعية]. فلا كاريزمية المرشد ولا محاولته احتكار [المرجعية] تمكنتا من منع [مراجع] آخرين من ممارسة سلطتهم الدينية في إيران. وعلى العكس من نوايا أنصار [فيلايت - ي فقيه]، فثنائية مؤسسات السلطة لم تُلغ. وكان لهذه الظاهرة وحدها أن تكفي للتصميم على تحديد دوري مؤسستي السلطة المتنافستين. ومع ذلك، علينا ملاحظة علاقات القوة العاملة ضمن رجال دين انقسموا واستقطبوا من قبل [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]، وفي المقابل، فإن الحيوية المتجددة لـ [المرجعية] خارج إيران، أسهمت في الكشف عن خصوصية هذه المؤسسة وعن تعدديتها المتأصلة. وبينما كشفت معارضة غالبية [المراجع] لإقامة [فيلايت - ي فقيه] عن الطابع الثوري للمؤسسة الجديدة، كان الإشعاع المستمر لعدّة مصادر للتقليد في وجود آية الله الخميني يشير إلى نوع من الثنائية التي لا يمكن تجاوزها، في سلطة المذهب الشيعي الاثني عشري.

١ - المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

وفي ظرف آخر، أثار حَدَثٌ آخر بصفة حاسمة في استقطاب الحقل الديني. ففي نهاية سنة ١٩٨٠، أعاد الخميني صياغة تصوّره لـ «ولاية الفقيه»، كما رأينا في الفصل السابق. إذ بإعلانه الصفة المطلقة لسلطة الفقيه، وأسبقية هذه السلطة في تراتبية قوانين الإسلام، فقد قام بتحويل جديد مهم لمؤسسة [فيلايت - ي فقيه]، عبّر عنه في شكل رسالة إلى رئيس الجمهورية عندئذ، علي خامنئي. وأسهمت إعادة التعريف هذه بالفعل في تمايز المؤسسة الدينية - السياسية بتأكيد جانبها السياسي، لكن الخميني وبعد عام، في ١٩٨٩، ولوعيه بصعوبة خلافته، عمل هو نفسه على فك الارتباط بين [المرجعية] و[فيلايت - ي فقيه]. فعين مجلساً لمراجعة الدستور، صادق على ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية التي بعد إدراجها في دستور الجمهورية الإسلامية المعدّل ازدادت منذ وفاة مؤسس الدولة. إذ تعززت السلطة السياسية للخليفة الخميني، علي خامنئي، لكن سلطته الدينية اعتُرضَ عليها. فلعدم الاعتراف به كـ [مرجع] في إيران، أكد خامنئي أسبقية [فيلايت - ي فقيه] على [المرجعية]. غير أن هذه المؤسسة ظلّت نشيطة، بينما شكّل نقص الشرعية الدينية لمرشد الجمهورية الإسلامية الخميرة لأزمة في نظام الحكم الإيراني.

إن المؤسستين المتعارضتين في الأصل مازالتا قائمتين. ومع تتبعنا للمراحل الرئيسة في عمليتي الازدواج والتمايز اللتين حدثتا منذ مأسسة «ولاية الفقيه»، ينبغي تبين كيفيات وأسباب هذا التعايش. لأنه إذا ما أشار إلى استحالة اندماج [المرجعية] بالدولة الإسلامية، ومن ثم، إلى استمرار ثنائية الهيئتين، فإنه لا يعني مجرد تقاسم للصلاحيات. بل على العكس، إذ تتدخل [المرجعية] و[فيلايت - ي فقيه] في مجالات متجاورة قد تختلط أحياناً. فازدواج الهيئة الدينية الشيعية يعبر، بعبارة أخرى، عن إعادة تشكيل الوظيفة الدينية نفسها، وتثير تساؤلاً جديداً حول خصوصية هذه الوظيفة.

قبل أن نوضح التمايز التدريجي لمؤسستي السلطة الدينية الشيعية، وثنائية الهيئات التي تركز عليها، لا يغربنّ عن بالنا التحوّل الفعلي الناتج من تأميم [المرجعية] الجزئي. ويجذب استمرار ازدواج المؤسسات الدينية اهتمامنا الآن، ذلك أنه مركزي في التطور المعاصر لممارسة السلطة. فمن حيث انبثاقه عن إعادة تشكيل الميدان الديني، فإنه يصدر هو نفسه من الطابع المتعدد الأبعاد للسلطة الدينية التي تبدو دائمة كما هي صلبة. غير أن الإلحاح على ارتداد [المرجعية] بعد إقامة [فيلايت - ي فقيه] لا يجب أن ينسينا التحوّلات الحقيقية الحادثة في تنظيم السلطة الدينية والتي تعرضنا لها في الفصل الثالث. وتلقي هذه التغيرات الضوء أكثر على خلفية ودلالة عملية التمايز التي جرت.

أخيراً، يجب تأكيد الجانب الدينامي القوي لهذه العملية. فالإنجاز إلى مركزية السلطة الدينية وتسييسها من جهة و«مقاومة» [المرجعية] من جهة أخرى، توأمت في إطار علاقات القوة المتحركة دائماً والتي ما فتئت تصوغ أشكال السلطة وأساليبها. وإذا ما اتضح إذن أن ثنائية السلطات لا يمكن التغلب عليها، فإن إعادة تحديد وظائف السلطة جرت في أعقاب أحداث عديدة وحسب كفاءات غير مستقرة باستمرار.

المرشد الكاريزمي وارتداد [المرجعية]

إن آية الله الخميني بتصعيده للنموذج التقليدي لـ [المرجع] ونظراً لدوره كمؤسس كاريزمي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، جسّد شكلاً جديداً للسلطة الدينية. وكما لاحظ مصدر التقليد اللبناني فضل الله، فإن الخميني بتركيزه للدورين الديني والسياسي، فتح المجال لتتوّع مستدام في مُثل السلطة الدينية. ففي إيران على وجه الخصوص، كان يمثل الخميني أثناء الثورة «ملكاً صانعاً للمعجزات»^(١) في نظر قسم من الشباب، وهكذا رمز إلى تدبّر جديد. فبالنسبة للشباب «ليس انتخاب المرشد كانتقاء [مرجع التقليد]، حسب وصية شيعة قديمة، كرمز لتدبّر قديم. إذ كان اختيار "مصدر التقليد" يتم طبقاً لقاعدة لا ترفض شرعية المراجع الآخرين، حتى وإن فضّلت هذا أو ذلك.

أما التدبّر الجديد فيعامل كبار الشيعة الآخرين بطريقة غير لائقة. إذ لم يعد عضو الطائفة، منذئذ، هو الذي يختار المرشد، بل الفرد الذي انبثق عن تفكك نظام الطائفة، وما يحمله من آمال ومُثل مختلفة جذرياً^(٢). وحتى لو تغيّر معنى صورة الخميني خلال وبعد الثورة الإيرانية، إلا أنه احتفظ بمكانة خاصة^(٣). فإضافة إلى الأدوار التي قام بها فقد جدّد إذ ظهر مُتقدماً. وقد أوحى دستور ١٩٧٩ بهذا، عندما سلّم باستمرارية [الإمامة] من جهة، ونص على أن مرشد الجمهورية هو ممثل [الإمام] الأخير، من جهة أخرى^(٤)، والحال، أن «النظر إلى الخميني كمتقدّ بدعة (في الثقافة الإيرانية)، ذلك أن المنقذ لم يتهام قط مع رجل دين^(٥) من قبل»، فحسب فرهاد خسرو خافار، كان ثمة نموذجين للمنقذ في الثقافة الإيرانية، حتى ذلك الوقت: المنقذ الأخروي والملك المحب للإنصاف.

١ - التعبير مقتبس من فرهاد خسرو خافاري، (التخلي عن الطوبائية)، ص ٢٠٥.

٢ - المصدر السابق، ص ٢٠٩.

٣ - المصدر السابق، ص ٢١٠.

٤ - انظر الفصل ٣.

٥ - فرهاد خسرو خافار، (التخلي عن الطوبائية)، ص ٢٢٣.

والواقع أنه يمكن تعميم هذه الملاحظة، فما لا يمكن تصوّره في المذهب الشيعي أن يقوم عالم حتى لو كان [مجتهداً] مقام [إمام] معصوم^(١). والجمع بين الوظيفتين الدينية والسياسية لم يكن يشكّل فقط بدعة في مذهب السلطة الشيعي، بل في التمثلات الجمعية أيضاً^(٢). غير أن المرشد كرمز لتدين جديد، لم يستعمل مع ذلك كل المؤمنين، فعلى الرغم من كاريزميته التي لا تُنكر، وسعيه إلى احتكار السلطة الدينية، لم ينجح بالاستيلاء على [المرجعية]، لا في إيران ولا في سائر العالم الشيعي.

استحالة احتكار [المرجعية] في الجمهورية الإسلامية

بينما كانت مأسسة [فيلايت - ي فقيه] تستهدف توحيد وظائف لا تنفصم كما يقدمها مؤسسوها، فإنها أفضت إلى انقسام رجال الدين. وعلى الرغم من هذه الجهود، لم تُقرض [المرجعية] المؤممة نفسها على كافة رجال الدين ولا على المؤمنين. غير أن [ولي الفقيه] للجمهورية الإسلامية كان يتوفر على عدة وسائل للحصول على السيطرة على مؤسسة السلطة الدينية في إيران. فلم يتردد لهذه الغاية في الاستعانة بجهاز الإكراه الذي كانت له صلاحية استخدامه.

وهكذا، ودون مراعاة لأي احترام لسلطته، أُسقط آية الله العظمى كاظم شريعتمداري (المتوفى ١٩٨٦) من رتبته في ١٩٨٢، وحُدّدت إقامته^(٣). وبغض النظر عن عدم احترام الاستقلال الخاص بـ [المرجعية] فإن تسامح الدولة مع بقية [المراجع] - ومنهم آية الله محمد رضا غولبايغاني (المتوفى ١٩٩٣) وآية الله شهاب الدين المرعشي النجفي (المتوفى ١٩٩١) - كان يشهد على أنه في مقابل الإذعان لتحقيق «ولاية الفقيه»، كانت تعددية مصادر التقليد ممكنة. تعددية تحت السيطرة، لكنها حقيقية.

وبصفة أكثر عموماً، فإن [مرجعية] الخميني المؤممة سعت إلى السيطرة على كافة رجال الدين. غير أن محاولة الجمهورية الإسلامية التغلب على عقبة الانفصال بين الدين والسياسة أفضت، للمفارقة، إلى بروز ثنائية في رجال الدين. فبينما كانت مؤسسة السلطة الدينية - السياسية الجديدة تسيطر فعلاً على جزء من رجال الدين، ظلّ الجزء الآخر بعيداً عنها. بل أكثر من هذا، إذ أثارت محاولة برقرطة رجال الدين عداوة وحتى مقاومة جزء من رجال

١ - انظر الفصلين ١ و ٣.

٢ - فرهان خسرو خافار، (التخلي عن الطوبائية)، ص ٢٢٤. يتكلم المؤلف بأسلوب بليغ جداً عن «الجمع بين الوظيفتين الملكية والكهوتية». ويُفسّر هذا المزيج، حسب خسرو خافار، بتحديث المجتمع الإيراني.

٣ - هوشانغ اصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟»، ص ٨٢.

الدين في الأقاليم الإيرانية. وقد تجلّى الانشقاق الداخلي أحياناً بمواجهات مسلحة^(١). والخلاصة أن تأميم السلطة الدينية في إيران أثار مقاومة عنيدة، سمحت لـ [المرجعية] أخيراً بالبقاء على الرغم من الضغوط.

ظهرت المقاومة ضد تأميم [المرجعية] في وقت واحد لدى رجال الدين ولدى المؤمنين. وبفضل انقسام الأولين وتنوع الولاءات المستمر لدى الآخرين، تجنّبت [المرجعية] الدمج تماماً في [فيلايت - ي فقيه]. وتأكدت استقلالية [المرجعية] على الرغم من محدوديتها، مُبَيَّنَةً بهذا تعقد آليات عمل السلطة الدينية.

وبينما كانت إقامة [فيلايت - ي فقيه] تستهدف استعادة سلطة رجال الدين، فلم تشكل محل إجماع لهم. بل على العكس، إذ أسهمت في انقسام المجال الديني الإيراني. وتبدو الانقسامات أكثر دلالة إذا ما أخذنا في الحسبان التجانس في تكوين رجال الدين، وهكذا تكوّنت عدة اتجاهات وفئات من رجال الدين، بناء على خطوط مذهبية ودوافع اجتماعية وسياسية. فضمن المؤسسة الدينية، يميز فرهاد خسرو خافار هكذا بين تراتبية رجال الدين العليا التي أيدت استلام رجال الدين للسلطة بقيادة الخميني، لكنها كانت متحفظة إجمالاً إزاء «ولاية الفقيه»؛ والتراتبية الوسطى، المنقسمة هي نفسها، وأخيراً، «الملاي الشباب» المؤيدين في غالبيتهم للخميني^(٢).

فمن الفترة الثورية حتى نهاية حكم الخميني في ١٩٨٩، كان رجال الدين منقسمين حسب تحيزات قوية. إذ إضافة إلى التباينات الموجودة بين رجال الدين القائمين على الحكم، كانت الحركات المتشكّلة حول [مراجع] معارضين لـ [فيلايت - ي فقيه] تشابه عصبه تعمل كـ «كيان نصف شرعي». لأنها كانت تنشر تصريحات وفتاوى مع استمرارها ضحية لمضايقات السلطة الحاكمة^(٣). فمنذ ١٩٧٩، أبدى بعض [المجتهدين] مقاومة ضد المواقف الدينية للنظام، منتقدين على وجه الخصوص [فيلايت - ي فقيه]، ومعاملة [المراجع]، والدستور. فيعد كبار [المراجع] اعترضوا، كما رأينا، على إدخال «ولاية الفقيه» في الدستور^(٤). إذ إن آية الله العظمى غولبايغاني، مع تأييده لمبدأ سلطة الفقيه السياسية، - مع

١ - المصدر السابق، ص ٨٣.

٢ - فرهاد خسرو خافار، المصدر السابق، ص ٢٧١ - ٢٧٣.

٣ - مازيار بهروز، «الانقسامات في إيران في ظل الخميني»، دراسات الشرق الأوسط، المجلد ٢٧، الرقم ٤، تشرين الأول ١٩٩١، ص ٥٩٧ - ٥٩٩.

٤ - انظر الفصل ٣.

تحفظات مهمة على تطبيقه^(١)، ربما طلب من مقلديه عدم دفع ضريبة الدخل إلى الدولة. ومن جهة أخرى، فقد تأسف، في ١٩٨٦، للطريقة غير اللائقة التي دُفن بها آية الله شريعتمداري، كما فعل آية الله العظمى الطبطبائي القمي الشيء ذاته. أما الخميني فقد تضايق من جهته؛ لأن بعض مصادر التقليد ساعدوا الناس في التحايل على الواجبات القانونية^(٢).

وبالتوازي مع تأميم السلطة الدينية، فإن احتكار هذه السلطة من قبل رجل دين بعينه، ظلّ موضع نزاع دائم بين العلماء. «إن رجال الدين غير المناضلين، حتى لو كانوا يؤيدون المرشد دون تحفظ، ليسوا مستعدين مع ذلك للتخلّي عن التراتبية التقليدية التعددية التي ليس لأي واحد منها أن يملّي وجهة نظره على المصادر التقليدياً الآخرين. وعندما يذكرّون الخميني يرفضون أن يروا فيه انقطاعاً مع تراتبية رجال الدين، بل إنه تأكيد للاستمرارية.

إن رجال الدين من حيث هم هيئة شرعية تتمتع بالوعي الفئوي وروح الفريق، يُلحِقون المرشد بهم، معتبراً إياه آية الله العظمى كغيره. وفي هذا أيضاً تتميز هيئة رجال الدين عن "الملاي الشباب" الذين لا ينظرون إلى المرشد ككبير بين الكبار، بل على أنه السلطة الدينية الوحيدة التي ينبغي اتباع توجيهاتها دون قيد ولا شرط»^(٣).

وعلى الرغم من كاريزمية مرشد الجمهورية الفعلية والوسائل التي كانت بتصرفه، فإن سلطته الدينية لم تُمارَس في النهاية بطريقة حصرية، فتعددية السلطة الدينية، في مواجهة التأميم، لم تكن تبدو راجعة إلى خلل عرضي في تنظيم رجال الدين ولا إلى مجرد تحزب، بل إلى كونها مبدأً بنائياً، وأكثر من ذلك، ملازماً لممارسة السلطة الدينية الشيعية. ولهذا السبب من دون شك، لم يمنع الحرص على التعددية المركزية التامة للسلطة الدينية وحسب، بل منع إلغاء [المرجعية] أيضاً.

فإضافة إلى رفض عدة فئات من رجال الدين الانصياع إلى سلطة دينية مؤممة، أفضى موقف المؤمنين إلى استحالة استبدال [فيليت - ي فقيه] بـ [المرجعية] تماماً. إذ إن تعددية ولاءات المُقلِّدين، في حدّ ذاتها، كانت تُبيِّن موضع هؤلاء الحاسم في عمل المؤسسة الدينية. فلو افترضنا أن رجال الدين الإيرانيين قبلوا بالإجماع الاندماج بالدولة، فإن تحفظ المؤمنين على فرض مصدر للتقليد كان سيمنع اختلاط الهيئتين.

١ - انظر الفصل ٤.

٢ - شاروغ أخافي، «تحزب النخبة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ذا ميدل إيست جورنال، ربيع ١٩٨٧، المجلد ٢٤١ العدد ٢، ص ١٨١ - ١٩٢، بالإنجليزية.

٣ - فرهاد خسرو خافار، المصدر السابق، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

وبالفعل، وعلى الرغم من ضغود الدولة، لم يتمكن الخميني من ممارسة [مرجعته] بطريقة مطلقة؛ لأن مؤمنين إيرانيين استمروا في اتباع [مراجع] (١) آخرين. فإضافة إلى آية الله غولباغاني وآية الله المرعشي النجفي، احتفظ آية الله أحمد الخانصاري (المتوفى ١٩٨٥) في قم، وآية الله الشيرازي في مشهد بمقلدين (٢).

وعلاوة على أن الخميني لم يتوصل إلى تهميش [المراجع] القاطنين في إيران تماماً، فإن بعض المؤمنين الإيرانيين كانوا يقلدون آية الله الخوئي الذي كان يقيم في العراق والذي مع اعتراضه على مبدأ «ولاية الفقيه»، كان هنا الخميني على تأسيس الجمهورية الإسلامية.

وإذا ما كانت تعددية مصادر التقليد توضح تنوع الحساسيات الدينية الموجودة في الطائفة الشيعية، فإنها كانت تعتمد بعمق على الكاريزمية الشخصية في ممارسة السلطة. وبالتلازم مع هذه الكاريزمية، تبين أن حرية المؤمنين في اختيار [مرجعهم] ثابتة. وإذن، فإن الاعتراف بـ [مجتهد] كمصدر للتقليد يعود في النهاية إلى المؤمنين (٣). ومن ثم فإن عملية إبراز [مراجع] التي كانت غير رسمية وتشمل عدّة أطراف، لا يمكن توجيهها، على عكس ما ينص عليه دستور ١٩٧٩ (٤). والمؤمنون ببقائهم أو فياء لـ [مرجعهم] أسهموا بطريقة حاسمة في التفريق بين السلطتين الدينية والدينية - السياسية. وبينما تبين استحالة تحقيق احتكار [المرجعية] في إيران، فمن باب أولى أن لا يتحقق خارج حدود الجمهورية الإسلامية.

إن الخميني مع تجسيده نموذجاً جديداً للسلطة وسعيه لفرضه، كان واعياً باستقلال رجال الدين الثابت الذي لاحظته في وصيته السياسية. ولهذا كان يتأسف على استمرار صيغة «النظام في الفوضى» أو «الفوضى المنظمة» في قم (٥). لكنه لم يتمكن من إلغاء هذا الأسلوب في العمل. وما من شك في أن استمرار [المرجعية] كان أحد أسباب تحوّل «ولاية الفقيه» إلى سلطة «مطلقة». وهذا ما سأسعى إلى تبيانه فيما بعد.

وصفوة القول، «إن مأسسة منصب [مرجع التقليد المطلق] في الجمهورية الإسلامية، لم تضع حداً لطابع المؤسسة الدينية المجزأة ولتعددتها العريقة، كما لم تتمكن من تحطّي الحدود

1 - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص ٧٠.

2 - فالج أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ١٧٤ - ١٧٥.

3 - لينداس. والبريدج «كيف تصير [مرجعاً] في العالم الحديث»، ص ٢٣١ - ٢٤١.

4 - المادة ١٠٧ من دستور ١٩٧٩.

5 - وصية الإمام الخميني، المنشورة من قبل قسم مصلحة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في واشنطن، والتي أوردتها هوشانغ إصفنديار شهابي، في «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٨٥.

التي خلقتها الدول - الأمم^(١)). وهكذا شاركت مؤسسة [فيلاييت - ي فقيه] في تحديث [المرجعية] من دون أن تُنهي التراتيبات غير الرسمية، بل على العكس، إذ خلقت «ثنائية تنازعية، سواء فيما تعلق بأصول الدين أم في الشأن الديني - السياسي^(٢)». وبفضل انقسامات رجال الدين الداخلية، ودور المؤمنين الفريد في عمل [المرجعية]، استطاعت هذه المؤسسة البقاء في مواجهة معوقات الدولة. و عوضاً عن تلاشي ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية الناجمة عن إقامة [فيلاييت - ي فقيه] فإنها استمرت في إيران. أما خارج الجمهورية الإسلامية، فإن تعددية الولاءات الدينية كانت تشهد على تجديد المثل وعلى استدامة [المرجعية] في آن معاً.

[المرجعية] راسخة في سائر العالم الشيعي، على الرغم من نفوذ نظام [فيلاييت - ي فقيه]

بينما كانت الثورة تثير حماساً شديداً في مجموع العالم الشيعي، كان نفوذ [مرجعية] الخميني محدوداً. وإذا ما عرف مرشد الجمهورية الإسلامية كيف يحشد غالبية الأحزاب الإسلامية الشيعية حول [ولاية الفقيه]، فإنه لم يتوصل أبداً إلى أن يكون السلطة الدينية العليا لكل المؤمنين الشيعة. وفضلاً عن ذلك، وكرّد فعل على مذهب «ولاية الفقيه»، كانت «أقطاب سكيئية^(٣)»* تتشكل خارج إيران. وسأعود لمسألة استعمال هذه الصفة التي لا تبدو مناسبة تماماً للإشارة إلى موقف السلطات الدينية الشيعية المعاصرة. أما الآن فالتعبير يدلّ بالضبط على الثقل الموازن لبعض السلطات الدينية في مقابل «ولاية الفقيه». إذ كان الخوئي، في المقام الأول، يشكّل في النجف قطباً هو الأهم يرمز إلى حيوية [المرجعية]. وفي درجة أقل، كان الشيخ شمس الدين في لبنان والسيد علي بهشتي^(٤) في أفغانستان، يكوّنان أيضاً بؤرتي مقاومة ضد هيمنة [مرجعية] الخميني المؤممة. فقد رفض هؤلاء الكبار أن يكونوا تبعاً لإيران، سواء دينياً أم سياسياً^(٥).

1 - فالخ أ. جبار، «الحركة الشيعية في العراق»، ص ١٧٧.

2 - فالخ أ. جبار، «الحركة الشيعية في العراق»، ص ١٨٢.

3 - التعبير مقتبس من أوليفيه روا، في «وقع الثورة الإيرانية في الشرق الأوسط»، ص ٣٨.

* السُكِّيَّة - مذهب تصوّف يقول: إن الحب المحض يوصل إلى الفناء في الله، ويولد في النفس سلاماً مطلقاً يغنيها عن العبادات. (المترجم).

4 - السيد علي بهشتي من طائفة الهزارا في أفغانستان، كان انتُخب في ١٩٧٩، رئيساً للمجلس الثوري للاتحاد الإسلامي في أفغانستان الذي تكوّن في إطار الثورة على النظام الشيوعي، وظلّ مستقلاً عن الجمهورية الإسلامية، على عكس الحركات الأخرى.

5 - أوليفيه روا، المصدر السابق، ص ٣٨.

بعدها يقرب من عشرة أعوام على إقامة «ولاية الفقيه» في إيران، العام ١٩٨٧، كانت [المرجعية] متوزعة بين مصادر التقليد التاليين: الخميني، المرعشي النجفي، الطباطبائي القمي، غولبايغاني ومنتظري في إيران، والخوانساري في العراق^(١). وكما سنرى فيما يتعلق بـ [المراجع] الحاليين، فإن القوائم تختلف بين مصدر وآخر. فإذا ما كانت اعتبارات سياسية أملت ضم شخصية ما إلى قائمة أو استبعاد أخرى منها، فإن الطابع غير الرسمي لاختيار [مرجع] ما، يفسر أيضاً تنوع القوائم. علاوة على أن بعض المؤلفين يهملون [المراجع] الذين يكون عدد مقلديهم محدوداً.

أما خارج إيران، فضمن التيار الإسلامي على وجه الخصوص، تغلب نموذج الخميني الجديد في السلطة الدينية. فإضافة إلى الحركات العراقية، اختار العديد من المؤمنين في باكستان الخميني كمصدر للتقليد^(٢). وفي لبنان، كانت نتائج إقامة الجمهورية الإسلامية عميقة بصفة خاصة. ولهذا السبب سنتعرض لحالة هذه البلد على حدة.

أثار المشروع السياسي - الديني للخميني تأييد غالبية الحركات الإسلامية الشيعية العراقية. لكن خلافات ظهرت ضمن هذا التيار ذاته شيئاً فشيئاً. فاتباعاً لـ [المرجع] آية الله محمد الشيرازي^(٣)، كانت الشبكات من مقلديه التي تنتشر انطلاقاً من كربلاء حتى الخليج شكلت حلقات اتصال مع مذهب الجمهورية الإسلامية. غير أن العلاقات بين الخميني وآية الله الشيرازي تدهورت سريعاً بعد الثورة الإيرانية؛ لأن الشيرازي انتقد تحقيق نظرية [ولاية الفقيه]، مقترحاً استبدال مجلس الفقهاء بالمرشد الأعلى، وبناء على رأي لورانس لوير، فإن «الخلاف بين آية الله الخميني وآية الله الشيرازي ليس مجرد عارض، بل يكشف عن توتر بنيوي بين أسلوب عمل [المرجعية] منذ تكوينها في بلاد الرافدين خلال القرن التاسع عشر، والمنطق الاحتكاري لـ [ولاية الفقيه]^(٤)».

والحرص على تعددية السلطة الذي تجلّى لدى [المراجع] المعارضين لـ «ولاية الفقيه» في إيران ظهر كإشارة وكعامل أيضاً في عدم قابلية [المرجعية] للاختزال إلى هيئة تابعة للدولة، إذ ينبغي تحليل التعددية كأحد المبادئ الذاتية لمؤسسة السلطة الدينية الشيعية. وما تطوّر موقف

1 - شهروغ أخافي، «تحزب النخبة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ١٩١؛ فالح أ. جبار، «الحركة الشيعية في العراق»، ص ١٧٥، وهذه القائمة مشتركة بين المؤلفين باستثناء منتظري الذي لم يذكره أخافي.

2 - فانيسا مارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٩٥.

3 - محمد الشيرازي (١٩٢٦ - ٢٠٠١)، اعتبر [مرجعاً] في كربلاء، عام ١٩٦٠.

4 - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ٧٣.

آية الله الشيرازي، الذي كان يندرج في صف منح السلطة السياسية لـ [مرجع] إلا دليل على استحالة المزج المطلق للسلطات.

ومن جهة أخرى، ونظراً لصلاته الماضية مع شاه إيران، فقد وجدت قيادة حزب الدعوة العراقي نفسها في وضع حرج بشأن الجمهورية الإسلامية في البداية^(١). إلا أنها انتهت إلى دعم الدولة الجديدة ومرشدها دون تحفظ. وسرعان ما ظهرت خلافات ضمن الحركة، فاقمتها الحرب بين العراق وإيران. فقد كان الأطر العلمانية مترددة في اصطفاك كلي مع إيران، أما الأطر الدينية فكانوا ينظرون بطريقة أخرى إلى هذا البلد؛ لأنهم كانوا يُنكرون شرعية الإطار الوطني، فالخميني، في رأيهم، كان [مرجعاً] نجح في إقامة دولة إسلامية، ويجب إذن اتباعه في كل شيء. وأفضت التوترات الداخلية في ١٩٨٨ إلى الانفصال بين رجال الدين والأعضاء العلمانيين في قيادة حزب الدعوة. إذ استقر الأولون في الجمهورية الإسلامية، وانضم بعضهم إلى هيئات سياسية إيرانية، وهاجر الآخرون، وخاصة إلى سورية وإلى بريطانيا العظمى^(٢).

أما بين رجال الدين الإيرانيين، فقد أحدثت مؤسسة [فيليت - ي فقيه] انقساماً عميقاً. إذ إن المؤمنين ورجال الدين العراقيين، على الرغم من عدم خضوعهم مباشرة لسلطة مرشد الجمهورية الإسلامية السياسية، كانوا ينقسمون أيضاً بشأن تصور السلطة الذي نادى به الخميني. وفي حال عدم الولاء المستدام لـ [مرجمته]، كانت الحركات الإسلامية تؤيد - مع بعض التحفظات أحياناً - نموذج السلطة الجديد الذي يمثله. وبالتوازي مع هذا، كان غالبية الشيعة العراقيين يواصلون اتباع آية الله الخوئي الذي من حيث كونه [المرجع] الرئيس خارج إيران، شكّل وحده القطب الأكبر للمؤسسة الدينية. ويمكن اعتبار نفوذه المؤكد حتى في إيران رمزاً على حيوية [المرجعية].

في حياة الخميني، كان أقوى ثقل موازن لمحاولة دمج مؤسستي السلطة الدينتين مركزاً إذن في النجف. وكان الخوئي الشخصية الأهم الذي تزعم مدرسة فكرية كوّنت العديد من [المجتهدين]. فمنذ سنة ١٩٧٠، كان فند الأصل الفقهي لأطروحة الخميني حول [ولاية الفقيه]^(٣). قد جسّد آية الله الخوئي، حتى وفاته في ١٩٩٢، استمرارية سلطة دينية حريصة بصرامة على استقلاليتها إزاء السلطة السياسية.

١ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ٥٥.

٢ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ٦٨ - ٧٠.

٣ - انظر الفصل ٤.

وحالة محمد باقر الصدر، من جهة أخرى، باعثة على الاهتمام من عدة وجوه، فمع كونه من أنصار إقامة [ولاية الفقيه] في إيران، كان [مرجعاً] لعدة سنوات فقط، قبل اغتياله في ١٩٨٠. وعلى الرغم من نفوذ [مرجعية] الخوئي الواسع، كان للصدر مقلدون في العراق أيضاً. وكتلميذ له [المرجع] الأكبر مع تأثيره الكبير به، فقد كان يعتقد في العام ١٩٧٠ أنه ليس بمقدور أستاذه مواجهة مشكلات العراق السياسية. وسعى لهذا السبب إلى سد الفراغ في السلطة السياسية^(١). وبعد انتصار الثورة الإيرانية، اختار عدد من المؤمنين العراقيين الصدر، مصدرراً للتقليد، وفي الوقت ذاته كان الصدر يُروِّج لرؤية للسلطة قريبة من رؤية الخميني. ومع أنه لم يكن ثمة اتفاق ولا تنسيق بين رجلي الدين. وبغض النظر عن التباس العلاقة بين الرجلين، فإن الممارسة المتزامنة، بدرجات وكيفية مختلفة بالتأكيد، لسلطة دينية ذات أهداف سياسية كان من شأنها تبيان استحالة احتكار [فيلايت - ي فقيه].

في العراق أيضاً، سعت الدولة إلى السيطرة على [المرجعية]، لكن محاولتها أخفقت. فالمرجع الخوئي كان شديد الحرص على استقلاله. إذ اجتهدت الحكومة العراقية، لدى اندلاع الحرب ضد إيران في ١٩٨٠، في الحصول على الدعم الرسمي من [حوزة] النجف - الممثلة بالخوئي - ضد السلطة الدينية التي يمثلها الخميني، لكن الخوئي لم يتدخل في الوضع السياسي بين البلدين. وعمل على الحفاظ على استقلالية [الحوزة] في النجف. وعلى الرغم من الضغوط التي عاناها - ومنها إعدام بعض تلاميذه -، ظلّ ثابتاً على موقفه، رافضاً إدانة الخميني أو إصدار [فتوى] بشأن الحرب^(٢). وهكذا كان حرص الخوئي على استقلالية [المرجعية] يتجلى بالاعتراض على دمج المؤسسة الدينية في الدولة، وبرفضه اتخاذ موقف إزاء الجمهورية الإسلامية.

وبما أن الخوئي كان يفلت من سيطرة النظام العراقي، فقد عمد هذا النظام إلى ترقية محمد الصدر [مرجعاً]. وبعد أن صار هذا الأخير [مرجعاً] في ١٩٩٢، ابتعد في النهاية عن النظام إلى حد انتقاده علناً، مما أفضى لاغتياله في ١٩٩٩. «وهكذا لم تتوصل الدولتان الأكثر قدرة على السيطرة على [المرجعية] وإذن على التراتبية الدينية الشيعية، إلى الاستحواذ عليها أو استعمالها^(٣)». كان لإقامة «ولاية الفقيه» في إيران أصداء عميقة في لبنان، لاسيما أن هذا البلد كان يمثل للجمهورية الإسلامية حقل تجارب مثالياً لنشر نموذج للسلطة عابر للحدود. وفي الوقت

1 - طالب عزيز، «سعي باقر الصدر للمرجعية»، ص ١٤٠ - ١٤٨.

2 - جودت القزويني، (المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية)، ص ٢٨٢ - ٢٩٠.

3 - سابرنا ميرفن، «السلطة الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص ٧٠.

الذي كانت سيطرة الدولة اللبنانية على أراضيها محدودة جداً بسبب الحرب الأهلية، استطاع فريق إسلامي شيعي بمساعدة إيران، خلق «جمهورية إسلامية مصغرة»^(١) في البقاع لبعض الوقت، غير أن الانتماء إلى التيار الإسلامي الشيعي لم يفض دائماً إلى الانضمام إلى نموذج السلطة الدينية السياسية الجديد المؤسس في الجمهورية الإسلامية، كما بيّنت دراسة النظريات السياسية. إذ ظلّت تعددية الولاءات، بين رجال الدين والعلمانيين على حد سواء. وبينما كان تيار، صار حزب الله، يعلن ولاءه للخميني، اعترض رجال دين آخرون ومنهم شمس الدين ومغنية على توحيد المؤسستين الدينية والسياسية. وعلى إثرهما، ظلّ العديد من العلمانيين أوفياء لـ [مرجعية] غير تابعة للدولة.

استقبل انتصار الثورة الإسلامية من مجموع الطائفة الشيعية اللبنانية في البداية بالابتهاج^(٢). فقد أثارت إقامة الدولة الإسلامية الإيرانية حماساً شديداً في أوساط رجال الدين الشيعة اللبنانيين، كما أظهرت مجلة [المنطلق] - الصادرة عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين^(٣). وعلى هذه الخلفية، ينبغي تبيين اختلافات عميقة، مع ذلك، طرأت على فكر السلطة وعلى التدين معاً. فقبل الثورة الإيرانية، كان الشيعة اللبنانيون يتبعون تقليدياً مصادر تقليد من النجف عوضاً عن قم هذا إذا كان لهم [مرجع]. ومن كان لديهم [مرجع]، اتبعوا آية الله محسن الحكيم حتى وفاته في ١٩٧٠، ثم آية الله الخوئي. وبعد الثورة زعم قادة [أمل] غالباً أنهم يتبعون الخميني.

وكل شخصيات حزب الله الذي كان في طور النشوء فعلوا الشيء ذاته^(٤). إلا أن أعضاء، ضمن هذا الحزب، واصلوا تقليد الخوئي^(٥). فولادة وتنامي حزب الله مثيران للاهتمام بصورة خاصة في دراسة انتشار نموذج السلطة الإيراني، وحدوده. إذ نجد في الميدان الديني أن [الحوزات] التي أحدثها هذا الحزب، وتشرف عليها [فيلايت - ي فقيه] - بواسطة مكتب [فالي - ي فقيه] في بيروت - تروّج لنظام حديث في التعليم^(٦). وكشاهد على نفوذ مركزية

1 - هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان خلال العشرية الثورية»، ص ٢٢٩، بالإنجليزية.

2 - هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان خلال العشرية الثورية»، ص ٢٠٣.

3 - مجلة أسبوعية فكرية، بدأت الصدور في ١٩٧٧ - ١٩٧٨.

4 - هوشانغ إصفنديار شهابي، المصدر السابق، ص ٢٨٧ - ٣٠٨.

5 - رلا جردى أبي صعب «رجال الدين كمفكرين منظمين: الشيعة الثورية في الحوزات اللبنانية»، ص ٢٥٠.

6 - المصدر السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٩.

وتأسيس السلطة الدينية للذين قامت بها الدولة الإيرانية، يبدي حزب الله^(١) أيضاً بعض الاستقلالية عن نموذج.

وتكشف حالة محمد حسين فضل الله بصفة خاصة عن تعقد موقف بعض المسؤولين الإسلاميين الشيعة. فمن حيث كونه المرشد الفكري لحزب الله، ظلّ وفيماً للخوئي الذي أصبح مثلاً له في ١٩٧٦، وبعد وفاة الخوئي الذي كان مقيماً بالنجف، صار فضل الله [مرجعاً] هو نفسه في ١٩٩٥^(٢). ويجسد فضل الله بحد ذاته نموذجاً فريداً في السلطة الدينية، فمع اهتمامه بالالتزام السياسي وبالابتعاد عن المنظمات الحزبية، وحرصه على [المرجعية] مع الدعوة لإصلاحها. وستعرض لمسألة بروزه في القسم الثالث من هذا الفصل، وسيشكل نموذج السلطة الذي مثله موضع تحليل في الفصل التالي.

بفضل الانقسامات بين رجال الدين الإيرانيين، وتعدّد الولاءات الدينية للمؤمنين، ظلّت [المرجعية] باقية. ومع أن إقامة [فيلايت - ي فقيه] وضعت حداً لانعزال المؤسسة الدينية عن الدولة، إلا أنها لم توحد مع ذلك السلطتين، الدينيتين اللتين كانتا متعايشتين بالفعل، ثم افترقتا بالقانون. إذ بدأ مرشد الجمهورية الإسلامية أولاً عملية تمايز المؤسساتين بتأكيده، ضمن الوظيفة الدينية، للجانب السياسي. ومن ثم، اقتضت الحاجة إلى إيجاد خليفة للخميني على رأس الدولة الإيرانية تعديلاً على مؤهلات [فيلايت - ي فقيه]. وصادق الدستور المعدل في ١٩٨٩، على فك الارتباط بين [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية].

نحو انفصال [فيلايت - ي فقيه] عن [المرجعية]

بعدما جسّد الخميني اندماج السلطتين الدينية والسياسية في نطاق [فيلايت - ي فقيه]، عمل على تعديل طبيعة هذه المؤسسة ومعناها، من خلال رسالة إلى رئيس الجمهورية^(٣) أجرى فيها تحويلاً نهائياً لسلطة الفقيه. وقد تعرّضنا إلى إعادة الصياغة في ١٩٨٨، لمذهب [فيلايت - ي فقيه] في الفصل السابق في إطار تطوّر النظريات السياسية الشيعية^(٤)، حيث قاربناها عندئذ من وجهة نظر أصول الدين كتطابق بين سلطة الفقيه وسلطة النبي و[الأئمة].

- ١ - حول الأنشطة السياسية والاجتماعية لهذا الحزب، انظر الفصول المذكورة لـ هـ.أ. شهابي ور. جردي أبي صعب؛ انظر أيضاً جوزيف الأعنا، «تصور حزب الله للدولة الإسلامية»، في سابرينا ميرفن، العالم الشيعي وإيران، ص ٨٧ - ١١٢؛ انظر أيضاً الدراسة المتعددة الاختصاصات لسابرينا ميرفن (حزب الله)، ٢٠٠٨.
- ٢ - هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان بعد الخميني»، ص ٢٢٩ - ٣٠٠.
- ٣ - كانت الرسالة موجهة إلى رئيس الجمهورية الإسلامية آنذاك، علي خامنئي، ومؤرخة في ٦ كانون الثاني ١٩٨٨.
- ٤ - انظر الفصل ٤.

وقد ظهر تعريف الخميني الجديد للسلطة أيضاً كإنتقال لمعنى الإسلام بالذات: فطبقاً لكلام المرشد، «[...] تكون الحكومة جزءاً من الأحكام الأولى للإسلام، ولها الأسبقية على كل الأحكام الفرعية، وحتى الصلاة والصوم والحج^(١) [...]». ويبقى الآن استخراج النتائج المؤسسية لهذه الرسالة. فالخميني بتأكيده أن سلطة [فالي - ي فقيه] مطلقة وأنها متفوقة على كل أحكام الإسلام الأخرى، لم ينوّه فقط إلى أسبقية الشأن السياسي على الديني بل حول المؤسسة التي ابتدعها، وفي وقت لاحق، وبغية تسوية مشكلة الخلافة، طلب مراجعة دستور الجمهورية الإسلامية الذي عدّلت فيه شروط تَسَلُّم وظيفة [فالي - ي فقيه]. إذ لم يعد ضرورياً، منذئذ، لمرشد الدولة الإيرانية أن يكون [مرجعاً]. وبينما بيّنت تعددية مصادر التقليد المستمرة استحالة استيعاب [المرجعية] في [فيلايست - ي فقيه]، فقد كرّس هذا التعديل انفصال المؤسستين. وحسب الإجراءات الجديدة، كانت ثنائية السلطتين الدينية والسياسية، القائمة في المذهب الشيعي الاثني عشري منذ الغيبة، تستعاد وتُقبَل.

من ولاية الفقيه إلى ولاية الفقيه المطلقة: تغيير في طبيعة المؤسسة

على إثر خلاف مع رئيس الجمهورية الإيرانية علي خامنئي، غيّر المرشد الخميني إذن وضعية وغائية مؤسسة [فيلايست - ي فقيه]، فطبقاً لنص رسالة ٦ كانون الثاني ١٩٨٨، «إن سلطة الفقهاء المطلقة هي السلطة التي خصّ بها الله العلي القدير نبيّه الكريم [...] و[الأئمة]. وصلاحيات الحكومة غير مقيدة بالأحكام الإلهية؛ لأن الحكومة تشكل جزءاً من الأحكام الأولية للإسلام [...]». وتستطيع الدولة من تلقاء نفسها إلغاء العقود المباحة دينياً التي أجرتها مع الناس حينما يتبين أن هذه العقود تعارض مصلحة البلد والإسلام^(٢). وكان المرشد يعني في الواقع أن سلطة الفقيه من حيث هي فرار من الله، كانت متفوقة على أي أمر آخر من الله. علاوة على أن الخميني كان يعطي الدولة سلطة مطلقة. وأساس سلطة الدولة المطلقة كان يمكن في الطابع المطلق لسيادة الله التي مُنحت للنبي و[الأئمة] ثم إلى الفقيه^(٣).

فمن وجهة النظر الدينية، كان الخميني يؤكد سلطة الدولة المطلقة في تفسير الشريعة وتنفيذها، وهذا يعني في المقابل، من وجهة النظر الفقهية، أن الدولة هي الهيئة المكلفة

1 - روح الله الخميني، (صحيفة - ي إمام)، المجلد ٢٠، ص ٤٥١.

2 - روح الله الخميني، المصدر السابق.

3 - أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ٢٣٠.

بالسلطة العليا في تحديد دور الشريعة الإسلامية في المجتمع، ودور المؤسسات^(١)، وفي الوقت ذاته، كان نص الخميني يضع المرشد فوق الدستور نفسه^(٢).

ومن جهة أخرى، كان المبدأ الأساس في العمل السياسي هو مبدأ المصلحة والحفاظ على النظام. فإذا كان إجراء ما في مصلحة الدولة والإسلام، يمكن له أن يُبطل كل أحكام الإسلام الأخرى^(٣). وبما أنه كان سلطة دينية وقائداً سياسياً معاً، فقد كان بإمكانه إبطال المعارضة لفتاواه وإعطاء هذه الفتاوى مظهر التوافق مع الشريعة الإسلامية^(٤). والواقع أنه سمح للدولة، بوساطة فتاواه، بأن تعلق الأحكام المُستفّدة من الشريعة الإسلامية كلما رأت أن ذلك ضروري. وكان يُشرع عن القرار المُتخذ بوجود الدولة الإسلامية التي كانت كل قراراتها بالنتيجة إسلامية^(٥). وقد تعرّضنا لازدواجية دلالة الطابع الإسلامي لقوانين الدولة وقراراتها - التوافق مع الشريعة الإسلامية أو صدورها عن سلطة «إسلامية» - لدى البحث في أسلمة القوانين عقب الثورة^(٦)، ونتيجة لإعادة تحديد ولاية الفقيه من قبل الخميني، أُنزِلت هذه الازدواجية - التي قُدِّمت على أنها تعادل - منزلة المبدأ السياسي الأعلى. وقد كُرِّس التوجيه الجديد للقوانين بقرار المرشد في شباط ١٩٨٨ بإحداث [مجلس تشخيص مصلحة النظام] الذي كُلف بالفصل في المنازعات الناشئة بين البرلمان ومجلس حراس الدستور فيما يتعلق بالتشريع.

إذ قُدِّمت المصلحة على أنها المبدأ الأعلى للتشريع، وقد كان إحداث مجلس تشخيص مصلحة النظام ثورياً، من حيث إنه كان يحل المفارقة التي نشأت من افتقار [الفقه] إلى الترتيبات السياسية^(٧).

مع أن الإجراء الذي تم بموجبه إنزال سلطة الفقيه منزلة [الولاية المطلقة] بُرِّرَ بعبارات دينية، إلا أنه كان يكرّس في الحقيقة أسبقية الشأن السياسي على الديني^(٨). وكان الخميني يوطد صراحة تفوق «الحكومة» على كل ما عداها من قوانين الإسلام. وبالتوازي مع هذه

١ - فانيسامارتن، (خلق دولة إسلامية)، ص ١٧٠.

٢ - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٦١ - ٦٤.

٣ - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٦٤.

٤ - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٢٢٩.

٥ - أصغر شيرازي، المصدر السابق، ص ٢٣٠.

٦ - انظر الفصل ٣.

٧ - سعيد أمير أرجومانند، «السلطة في المذهب الشيعي» والتطور الدستوري في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ٣٠١ - ٣٣٢.

٨ - فيرمينيا موريني، «من الفكرة إلى الشكل: [فيلاليت - ي مطلقة - ي فقيه]»، ص ٢٨٢.

النتائج الفقهية والسياسية، كانت إعادة الصياغة هذه ت قلب على الأقل معنى الإسلام. إذ أثارت لهذا السبب اعتراضات عديدة وسط رجال الدين، بمن فيهم رجال الدين المؤيدون لمذهب «ولاية الفقيه». فقد نُظِرَ إلى فكرة خضوع مبادئ الإسلام لعوارض سياسية كبديعة. علاوة على كون هذا الادعاء المذهبي بمصلحة الدولة مُستَعْرَباً من رجل تصدّى لمهمة فضح الحكام الزميين الذين لم يكونوا يكثرثون للشرعية الإلهية^(١).

كان الخميني يُشخّص، ضمن الإسلام، قطبين، «الحكومة» والجانب الثقافي والأخلاقي، وكان يُخضع الثاني للأول. ويمكن لتصور سلطة الفقيه المطلقة أن يُفسّر براغماتية مرشد الدولة الإيرانية، فقد سهّل من دون شك النشاط التشريعي. غير أنه كرّس ازدواجية الشأن الديني ذاته. وعلى كلّ، فقد أفضت الحاجة إلى حل أزمة خلافة الخميني السنة التالية إلى مراجعة دستورية صادقت على هذه الازدواجية.

مراجعة الدستور في ١٩٨٩ أو تأسيس ثنائية جديدة

إن الخميني بتقريره الصفة المطلقة لسلطة الفقيه، وإعطائه «الحكومة» الأسبقية على «الأحكام الإلهية»، قد عدّل توازن السلطان ضمن مؤسسة [فيلايت - ي فقيه]. وعندما تصدّى لمسألة الخلافة في ١٩٨٩، أفسح المجال لانفصال السلطات التي كان سعى لاندماجها. فبقاء [المرجعية] متعددة الأقطاب ضمن الحقل الديني الإيراني، بدت في الواقع عصية على [فيلايت - ي فقيه]. وعقب المراجعة الدستورية في ١٩٨٩، جرى فك الارتباط بين مؤسستي السلطة الدينية حسب القانون.

كان لتعيين خليفة للخميني على رأس الجمهورية الإسلامية الإيرانية رهان مؤسسي حاسم. إذ إن خلافة مؤسس الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتم طبقاً لأحكام الدستور. فحسب المادة ١٠٩ المتعلقة بشروط تأهيل المرشد، كان على المرشح أن يتوفر على شرطين: الكفاءة في العلوم الدينية، والتقوى اللازمين ليكون [مرجعاً]؛ وأن يكون نافذ البصيرة في الشؤون السياسية والاجتماعية، شجاعاً يتمتع بالمقدرة الضرورية ليكون مرشداً^(٢). والحال أن رجلي الدين اللذين كانت تتوافر فيهما هذه الشروط - آيتي الله العظمى الطبطبائي القمي وغولبايغاني - لم يكونا موافقين على تصور الخميني لـ [فيلايت - ي فقيه]. ومن جهة أخرى، فإن آية الله منتظري الذي كان مؤهلاً، أبعده الخميني هو نفسه في النهاية^(٣).

١ - هوشانغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران: كم هي ثيوقراطية الجمهورية الإسلامية؟» ص ٨١ - ٨٣.

٢ - [قانون - ي أساسي - ي جمهوري - ي إسلامي - ي إيران].

٣ - شهروغ أخافي، «الآراء المؤيدة في المذهب الشيعي لولاية الفقيه»، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

وفضلاً عن ذلك، فإن تعيين منتظري ثم إعفاءه لم يجزياً وفقاً للإجراءات المرعية في الدستور. إذ نصّت المادة ١٠٧ على حالات ثلاث: الأولى هي حالة الخميني التي يصير فيها الفقيه المؤهل المعترف به كـ [مرجع] من قبل غالبية السكان [ولي أمر] المسلمين ويُكلّف بكل المهام المنوطة بهذا المنصب؛ وفي الحالة الثانية، يتوجّب على مجلس الخبراء تعيين [المرجع] الكفوء لكي يكون مرشداً للجمهورية الإسلامية؛ وأخيراً، في الحالة الثالثة، يعيّن مجلس الخبراء ثلاثة أو خمسة [مراجع] كأعضاء في مجلس للإرشاد. أما فيما يتعلّق بمنتظري، فقد أعلنت صحافة الجمهورية الإسلامية في تشرين الثاني ١٩٨٥ أنه خليفة [قائم - ي مقام - ي راهباري] الخميني^(١). فيما أن مجلس الخبراء المتخّـب في ١٩٨٢، لم ينجح في الاتفاق على خليفة ما، صرّح علي أكبر هاشمي رفسنجاني - الذي كان الناطق باسم البرلمان - بأن منتظري «انتخب» بينما لم يكن المجلس في حالة انعقاد^(٢). وجرى العمل عندئذ على رفع رتبته ضمن تراتبية رجال الدين؛ لأنه لم يكن [مرجعاً] آنذاك. لكن سرعان ما أثار هذا الاختيار الاستياء. فقد اعترض رئيس مجلس الخبراء، علي ميشكيني، على تعيين منتظري. وانتقد آية الله صادق روحاني، المقيم في قم، طريقة التعيين وأكد أن تسمية منتظري خليفة للخميني كانت تعرض [المرجعية] للخطر. وكان آية الله روحاني، على غرار رجال دين آخرين، يرفض اعتبار منتظري مصدراً للتقليد. والحقيقة أنه لا الطريقة ولا السبب الذي من أجله فضّل الخميني منتظري كانا واضحتين. غير أن المؤكد على ما يبدو أن المرشد لم يكن يثق بـ [المراجع]^(٣) الآخرين. وباستفهام منتظري حول المسألة، أكد في «مذكراته» أن مجلس الخبراء كان انعقد واقترح تعيينه دون علمه. وأضاف إنه كان معترضاً على تعيينه، ويعتقد أن من السابق لأوانه تعيين خليفة^(٤). فيبدو أن اختيار منتظري كانت عليه اعتبارات سياسية.

مثلاً كان إبعاده راجعاً لدوافع سياسية. فبعدما كان من الطليعة في مأسسة [فيلايت - ي فقيه]، بدأ منتظري في تبني موقف نقدي إزاء النظام في الستين الأخيرتين من حكم الخميني. ففي نهاية الحرب ضد إيران، انتقد بصراحة قوى الأمن ومصلحة الاستخبارات لمعاملتهم السيئة للسكان وخاصة المعتقلين السياسيين. وحدثت القطيعة مع الحكومة التي كان يشرف

١ - ميزيار بهروز، «التحزب في إيران، أثناء حكم الخميني»، ص ٦٠٩.

٢ - هوشنغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران...» ص ٨٤.

٣ - شهروغ أخافي، «تحزب النخبة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ١٩٥ - ١٩٧.

٤ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٧١.

عليها الخميني في خريف ١٩٨٨، حينما نفذ حكم الإعدام بآلاف من المعتقلين المعارضين. فتوجه منتظري إلى المرشد للتعبير عن انتقاداته، لكن هذا الأخير كان شديد المرض آنذاك^(١).

كما اعترض منتظري، من جهة أخرى، على إحداث مجلس تشخيص مصلحة النظام في ١٩٨٨^(٢). احتجرت الدائرة التي كانت تحيط بالخميني بانتقادات منتظري للتأثير على المرشد ضده^(٣). وفي ٢٨ آذار ١٩٨٩، أقال مجلس الخبراء منتظري من وظيفته كخليفة للمرشد^(٤). فأمره الخميني عندئذ بالاهتمام بأصول الدين وترك السياسة^(٥). وهنا أيضاً، لا تسمح رواية منتظري للظروف التي جرى فيها إبعاده بإلقاء الضوء على الحادثة^(٦)، فضلاً عن ذلك، لم يعد ثمة رجل دين تتوافر فيه الشروط التي حددها الدستور لخلافة الخميني.

اقتضت تنحية منتظري إذن الإسراع في تعديل شروط تسلم وظيفة مرشد الدولة. فأسس الخميني بمرسوم في ٢٤ نيسان ١٩٨٩، مجلساً مكلفاً بمراجعة الدستور، وعيّن بنفسه أعضاء هذا المجلس^(٧). وكتب المرشد، بعد أيام، في وصيته السياسية [صحيفة - يبي إمام]: «منذ البداية، كنت أعتقد، وكنت ألح على كون [المرجعية] ليست شرطاً ضرورياً. إذ يكفي لـ [مجتهد] إقرار الخبراء المحترمين من أرجاء البلاد [...]». وبعد تعيينه هكذا مرشداً، ستقبل ولايته من الشعب. ويصبح هكذا [فالي] مُتَّخَباً من الشعب، وسلطته مُلزِمة^(٨). فبعدما كافح لتحويل [المرجعية] إلى هيئة حكومية، عمل الخميني في نهاية حياته على تمايز الواحدة عن الأخرى.

غير أنه توفي في ٣ حزيران، قبل المصادقة على تعديل الدستور، ومن دون تعيين خليفة له. وفي اليوم ذاته، قام مجلس الخبراء بتعيين خامنئي لخلافته. ومع أنه كُلف بوظيفة المرشد الأعلى، ورُقِّي إلى رتبة آية الله - فقد كان [حجة الإسلام] حتى ذلك الوقت -، فإن خامنئي لم يكن مصدرراً للتقليد. فتعيينه لم يكن إذن دستورياً. وعلى غرار التعيين السابق لمنتظري، كان

1 - جينيف عبدو، «إعادة النظر في الجمهورية الإسلامية: "محادثة" مع حسين علي منتظري»، ميدل إيست جورنال.

المجلد ٥٥، الرقم ١، شتاء ٢٠٠١، ص ٩ - ٢٤.

2 - ميزيار بهروز، المصدر السابق.

3 - جينيف عبدو، المصدر السابق، ص ٢١.

4 - حسب يان ريشارد، يكون رفسنجاني قام بدور في إبعاد منتظري، خشية أن يمثل سلطة - معاكسة، «لقد قرر مجلس الخبراء في ٢٨ آذار ١٩٨٩، إنهاء مهام آية الله منتظري كمرشد قادم»، يان ريشارد في (إيران في القرن العشرين)، ص ٢٠٠.

5 - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية)، ص ٢٠٠، ص ٩٢، بالإنجليزية.

6 - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٤٧١.

7 - أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ١١٠.

8 - روح الله الخميني [صحيفة - يبي إمام]، المجلد ٢١، ص ٣٧١، ٢٩ نيسان ١٩٨٩.

تعيين خامنئي أيضاً مستوحىً من دوافع سياسية؛ لأنه لم يكن يتوفر على المؤهلات الدينية التي حدّدها الدستور^(١). وبعد قليل، صادق تعديل الدستور على تغيير المكانة الدينية لمرشد الجمهورية الإسلامية.

وبعد إقراره باستفتاء في تموز ١٩٨٩، كان الدستور المعدّل للجمهورية الإسلامية يتضمّن تعديلات حاسمة تتعلق بتطوّر المؤسسات الدينية والسياسية. فقد تمّ في المقام الأول تعديل المادتين (١٠٧ و ١٠٩) المتصلتين بتعيين [الفقيه] ومؤهلاته. ولم يعترض إلا بعض النواب فقط على هذا التغيير الذي كانت له أهمية كبيرة. فحسب نص التعديل، تقضي المادة ١٠٧، بأنه بعد الاعتراف بأية الله العظمى الخميني [مرجعاً] ومرشداً من غالبية الشعب، فإن تعيين المرشد يقع على عاتق الخبراء المنتخبين من الشعب. وفي المادة ١٠٩ المعدّلة، ألغي شرط [الرجعية] للتأهل لمنصب مرشد الجمهورية. فطبقاً لنص المادة، «إن شروط ومؤهلات المرشد هي: ١- الكفاءة الضرورية في العلوم الدينية لإصدار فتاوى في شتى ميادين الفقه، ٢- العدالة والتقوى الضروريتان لمنصب مرشد الأمة الإسلامية. ٣- نفاذ البصيرة في الشؤون السياسية والاجتماعية، والإدارة والشجاعة والتوجيه والقدرة الكافية على أن يكون المرشح مرشداً. وفي حالة توافر الشروط المذكورة آنفاً في عدة أشخاص، تكون الأسبقية في التعيين لمن يكون لديه أكبر قدر من نفاذ البصيرة في الفقه الإسلامي وفي الشؤون السياسية^(٢)». ويقضي نص ١٩٧٩ بأن على [الفقيه] القائد أن يتمتع بمساندة غالبية الشعب.

وبهذا المعنى، إذا لم يكن الفقيه يتمتع بمساندة شعبية واسعة، على مجلس الخبراء تسمية عدة فقهاء (ثلاثة أو خمسة) لتشكيل مجلس للإرشاد. أما دستور ١٩٨٩، فأغفل ضرورة اعتراف غالبية الشعب بـ [الفقيه]، مع أن هذا الأمر يؤثر في طبيعة [فيلايت - ي فقيه]. وعلى الرغم من التغييرات المهمة في مؤهلات المرشد وفي إجراءات تعيينه، فقد وسّعت سلطاته أكثر من سلطات الخميني^(٣).

وقد كان إلغاء شرط [الرجعية] على وجه الخصوص يقوِّض أسس [فيلايت - ي فقيه] ذاتها. فـ [فيلايت - ي فقيه] من حيث تصوّرها كبديل ضروري لثنائية سلطتي الدين والدولة، كانت تقوم بالذات على ارتباط الدولة و[الرجعية]. غير أن تعديل الدستور صادق على فك الارتباط بين المؤسستين. مع أن [فيلايت - ي فقيه] لم تُنزع عنها هويتها الدينية.

١ - ميزيار بهروز «التحزب في إيران أثناء حكم الخميني»، ص ٦١٢.

٢ - [قانون - ي أساسي - ي إسلامي - ي إيران].

٣ - محسن ميلاني، «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ١٥١ - ١٥٢.

وعلى كلٍّ، فقد كانت تخصص في الجانب السياسي من السلطة الدينية - كما يشهد تعداد مؤهلات المرشد المطلوبة.

إذ يكفي [الفقيه] منذئذ ليكون مرشداً [راهباً] أن يمتلك الكفاءات السياسية المناسبة وأن يبرهن على عدالته وتقواه لقيادة الأمة الإسلامية. فكان على سلطة المرشد الدينية، علاوة على الجوانب السياسية والاجتماعية، أن تتكفل بالجانب الهوياتي العابر للحدود الوطنية. وفي الوقت ذاته، كانت «ولاية الفقيه» تُعفى ضمناً من الجانب الديني بمعنى الكلمة في سلطتها الدينية: إذ أُوكل هذا الجانب لـ [المرجعية] التي استعادت تماماً صلاحيتها الخاصة. ودستور ١٩٨٩، أقرّ ثنائية السلطات، من دون الاعتراف بذلك صراحة.

غير أن النص لم يتعرّض لمسألة ممارسة [المرجعية]، فضلاً عن ذلك، وإذا ما كان إلغاء شرط [المرجعية] في المادة ١٠٩، كان يعني ضمناً استحالة تماهي [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]، ومن ثم، بقاء المؤسستين، فإن [المرجعية] لم تُوضَع ضمن علاقة خارجية تامة. فبينما كانت لمرشد الدولة صلاحياته الخاصة السياسية والاجتماعية، وكان يتميز [المرجع] بعلمه الواسع في [الفقه]، كان على المرشد وعلى المرجع كليهما الاتصاف بالعدالة والتقوى.

أخيراً، على المرشد، من دون أن يكون [مرجعاً] أن يتّصف بالكفاءة لإصدار فتاوى في شتى ميادين [الفقه]. وإذا ما كان ثمة تمايز، فإنه ليس راجعاً إلى تقاسم للوظائف. إذ إن بيان [صلاحيات] المرشد تستقطب سلطة [الفقيه] الدينية نحو الجانب السياسي، بينما تبيّن شروط التأهل لـ [المرجعية] وطريقة بروزها الخصوصية «الدينية» للفقيه بمعنى الكلمة. وصفوة القول، إن مراجعة الدستور الإيراني كرّست تمايز السلطات، لكن هذا التمايز تمّ طبقاً لمعايير خاصة، بقي علينا تبيّنها.

ومن جهة أخرى، كان الدستور المعدّل يُركّز السلطة السياسية، بتعزيز الرئاسة وإلغاء منصب رئيس الوزراء. وهكذا تم إلغاء ثنائية السلطة التنفيذية. والرئيس على الرغم من أنه مُتّخَب من الشعب، كان عليه أن يُنَبَّت في وظيفته من السلطة الدينية العليا. والواقع، أن الفرع التنفيذي بكامله كان تابعاً لسلطة دينية^(١). كما أن دستور ١٩٨٩، ينص من جهة أخرى، على تركيز السلطة القضائية بين يدي شخص يعيّنهُ مرشد الجمهورية الإسلامية^(٢).

١ - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، الفصل ٤.

٢ - محسن ميلاني، المصدر السابق، ص ١٥١.

استهدفت السياسة الدستورية في العقد الأول للجمهورية الإسلامية التقليل من أهمية [المرجعية]^(١). غير أن الخميني لم يكتف بعدم إلغاء هذه المؤسسة وحسب، بل أسهم حتى في تأكيد دورها من جديد. إذ إنه بإعادة صياغة تحديد سلطة الفقيه في منحنى سياسي، وبالعودة إلى مراجعة دستور الجمهورية الإسلامية، أشرف على انفصال مؤسستي السلطة الدينية الشيعية اللتين أراد دمجهما. وحتى لو استمر رجال دين في الإمساك بالسلطة الحاكمة، فإن السلطتين السياسية والدينية كانتا منفصلتين من جديد^(٢). وإلغاء شرط [المرجعية] لتبوأ منصب المرشد في حد ذاته، كان ينال بصفة جدية من السلطة الدينية للمرشد^(٣). فضلاً عن ذلك، وعلى الرغم من تأكيد الدولة الإيرانية لأسبقية [فيلايت - ي فقيه]، فإن التعديل الدستوري أقر ارتداء [المرجعية]^(٤). و عوضاً عن تعزيز الاندماج بين الدولة والمذهب الشيعي، فإن التعديل الدستوري لم يكرّس فقط فك الارتباط بين [المرجعية] و [فيلايت - ي فقيه]، بل أسس في قلب السلطة الدينية ذاتها لتمايز بين السلطات. وهكذا أقيمت ثنائية جديدة منذئذ.

أزمة الشرعية الدينية لنظام الحكم الإيراني

بعد وفاة الخميني

منذ وفاة الخميني، تأكد الانفصال بين السلطات. ومع تطلُّع علي خامنئي لأن يصير [مرجعاً]، إلا أن [فالي - ي فقيه] الجمهورية الإسلامية الإيرانية الجديد لم يتوصّل حقاً إلى توطيد سلطته الدينية. فضلاً عن أنه لم يستطع تجاوز مقاومة رجال الدين لـ [فيلايت - ي فقيه]^(٥). وعلى الرغم من جهوده لترسيخ أسبقية [فيلايت - ي فقيه] على [المرجعية]، استمرت المؤسسة الثانية في عملها بالتوازي مع الدولة. وهكذا ظلّ الميدان الديني الإيراني شديد الانقسام. أخيراً، وبينما أثار افتقار مرشد الدولة الإيرانية إلى الشرعية الدينية التساؤل حول النظام الذي تأسس على ولاية الفقيه^(٦)، ازدادت هيبة [المرجعية] خارج إيران.

1 - سعيد أمير أرجوماند، «المذهب الشيعي والدولة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ١٥١.

2 - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر» ص ٧٠.

3 - هوشانغ إصفنديار شهابي، «الدين والسياسة في إيران...» ص ٨٥.

4 - إن محسن ميلاني وقد تبين أن التعديلات في الدستور عدّلت تصور [فيلايت - ي فقيه]، يعتقد أن النسخة الجديدة من الدستور عززت اندماج الدولة بالمذهب الشيعي. إلا أنه مع عدم ذكر نسخة ١٩٨٩ لـ [المرجعية] فلا يمكن مقارنة شروط تأهل مرشد الدولة بمعزل عن استمرار [المرجعية] في إيران.

5 - هوشانغ إصفنديار شهابي، المصدر السابق، ص ٨٤.

6 - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٥٣.

إن خامنئي الذي عُيِّن مرشداً للدولة الإيرانية في حزيران ١٩٨٩، لم يكن مصدر تقليد عندئذ. ولهذا صرّح بعض آيات الله في قم أن [مرجعهم] منذئذ آية الله العظمى محمد علي أراكي (المتوفى ١٩٩٤): وبهذا تأكدت ازدواجية السلطات التي أقرها الدستور الجديد^(١). ومن جهة أخرى، ومن وجهة نظر دينية محض، لم تكن وفاة الخميني تقتضي تعيين [مرجع] جديد. لأن [المراجع] الخوئي (المتوفى ١٩٩٢) في النجف، والمرعشي النجفي (المتوفى ١٩٩١) وغولبايغاني (المتوفى ١٩٩٢) في قم، كانوا لا يزالون على قيد الحياة. غير أنه ما من واحد منهم ساند الحكومة الإيرانية أو أقر مؤسسة [فيلایت - ي فقيه]^(٢). ففي الوقت الذي كان آية أراكي أقر تعيين خامنئي مرشداً للجمهورية الإسلامية، نشر غولبايغاني والمرعشي النجفي موافقة فاترة على القرار.

أما منتظري وطببائي القمي والخوئي فقد امتنعوا عن إبداء الرأي حول الموضوع^(٣)، ويوضح منتظري، من جهته، في (مذكراته)، أنه تلبية لإلحاح شخصية لا يسميها، انتهى إلى توجيه رسالة تهنئة إلى خامنئي، يوصيه فيها مع ذلك باستشارة الأشخاص الأكفيا - المراجع - لحل المسائل الشائكة^(٤). وعلى الرغم من هذا، بذل خامنئي جهوداً لبلوغ [المرجعية] من أجل دعم سلطته الدينية.

منذ تبوُّه لمنصب المرشد، حاول خامنئي عدة مرات بلوغ [المرجعية]^(٥)، وخاصة بعد وفاة [المراجع] أراكي في تشرين الثاني ١٩٩٤، حيث بدأت حملة دعائية كانت تروّج لتعيين خامنئي. وكانت بعض أجهزة الدولة تنادي بتسمية خامنئي مصدراً للتقليد، بغية الاطمئنان إلى كون [المرجعية] تحت إشراف الدولة الإيرانية، ومنع تحوّل [المرجعية] إلى خارج إيران، والواقع، أنها ليست المرة الأولى التي كانت تسعى فيها الدولة إلى التأثير في تعيين [المراجع]، فبعد وفاة بوروجيردي في ١٩٦١، اعتمد الشاه محمد رضا محسن الحكيم [مرجعاً] مع أن هذا الأخير برز كمصدر للتقليد في سنة ١٩٦٠، ولم يستطع تدخّل الدولة منع الخميني من بلوغ [المرجعية] في الوقت ذاته بإيران. والحال أنه مثلما كان تدخل الدولة في ميدان [المرجعية] من

١ - ميزيار بهروز، «التحزب في إيران أثناء حكم الخميني»، ص ٦١٢.

٢ - ساسكيا جيلينغ، «المرجعية في إيران وتعيين خامنئي في كانون الأول ١٩٩٤»، دراسات الشرق الأوسط، تشرين الأول ١٩٩٧، ص ٧٧٧ - ٧٧٨.

٣ - شهروغ أخافي، «فكر وحكم آية منتظري في السياسة الإيرانية بعد ١٩٧٩»، الدراسات الإيرانية، كانون الأول ٢٠٠٨.

٤ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٧٠٤.

٥ - أصغر شيرازي، (دستور إيران)، ص ٧٩.

دون جدوى في سنة ١٩٦٠، فقد فشلت الحملة الرسمية التي استهدفت ترقية خامنئي، إذ أثارَت معارضة عدة [مجتهدين]. وأخيراً، سحب مرشد الجمهورية الإسلامية ترشيحه لـ [الرجعية] في ١٤ كانون الأول ١٩٩٤.^(١)

وعلى الرغم من انسحاب خامنئي، فقد كان بعض رجال الدين يؤيدون اقتراح [فيلایت - ي فقيه] بـ [الرجعية]. ولهذا، ونتيجة لضغوط عليها، قدمت [جمعية مدرسي قم]^(٢) مرشد الجمهورية أخيراً كواحدٍ من سبعة [مراجع]^(٣). علاوة على أن الحكومة الإيرانية سعت إلى التأكد من أن المؤسسة الأولى كانت السلطة الدينية والسياسية الفعلية، ومن ثم للسيطرة على الثانية^(٤). فمنذ ١٩٩٥، اجتهد مرشد الجمهورية في تعزيز هيمنة الدولة على رجال الدين بإعادة تنظيم [الحوزة]. إذ حوّل أولاً مجلس إدارة [الحوزة]^(٥) إلى مركز إدارة [الحوزة] الذي استثنى منه [المراجع]، على أساس أن يُدعوا للتعاون مع المركز شريطة الإقرار بمبدأ سلطة الفقيه القائد المطلقة. وقد تعاون بعض [المراجع] الذين برزوا مؤخراً مع المركز، كآية الله مكرم الشيرازي وآية الله نوري الحمداني. لكن غالبية [المراجع] ورجال الدين كانوا حذرين وظلّوا بمنأى عن هذا المركز. وقد حرص خامنئي، فضلاً عن ذلك، على برقرطة مركز التعليم الديني في قم. وفي هذا المنحى، أسهمت الدولة الإيرانية فعلاً في تحديث [الحوزة]، إذ أدخلت إليها تقانات الإعلام والإدارة الحديثة.

أخيراً، استهدف خامنئي السيطرة على تمويل رجال الدين. وبالتزامن مع ذلك، أفضى استثمار أموال الدولة في [الحوزة] إلى زيادة هيمنة الحكومة إلى حد عرقلة نشاط [المراجع] بصفة محسوسة، إذ أصبح متعذراً عليهم القيام بأنشطة بمعزل عن وصاية الدولة^(٦).

وصرح مرشد الجمهورية الإسلامية، في مفارقة، العام ١٩٩٥ بأنه ليس مرشحاً لـ [الرجعية] في إيران، بل في بقية العالم الشيعي، وسرعان ما أعلن الأمين العام لحزب الله

١ - ساسكيا جيلينغ، المصدر السابق، ص ٧٧٧ - ٧٧٨.

٢ - بالفارسية، [جمعية - يي مدرسين - ي قم].

٣ - حسين علي منطري، المصدر السابق، ص ٧٦٩ - ٧٧٠.

٤ - ساسكيا جيلينغ، المصدر السابق، ص ٧٨٤.

٥ - المقصود هو [شورا - يي مديريات - ي حوزة - ي قم] الذي أسس في عهد الخميني وأسهم منتظري في تشكيله.

٦ - مهدي خلاجي، «المرجع الأخير. السيستاني ونهاية السلطة الدينية التقليدية في المذهب الشيعي»، بوليبي فوكوس، الرقم ٥٩، أيلول ٢٠٠٦، ص ٢٨ - ٣٠. بالإنجليزية.

اللبناني، حسن نصر الله، الاعتراف به مصدراً للتقليد، ليصبح مثله في لبنان^(١). غير أن [مرجعية] خامنئي، حتى في هذا البلد، لم تحظ باتباع مجموع الطائفة الشيعية، بل على العكس، إذ أعلن فضل الله نفسه [مرجعاً]^(٢) (انظر أعلاه)، وشهد إعلان [مرجعته] على إعادة تشكيل الاتجاه الإسلامي الشيعي التي جرت خارج إيران عقب تبوء الخميني وظيفته مرشد الدولة الإيرانية. وبينما كان فضل الله يُبدي تحفظاته على [فيلايت - ي فقيه] مقدماً نفسه مصدراً للتقليد تباعد حزب الله عن مرشده الفكري.

وقد هدأ ادعاء خامنئي ممارسة سلطته الدينية خارج إيران بعض رجال الدين في قم، ولكن ليس [المراجع] الذين كان لهم في قم ذاتها وفي النجف أو بيروت، مقلدون في العالم أجمع، كما أن غالبية المؤمنين رفضوا الخضوع لسياسة التوحيد والمركزية هذه. وصفوة القول إن مرشد الجمهورية الإسلامية لم ينجح في فرض [مرجعته] سواء في إيران أم خارجها^(٣). ومرة أخرى، كان رد فعل المؤمنين يشهد أن [المرجعية] كانت مؤسسة تقوم على قاعدة من المؤمنين الذين يرفضون أن يُغتصب^(٤) دورهم. فاضطرت إيران إذن إلى رؤية [مرجعية] متعددة تتنامى.

وبينما كان تعيين خامنئي مصدراً للتقليد يثير اعتراضات كثيرة، أكد النظام الإيراني في النهاية أسبقية [فيلايت - ي فقيه] على [المرجعية]^(٥). وفي الوقت ذاته، وبما أن استمرار [المرجعية] قد يشكل ثقلًا موازناً لسلطتها الدينية، اجتهدت الحكومة الإيرانية في تحديد دورها^(٦). فبتشجيعها لزيادة مصادر التقليد في إيران، استهدفت تقليص قدرة كل منهم على تحدي سلطتها^(٧). وعلى الرغم من جهود السيطرة هذه، لم يتمكن المرشد الأعلى من الهيمنة على الفضاء الديني. وهكذا، انتقل مركز ثقل السلطة الدينية من [فيلايت - ي فقيه] صوب [الحوزة] حيث كان العديد من [المراجع] مستقلين عن الدولة، ولهم مقلدوهم^(٨).

1 - انظر فيما يتعلق بعلاقات حزب الله مع [فيلايت الفقيه] الإيرانية، جوزيف الأعيا، «تصور حزب الله للدولة الإسلامية».

2 - هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان بعد الخميني»، ص 299 - 300.

3 - لورنس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص 76 - 79.

4 - لينداس، والبريدج، «كيف تصير مرجعاً في العالم الحديث»، ص 244.

5 - ساسكيا جيلينغ، المصدر السابق، ص 784.

6 - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص 70.

7 - لينداس والبريدج، المصدر السابق.

8 - محسن ميلاني، «تحوّل السلطة في إيران الثورية»، الدراسات الإيرانية، 1995، ص 359 - 374.

إن السلطة الدينية لمؤسس الجمهورية الإسلامية، مع الكاريزمية التي كانت تتصف بها، لم تتوصل إلى شمول كافة الطائفة الشيعية. فارتداد [المرجعية] في مواجهة [فيلايت - ي فقيه] كان تمثلاً وضمين جزئياً من قبل دور المؤمنين النشط في العلاقة مع السلطة. وحتى لو كان البعض منهم أيدوا اندماج السلطين الدينية والسياسية، فنادرون هم الذين قبلوا باحتكار السلطة الدينية من مؤسسة مؤمنة. ومقلدو الخميني بعد الثورة، كشهود على تدين^(١) جديد، لم يكونوا يمثلون عامة المؤمنين الشيعة. وهؤلاء بدورهم لم يقاوموا كل تجديد في ممارستهم الدينية، كما سأحاول تبينه في الفصل التالي.

غير أن غالبية المؤمنين ورجال الدين العظمى كانوا رافضين لتدخل الدولة في علاقة التقليد. وهكذا أبدى المؤمنون تعلقهم بحرية اختيار [مرجعهم] طالما أن الشرعية الدينية للمرشد لم تُختبر حسب الطريقة التقليدية التي قد تظهر ملائمة لبعض جوانب التدين الحديث^(٢). إذ أظهرت ردود أفعالهم على شتى المحاولات الرامية إلى (إخضاع) السلطة الدينية أهميتهم المستقلة في الميدان الديني. فخلافاً لتركز السلطة الذي شرع فيه المرشد خامنئي في سنة ١٩٩٠، توطدت^(٣) تعددية [المرجعية] من جديد. وعوضاً عن فرض هيمنة [فيلايت - ي فقيه] على [المرجعية]، خلق مفعول الدولة في النهاية اختلافاً جديداً في الحقل الديني.

تعددية واستقطاب جديد للسلطة الدينية

إن محاولة النظام الإيراني السيطرة على [المرجعية] أضعفت، للمفارقة، المؤسسة في إيران، مع تعزيزها في بقية العالم الشيعي. وتعددية [المرجعية] ظلّت راسخة، لكن مركز ثقلها تزحزح، فنتيجة لتداخل الدولة الإيرانية، صارت المناطق العربية في العالم الشيعي القطب الأهم لاستقرار التراتبية الدينية الشيعية العليا. فبعد وفاة [المرجع] الخوئي بقليل في ١٩٩٢، صار آية الله السيستاني [المرجع] الأكثر اتباعاً. وهو إيراني، أقام في النجف منذ وقت طويل. وفي الوقت ذاته، كان الإيرانيون منقسمين في ولاءاتهم، وتجزأت [مرجعية] إيران^(٤). وانقسام الحقل الديني الإيراني الناجم عن إقامة [فيلايت - ي فقيه] استمر، بل وازداد. فبعد وفاة [المرجعين] غولبايغاني وآراكي، تفرقت السلطة الدينية بين عدّة مصادر للتقليد. إذ كان لمحمد روحاني (المتوفى ١٩٩٧) مقلّدين في شمال إيران وفي دول الخليج.

١ - انظر أعلاه.

٢ - ستكون حادثة عمل المرجعية موضع بحث متأن في الفصل التالي.

٣ - سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٦٩.

٤ - لينداس، والبريدج، المصدر السابق، ص ٢٤٥.

وكان لمحمد الشيرازي (المتوفى ٢٠٠١) مقلِّدون في الخليج وباكستان. وكان من بين [المراجع] المقيمين في إيران، آيات الله ميرزا جواد التبريزي (المتوفى ٢٠٠٦)، والسيد حسن طبطبائي القمي^(١)، وحسين علي منتظري (المتوفى ٢٠٠٩)، وناصر مكرم الشيرازي^(٢)، ومحمد فاضل لانكاراني^(٣) (المتوفى ٢٠٠٧) والسيد محمود الهاشمي الشهرودي^(٤). والسيد كاظم الحائري^(٥). وكثرة [المراجع] توضح تجزؤ الميدان الديني الذي شجعه المرشد خامنئي.

ومن دون أن تحتاط غالبية آيات الله الكبار تماماً من ضغوط الدولة، فإنهم لم يكونوا يعترضون فقط على السلطة الدينية لمرشد الجمهورية الأعلى، بل كانوا يرفضون خططه لتحديث المؤسسة الدينية وتسييسها. إذ كانت غالبية رجال الدين ترى في هذه الخطط امتهاً للإسلام الشيعي وتوحيداً مصطنعاً لرجال الدين^(٦).

وقد كانت معارضة رجال الدين لهيمنة [فيلايت - ي فقيه] منقسمة إلى عدة تيارات. إذ كان بعض [المراجع]، في المقام الأول، يدعون انسحاب رجال الدين تماماً من الميدان السياسي، وكان هذا التيار مُثلاً بآية الله العظمى حسن الطبطبائي القمي (في مشهد)، وصادق روحاني (في قم)، وبعلي السستاني الذي كان له، على غرار الخوئي قبله، مقلِّدون عديدون في إيران بينما كان يقيم في العراق. فإذا لم يكن مرشد الجمهورية توصل حقاً إلى فرض سلطته الدينية خارج إيران، فإنه لم ينجح في المقابل في منع [مراجع] آخرين من بسط سلطتهم فيما وراء الحدود الدولية. وثمة فريق ثانٍ، مع رفضه القاطع لـ [فيلايت - ي فقيه]، لم يكن يدعو إلى انسحاب رجال الدين التام من الحياة السياسية. ويوضح هذا التيار [المراجع] محمد الشيرازي (المتوفى ٢٠٠١) الذي كان ينادي بتأسيس مجلس فقهاء يكلف بضمان الطابع الإسلامي للدولة^(٧).

وكان فريق ثالث ينتقد مرشد الجمهورية الإسلامية مع اعتقاده بإمكان إصلاح [فيلايت - ي فقيه]، وذلك بإعادة تنظيم المؤسسة ذاتها أو استبدال شخص أكثر تأهيلاً بشاغلها

١ - قيد الإقامة الجبرية.

٢ - سيقدم المرجع مكرم شيرازي بالتفصيل في الفصل التالي ضمن شخصيات السلطة الدينية الحالية.

٣ - وُلِدَ في ١٩٣١ وتابع دروس بوروجيردي، ثم الحميني.

٤ - وُلِدَ في ١٩٤٨، وكان تلميذاً لمحمد باقر الصدر، وأستاذاً في حوزة قم، وأصبح فيما بعد رئيساً للسلطة القضائية الإيرانية.

٥ - وُلِدَ في ١٩٣٨، وكان من بين تلاميذ محمد باقر الصدر.

٦ - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٩٤ - ٩٧.

٧ - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٨٦ - ٩١.

الحالي. وهو موقف آيات الله مصطفى محقق داماد (في طهران)، وأبي القاسم موساوي الأردبيلي (في قم)، ومحمد آزاري القمي (في قم). وكان هؤلاء الثلاثة يشغلون أو لا يزالون يشغلون مناصب عليا في الدولة الإسلامية الإيرانية. وقد قاموا بدور الوسيط بين هذا النظام ورجال الدين المعارضين لـ [فيلايت - ي فقيه]. كما كانت غالبية هذا التيار يميلون إلى مساندة آية الله منتظري^(١).

أخيراً، كان هذا الأخير، المتوفى في ٢٠٠١، يشكل حالة فريدة. فلأنه تجرأ على نقد التطور السياسي للجمهورية الإسلامية بعنف، فقد أعفاه الخميني من منصبه كخليفة له، وحُدّد نشاطه في الشؤون الدينية وحسب، وبعد وفاة الخميني، وعلى الرغم من ضغوط خامنئي عليه، استمر الكثيرون في التعاطف معه. وحسب ويلفريد بوشتا، فهو «ضمير الثورة»^(٢). وإذا ما كان تطور تصوره للسلطة لا يخلو من التباس^(٣)، فمن المؤكد أنه وقف بقوة ضد تأميم [المرجعية] و[الحوزة].

وبتوجهه إلى مرشد الجمهورية الإسلامية تارة وإلى [المراجع] تارة أخرى، أكد ضرورة الحفاظ على استقلال دوائر التعليم الديني. ففي ١٩٩٣ بخاصة، وجه رسالة إلى آية الله غولبايغاني يحذّره فيها من خطورة التفريط باستقلال [الحوزة] في قم. فمهما كانت عدالة الدولة، كما يقول، فإن تبعية [الحوزة] لها سيفقد رجال الدين استقلالهم الفكري. صحيح، كما يتابع منتظري، أن الإسلام ليس منفصلاً عن السياسة، لكن هذا لا يعني أن يكون المشتغلون بالعلوم الدينية والعلماء أدوات في أيدي ساسة الحكومة^(٤).

ومن الجهة الأخرى، للضغوط والجهود المركزية الجارية بإشراف مرشد الجمهورية الإسلامية، تحوّلت [الحوزة] إلى محور لمعارضة الهيمنة الدينية لـ [فيلايت - ي فقيه]. علاوة على أن إشعاع [المرجعية] العابر للحدود الذي يشهد عليه نفوذ آية الله العظمى السستاني استمر على الرغم من معوّقات المؤسسة الدينية المؤممة. ففي مواجهة تشتت السلطة الدينية بين رجال الدين المقيمين في إيران، اتجهت [المرجعية] إلى الاستقطاب حول بعض الشخصيات خارج الجمهورية الإسلامية.

١ - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٩١.

٢ - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٩٢.

٣ - ستكون التصورات المذهبية لمنتظري موضع نظر في الفصل الأخير.

٤ - حسين علي منتظري، (خاطرات)، ص ٧٤٢.

وكرر فعل على تدخل الدولة الإيرانية في شؤون [المرجعية]، كانت الإدارة الدينية الفعلية للطائفة الشيعية من جديد بين أيدي رجال الدين المرتبطين بالمدن المقدسة العراقية. فقد وضعت المحن التي عاناها شيعة العراق رجال الدين في هذا البلد ضمن وضع مرموق بالنسبة لمجموع رجال الدين الشيعة. إذ أصبح العلماء المقيمون في العراق الناطقين بلسان العالم الشيعي. فنظراً لقمع الدولة العراقية العنيف، فقدت [المرجعية] النجف تدريجياً نفوذها السياسي، انطلاقاً من منتصف سنة ١٩٧٠ - فيما عدا الاستثناء القصير الذي مثله محمد باقر الصدر. غير أن وجود [مرجعين] كبيرين - الخوئي ثم السيستاني -، أبقى [الحوزة] المركز الرمزي للإدارة الدينية الشيعية^(١).

وقد تميزت سلطة السيستاني الدينية على وجه الخصوص بإشعاعها الواسع. وعلى الرغم من عزلته النسبية في النجف، يظل هذا [المرجع] الأكثر اتباعاً في العالم^(٢). إذ مثل السيستاني في الواقع أكثر منافسي خامنئي جدية في الإدارة الدينية للشيعة العرب. وقد تعزز وضعه بالسيطرة على مؤسسة الخوئي الوقفية في لندن التي تربطها علاقات مع المجلس الشيعي الأعلى في لبنان^(٣). والحال أن هذا المجلس يعمل مستقلاً عن إيران. فإضافة إلى كثرة عدد مقلديه، فإن امتداد شبكة الأعمال الخيرية والثقافية التي يشرف عليها مكتب [المرجعية] يميز السيستاني بصفته [المرجع] «الكلي». إذ إن آية الله يمثل بحد ذاته نموذجاً لـ [المرجعية]، كما سيتبين في الفصل التالي.

وعلى الرغم من أنه ينطبق على نموذج [المرجع] التقليدي من حيث تكوينه، واستقلاله عن الدولة، وباتجاهه للحفاظ على المؤسسات من دون إصلاحها، فإن سلطته الدينية تُمارس على نطاق يتعدى تصنيفه. ومنذ إسقاط النظام العراقي في ٢٠٠٣، يبعث نفوذه في الطائفة الشيعية لهذا البلد على التساؤل حول تصنيف «السُّكَّيْنِيَّة»^(٤) الذي يُستعمل غالباً بشأنه.

وإضافة إلى السيستاني، برز [مراجع] أخرى في العراق، ومنهم محمد صادق الصدر الذي فضّله نظام صدام حسين، لكنه لم يتبع مع ذلك سلطة الدولة. وإذ قرر استعادة صلاة الجمعة في المدن العراقية، استرجع لـ [المرجعية] بعضاً من نفوذها في الفضاء العام. أخيراً، أقلق إشعاع الصدر الحكومة العراقية. ومن جهة أخرى، أرسل محمد الصدر في خريف ١٩٩٨ إلى إيران ابناً

١ - جواد القزويني، [المرجعية الدينية الأولى عند الشيعة الإمامية]، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

٢ - لينداس، والبريدج، المصدر السابق، ص ٢٣٧ - ٢٤٢.

٣ - [المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى].

٤ - سيكون مفهوم السكينية موضع بحث في الفصل ٦.

لمحمد باقر الصدر هو جعفر حتى يفتح مكتب تمثيل في قم، غير أن السلطات الإيرانية سارعت إلى إغلاق المكتب. وفي الوقت ذاته، أفقد استقلال محمد الصدر عن الحكومة العراقية مساندتها له. حتى أن [المرجع] اغتيل في شباط ١٩٩٩.^(١) علاوة على أن محمد إسحاق فياض ثم بشير النجفي ومحمد سعيد الطبطبائي صاروا مصادر تقليد منذ منتصف سنة ١٩٩٠.

أخيراً، في لبنان، وَصَّح بروز محمد حسين فضل الله عقب قرار خامنئي بممارسة سلطته خارج إيران، الاستقلال النسبي الذي تمكَّن رجال الدين اللبنانيون من اكتسابه. غير أن وضعه ضمن رجال الدين كان صعب الترسخ. فبعد تقدمه مرشحاً لـ [المرجعية] في ١٩٩٥، كان هدفاً لحملة عدائية؛ إذ كان البعض يُنكرون حتى مؤهلاته الدينية لـ [المرجعية]^(٢). لكن هذا التحدي لم يمنع فضل الله من ممارسة سلطة دينية طبقاً لأساليب جديدة^(٣)، ومن أن يكون له مقلدون سواء في أوساط الهجرة في إفريقيا أم أمريكا الجنوبية والولايات المتحدة^(٤).

قبل أن نوضح أشكال تنوع الوظائف الدينية، لا بد أن نتبين أن صعوبة خامنئي في توطيد سلطته الدينية الخاصة قد أثار تدريجياً التساؤل حول منظومة السلطة التي يمثلها. فبينما اصطدمت مؤسسة «ولاية الفقيه» بمقاومة حتى في وقت مؤسسها، تعاضمت الاعتراضات على نظام السلطة الإيرانية، وخاصة أن خليفة الخميني لم يُعترف به [مرجعاً] حقاً.

منظومة سلطة في أزمة

خلال سنة ١٩٩٠، أفضى افتقار خامنئي إلى الشرعية الدينية إلى إضعاف سلطته العليا وفتح الباب لأزمة الشرعية الدينية التي شملت مجموع منظومة حكم الفقيه، إذ لم تعد [حوزة] قم ترمز فقط إلى ارتداد [المرجعية] في مواجهة المؤسسة الدينية المؤمَّنة، بل صارت معقلاً للمقاومة ضد هيمنة خامنئي^(٥) الدينية.

فمنتظري الذي أجبر على التخلي عن أي نشاط سياسي، حافظ مع ذلك على موقف نقدي إزاء تطوّر نظام السلطة الإيراني. فبعدما احتج على مختلف الإجراءات السياسية والمؤسسية

1 - بيير - جان لويزار، «الصدريون في العراق: تحدّ لأمریکا، [المرجعية] وإيران» في سابرينا ميرفن (إشراف)، (العالم الشيعي وإيران) ص ٢٤٣ - ٢٦٦.

2 - ثمة أصداء لهذه الشكوك، تُلمح في الأسئلة المطروحة على فضل الله حول مؤهلاته كـ [مجتهد]، انظر الموقع الشخصي لفضل الله، www.bayynat.org.

3 - ستكون أصالة [مرجعية] فضل الله موضع توضيح في الفصلين التاليين.

4 - هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان بعد الخميني»، ص ٣٠٠.

5 - ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٦٨.

تحت سلطة الخميني، ووجه انتقاده لمنظومة السلطة ذاتها، كما كانت تعمل طبقاً لتوجيه المرشد خامنئي. ففي تشرين الثاني ١٩٩٧، عبّر عن اعتراض شديد على التطور المؤسسي للجمهورية الإسلامية، أفضى إلى وضعه قيد الإقامة الجبرية حتى كانون الثاني ٢٠٠٣، إذ صرح خليفة الخميني المقال أن على الفقيه القيام بدور الإشراف فقط على النظام السياسي، وليس الممارسة المباشرة لكل المهام، كما اعترض على [مرجعية] خامنئي، مؤكداً أن [المرجعية] الشيعية، كان لها دائماً سلطة دينية مستقلة. وكرر، فيما بعد، عدة مرات انتقاداته لسلطة [فالي - ي فقيه] المطلقة. وفي تشرين الأول ٢٠٠٣، خاصة، أكد منتظري أن السلطة المطلقة للفقيه كانت خطأً، وأن على [المرجع] أن يتكلف فقط بالمسائل الدينية والفقهية. ثم دان سلطة الفقيه المطلقة بحجة أن لا دليل عقلي أو فقهي عليها. وإذا ما كان موقف منتظري يمثل مقاومة [المرجعية] ضد هيمنة [فيلاييت - ي فقيه]، فإنه لم يكن يخلو من التباس على الصعيد المذهبي. والواقع أنه بعدما أعاد الخميني صياغة تصوّره لسلطة الفقيه في كانون الثاني ١٩٨٨، صرح منتظري على الفور أن أي أمر لـ [الفقيه] ينبغي أن يُطاع.

وفيما بعد، وتحت حكم خامنئي، لم يُرجع تحويل [فيلاييت - ي فقيه] إلى الخميني^(١). مع أن هذا الأخير هو الذي أعاد تعريف ولاية الفقيه بأنها مطلقة، كما كان المحرّض على مراجعة الدستور. ومهما كانت دوافع منتظري وسكوته اعتباراً من ١٩٩٠، فإن موقفه كان يشهد في الوقت ذاته على استحالة توحيد مؤسستي السلطة الدينية التام، وعلى تأثير علاقات القوة الداخلية لرجال الدين على الأعمال المذهبية.

وإذا ما ازدادت هيمنة [فيلاييت - ي فقيه] على تنظيم رجال الدين، فإنها لم تتمكن من تهميش ولا استيعاب [المرجعية] تماماً. فبينما كان تعزيز سيطرة الدولة على [الحوزة] يُخفي الحدود بين السلطات، سمح نشاط [المراجع] المتواصل وحرصهم الشديد على الاستقلال بالحفاظ على خصوصية [المرجعية]. إذ أكدت مؤسستا السلطة الدينية تميز كل منهما عن الأخرى في نطاق علاقة جدلية: فبينما كانت مركزية السلطة الدينية تحفز حاجة [المراجع] للاستقلال، كان إنكار بعض [المراجع] لشرعية [فالي - ي فقيه] الدينية يزيد من ميل الدولة للمركزية.

ونظراً لأن بعض رجال الدين استمروا في إنكار سلطة خامنئي الدينية، فقد لجأ إلى محكمة رجال الدين الخاصة^(٢)، لردعهم. ويعمل هذا الجهاز القضائي الذي أحدث تحت حكم

١ - شهروخ أخافي، «فكر آية الله حسين علي منتظري ودوره في سياسة إيران بعد ١٩٧٩»، ص ٦٤٥ - ٦٥٠.

٢ - [دادگاه - ي فيزيهيه - بي روحانيات] بالفارسية.

الخميني بصفة مستقلة تماماً عن بقية السلطات القضائية في الدولة. وهو ليس مسؤولاً إلا أمام مرشد الجمهورية الإيرانية. لكن منتظري يرى في وجود هذه المحكمة مخالفة للدستور^(١). وتقضي المحكمة في الجرائم التي يرتكبها رجال الدين. وتتضمن هذه الجرائم التآمر على مرشد الدولة الإيرانية أو التشهير به، وكل سلوك منحرف عن الشريعة الإسلامية، أو أيضاً أي دعوى يكون أحد أطرافها رجل دين في نزاع^(٢). وهكذا تبدو الحكومة ملزمة باللجوء إلى القوة لإثبات سلطة مشكوك فيها. «وهو أمر ذو مغزى، أنه خلال حكم خامنئي، أي في الوقت الذي كانت السلطة الدينية ضعيفة، اشتد قمع المؤسسة الدينية^(٣)».

* * *

إن تشبب الأصدقاء على إقامة «ولاية الفقيه» الجلي في ردود أفعال مُنْظَرِي الدولة الشيعة^(٤)، يظهر أيضاً في موقف المؤمنين حيال مصادر التقليد. فعلى الرغم من أن إقامة الدولة الإسلامية بعث حماساً واسعاً ضمن الطائفة الشيعية، فلم يُجمع المقلدون على اتباع [مرجعية] الخميني. إذ إن حرصهم على حريتهم في الاختيار سلط الضوء على دورهم الثابت في عمل [المرجعية]. فعلاوة على المقلدين العلمانيين، أسهمت انقسامات رجال الدين الداخلية، وإرادة العديد من رجال الدين الحفاظ على استقلال المؤسسة الدينية، بطريقة حاسمة في ارتداد مؤسسة [المرجعية].

وفضلاً عن ذلك، فقد كُرِّست استمرارية ازدواجية مؤسستي السلطة الدينية من قبل [فالي - ي فقيه] الجمهورية الإسلامية نفسه. فالخميني، على الرغم من إرادته إدماج السلطتين السياسية والدينية، لم يُلغِ [المرجعية] بل أسهم، على العكس، في إبقائها. فمع تأثره بالبراغماتية، كان المرشد يُبقي ريباً على الشعور بخصوصية [الإمام]. ومع ذلك فقد ذكر في وصيته السياسية بنيسان ١٩٨٩، بأنه كان مقتنعاً دائماً بعدم ضرورة [المرجعية] كشرط لوظيفة المرشد^(٥). إذ كان الخميني يميز بين مؤسستين، بل بين وظيفتين مختلفتين تماماً.

١ - حسين علي منتظري، (خاطرات)، ص ٧٣٨ - ٧٤٢.

٢ - ويلفريد بوشتا، المصدر السابق، ص ٩٧.

٣ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط) ص ٧٦.

٤ - انظر الفصل ٤.

٥ - روح الله الخميني [صحيفة - بي إمام]، المجلد ٢١، ص ٣٧١، ٢٩/٤/١٩٨٩.

والمراجعة الدستورية بتكريسها الانفصال بين [فيلایت - ي فقيه] و[المرجعية] تُمثل من جهة أخرى أشكالاً من «رتابة» السلطة الكاريزمية كما حلَّها ويبر^(١). وقد ذُكر الجانب الكاريزمي والنبوي للخميني عدة مرات. فنظراً لأسباب موضوعية - ثورة المذهب الشيعي في السلطة، والامتزاج الفعلي للسلطات - وذاتيه - تقديم الخميني ممثلاً لـ [الإمام] الأخير، تركز شكل جديد من التدين في إيران -، يمكن أن يُنظر إلى مرشد الثورة الإيرانية كأحد رموز الهيمنة الكاريزمية التي عرَّفها عالم الاجتماع الألماني. «نسمي الكاريزمية»، تلك المزية الخارقة للعادة (المحددة في الأصل بطريقة سحرية سواء لدى الأنبياء أم الحكماء، المداوين أم القضاة، ولدى رؤساء الشعوب التي تعيش على الصيد والأبطال المحاربين) المتوافرة لدى شخص يتمتع بقوى أو صفات خارقة للطبيعة أو فوق طاقة البشر [...] أو أيضاً يُعد رسولاً من الله أو مثالاً يحتذى، ومن ثم يُعتبر «رئيساً»^(٢). والهيمنة الكاريزمية من حيث تميَّزها عن الهيمنة «العقلانية» وعن الهيمنة «التقليدية» هي «خارقة»، أما الأوليان فـ «يوميتان»^(٣). وتحوُّل مزية الهيمنة الكاريزمية للخميني - أو «رتابتها» الذي تطلبه بقاء الجمهورية الإسلامية، اقتضته، من باب أولى، مشكلة خلافته. ومن بين الحلول التي عدَّها ويبر: «البحث عن شخص جديد يتميز بالكاريزمية»؛ «الوحي»؛ تعيين خليفة من قبل صاحب الكاريزمية واعتراف الجماعة به؛ «تعيين الخليفة من قبل الإدارة المؤهلة كاريزمياً، واعتراف الجماعة به»^(٤) -، نجد أن تعيين خامنئي يتوافق مع الحل الرابع، بينما مثل تعيين منتظري الحل الثالث.

غير أن «رتابة» شكل الهيمنة يتطابق مع تغيير في طريقة الهيمنة، كما يشير ويبر. وغياب خليفة مؤهل حسب الدستور الإيراني اقتضى تعديل هذا الدستور: وقد فتح تعيين المرشد الحالي للجمهورية الإسلامية الذي صار ممكناً بالفصل قانوناً بين المؤسستين الدينيتين، الباب لكيفية جديدة في السلطة بإيران.

منذ إقامة [فيلایت - ي فقيه] أثرت مركزية السلطة الدينية كما أثر تسييسها من دون شك في عمل المؤسسات الدينية الشيعية. وقد حدَّ من استقلال [المراجع] بالعنف أحياناً في إيران. واتجه مشروع تحديث [الحوزة] مع عدم اكتماله، إلى تعديل بعض الجوانب من تنظيم رجال الدين، بما فيها التمويل. ومن جهة أخرى، أفضت سيطرة [فيلایت - ي فقيه] إلى تشتت

1 - ماكس ويبر، (الاقتصاد والسياسة) ١٩٩٥، المجلد ١، ص ٣٢٦ - ٣٣٦، الترجمة الفرنسية.

2 - ماكس ويبر، (الاقتصاد والسياسة)، ص ٣٢٠.

3 - ماكس ويبر، (الاقتصاد والسياسة)، ص ٣٢٣.

4 - ماكس ويبر، (الاقتصاد والسياسة)، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

[المرجعية] في إيران، وإلى استقطاب جديد لهذه المؤسسة على صعيد العالم الشيعي، في آن معاً، وعلى الرغم من هذه التحولات البنوية، فقد بقيت [المرجعية] راسخة على نحو يلفت النظر. ولهذا يبدو تحذير م. خلاجي من أن آية الله السيستاني هو «آخر [مرجع]» قابلاً للجدل. فعنوان مقال خلاجي يلخص في حد ذاته النتيجة التي استخلصها المؤلف: «[المرجع] الأخير، السيستاني ونهاية السلطة الدينية التقليدية في المذهب الشيعي»^(١). فـ [المرجعية] طبقاً لأطروحة خلاجي «[...] تنتمي إلى سياق وإلى فترة تاريخية لن يُكتب لهما البقاء بعد السيستاني. إذ إن نهاية عصر [المرجعية] ليست نهاية لمؤسسة وحسب، بل أيضاً تطوراً أساساً للسلطة السياسية والاجتماعية في المذهب الشيعي»^(٢)، والحال أن استقطاب رجال الدين الذي لاحظناه مرّات عدة، لا يبدو أنه يمثل نهاية لنموذج، بل بالأحرى تنوع لمثل [المرجعية]^(٣).

أما العلمنة* التي تسبب بها تسييس السلطة الدينية، فيمكننا ملاحظة عدة تأثيرات لها:

في حصر سلطة [المراجع] في المجال الفردي - الأخلاق والعبادات - للدين، وفي ميل الإيرانيين لاختيار [مراجع] «غير سياسيين»، وفي تعزيز سلطة العلمانيين** المكلفين بالشعائر الدينية، وفي نفوذ المثقفين من رجال الدين^(٤). وهذه الظواهر لا شك فيها، غير أن تركيز [المراجع] الإيرانيين اهتمامهم في الجوانب الفردية من الدين لا يعني تهميشهم. إضافة إلى أن هيمنة [فيليت - ي فقيه] أفضت إلى انزياح مركز الثقل من [المرجعية]، لكن ليس إضعافها تماماً، وفي الميدان السياسي كانت العلمنة تنتشر أيضاً ضمن الحركات الإسلامية التي تباعدت عن نموذج السلطة الإيراني السياسي الديني، شاهدة على استقلال متزايد إزاء سلطة رجال الدين^(٥). ومن جهة أخرى، فإن موقف آية الله السيستاني منذ إسقاط النظام العراقي يشهد على تطور الفكر السياسي لجزء كبير من رجال الدين الشيعة، وعلى النفوذ السياسي والاجتماعي الذي استطاع بعض [المراجع] المحافظة عليه^(٦). وإذا ما كان إشعاع [مرجع] يمثل هذه

1 - المقال بالإنجليزية.

2 - مهدي خلاجي، المصدر السابق.

3 - انظر بالخصوص تحليل [المراجع] فضل الله لتغير المثل الناجم عن [مرجعية] الخميني (مقدمة الفصل الحالي).

* المقصود بـ(العلمنة) في هذا الكتاب، إعطاء الصبغة المدنية العلمانية لنظام ديني. (المترجم).

** المقصود بـ(العلماني) في هذا الكتاب غير المنتسب لرجال الدين. (المترجم).

4 - مهدي خلاجي، المصدر السابق، ص ٣٣.

5 - لورانس لوير، المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط، ص ١٢٠ - ١٢٩.

6 - جوان ر. ي. كول، آيات الله والديموقراطية في العراق، ٢٠٠٦، بالإنجليزية.

الأهمية متوقفاً على ظرف سياسي - ديني خاص - هيمنة [فيلايت - ي فقيه]، وإعادة بناء الدولة العراقية-، فإنه يكشف عن حيوية [المرجعية].

أخيراً، إذا ما كان للضغوط التي مارستها الحكومة الإيرانية والنظام العراقي معاً تأثيرات بنوية مهمة، فإنها لم تُقَوِّض تماماً منظومة [الحوزة]. إذ، خلافاً لتوقعات الحكومة، أفاد تحديث [الحوزة] التقني في قم آيات الله غير السياسيين؛ لأنهم استطاعوا استعمال الإعلام الآلي لحماية الضرائب الدينية، والالتفاف بهذا على جهود الدولة لمركزة الضرائب الدينية^(١).

وصفوة القول: إن التوترات بين نظامي السلطة الدينية، أفضت إلى تحولات مهمة في الحقل الديني الشيعي، لكن ليس إلى زوال أحد النظامين، بل بالأحرى إلى شكل من «تقسيم للعمل الديني»^(٢). فعلياً إذن توضيح ثنائية المؤسسات. إذ إن التوترات التاريخية بين الدولة و[المرجعية] ثم بين [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]، إضافة إلى إعادة صياغة الخميني لمفهوم ولاية الفقيه^(٣)، تسببت في إظهار ثنائية المؤسسات كتوزع للوظائف السياسية والدينية.

وبعبارات أخرى، فإن التطورات المؤسساتية الحادثة في إيران مالت إلى تبيان [فيلايت - ي فقيه] بالمعنى السياسي، بينما كانت [المرجعية] وتظل ممثلة للجانب الديني من السلطة. والواقع أن [فيلايت - ي فقيه] كانت أسست كهيئة مؤمنة، بينما ظلّ غالبية [المراجع] حريصين دوماً على استقلال السلطة الدينية وتعددها. ومع انبثاق ثنائية السلطات عن استقطاب الوظائف الذي جرى ضمن الحقل الديني، فإنها تكشف بالخصوص عن استمرار مثالي السلطة الثابتين. فضلاً عن أن الخميني حينما أقرّ ضمناً باستمرار السلطتين، وتولّى أمر الفصل بينهما، لم يُقم انقساماً بين دوري [المراجع] و[فالي - ي فقيه]. إذ لم يتخلّ قط عن مبدأ حكومة يقودها رجال الدين^(٤). وعلى غرار إعادة صياغة «ولاية الفقيه»، والمراجعة الدستورية التي جرت بدعوة من مؤسس الجمهورية الإسلامية، فإن التمايز الذي أقامه محمد باقر الصدر بين «الخطّين» أو النوعين من السلطة، يسلّط الضوء على معايير الاختلاف، واستقطاب مؤسسات السلطة الدينية مأل إلى إقامة شكل من التكامل بينها، لكن العلاقة بينها لم تكن تُناسب - ولا تُناسب - في الأساس علاقة تكامل في الوظائف على الصعيد ذاته. وبتفحص مثالي السلطة عن قرب، نجد أنها يتضمنان طبيعة وكيفية ممارسة السلطة أكثر من

١ - ويلفريد بوشتا، (من بحكم إيران؟)، ص ٩٤ - ٩٧.

٢ - بير بورديو، «نشوء وبنية الحقل الديني»، ص ٣١٣ - ٣٣٠.

٣ - انظر الفصل الرابع، وأعله في الفصل الحالي.

٤ - لينداس. والبريدج «كيف تصير [مرجعاً] في العالم الحديث»، ص ٢٣٤.

مجالها. وسيكون هذا التمايز الذي أبرزه تعايش مؤسستي [المرجعية] و[فيلایت - ي فقيه] موضع توضيح من خلال تحليل الممارسة الحالية لوظائف السلطة الدينية.

إن مذهب [فيلایت - ي فقيه] بتأكيده شرعية وضرورة منح سلطات [الإمام] الكاملة للفقهاء، أسهم بطريقة مفارقة في استقلال هذا عن ذلك. وتطوّر مذهب الخميني - من الولاية إلى الولاية «المطلقة» - والتطوّرات المؤسساتية الجارية في الجمهورية الإسلامية شددت من هذه العملية. وهاتان الظاهرتان بتمثيلهما لاستمرار ثنائية السلطات، تكشفان عن استيعاب المقولة السياسية من قبل الفقهاء، وعن استقلالهم النسبي عن سلطة ذات طبيعة متسامية.

إضافة إلى أن سياسة السيطرة على [المرجعية] و[الحوزة] بصفة عامة تشي بميل إلى العلمنة، ولكن بشكل فريد بالتأكيد، وبالتزامن مع ذلك، يشير بقاء [المرجعية] إلى ثنائية ثابتة للسلطة مع شعور بنقص جوهرى لدى سلطة الفقيه. شعور بالنقص يفضي بدوره إلى عدم تمكّن الدولة من الاستحواذ تماماً على الشأن الديني، وإلى أن الاستقطاب أو التمايز للوظائف ضروري ضمن الشأن الديني. وأبعد من التحوّل الحقيقي لدور رجال الدين الشيعة عبر القرون، يبدو في النهاية أن ممارسة كامل وظائف [الإمام] من قبل [عالم] ليست فعلية ولا هي مُنظّرة بدقّة. فضلاً عن أن التوترات المتواصلة والتكامل النسبي الذي قام بين المؤسستين الدينيتين يكشف عن الطابع المتعدد الأبعاد للسلطة الدينية. هذا الطابع المتعدد الأبعاد الراسخ في خطي السلطة تبلور نوعاً ما في [المرجعية] وفي [فيلایت - ي فقيه] من دون أن يُحتزّل فيهما على كل حال. وعلى الرغم من أن المؤسستين الدينيتين المُستلهمتين أساساً من مثالين للسلطة توضحان نوعين أو كيفيتين متميزتين للسلطة الدينية، إلا أنهما لا تستفدان كل التصنيف. فبفعل الاستقطاب الذي جرى، فإن تمايز المؤسسات والوظائف الدينية يتم بطريقة دينامية.

الفصل السادس

نظاما السلطة الدينية

مع استمرار [المرجعية]، أظهرت التطورات المؤسسية التي طرأت في إيران بين ١٩٧٩ و١٩٨٩ ثنائية السلطة في المذهب الشيعي، كما كشف ارتداد [المرجعية]، وإعادة الخميني تعريف سلطة الفقيه، ومراجعة الدستور الإيراني، والتوترات الدائمة بين [المرجعية] و[فيليت - ي فقيه] عن ثنائية في المؤسسات لا يمكن تجاوزها، متمثلة بمؤسسة دينية مؤمنة ومؤسسة تعددية ومستقلة عن الدولة، ويبدو أنها تتوافق مع قسمة ثنائية للوظائف أو المجالين السياسي والديني. والاستقطاب الفعلي للمؤسسات الدينية الشيعية، مع المصطلحات المستخدمة للتمييز بين المؤسستين يدفعان إلى افتراض مثل هذه القسمة الثنائية.

وهكذا، فالرسالة التي وجهها آية الله الخميني إلى الرئيس خامنئي في كانون الثاني ١٩٨٨ والتي يميز فيها بين «الحكومة» وقوانين الإسلام الأخرى^(١)، ويحدد المسؤولية عن الأولى بالفقيه المسك بسلطة النبي، يمكن فهمها كتقسيم لوظائف «سياسية» و«دينية». كما أن تعريف المرشد خامنئي لـ [فيليت - ي فقيه] قابل لقراءة ماثلة: «إن ولاية الفقيه المؤهل تعني أن الإسلام الحق [...] دين حكم وتدير للشؤون الاجتماعية. فمن الضروري للمجتمع الإسلامي، على كل الصُّعد، وجود حارس لشؤونه، حاكم ورئيس يدافع عن المجتمع الإسلامي ضد أعداء الإسلام والمسلمين^(٢)».

إلا أن دراسة الوظائف التي يمارسها القادة الحاليون للسلطة الشيعية تحملنا على مقارنة ثنائية السلطات من اتجاه آخر، بطريقة تسلط الضوء على تعددية أبعاد أو نُظُم السلطة، والسلطة الدينية بوجه خاص. فالثنائية، إجمالاً، تُشكّل الممارسة ذاتها للسلطة الدينية. إذ إن إقامة [فيليت - ي فقيه] بإيران في ١٩٧٩ فتح الباب لنمط جديد في تقسيم العمل الديني ضمن رجال الدين الشيعة.

1 - روح الله الخميني، [صحيفة - يي إمام]، المجلد ٢٠، ص ٤٥١.

2 - الموقع الإلكتروني لمرشد الجمهورية الإسلامية الحالي. www.leader، زاوية «استشارات فقهية»، تعريف [فيليت - ي فقيه].

والازدواجية لا تعني إذن مجرد تقاسم لمجالات السلطة، فـ [فيلابت - ي فقيه] تجسّد بالفعل القطب السياسي للسلطة، بينما تقوم [المرجعية] بالوظائف الدينية لـ [الإمام]، وهكذا تمثل ازدواجية المؤسسة الدينية ثنائية راسخة بين سلطة الدولة والسلطة «الدينية»، ومجاهة [المرجعية] مع دول مُعلّمة منذ بداية القرن العشرين، ثم شرعنة [فيلابت - ي فقيه] أو تنفيذها، تركّزتا على سلطتين قُدّمتا على نحو مُبسّط كسلطة «دينية» وسلطة «سياسية». ومن حيث الواقع، فإن خلق مؤسسة جديدة والجدال الذي أثارته بشأنها، حجبا جزئياً معايير تمايز السلطتين. وعلى كل فإن لـ [فيلابت - ي فقيه] غاية مزدوجة، فـ [فالي - ي فقيه] الجمهورية الإسلامية، قانوناً وفعلاً، سلطة مزدوجة دينية وسياسية. وفي المقابل، وكما لاحظنا عدّة مرّات، يمارس [المرجع] ورجال الدين نفوذاً اجتماعياً، ويقودون - أو قادوا - أنشطة ذات أهداف سياسية أحياناً^(١). وإذا ما قبلنا بأن المؤسستين الدينيتين تقومان بوظائف سلطة متكاملة نوعاً ما، فلا بد من ملاحظة التقارب بين مهمتيهما. فاستمرار المؤسستين الدينيتين الشيعيتين، واستمرار السلطتين الثابنتين عبرهما، يكشف إذن عن خصوصية من نوع آخر.

فالملاحظة المتأنية لعمل المؤسستين الدينيتين تقتضي بالفعل إعادة النظر والتعريف لمعايير تمايزهما. ولهذا الغاية، فإن التمييز بين خطّي «الشهادة» و«الخلافة» الذي أقامه محمد باقر الصدر^(٢) أثناء الثورة الإسلامية الإيرانية يظلّ خصباً بصفة خاصة. ولذا، وبعدما حلّلتها في الفصل الرابع، سأرجع إليه كنقطة ارتكاز لتوضيح أنواع السلطة. فالصدر مع اعتقاده بضرورة إدماج «خطّي» السلطة في شخص [المرجع] الثوري، كان يبيّن أن هذا الإدماج مؤقت.

ومن وجهة النظر هذه، كان يميّز بجلاء بين أنواع وكيفيات السلطة التي تندرج فيها «الشهادة» التي تقوم بها [المرجعية]، و«الخلافة» التي يقوم بها [المرجع] الثوري، فبينما تشكّل الشهادة «دوراً إلهياً» يكون [المرجع] بفضله الحارس للشريعة وللوحي، تشكّل الخلافة «دوراً إنسانياً اجتماعياً» يقوم على القيادة السياسية والاجتماعية في نطاق الأحكام الإلهية^(٣).

١ - لقد لوحظ الدور السياسي لـ [المراجع] منذ العصر الفاجاري - انظر خاصة موقف المرجع الشيرازي من منح احتكار التبغ لوكيل بريطاني؛ ومكانة رجال الدين في النقاش أثناء الثورة الدستورية الإيرانية. كما تُذكر بالثورة العراقية في ١٩٢٠ التي قادها رجال الدين الشيعة، وبموقف آية الله الخميني من ثورة محمد شاه بهلوي البيضاء، وبدور رجال الدين في تكوين الأحزاب السياسية في سنة ١٩٦٠ بالعراق وبإيران، وفي لبنان سنة ١٩٧٠ و ١٩٨٠؛ أخيراً، دور رجال الدين المعارضين لـ «ولاية الفقيه» في إعداد الدستور الإيراني، ونوّه بنفوذ آية الله السيستاني مؤخراً في تطوّر العراق السياسي.

٢ - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

٣ - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، ص ١٥١ - ١٥٤.

ف [المرجع] «الشاهد» يتجذر في سلالة ترقى إلى الأنبياء و[الأئمة]، لكنه غير معصوم. ولهذا لا يستطيع أن يجمع في شخصه بين دوري الحفاظ على الشريعة والوحي، والقيادة من جهة أخرى^(١). وبموازاة ذلك، يمارس [المرجع] «الحليفة» بصفة مؤقتة الخلافة التي كلف بها الله الإنسانية. ومع أن الصدر حدد دوره بأنه «إنساني اجتماعي، فهو لا يفتقر إلى مصدر وغائية دينية. وفي ذهن المؤلف، كما هو الأمر في أذهان رجال الدين الشيعة بصفة أعم، فإن مصدر القيادة هو الله ذاته. أما غاية القيادة فتقوم على تحقيق العدل في الكون. فضلاً عن أن المسك بالقيادة - سواء كانت الإنسانية جمعاء أم القائد الفردي - مسؤول أمام الله^(٢).

وإذن، ومهما كانت السلطة السياسية والاجتماعية من طبيعة إنسانية، فإنها تُحكّم بمبادئ دينية، وتابعة لغاية دينية - متسامية. وكما وضع الصدر نفسه، فإن الدورين متكاملان، ونظراً لطبيعة الإنسان غير المعصومة، لا يمكن لهما إلا استثناءً وفي إطار محدود أن يجتمعا في فرد بعينه. والخلاصة، أن تحليل رجل الدين العراقي يدفع إلى مقاربة خصوصيات المؤسسات والوظائف باعتبارها راجعة إلى طبيعة وكيفية ممارسة السلطة أكثر من رجوعها إلى مجال صلاحيات. وبنقلنا للمصطلحات التي استخدمها الصدر إلى الحقل الديني الشيعي المعاصر، علينا تفحص الأوضاع والوظائف التي شغلها رجال السلطة.

وفي قراءة ثانية، يظهر أن ثنائية السلطات التي لاحظناها من قبل وهي تشكّل الحقل الديني، تمثل أيضاً وبصفة خاصة ثنائية في أبعاد أو نُظُم السلطة الدينية.

وهكذا، فإن تعايش المؤسستين الدينيتين مع عدم تطابقهما الكامن، يميل إلى تمثيل بقاء الكيفيتين الراسختين للسلطة اللتين أعيد تحديد العلاقة بينهما عقب بروز المؤسسة الدينية - السياسية التي تؤسس الدولة الإيرانية، فالتوتر الدائم بين [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية] لا يتوقف إذن على أسباب ظرفية في الأساس - تنافس بين مؤسسة جديدة للسلطة، ومؤسسة «تقليدية» ومحافضة. فأصل التوترات، بل النزاع يكمن في الطبيعة ذاتها للسلطة التي تمارسها كل مؤسسة على حدة. والثنائية التي تبلورت اليوم في إيران بمؤسستين دينيتين اتخذت أشكالاً أخرى طوال التاريخ الشيعي^(٣)، واتسمت غالباً بطابع تنازعي، كما تكتسي العلاقات

١ - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، ص ١٣١ - ١٣٤.

٢ - محمد باقر الصدر، (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، ص ١٢٣ - ١٣٠.

٣ - انظر الفصلين ١ و٢، وخاصة تأسيس هيتين للسلطة زمن الصفويين، ثم تقاسم السلطة زمن القاجاريين، وهي خطة دامت حتى صياغة الحميني للذهب «ولاية الفقيه».

بين السلطات أشكالاً أخرى اليوم في الدول التي تكون الطائفة الشيعية مهمة فيها، بل الغالبية ديموغرافياً، كما في لبنان والعراق.

وبغية توضيح معايير تمايز أنواع السلطة سأركز اهتمامي هنا بإيران، وبمؤسستي [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]. فالنزاع بين نظامين غير قابلين للتمثل، وبهذا المعنى متكاملان جزئياً، قد انتقل منذ ثلاثة عقود إلى داخل الحقل الديني. والجانب النبوي للخميني الذي تعرّضنا له من قبل^(١)، يتجلى بقدر أكبر من الحدة في الانقسام الذي بدأه بين رجال الدين الحريصين على [المرجعية] من جهة، و[فالي - ي فقيه] وأنصار المؤسسة الجديدة التي أسسها من الجهة الأخرى. وفي مقابل تعديل لشروط تأهيل مرشد الجمهورية الإسلامية، فإن المعارضة استمرت بين العلمانيين ورجال الدين الذين ظلّوا أوفياء لـ [المرجعية] من جانب، و[فيلايت - ي فقيه] بقيادة خامنئي من الجانب الآخر.

يبقى إذن تبيين كيفيات اقسام وظائف الحقل الديني الشيعي. وبمستوى مهمة كهذه، فإن المصادر حول وظائف وكيفيات السلطة الدينية في المذهب الشيعي المعاصر متعددة. ويتطلب التحقيق أولاً أعمالاً ميدانية لدى السلطات الدينية وأجهزتها التمثيلية، ولدى منظمات النشاط التي تشرف عليها، ولدى المقلّدين أيضاً. والصعوبات الحالية في الانتقال إلى العراق وإيران لم تسمح لي القيام بعمل كهذا^(٢). ولأن هذين البلدين يشكّلان القطبين الأهم للمؤسسات الدينية الشيعية، فقد كان غير كافٍ إنجاز دراسات ميدانية في مناطق أسهل في الوصول إليها من العالم الشيعي، ومنها لبنان. لكن الاستعانة بمصادر متوافرة أخرى تزوّدنا بإضاءة قيّمة، ومن بين هذه المصادر، مواقع الإنترنت للسلطات الدينية التي تشكّل مصدراً ممتازاً^(٣). فقد تنامي استعمال الإنترنت، منذ نهاية سنة ١٩٩٠، حتى صارت هذه الوساطة بالنسبة للشيعية أداة مهمة في الممارسة الدينية وفي نشر العلم الديني، فحسب ستيفان روزيني، «من المدهش رؤية كيف استولى المسلمون الشيعة على الإنترنت ليجعلوا منها أداة لخدمة أهدافهم، وكيف دمجوها في عالم عقائدهم وممارساتهم الدينية. فواسطة الاتصال هذه التي تنتشر غير عابئة بالحدود، تبدو

1 - انظر الفصل ٥.

2 - انظر المقدمة.

3 - بينما كنت أسأله النصيحة حول المصادر المتوافرة عن [المرجعية]، أوصاني العالم محمد مجتهد شايستاري بتصفح مواقع الإنترنت لمصادر التقليد، ودراسة فتاواهم بالخصوص، وقد أعطاني هذه النصائح أثناء حديث قصير في ٢٩ نيسان ٢٠٠٩، على هامش الملتقى حول «المذهب الشيعي اليوم: النقاشات الدينية، الديناميات التاريخية والمسارات السياسية» الذي نُظّم من ٢٧ إلى ٢٩ نيسان، في مركز الدراسات والبحوث الدولية بباريس.

متوافقة مع تجربتهم الاجتماعية وحاجاتهم الدينية^(١). فمن بين المواقع الدينية المتكاثرة، تقدّم المواقع الشخصية للسلطات الدينية وحدها معلومات متعددة ومتنوعة. و[المراجع] أنفسهم يرجعون إليها في مؤلفاتهم أو في أحاديثهم. «إن هذه الممارسة نموذجية في المواقع الشيعية؛ لأن مسيرة [مجتهد] ومؤلفاته هي الدليل على علمه وعلامة على كازميته. والحال أن من الضروري لـ [مجتهد] أن يعزز هيئته الشخصية لكي يصير [مرجعاً]. فلكل [مرجع] (وحتى للذين توفوا) صفحته الشخصية التي يديرها مكتبه: كصفحة الخميني، وخامنئي والخوئي^(٢) [...]».

فالمواقع الشخصية إذن أدوات حقيقية لـ [المرجعية]^(٣)، وبهذه الصفة تقوم بعدة وظائف: فهي أجهزة إعلام، ووسائل دفاعية، وأجهزة تفاعلية للتواصل بين المؤمنين و[مرجعهم]. إضافة إلى أنها وسائل فعلية لممارسة السلطة. أخيراً، إن المواقع أيضاً مكاتب رقمية حقيقية. وهكذا، تعطي زاوية السيرة الشخصية معلومات عن مسيرة وتكوين واتجاهات كل رجل ذي نفوذ، وتسمح زاوية الاستشارات الفقهية (الاستفتاء) بالاطلاع على جانب جوهري في العلاقة بين المؤمنين ومرجعهم. ولأن الزاوية الفقهية تفاعلية فهي تعكس انشغالات المقلّدين، كما أنها تشكّل نمطاً خاصاً في ممارسة الوظيفة الفقهية لـ [المراجع]. ففي الوقت الذي يجيبون على الأسئلة الموجهة إليهم، فإنهم يحيلون مقلّديهم أيضاً إلى مؤلفاتهم الفقهية المتوافرة على الإنترنت أو غير المتوافرة، وبهذه الصفة، تمثل المواقع مكاتب. كما تُستعمل مواقع الإنترنت وسائط لدفع الضرائب الدينية، وبموازاة ذلك، تسمح المؤلفات التي ينشرها بعض مصادر التقليد حول [المرجعية] بتعميق التحليل الذي يتناول الوظائف الدينية. وهذه المؤلفات التي تُنشر بشكل حوارات أو محاضرات، تمثل شهادات لـ «متمرسى» السلطة الدينية. إذ توضح هكذا تصورات [المراجع] لدورهم، كما توضح تصوراتهم حول المؤسسات الدينية ومهامها. وستُذكر هذه المؤلفات خلال الفصل، وثمة وثائق صادرة عن مؤسسات الحكومة الإيرانية^(٤)، تقدّم معلومات عن سير [المراجع] الشخصية.

1 - ستيفان روزيني، «الإنترنت و[المرجعية]، السلطة الدينية وتحدي الوسائط الجديدة»، مغرب - مشرق، الرقم ١٧٨، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤، ص ٥٩ - ٧٣.

2 - ستيفان روزيني، «الإنترنت و[المرجعية]، السلطة الدينية وتحدي الوسائط الجديدة»، ص ٥٩ - ٧٣.

3 - ستيفان روزيني، «الإنترنت و[المرجعية]»، ص ٦٤.

4 - إن المواقع الرسمية لمؤسسات الدولة الإيرانية، وخاصة مجلس الخبراء ومجلس حراس الدستور، تقدّم معلومات عن سير [المراجع] الذين انتموا إليها. وعرض حال نقاشات مجلس الفحص النهائي للدستور الإيراني، يشكّل مصدراً قيماً لمعرفة مواقف بعض [المراجع] الذين أسهموا في إعداد دستور ١٩٧٩، ثم انسحبوا فيما بعد من مؤسسات الدولة. ومن جهة أخرى، ومع بعض الاستثناءات الملحوظة، فإن قليلاً من الأعمال البحثية تقدّم معلومات حول [المراجع] في إيران.

ومن حيث إن المواقع أجهزة للسلطات الدينية، فهي توضح سواء في شكلها أم في مضمونها كفتين متميزتين للسلطة. ومن هذا الجانب، تبين ثنائية السلطات التي وضحتها في الفصل السابق، فالمقارنة بين موقع مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية، السيد علي خامنئي، ومواقع [المراجع] يكشف عن نوعين من السلطة الدينية، علينا تفحصها الآن، وقائمة [المراجع] تختلف حسب المصدر، فطبقاً لجمعية مدرّسي [الحوزة] في قم^(١) - التي ينتمي أعضاؤها لمؤسسات الدولة الإيرانية-، تضم قائمة مصادر التقليد حالياً: آيات الله خامنئي، وحيد خراساني، شُبري زنجاني، مكرم شيرازي، صافي غولبايغاني والسيستاني^(٢). ومن جهة أخرى، وحسب فالح أ. جبار^(٣)، فإن مصادر التقليد أقل عدداً؛ فأثناء الفترة المعنية ذاتها، يقتضي على آيتي الله السيستاني وخامنئي، وبغية تهذيب التصنيف للسلطة الدينية الشيعية، فقد كوّنت قائمة أكثر سعة، معتمدة على قائمة جمعية مدرّسي [الحوزة] في قم - فيما خلا آية الله شُبري زنجاني، الذي لا يتوفر على موقع إنترنت شخصي -، بإضافة نوري حمداني (في إيران)، واثنين من [المراجع] المقيمين في العراق - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم وبشير النجفي-،^(٤) و[المرجع] اللبناني محمد حسين فضل الله (المتوفى ٢٠١٠)، وتحتوي هذه القائمة على غالبية [المراجع] ذوي الدلالة^(٥).

ومن خلال المواقع، نتبين أن تنوّع الوظائف التي يمارسها [المراجع] لا يوضح فقط التعددية الملزمة لـ [المرجعية]، بل أيضاً خصوصية [المرجعية] إزاء [فيليت - ي فقيه]. والحال أن بعض [المراجع] يطالبون صراحة بهذه الخصوصية في مؤلفاتهم حول [المرجعية]^(٦). وإذا ما كانت ثنائية السلطة فعالة فإنها لا تلخص كل الوظائف الدينية مع ذلك. فاستقطاب المؤسستين الدينتين، بديناميته المتأصلة، يُقابل بين كفتين للسلطة في

1 - [جمعية - بي مدرسين - ي حوزة - بي عالميه - بي قم].

2 - انظر موقع الجمعية www.jamechmodarresin.org.

3 - فالح أ. جبار، (الحركة الشيعية في العراق)، ص ١٧٥ - ١٧٦.

4 - عبد الهادي الحكيم، [حوزات النجف الأشرف، النظام ومشاريع الإصلاح] ٢٠٠٧، ص ١٩٥، بالعربية.

5 - كان من الممكن إضافة [المرجع] محمد إسحاق فياض، المقيم في العراق وله مقلدون كثير، وفضلاً عن أن [مرجعية] منتظري، اعترض عليها في سنة ١٩٨٠، إلا أنه مارس دور مصدر التقليد، وموقعه الإلكتروني يقدمه بهذه الصفة: <http://gamontazeri.com>، وقائمتي قريبة من قائمة مهدي خلّاجي في «المرجع الأخير...» ص ٧، ويدرج هذا المؤلف يوسف صائعي وعبد الكريم الموساوي الأردبيلي وصادق شيرازي، وصادق روحاني.

6 - انظر على سبيل المثال محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى، الحلقة الأولى والثانية] الطبعة التاسعة، ٢٠٠٧ (الطبعة الأولى ١٩٩٨).

الوقت الذي يشكّل نماذج للسلطة لا يمكن رد الواحد منها للكيفية الأخرى. ومن وجهة النظر هذه، فإن تعددية [المرجعية] تشهد على تنوع الوظائف الذي ينجم عن ازدواجية السلطة الدينية.

بين ولاية الدولة و[المرجعية] ازدواجية السلطة الدينية

مثلاً يمكن أن يستخدم التمايز الذي طرحه محمد باقر الصدر قاعدة للتمييز بين نظامين راسخين للسلطة، فإن ملاحظة [المرجع] اللبناني - المذكورة آنفاً^(١) - حول استقطاب [المرجعية] الناتج عن إقامة سلطة الخميني الدينية والسياسية المزوجة، يجب أن تسترعي الانتباه؛ لأن فضل الله مع شهادته على استقطاب السلطة الدينية، يبين أن هذه الظاهرة دينامية بطبيعتها، وأنه إذا كان ثمة ازدواجية في السلطات، فإنها لا تتفعل في أشكال ثابتة، إذ يرى أن [مرجعية] آية الله الخميني أدخلت «ارتباكاً» بشأن العناصر التي تؤهل [الفقيه] لـ [المرجعية]^(٢)». فحتى ذلك الوقت، كانت شروط التأهل مقتصرة على العدل وعلى [العالمية في الفقه]، غير أن «...» [مرجعية] الخميني حولت هذين العنصرين في نظر العديد من الشيعة [...] وهو ما خلق نوعاً من [التهزُّز] في المعايير التي تتطور [المرجعية] طبقاً لها في عقلية المسلمين لهذا العصر [...] فالعديد من الناس مستعدون لتجاوز مسألة الوعي والنشاط السياسي إذا ما توافر شرط العدل والعالمية في الفقه في شخص ما، بينما يكون غيرهم مستعدين لتجاوز هاتين الميزتين والاكتفاء بـ [مجتهد] عادي، بشرط أن يتوفر على تجربة ووعي سياسي^(٣). وإذا ما كان لـ [التهزُّز] في المعايير تأثير على اختيار [المرجع] وعلى نموذج السلطة الذي سيارسه، فإنه يتوافق أيضاً مع قطيعة نوعي السلطة المُتملِّين بـ [المرجعية] و[فيلايت - ي فقيه]. ويمثل نموذجا [المرجع] اللذين صورهما فضل الله بدقة [المرجع] من جهة و[فالي - ي فقيه] من الجهة الأخرى. والحقيقة أن [المجتهد] الذي يتمتع بالتجربة وبالوعي السياسيين قد يتطابق، باستثناء بعض التفصيلات، مع مرشد الجمهورية الإسلامية كما عرفته المادة ١٠٩ من الدستور الإيراني للعام ١٩٨٩. ومن جهة أخرى، فإن شرطي العدل والعالمية في [الفقه] هما المعياران الخاصان بالتأهل لـ [المرجعية] منذ نشوء المؤسسة.

١ - انظر مقدمة الفصل ٥.

٢ - محمد حسين فضل الله، في سليم الحسني، [العالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٧٧.

٣ - محمد حسين فضل الله، في سليم الحسني، [العالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٨٢ - ٨٣.

وهكذا يُلخّص [المرجع] اللباني الغايات الرئيسة للنظامين، كما يُلخّص معايير التمايز بين ممثلي كل منهما.

وبما أنه يلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن التوتر - أو [التهزُّز] حسب تعبيره - يجري في حقل [المرجعية] ذاته، فإن فضل الله يساعد في فهم الالتباس الذي حصل بشأن الوظيفة الدينية لمرشد الدولة الإيرانية. فخامنئي من دون أن يدّعي قط لقب مصدر التقليد، يمارس بالفعل دور [مرجع]. غير أن الفحص المتأنّ لمضمون وعرض مواقع مرشد الجمهورية الإسلامية، سيسمح بتمييز الكيفية الرئيسة للسلطة التي يقوم بها، إضافة إلى هذه [المرجعية] الضمنية. وقبل تفحص التعددية الراسخة لـ [المرجعية]، علينا رؤية كيف تكشف مواقع السلطات الدينية - لمرشد الجمهورية الإيرانية و[المراجع] - عن نوعين متميزين للسلطة. ولنلاحظ أولاً أن زوايا السَّير الشخصية، مع تقديمها لمعطيات مفيدة، مطبوعة بلهجة المديح. وبغية توضيح ممارسات السلطة الدينية، سأرجع إلى ظروف رجال الدين - الأسرية، الاجتماعية، الأكاديمية، السياسية - أولاً بأول أثناء العرض.

مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو ولاية الدولة

لمرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية موقعان شخصيان على الإنترنت: الأول www.leader.ir هو الموقع الرسمي لمكتب مرشد الثورة الإسلامية⁽¹⁾ الذي يمثل الجهاز الرسمي الذي يمارس آية الله خامنئي سلطته عبره⁽²⁾. والموقع الثاني www.kramenei.ir، هو موقع حفظ ونشر مؤلفات آية الله العظمى السيد علي خامنئي، وعرضه مختلف قليلاً عن الأول، لكن مضمونه مماثل. وسواء في شكلها أم في مضمونها، فإن هذين الموقعين يميزان مرشد الدولة عن [المراجع]، وسأركّز اهتمامي على الموقع الأول؛ لأنه موقع [فالي - ي فقيه] للدولة الإيرانية.

1 - بالفارسية [دفتر - ي مقامي - ي معظم - ي راهباري].

2 - المكتب المؤلف من بعض الأعضاء الدائمين وجميعهم رجال دين، ومستشارين، يشرف على نحو ستمئة شخص، وإضافة إلى مكتب المرشد وبعلاقة وثيقة معه، يُعيّن ممثلون للمرشد من قبله أو بموافقة الشخصية. وغالبهم من رجال الدين برتبة [حجة الإسلام]، في كل الوزارات والمؤسسات المهمة، «يشكّلون شبكة رقابية على الصعيد الوطني، تستهدف تنفيذ سلطة المرشد الأعلى». والممثلون على الرغم من سلطتهم غير مذكورين في الدستور الإيراني، انظر ويلفريد بوشتا، (من يحكم إيران)، ص ٤٦ - ٤٨.

فالسيد علي خامنئي، المولود في ١٩٣٩، توجه مبكراً للعمل السياسي، لكنه اتبع تكويناً دينياً، فكان تلميذاً لـ [المرجع] ميلاني في [حوزة] مشهد، قبل أن يدرس في [حوزة] النجف، ثم في [حوزة] قم، من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤. ويبرز الموقع التزام خامنئي المعركة السياسية ضد أسرة بهلوي الحاكمة، بتقدمه المرشد كتلميذ للخميني سواء في [الفقه] أم في الميدان السياسي. وبما أنه رفيق دربه في الحركة الثورية فقد اعتُقل وسُجن.

بعد انتصار الثورة، شغل خامنئي مناصب علياً في مؤسسات النظام الجديد، وكانت وظائفه عسكرية بالخصوص أو فقهية قبل أن يصبح الرجل الثاني في السلطة التنفيذية، ثم [راهبار] و[فالي - ي فقيه] الجمهورية الإسلامية الإيرانية، إذ كان على التوالي نائب الأمين العام لوزارة الدفاع، ومدير حراس الثورة [باسداران]، و[إمام الجمعة] في طهران، وممثل الخميني في مجلس الدفاع الأعلى^(١)، ورئيساً للجمهورية من ١٩٨١ إلى ١٩٨٩، كما كان رئيساً لمجلس الثورة الثقافية في ١٩٨١، ورئيساً لمجلس تشخيص مصلحة النظام في ١٩٨٨، ورئيساً لمجلس مراجعة الدستور في ١٩٨٩. وتُحتَم السيرة الذاتية بخلاصة تنوّه بكفاءات خامنئي العظيمة في ولاية أمر المسلمين وغير المسلمين في إيران، وفي العالم أيضاً.

ويتبين من خلال مجموعة صور ومخطط ومضمون زوايا موقع المرشد (leader.ir) أن وظيفته مرتبطة بالدولة: وينجم هذا عن مكانته كسلطة عليا للدولة الإيرانية. ولاسيما الوظيفة الدينية التي تتمثل أساساً في قيادة الشؤون العامة والجماعية للمسلمين. ويظهر على خلفية صفحة الاستقبال علم الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والتعريف بالموقع. أما الزوايا الرئيسة فهي: معلومات حول مكتب المرشد؛ مكانة ووظيفة المرشد؛ الأسئلة الفقهية؛ مكتبة في الفقه الإسلامي؛ محفوظات للصور الفوتوغرافية؛ ترقب الهلال (لتحديد بداية ونهاية شهر رمضان)؛ وروابط. ويتضمن الموقع أيضاً زاوية للأخبار، وأخرى، عنوانها «نداء الإمام». وفي نهاية استكشاف معمق للموقع، تُظهر سلطة المرشد الدينية مزدوجة الدلالة. فإذا ما كان مرشد الدولة الإيرانية يقوم بمهمة سياسية ذات غاية دينية، فإنه يمارس أيضاً وبصفة ضمنية دور مصدر للتقليد.

وكما ذكرنا آنفاً، فإن تحديد سلطة الفقيه - في زاوية «أسئلة فقهية» / «استفتاءات فقهية» - تبرز أسبقية الشأن السياسي في الإسلام. فغائية ومهيات الفقيه الخاصة معبأة إذن لتحقيق العدل في نطاق جماعي، والدفاع عن الإسلام: «إن سلطة [الفقيه] المؤهل تعني أن الإسلام

1 - تحوّل مجلس الدفاع الأعلى إلى المجلس الأعلى للأمن القومي، بعد مراجعة الدستور في ١٩٨٩.

الحق، خاتم الأديان السماوية الباقي إلى يوم البعث، هو دين حكم وإدارة الشؤون الاجتماعية. فمن الضروري إذن للمجتمع الإسلامي، على كل الصعد، أن يكون له [فالي - ي أمر]، قائد ومرشد يدفع عن المجتمع الإسلامي أعداء الإسلام والمسلمين، وينبغي عليه الحفاظ على نظامهم الاجتماعي وإقامة العدل بينهم، ومنع القوي من ظلم الضعيف، كما يجب عليه أن يؤمن لهم وسائل التنمية الثقافية والسياسية والاجتماعية، كما يؤمن لهم الرخاء»^(١).

وبينا يوكل محمد سعيد الحكيم السلطة الدينية دور هيئة للرقابة بمعزل عن إدارة شؤون المجتمع^(٢)، يكلف علي خامنئي الفقيه المسك بالسلطة بقيادة المجتمع بالإشراف على تدبير كل الميادين الاجتماعية. فالأول يظل خارج الدولة، أما الثاني فعلى رأسها. غير أن الوظيفة الدينية للفقيه القائد تتجاوز نطاق الدولة؛ لأن على الفقيه أن يسهر للحفاظ على سلامة الأمة الإسلامية، كما يجب عليه العمل على إقامة العدل، ف [فيلایت - ي فقيه] حسب خامنئي تندرج ضمن الفقه الديني مع تأييدها من قبل العقل البشري. إذ إنها إحدى دعائم المذهب الشيعي الاثني عشري، وتجد أصلها في [الإمامة]. ولذا، تجب على المسلمين طاعة أوامر الفقيه القائد، ولا يمكن فصل احترام سلطة الفقيه عن احترام الإسلام وسلطة [الأئمة] المعصومين. غير أن ثمة التباساً يبقى فيما يتعلق بسلطة الفقيه، فمع كونها مبدأ في المذهب الشيعي، يمكن الإقرار بأن شخصاً ما، نتيجة لمحاكمة فقهية، لا يكون مقتنعاً بها، وخلافاً لما كان الخميني أكدّه عندما حوّل ولاية الفقيه إلى ولاية مطلقة، فإن المرشد الحالي يؤكد أنه من غير الممكن إبطال أحكام للإسلام بعد وفاة النبي^(٣).

وستوضح لنا المثل من خلال التحليل، إلا أن عدة ملامح مُميّزة تظهر، وتعلّق بكيفية الممارسة والمؤهلات والغائية للسلطة الدينية.

إضافة إلى سيرة آية الله خامنئي الذاتية، تحدد زاوية تقديم المرشد وظيفته «من وجهة نظر [الإمام] الراحل» و«من وجهة نظر القانون». فوجهة نظر [الإمام] تذكّر بكفاءات المرشد وبشروط تأهله، مُشيرة إلى أنها «منبثقة عن طبيعة الحكومة الإسلامية»^(٤). وتتلخّص هذه الشروط بمعرفة [القانون] وبالعدل. والجدير بالذكر أن تحديد شروط تأهل المرشد تقتبس

1 - www.leader.ir / زاوية «استشارات فقهية» / «أسئلة متواترة» / تعريف [فيلایت - ي فقيه].

2 - حسب م. س الحكيم، يقوم [المرجع] بدور «الحارس» أو [الرقيب] إزاء الدولة. انظر [الرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٤٣.

3 - www.leader.ir/

4 - www.leader.ir/

فقرة من وصية آية الله الخميني السياسية التي أتينا على ذكرها، كضمانة للشرعية. ففي نص ٢٩ نيسان ١٩٨٩ هذا، كتب آية الله الخميني: «منذ البداية، كنت أعتقد وألح في أن [المرجعية] ليست شرطاً ضرورياً. إذ يكفي لـ [مجتهد] أن يصادق عليه خبراء البلاد المحترمون [...] وبعدهما يعين هكذا ليكون مرشداً، سيُقرّ الشعب ولايته. ومن ثم يصير [ولياً] مُنتخباً من الشعب وسلطته مُلزِمة»^(١).

ومع ممارسته ضمناً دور مصدر للتقليد، فإن خامنئي يحرص على التمييز بين وظيفته ووظيفة [المرجع]، إذ يؤكد أن شرعيته تعتمد على معايير خاصة، ومن الجانب الآخر، في «وجهة نظر القانون»، يذكر الموقع مواد الدستور الإيراني الخاصة بمهمات ومنزلة وشروط تأهل مرشد الجمهورية الإسلامية. ويستشهد خصوصاً بالمواد ٢ و ٥ و ١٠٩ من الدستور^(٢). ويحتوي الموقع في نسختين الفارسية والإنجليزية^(٣)، زاوية لـ «الروابط» تحيل إلى عدة مؤسسات للدولة: كرئاسة الجمهورية والبرلمان والسلطة القضائية ومجلس تشخيص مصلحة النظام. أما زاوية «الأخبار الحديثة» فتحتوي أخباراً متعلقة بالميدانين الاجتماعي والسياسي. فعلى سبيل المثال، تنشر صفحة الاستقبال في الموقع بتاريخ ١ آذار ٢٠١٣، الأخبار التالية: لقاء المرشد خامنئي مع رئيس الباكستان، مراسم تشييع آية الله خوشفاقت، وتصريح المرشد بشأن بطولة العالم للمصارعة المنظمة في طهران.

في النسخة الفارسية، تحتوي الزاوية المعنونة بـ «نداء المرشد» أربعة عناوين فرعية: «[الإمام] الخميني»، «معايير الحكومة الإسلامية»، «الانتخابات» و«فلسطين». وفي النسخة الإنجليزية، إضافة إلى تقديم الخميني، تتعرض الزاوية ذاتها لموضوعات تُقدّم كمصادر أو كشواغل دائمة لمرشد الجمهورية: كالثورة الإسلامية وفلسطين والديموقراطية والنساء. ومع اعتماد المرشد على بنية الدولة للجمهورية الإيرانية، فإنه يُسند لنفسه مهمة دينية عابرة للحدود، تتمثل في الحفاظ على الشؤون الدينية والسياسية للأمة الإسلامية والدفاع عنها. وفي الوقت ذاته يقوم بوظيفة مصدر للتقليد: إذ يجيب عن جميع الاستفسارات الفقهية، وعن جميع الأسئلة.

١ - روح الله الخميني [صحيفة - بي إي إم] المجلد ٢١، ص ٣٧١.

٢ - انظر الفصلين ٣ و ٥.

٣ - إن نسخ المواقع الشخصية للسلطات الدينية؛ لأنها مصممة طبقاً لمخطط واحد، فإن غناها يختلف حسب اللغات، فالنسخة الفارسية أغناها، وخاصة في ميدان الفقه، وزوايا الأخبار فيها أكثر تحديداً.

ومن دون أن يدعي صراحة لقب [مرجع]، فخامنئي يؤكد أنه مؤهل لـ [المرجعية]. فعندما سُئل عن السلطة الدينية «المأذونة»، أجاب المرشد: «إن السلطة الدينية المأذونة هي مرشد المسلمين الذي إضافة لكونه مؤهلاً كـ [مرجع]، يقوم بمهمة قيادة الأمة، إذا ما كان البلد يُحكّم بحكومة إسلامية. أما في البلاد أو المناطق التي لا تخضع فعلاً لسيطرة مرشد المسلمين، لا مانع من رجوع السكان إلى [مجتهد] لتقليده^(١)» والحال أن هذه التوصية تخالف تماماً مقاصد خامنئي المعلنة في سنة ١٩٩٠، إذ كان مرشد الجمهورية تخطئ عن كونه [مرجعاً] في إيران وأعلن أنه مصدر للتقليد للشيعا خارج الجمهورية الإسلامية. والواقع أن مرشد الدولة الإيرانية يقوم بدور مصدر للتقليد.

وما يثير الدهشة ملاحظة عدم اقتران مصطلح [مرجع] بمرشد الجمهورية الإسلامية في الوقت الذي يقوم فعلاً بهذا الدور. علاوة على أن خامنئي يتحاشى مسألة شروط التأهل لـ [المرجعية]. فعندما يسأله أحد المؤمنين عما إذا كان التفوق في العلم بـ [الفقه] شرطاً لهذا، يكتبني بالإجابة على أن المرء اتباع الأكثر علماً في حال اختلاف الفتاوى. والواقع، أن خامنئي عوضاً عن توجيه المؤمنين إلى مصادر تقليد، يقبل أن يُقلد، ويحيل مقلديه إلى مؤلفاته الفقهية، كـ [أجوبة الاستفتاءات] و[مناسك الحج]^(٢).

ويؤكد خامنئي من جهة أخرى، أن ما من شخص يؤذن له في إلزام أحد بتقليد [مرجع] بعينه. وفضلاً عن ذلك يقرّ بانفصال المؤسسات الدينية وبخصوصية كل من وظائفها، فرداً على سؤال حول صلاحيات [المرجع] والمرشد، يصوغ خامنئي جواباً بليغاً فحواه: بالنسبة للمسائل المتصلة بإدارة بلد إسلامي والمسائل المتعلقة بمجموع المسلمين، ينبغي طاعة [فالي - ي أمر] المسلمين - أي المرشد الإيراني، وبالنسبة للمسائل الفردية المحض، على كل مقلد اتباع فتاوى [مرجعه]، فإذا ما أعلن المرشد الجهاد، ولم يسمح [المرجع] بالمشاركة في الحرب، تجب طاعة قرار الأول؛ لأن المسائل الجماعية المتصلة بالأمة الإسلامية، بما فيها الدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الكفار والمستكبرين، ترتبط بـ [فالي - ي الأمر]^(٣).

وعلى غرار أي [مرجع]، يجيب خامنئي عن الاستفسارات الفقهية، فكما يحدث مع كل مصادر التقليد تقريباً، يستطيع المؤمنون توجيه أسئلتهم وتلقي جواب مباشر من مكتب

1 - www.leader.ir/، زاوية «استشارات فقهية».

2 - انظر خاصة «استشارات فقهية» / «أسئلة متواترة».

3 - www.leader.ir/، إن المسألة المعنونة «المرجعية» ووظيفة المرشد» مصنفة في زاوية «مكتبة» / «أجوبة عن استشارات فقهية».

مرشد الجمهورية الإسلامية. وتتضمن زاوية «استشارات فقهية» قسمين، هما: «الأسئلة المتواترة» و«الأسئلة الجديدة». فمن قواعد التقليد إلى آداب الصلاة، ومن الطهارة إلى الصيام والضرائب الدينية، ومن الأحكام الفقهية فيما يتصل بالزواج إلى تلك المتصلة بالطلاق، أو المعاملات أو الأغذية، نجد المرشد كفتاً في الموضوعات جميعاً. وهو يُسأل عن جواز الرقص والموسيقا أيضاً وعن النذور أو حول المسائل الطبية. فالفقيه الإسلامي مع شموله لحياة المؤمنين، يتطور بقدر ما تُفَتَّح مجالات جديدة وتُطرح أسئلة جديدة.

ومن غير الممكن هنا التصدي بالتفصيل لسُلطة خامنئي العقائدية. غير أنه يظهر، عبر مجموعة أجوبته الفقهية، براغماتياً يهتم بنية العمل أكثر من اهتمامه بصورته. ويبدو في بعض المسائل الأخلاقية الطبية «ليبيرالياً»^(١). ومن جهة أخرى، وبينما يعبر أحد المؤمنين عن هواجسه فيما يتعلق بالطهارة، يجب مكتب المرشد بأن كل شيء هو طاهر إلا في حالة التيقن من أنه نجس. وفيما يتصل بالصلاة، لا يقضي المكتب بالفصل بين الرجال والنساء، بل يوصي بمسافة شبر تفصل رجلاً عن امرأة أثناء الصلاة. كما يتسامح المرشد في اللحن بنطق لغة الإسلام الطقوسية - العربية.

وإذا ما أدى مؤمن صلاته طبقاً لتقليد باطل فصلاته صحيحة مع ذلك؛ لأنه لا يمكن أن يلام على جهله، ولاهتمامه بلم شمل المسلمين، فإن المرشد يرى أن كل عبادة قام بها مؤمن قبل دخوله للطائفة الشيعية صحيحة إذا تمت طبقاً للمذهب الفقهي السابق، ولمس عضو من الجنس الآخر، في المجال الطبي، جائز إذا كان ضرورياً للطب. وإذا ما كان الاقتراض بفائدة محظوراً، فإن الاقتراض من مصرف يتلقى فائدة مسموح به إذا كان المقترض مضطراً للاقتراض.

أخيراً، «إن المعاملات مع شركة تُستعمل أرباحها لمساعدة أعداء الإسلام والمسلمين أو لمساندة النظام الصهيوني في فلسطين، غير جائزة»^(٢). ويوضح هذا الجواب تداخل الجوانب الدينية والسياسية: فالمرشد بهذا الحكم، يترجم إلى فعل مهمة الدفاع عن الأمة الإسلامية التي تقع على عاتقه.

١ - هذا ما بينه مورغان كلارك في مقاله «أبناء الثورة»: وجهات نظر علي خامنئي في التخصيب الاصطناعي، المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، المجلد ٣٤، رقم ٣، المثقفون الإيرانيون (١٩٩٧ - ٢٠٠٧)، كانون الأول ٢٨٧ - ٣٠٣، وأحد أهداف المقال هو التساؤل بالخصوص عن «الليبرالية» في الميدان الفقهي.

فآية الله خامنئي، من حيث إنه مرشد ذو صلاحيات عابرة للحدود، ومصدر تقليد ضمني، يشهد على ثنائية السلطة الدينية. ومع أنه يُقر تمايز السلطات، بل يدعيها، نجده يتحمّل مسؤولية تداخلها بقيامه بدور مصدر للتقليد مع وظيفته مرشداً للدولة الإيرانية. ووراء ازدواجية الدلالة هذه، تظهر من دون شك خصوصية نظامي السلطة الدينية. إذ إن الفقيه القائد من حيث مسؤوليته عن سلامة الأمة الإسلامية يضطلع بالمهام الجماعية للمسلمين. ومع خلّوها من مضمون ديني خاص، إلا أن وظيفته منوطة مع ذلك بالشأن الديني في غائيتها؛ بغية الدفاع عن الإسلام والحفاظ عليه، يُدرج [فالي - ي فقيه] جوانب الحياة الجماعية برمّتها - السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية - في المنظور الديني. وهكذا تتحدد الوظيفة الدينية هنا بمعناها أكثر مما تتحدد بموضوعها الخاص.

لكن أسس سلطة [المراجع] الدينية مختلفة. فالوظيفة الرئيسة لمصدر التقليد المتركزة في [الحوزة]، تقوم على إعداد أحكام الفقه الإسلامي التي سيرجع إليها مقلّده. غير أن [المراجع] يتوّعون كيفية ممارسة سلطتهم العقائدية، بحيث يتوسّع نفوذهم بوساطة نشاطات ثقافية وخيرية وتربوية. وبغية إبراز الصفات المميّزة لسلطة [المراجع] الدينية، من المناسب تقديمها أولاً بأسمائها العامة.

وهذا سيسمح فيما بعد بمقاربة أكثر وضوحاً لتعددية نماذج السلطة، بالمقارنة مع موقعي مرشد الجمهورية الإسلامية، نجد أن مواقع [المراجع] في الإنترنت تفرّق بطريقة واضحة بين كيفية السلطة ووظائف هؤلاء [المراجع]، إذ تتميز مواقع [المراجع] بمجموعة صورها الدينية. فبينما يظهر آية الله خامنئي على موقعه محاطاً بعلم الدولة الإيرانية، يظهر معلّم ديني أو آيات قرآنية مخطوطة عموماً مقابل صورة مصدر التقليد. كما يعكس مخطط المواقع الاختلاف بين مرشد الدولة من جانب و[المراجع] من الجانب الآخر، إذ يتركز مخطط هؤلاء على الاستشارات الفقهية، وعلى نشر مؤلفاتهم المذهبية أو الفقهية، والتعليم، وأخيراً على النشاطات الخيرية والثقافية.

[المراجع] والسعي إلى مثالية [الإمام]

بالنظر إلى خصوصية مهامهم، فإن مصادر التقليد ينظرون إلى استقلال [المرجعية] عن دوائر الدولة كأحد مبادئ التمايز، وكشرط لممارسة سلطتهم. فالإبقاء على الازدواجية بين الدولة و[المرجعية] يميّز، في رأي [المراجع] العراقي محمد سعيد الحكيم، المؤسسة الدينية

الشيعة عن المؤسسات الدينية لفروع الإسلام الأخرى. ف [المرجعية] بقيامها بالذات بدور الحارس أو [الرقيب] حافظت على بقائها في مواجهة الدولة.^(١)

وقد تبين [المرجع] فضل الله «تهزُّز معايير» التأهل لـ [المرجعية] بين العدل والعلم الواسع بـ [الفقه] من جهة، والوعي والتجربة السياسية، من جهة أخرى^(٢). ومع ذلك، وعلى وجه الإجمال، فإن [المراجع] الحاليين يتوافقون مع المعايير، المحددة منذ تأسيس [المرجعية]، وتتمثل في العدل والعلم بـ [الفقه]، أكثر من المعايير السياسية. لكن هذا لا يعني أبداً أنهم يفتقرون إلى النفوذ في الميدان السياسي، بل يعني أن تجربتهم السياسية لا تميّزهم للوصول إلى منصب مصدر تقليد. إذ يُلحَق م.س. الحكيم بصفة خاصة على أهمية العدل لمصدر التقليد للتأهل لـ [المرجعية]، مُنكراً أهمية معرفة وضع ومشكلات المسلمين بهذا الشأن؛ لأن هذا الأمر لا ينعكس على التفوق المطلوب فيما يتعلّق بالمعرفة الدينية.

«إن ما نعنيه بـ [العالمية]، هو استنباط الأحكام الكلية للفقه. أما استنباط الأحكام المتصلة بمختلف الأوضاع الظرفية، فإن المقلّد يستطيع أن يقوم به بنفسه بعد أن يدرك الأحكام الكلية بوضوح - التي يأخذها من مرجعه-، أو يرجع لهذا إلى [المرجع]^(٣). وإذا ما ظلّت الكفاءات السياسية هامشية في تعيين غالبية [المراجع] وفي ممارسة وظيفتهم الأهم - العمل على قواعد الفقه-، فإنهم ليسوا عديمي الاكتراث ولا عديمي النشاط إزاء تطوّرات مجتمعاتهم السياسية. فهم يتحرّكون بهذا الشأن بكيفية خاصة غير مُلزِمة لكنها فعّالة مع ذلك.

وإلحاق [المراجع] على أهمية صفة العدل ذو دلالة بالنسبة للمهمة التي يأخذونها على عاتقهم: إذ يتصوّر [المراجع] وظيفتهم بِتمثّل عدل [الإمام]، ومع وعيهم بعدم عصمتهم فإنهم يستهدفون المثالية. فمطلب العدل، حسب م.س. الحكيم، هو بمقدار المسؤولية الملقاة على عاتق المرء. فمنذ الوقت الذي لم يعد فيه مرشدو الأمة معصومين - بعد الغيبة-، يستطيع العدل وحده أن يجنبهم الانحراف عن الاستقامة. والحال إن مصادر التقليد معرضون لضغوط منها: الضغط النفسي المرتبط باستنباط الأحكام الفقهية؛ ومطالب المؤمنين أو السلطة السياسية. ولوضعهم المرموق في المجال الديني، فهم عرضة لشتى الإجراءات - كالغطسة، واستعمال الأموال في غير محلها بالخصوص^(٤).

1 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٤٣.

2 - انظر أعلاه.

3 - انظر موقع [المرجع] الحكيم، «استفسارات فقهية» / «التقليد» / «شروط التأهيل للمرجعية».

4 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، (المرجعية الدينية وقضايا أخرى)، ص ٢٢ - ٢٤.

وبصفة عامة، وبما أن دورهم الجوهرى هو إرشاد الأمة، فعليهم تجنب الانحياز أو التمسك بخصوصيات إقليمية أو وطنية. ففي مؤلف مهم حول [حوزة النجف الأشرف]^(١)، يعدد حفيد لـ [المرجع] م.س. الحكيم، هو عبد الهادي الحكيم معايير العدل لـ [المرجع] كما يلي: الزهد في الدنيا، النزاهة في الإنفاق على الطائفة، والاهتمام بخيرها، أخيراً التخلي عن الوطنية والإقليمية و[العصية]^(٢).

أما فضل الله، من جهته، وكما سنرى بالتفصيل فيما بعد، والذي كان [المرجع] الأكثر اهتماماً بالالتزام في الميدان السياسي المحرّك، تبدو الحدود دقيقة أحياناً. إلا أن على [المرجع] على كل حال، سواء في النوايا أم الأفعال، الاهتمام بقضايا المصلحة العامة لطائفتهم.

مع أن [المراجع] يقومون بوظائف ومهام شديدة التنوع، إلا أن وظيفتهم الأولى - كما يدل عليها لقبهم - تقوم على أن يكونوا مصادر تقليد في كل مسألة تتصل بالفقه. وتلك هي الحدود الشرعية لوظيفتهم، كما يذكرها آية الله السيستاني، جواباً على سؤال عن واجبات المؤمنين^(٣). والتقليد، كما يوضحه م.س. الحكيم، جائز فيما يتعلّق بالأحكام العملية الفرعية^(٤)، أما المسائل العقدية فلا تدرج ضمن التقليد.

وهذه المسائل نوعان: المسائل التي ينبغي الإيمان بها - كالإمامة - وتلك التي لا يكون الإيمان بها إلزامياً^(٥).

إلا أن الاقتداء بنموذج [الإمام] لا يوحى فقط بالسعي إلى المثالية الأخلاقية من قبل [المرجع]، بل يؤسس بالذات مذهب التقليد. فـ [المرجع]، حسب م.س. الحكيم هو المثال الأقرب من نموذج [الإمام]، فأثناء الغيبة، ولاستحالة الرجوع إلى [الأئمة]، ما من حلّ أقرب للرجوع إلى [الأئمة] من الرجوع إلى الأشخاص المؤهلين، والحال، أن من بين الكفوئين في [الفقه]، يتميز الأوسع علماً عن غيره^(٥). وإذا ما كانت التعددية ملازمة لـ [المرجعية]، فـ [المرجع] يمنعون عموماً [التبويض]^(٦) أي الرجوع إلى عدة مصادر للتقليد.

1 - عبد الهادي الحكيم، [حوزة النجف الأشرف]، المؤلف متحدر من أسرة رجال دين كبار، وهو أيضاً خريج للحوزة.

2 - عبد الهادي الحكيم، [حوزة النجف الأشرف]، ص ١٧٩ - ١٨٠.

3 - انظر موقع آية الله السيستاني، «أسئلة وأجوبة» / «التقليد».

4 - موقع آية الله م.س. الحكيم، «استشارات فقهية» / «التقليد فيما يتعلّق بأسس الدين».

5 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٣٥.

6 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ١٢١.

وبينما يفسّر [المراجع] الفقه، جواباً على استفسارات المؤمنين، يبيّنون أولاً القواعد والكيفيات العامة للتقليد في مؤلفاتهم الفقهية، وتلك هي حال علي السيستاني على سبيل المثال في مؤلفه [المسائل المنتخبة]، إذ يقضي بأن على كل مسلم [مكلّف] (١) أن يقوم بواجباته التي فرضتها الشريعة الإسلامية. ويتم هذا بطرق متنوعة: كاليقين، و[الاجتهاد] والتقليد والحيلة. وبما أن اليقين مقتصر أكثر الأحيان على الأشياء الضرورية، فيجب إذن الاستعانة بالأساليب الثلاثة الأخرى، فمن لم يكن (مجتهداً) عليه تقليد [مجتهد] واسع العلم بـ [الفقه]. ويستطيع المقلّد الحصول على [فتوى] من مصدر تقليده بعدة وسائل: كسماح [الفتوى] من [المجتهد] نفسه؛ أو أن يُجَبَّر بـ [الفتوى] من قبل شخصين عدلين أو من شخص مأمون؛ أو الاستعانة بـ [رسالة عملية] في الفقه. وحول هذه النقطة المهمة، لمرتغير كيفيات التقليد منذ مأسسة الوظيفة في القرن التاسع عشر (٢).

ولهذا نجد أن النشاط الرئيس لمصادر التقليد يتمثل في تأليف الكتب الفقهية. فنشر رسالة عملية في [الفقه] يشكّل في الواقع إحدى مراحل تحضير [المجتهد] لـ [المرجعية]. وعلاوة على نشر المؤلفات الفقهية، يمارس [المرجع] سلطته العقائدية مجيئاً عن [الاستفتاءات]، فهذه الزاوية هي الأكثر تطوراً على المواقع الشخصية لمصادر التقليد الحاليين.

وبما أن الاستشارات الفقهية متعددة (٣) وشديدة التنوع، فإنها تُصنّف حسب الأحرف الهجائية أو بناءً على أقسام الفقه الإسلامي. إذ تُصنّف على موقع [المرجع] السيستاني حسب الترتيب الهجائي، وعلى موقع [المرجع] الطبطبائي الحكيم، تُصنّف الطلبات حسب الترتيب الهجائي وتبعاً لأقسام الفقه (وعددتها ٢٢)، وهي:

- | | |
|--------------------------|----------------------|
| - التقليد | - الطهارة |
| - الصلاة | - الصوم |
| - [الخُصس] | - الصدقة |
| - الميراث | - الأطعمة والمشروبات |
| - الصيد والذبح | - الثأر والدية |
| - الحياة الجنسية والزواج | - الطلاق |

١ - [التكليف] يعني «الواجب»، أي مجموع القواعد الفقهية التي على المسلم اتباعها.

٢ - انظر الفصل ١.

٣ - في ١ آذار ٢٠١٣، كانت زاوية «أسئلة وأجوبة» على موقع آية الله السيستاني، تعد ٨٣٥٠ سؤالاً وجواباً، وقد كانت تحتوي ١٠.٠٠٠ منها، قبل عامين.

- التجارة
- [الكفارات]
- النذور
- المعلوماتية والإنترنت
- الإيمان والعقيدة
- الاستئجار
- الوصايا
- الاستنساخ البشري
- كتب متنوعة
- أسئلة عامة

وبالتوازي مع نشر المؤلفات والاستشارات الفقهية، يمثل التعليم في [الحوزة] وظيفة مهمة لـ [المراجع]^(١). ف [الحوزة] في الواقع هي الركيزة لمؤسسة [المرجعية]: إذ تشكل البيئة التكوينية، ومجال بروز [المراجع] ونقل العلوم الدينية بما فيها الفقه. و[المجتهد] الذي يتطلع إلى [المرجعية]، قبل أن يجمع حوله المساندين والمقلّدين، عليه أولاً البروز في مركز للتعليم الديني^(٢). ويُدرّس مصادر التقليد في شتى حلقات التكوين الديني، وخاصة في الحلقة الأخيرة^(٣). و[الحوزة] حسب م.س. الحكيم تسهم بطريقة حاسمة في الإبقاء على خصوصية المذهب الشيعي؛ لأن لها وظيفة بنائية في المذهب الشيعي ذاته. ويرجع هذا إلى بعض ملامحها المميّزة، كغياب النظام الصارم، والحرية التي يتمتع بها الطلاب في دراستهم، واستقلال [الحوزة] المادي عن الدولة^(٤). وإذا ما كان هذا الاستقلال قد صُعِف في قم^(٥)، فإنه لا يزال ميزة مهمة في [الحوزات] العراقية.

و[المراجع] كمدرسين بامتياز، لا يكتفون بالتعليم في [الحوزة]، بل يشرفون أيضاً على نظام التعليم الذي يمولونه جزئياً. ورعايتهم تمتد أيضاً إلى ميادين أخرى، وتتنوع شبكاتهم الخدمية حسب قدراتهم المالية ونفوذهم.

فلتشجيع نشر التعليم الديني، يمول [المراجع] دراسات الطلاب الدينية وأحياناً إسكانهم. وبصفة أكثر عمومية، يرعون إقامة وتحديث البنية التحتية المخصصة للتعليم: كفتح المدارس وتحديثها وبناء المكتبات وتمويلها، ويشرفون، من جهة أخرى، على خدمات اجتماعية وخيرية مختلفة، منها معونة المحتاجين والخدمات الطبية. وأخيراً، يرعون تأسيس المساجد

1 - عبد الهادي الحكيم [حوزة النجف الأشرف]، ص ١٩٧ - ١٩٨.

2 - انظر الفصل ٢.

3 - ينشر بعض المراجع جزءاً من دروسهم على مواقعهم.

4 - محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ١٢٧ - ١٢٩.

5 - انظر في الفصل السابق جهود خامستي في سبيل مركزية [الحوزة] في قم، والسيطرة على تنظيمها.

والمراكز الثقافية الإسلامية. إذ توضع هذه المناشط تحت الإشراف المباشر أو غير المباشر لمكتب كل [مرجع].

و[المراجع] مع توجيههم دروسهم إلى طلبة العلوم الدينية في نطاق [الحوزة]، يبارسون في جهات أخرى، ووظيفة تربوية أكثر سعة. إذ يشرفون على نشاطات [التبليغ]، أي نشر تعاليم الإسلام، والمذهب الشيعي خاصة. ولهذه النشاطات ووظيفة داخلية وخارجية في آن معاً. إذ تقوم، في المقام الأول، على تنظيم نشر الإسلام بين المسلمين أنفسهم. أما الوظيفة الخارجية فتكمن في نشر الإسلام خارج ديار الإسلام ولاسيما بين المسلمين المهاجرين. فبعد سقوط النظام العراقي، حسب عبد الهادي الحكيم، عمد عدة رجال دين إلى تأسيس منظمات [تبليغ]، وخاصة السيد محمد باقر الحكيم^(١)، الذي أسس في ٢٠٠٣ [دار التبليغ الإسلامي]، التي أصبحت مؤسسة شهيد [المحراب] لنشر الإسلام، بعد اغتيال مؤسسها في السنة ذاتها^(٢). ومن جهة أخرى، يشرف [المراجع] م.س. الحكيم على تنظيم دورات صيفية للمهاجرين الشباب، كما يشرف على بناء وتهئية المساجد والمكتبات في البلدان غير الإسلامية^(٣). كما كان م.ح. فضل الله يولي أهمية عظيمة لـ [التبليغ]. وطبقاً لموقعه على الإنترنت «بغية الدفاع عن المسلمين في الخارج، والإبقاء على صلة معهم في شؤونهم المختلفة، فقد أحدث سماحة السيد فضل الله مكتباً للعلاقات الخارجية و[التبليغ]، ويعمل هذا المكتب على ترسيخ الفكر الإسلامي المنفتح على كل المسائل التي تمهم المسلمين»^(٤).

و[التبليغ] إذ يوسع المهمة التربوية لمصادر التقليد ضمن إطار رحب، فإنه يكتسي أهمية كبرى في الظرف الراهن حيث يعيش الكثير من المسلمين وضع المهاجرين. فيقتضي هذا النشاط إذن بنىً مخصصة، ويكون غالباً موضوعاً لزاوية خاصة في مواقع مصادر التقليد الإلكترونية، وتجدر هنا ملاحظة وظيفة وسائل إعلام [المراجع] في الدفاع عن الدين. أخيراً، ولكون [المرجعية] الهيئة المكلفة بصياغة الفقه الإسلامي، فهي المؤتمنة على السلطة الأخلاقية التي تمارسها طبقاً لكيفيات مُعقَّدة إن قليلاً أو كثيراً. ومن حيث إن [المراجع]

١ - كان محمد باقر الحكيم (١٩٣٩ - ٢٠٠٣) المؤسس في ١٩٨٢ للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، قد اغتيل في ٢٠٠٣.

٢ - عبد الهادي الحكيم [حوزة النجف الأشرف] الفصل ١٤، «مؤسسات نشر الإسلام المعاصرة، حالة مؤسسة شهيد المحراب لنشر الإسلام».

٣ - انظر موقع Alhakeem.com، «نشاطات التبليغ».

٤ - انظر موقع فضل الله bayynat.org، زاوية «السيرة الذاتية» / «المؤسسات» / «مكاتب الفقه والتبليغ».

«حارس» إزاء الدولة أو «رقيب» عليها طبقاً لتعبير م.س. الحكيم^(١)، فهو يعد نفسه مرشداً أخلاقياً للمجتمع في الوقت ذاته. وإذا ما كانت سلطته العقائدية بمعنى الكلمة تُمارس بإعداد القواعد الدينية - الشرعية وبالاستشارات، فإن سلطته الأخلاقية تمتد بصفة غير مُلزِمة إلى كل مجالات حياة المؤمنين.

وبينما تشابه الوظائف الرئيستان لكل من [فالي الفقيه] - الحكم - و[المراجع] - السلطة الدينية الشرعية - نوعين متميزين من السلطة، فإن النفوذ الأخلاقي الذي يمارسه [المراجع] يكشف عن إحدى خصوصيات سلطتهم. فسواء اتجهوا إلى النشاط السياسي كفضل الله أم ظلّوا بعيدين عن المشهد السياسي كغالبية [المراجع] الإيرانيين و[مراجع] النجف، فإنهم يتصدّون جميعاً لمهمة السهر على مستقبل الأمة الإسلامية.

ولما كانوا أبعد ما يكونون عن عدم الاكتراث بالتطورات الاجتماعية والسياسية التي تعترى مجتمعاتهم، فإنهم يلجؤون إلى طريقة في العمل غير إلزامية وليست متماسسة لتذكير المؤمنين بالقيم الأساس لطائفهم، وبهذا يُسهمون بالفعل في تطويرها. ولهذا يبدو مصطلح «السُّكَّيْنِيَّة» بصفة خاصة غير ملائم للإشارة إلى دورهم الاجتماعي الأخلاقي^(٢). وتظل صفة «الحياد السياسي» إشكالية من جهة أخرى، إذ لا شك في أن مصادر التقليد يمكن أن يُعدّوا خارج الحقل السياسي، بما أنهم خارج المؤسسات السياسية^(٣) - التابعة للدولة أو للأحزاب - أيضاً لأنهم يمتنعون عن القيام بنشاطات سياسية مباشرة. وابتعاد محمد باقر الصدر عن حزب الدعوة في سنة ١٩٦٠، كما أن إرادة فضل الله أن يضع نفسه فوق وخارج الأحزاب السياسية، يرمزان إلى ازدواجية دلالة الدور السياسي للناشطين من رجال الدين. فمن دون أن ينخرطاً رسمياً في بنى سياسية، كان رجال الدين هذان يستهدفان مهمة توجيه التطورات السياسية في مجتمعيهما^(٤). غير أن المواقف التي يتخذها [المراجع] تبين أن مجال تأثيرهم قد يختلف من شخص إلى آخر.

وعلى كل حال، فمن الروح النضالية إلى الابتعاد عن الميدان السياسي، ينكر هؤلاء وأولئك المشاركة في السلطة الحاكمة. فبصفتهم حراساً للشريعة الإسلامية، يمكن لهم التأثير

١ - انظر أعلاه.

٢ - انظر ما بعده.

٣ - انظر الفصل ٢.

٤ - سابرينا ميرفن، «محمد حسين فضل الله، من المرشد الروحي» إلى «المرجع الحداثي» في س. ميرفن (إشراف)، (حزب الله)، ص ٢٧٧.

في عمليات بناء وإدارة الدولة. لكن دورهم الخاص لا يتمثل في الحكم ذاته، والحدود دقيقة أحياناً، ولهذا السبب تعذر إيجاد مصطلحات مناسبة لصوغ بعض معايير التمايز في كيفية عمل نوعي السلطة الدينية. مع أن الحدود موجودة، وتكمن في كيفية عمل السلطتين الدينيتين. وقبل تبين تعددية نماذج [المرجعية]، علينا إدراك تشابهها حيث يتجلى اختلافها بالذات. فلنقارن، لهذه الغاية بين الأجوبة التي أعطاها بعض [المراجع] فيما يتعلق بتحديد دورهم إزاء السياسة.

في كتاب حوارني غالباً ما ذكرناه، يوضح م.س. الحكيم تصوّره لدور [المرجع] في الميادين الاجتماعية والسياسية. فبينما يصرّح محاوره «بأن البعض يتخيّلون [المرجع الديني] كأنه معزول عن شؤون طائفته وعن منحها»، يأتي [المرجع] بهذا الجواب البليغ: «إن الإسلام يبحث المسلمين عموماً على الاهتمام بشؤون المسلمين، حيث يقال: إن من لا يهتم بشؤون المسلمين ليس مسلماً [...]». وإذا ما كان الأمر هكذا بالنسبة للمسلمين على وجه العموم، فكيف يكون بالنسبة للعلماء والمرجع المسلمين الذين لديهم أفضل معرفة بتعاليم الإسلام⁽¹⁾؟ [...]». وبهذه الصفة، على [المرجع] تذكير المقلّدين بالمبادئ المقدسة وب [الثوابت]، ولهذا يلجأ إلى المنشورات. فينصح، بعبارة أخرى، ويشجع، ويقنع، لكنه لا يتمتع بوسائل فرض فعلية. وفي الاتجاه ذاته، تشير زاوية تقديم الموقع الإلكتروني لفضل الله إلى الدور الاجتماعي والسياسي الواقع على عاتق مصدر التقليد: «إن موقع bayynat [...] متجذر في الإسلام ويتبنى موقفاً متجدداً ومنفتحاً على الواقع. إذ يعالج مشكلات الأمة المختلفة وشؤونها ويبحث الوعي في صفوف أبنائها⁽²⁾».

وثمة جوابان في زاوية «أسئلة وأجوبة» على الموقع الإلكتروني لآية الله السيستاني، يوضحان معاً معاني وحدود وظيفة [المرجع] فيما يتعلق بالسياسة. فعلى السؤال الأول «هل تُعدّ [فتوى] مصدر للتقليد فيما يتعلق بالسياسة وجهة نظر أو أمر [تكليف شرعي] تجب إطاعته؟». كان الجواب: «إن هذا مرتبط بالموضوعات⁽³⁾». والجواب على الرغم من اقتضابه يعني أن رأي [مرجع] في بعض الحالات، يجب أن يعد صياغة لتكليف شرعي. والسؤال الثاني يتعلق ب [الجهاد] - «هل [الجهاد] في سبيل الله فرض؟» -، ويجب موقع [المرجع]: «إن [الجهاد] مع

1 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى] ص ١٦٩ - ١٧٠.

2 - <http://arabic.bayynat.org.lb/aboutus>.

3 - موقع علي السيستاني، www.sistani.org، زاوية «أسئلة وأجوبة».

معصوم أو مع [نائبه الخاص] [واجب] طبقاً لأحكام الدين^(١)». وإذن، فإن قيادة الجهاد، التي ترجع إلى سلطة [الإمام] السياسية، معلقة أثناء الغيبة. فرأى [المرجع] مهما كان مُلزماً ينتج إذن فقط من نظام سيطرة الفقيه المؤهل على الشأن السياسي وليس من نظام الحكومة.

وامتداد المسائل الاجتماعية والسياسية كثير التنوع حسب عدّة شروط: فعلاوة على الاستعدادات الشخصية لمصادر التقليد، لا بد من النظر إلى الظرف الاجتماعي السياسي الذي يحيط بهم، وإلى عدد مقلّديهم والأوضاع التي يعيشونها. وذلك هو أحد الجوانب الذي سأحاول توضيحها في تصنيف مصادر التقليد. فبغض النظر عن تنوع الأدوار التي يقوم [المراجع] بها فعلاً في الحقل السياسي، وعلى الرغم من التباس الروح النضالية الذي أشرنا إليه، فإنهم يبدون مجمعين على تعريف وظيفتهم الاجتماعية السياسية. وبامتناعهم عن أي انتفاء لبنية سياسية، فإنهم يتولّون دائماً الرقابة على السلطة السياسية أو نصح المؤمنين على الأقل، بغية الإبقاء على قيم الإسلام ومبادئه.

وتحليل عمل [المرجعية] يقتضي بالتأكيد دراسات ميدانية لدى مصادر التقليد، ولدى مكاتبهم والجمعيات التي يشرفون عليها أو يرفعونها. إلا أن المصادر المستعملة في هذا البحث^(٢) تسمح مع ذلك بتعرّف أجهزة [المرجعية] الرئيسية، وأنماط العلاقة المختلفة بين [المرجع] ومقلّديه. وستقدّم المعلومات الخاصة بتنظيم كل مصدر للتقليد في إطار عملية التصنيف.

فعمل [الجهاز المرجعي]، كما يرى م. س. الحكيم يختلف حسب [المرجع]^(٣). لكن موقعه الإلكتروني لا يقدّم أية معلومة حول تنظيم مكتبه. فـ [المرجعية] في نظره لا تتولّى عموماً مهمة إحصاء خدماتها، ولا القيام بالدعاية في هذا الأمر، ولهذا ظلّ قسم كبير من نشاطات المؤسسة خفياً^(٤). وهذا التحفظ، يميز بالفعل هذا [المرجع] عن الآخرين الذين درسناهم، ولهم مكاتب قائمة غالباً في عدة بلدان، منظمة على شكل مصالح أو لجان: ويتعلّق الأمر أساساً بلجان طلب [الفتوى]؛ وصرف رواتب [الحوزة]، ومهمات الحج؛ ومصلحة [التبليغ]؛ ولجنة إرسال الكتب والكاسيت؛ وأخيراً لجنة المعونات. وتبين مواقع [المراجع] الإلكترونية، عناوين مكاتبهم التمثيلية.

1 - موقع علي السيستاني، www.sistani.org، زاوية «أسئلة وأجوبة».

2 - انظر مقدمة الفصل الحالي.

3 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٦١.

4 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ١٨٩.

وتتميز [المرجعية] بشخصنة قوية للسلطة، إذ يلجأ مصادر التقليد إلى وسيلتين رئيسيتين في علاقاتهم مع مقلّديهم: الأولى تقليدية، يمثلها قسم من مكتب [المرجع]؛ ومنذ تطوّر تقانات الإعلام، ولاسيما الإنترنت، نهاية سنة ١٩٩٠، يستخدم [المراجع] مواقعهم الإلكترونية كقنوات اتصال على حدة.

فالمواقع الإلكترونية، من حيث هي أجهزة إعلام، أصبحت وسائل فعلية لسلطة مصادر التقليد العقائدية. حيث تتم العلاقات بينهم وبين المؤمنين بوساطة زاوية الاستشارات الفقهية. وتعبّر موضوعات الأسئلة المطروحة وأعدادها عن شواغل المؤمنين. فحسب م.س. الحكيم، إن [المرجعية] ونشاط [التبليغ] في حاجة ماسة إلى وسائل الاتصال الحديثة^(١). وباستثناء آية الله الإيراني شبيري زنجاني، يتمتع كل [المراجع] بمواقع إنترنت تشكّل إذن وسائل قائمة بذاتها للسلطة الدينية.

وصدئ [المرجعية] العابر للحدود الذي يتجلّى بتعدّد لغات المواقع الإلكترونية، يظهر أيضاً عبر المؤلفات الفقهية، وفي زاوية الاستفتاءات الفقهية. إذ يخصص بعض [المراجع] مؤلفات للمؤمنين المهاجرين: كالسيستاني على سبيل المثال، مؤلّف (الفقه للمغتربين)^(٢). علاوة على أن بعض الأسئلة التي يوجهها المؤمنون، تمثل إشارات على التنوع الجغرافي والثقافي والوطني للمقلّدين، ومع أن مقرّات المكاتب التمثيلية تقدّم معلومات حول إشعاع [المراجع] الجغرافي، غير أن مواقع الإنترنت لا تكفي لبيان توزيع الولاءات الجغرافي. ومثلما تجعل عملية إبراز السلطات الدينية تعداد المراجع الشامل متعذراً، فإن المعلومات حول عدد المقلّدين وتعيين أماكنهم لا يمكن إلا أن تكون تقريبية.

والإنترنت من حيث هو عامل جديد في نفوذ المؤسسة الدينية العابر للحدود، يمكن له أيضاً الإسهام في تحويل عميق لعلاقات السلطة. وتحليل ستيفان روزيني حول نتائج بث الإنترنت في عمل [المرجعية] مفيد جداً. إذ إن تنامي استعمال الإنترنت، حسب المؤلف، يسهم بالفعل في الاتجاه الحديث لاستبدال المكتوب - أو الوسيلة المتعددة الوسائط - بالشفاهي في نقل المذاهب والقواعد والقيّم الدينية. وبينما كانت العلاقة بين السلطات الدينية والمقلّدين تتصف بالشخصنة القوية، فإن استعمال وسيلة غير مادية كالإنترنت يميل إلى نزع الطابع الشخصي عن الصلة^(٣). والحال أن هذا التطوّر في كفيات الاتصال قد يفضي إلى

١ - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ١٢٢.

٢ - علي السيستاني، [الفقه للمغتربين]، ١٩٩٧.

٣ - ستيفان روزيني، «الإنترنت و[المرجعية]»، ص ٦٠ - ٦١.

تداعيات مهمة على عمل [المرجعية]: إذ يمكن له التأثير في عمليات إبراز مصادر التقليد، كما يمكن له أن يقود إلى نسبية سلطتهم. فالتوسع في استخدام الوسائط الجديدة يسهم بالتأكيد في تقوية الصلة بين [مرجع] ومقلديه، مُيسراً الاتصال والقيام ببعض الواجبات الدينية - كالإجابة السريعة عن الاستشارات الفقهية، وسداد الضرائب الدينية، والمعلومات شبه الآنية حول مواقيت الصلاة. وهذا يشجع بالخصوص الطوائف الشيعية المهاجرة على الممارسة الدينية، كما يشجعها على إبقاء الصلات مع بلدانها الأصلية. علاوة على أن بث الإنترنت «يسهم في تعزيز العملية التي تركز بها تراتبية رجال الدين الشيعة أكثر فأكثر حول [مراجع التقليد] الذين تخرج شبكاتهم الخيرية ومدارسهم مُتمأسسةً ووطيدة»^(١).

فهذا البث ملائم بصفة خاصة لتعددية ممارسة السلطة وكيفية غير الرسمية التي تميّز الطائفة الشيعية. وفي الوقت ذاته، «يعزز الإنترنت تأثير المكتوب كوسيلة اتصال غير محلية، ولا شخصية ولا زمنية إلى حدّ ما. ومن حيث الواقع، قد يقود نزع الطابع الشخصي عن العلاقة ولا ماديتها إلى نسبية القواعد الدينية. كما يمكن له أن يجعل عملية شرعة مصادر التقليد من قبل المقلّدين أكثر تعقيداً. فكثرة السلطات السهلة المنال قد يجعل اختيار مصدر التقليد أكثر صعوبة. وإذا ما كان من غير المحتمل أن يفضي انتشار الإنترنت إلى ثورة مفاجئة في ممارسة سلطة [المراجع]، فإنه يعزز بالتأكيد عملية نزع الشخصية عن السلطة بل نسبيتها، الملازمة لتحديث وسائل الاتصال.

ونسبية السلطة الدينية التي ساعد عليها تحديث كفيات العلاقة بين مصادر التقليد ومقلّديهم قابلة لأن تُعزّز من قبل اتجاه مرافق إلى العلمنة.

وقد كشف تحقيق قام به في قم ف. خسروفر بالتعاون مع أمير نكبي بين ٢٠٠١ و٢٠٠٤، عن ميل إلى علمنة وفرذانية السلوك الديني، ومن ثم إلى الحد من نفوذ السلطات الدينية بين الشباب الإيرانيين^(٢). وبتميزه عدة كفيات للعلمنة^(٣)، فإن المؤلف يلاحظ أن قسماً كبيراً من

1 - ستيفان روزيني، «الإنترنت و[المرجعية]»، ص ٦٦.

2 - نشرت حصيلة التحقيق العام ٢٠٠٩ في فرهاد خسروفر وأمير نكبي، (أن تكون في العشرين في بلاد آيات الله، العيش في مدينة قم المقدسة).

3 - إن العلمنة الجارية في العالم الإسلامي، حسب خسروفر، تتم طبقاً لـ «أشكال مختلطة، يمكن أن نتبين ثلاث كفيات رئيسة لها: (العلمنة القطاعية) في: السياسة وأجزاء كاملة من الثقافة، أو أيضاً يُعلمن الاجتماعي من دون أن تتعلمن أجزاء أخرى - الديني مثلاً - بالضرورة. [...] (العلمنة التفاضلية): إذ يتأثر قطاع من العلاقات الدينية من دون أن تتأثر قطاعات أخرى، أو أنها لا تتأثر بالدرجة ذاتها [...] العلمنة المتناقضة: وهي تتمثل بازدياد دلالة التناقضات التي لا تُتجاوز في أغلب الأحيان، وبحساسية مفرطة في المواقف»، انظر المصدر السابق ص ٩٣ - ٩٤.

الشباب المُستجَوِّين يميلون إلى نسبية أهمية [المراجع]. فأقلية صغير من الشباب فقط تتبع بدقة مصادر تقليدها، بينما تتوزع الغالبية بين من لا يتبعون [مرجعهم] إلا جزئياً، وبين من يرفضون اتخاذ [مرجع] لهم. «كان الجيل السابق في قم يختار قطب تقليد من دون أن يكون ثمة اعتراض على هذه الممارسة. ومن لم يكن لديهم مرجع (أقلية صغيرة) كانوا لا يتكلمون عنه ذلك ويحتفظون بالسر لأنفسهم، أما الآن، فلا يجعلون من رفض اتخاذ مرجع سراً، إذ يتحمل المرء مسؤولية نفسه كفرد لا يحتاج إلى مرشد كي يتبع الطريق السليم، وباختصار يجعل الفرد من نفسه المُفسِّر للإيمان^(١)».

ومع أن تحقيق ف. خسروخافار وأ. نكبي تم في نطاق جغرافي محدود فإنه يكتسي دلالة كبيرة نظراً للدور قم المتميز ضمن الطائفة الشيعية. فلكونها قطب العالم الشيعي المعاصر مع النجف «...» قم هي مدينة التقاليد والقيود باسم الدين. ويحرص قسم كبير من السكان على الحفاظ على العادات والأعراف الشيعية الراسخة بعمق في العقول^(٢). وعلى كل، ومهما كان إطار هذه الدراسة محدوداً، فإنها تشكل إسهاماً مرموقاً في تحليل الحداثة الدينية، وسيكون تزايد مثل هذا النموذج من التحقيقات مفيد جداً.

وسواء كان التوسع في تقانات الإعلام الجديدة ضمن الممارسة الدينية مترافقاً مع الاتجاه إلى العلمنة أو غير مترافق، فإنها قابلان لأن يقودا إلى تحولات في كفاءات ممارسة [المرجعية]، بل وإلى الحد من نفوذها، ومهما كانت فاعلية هذه التحولات، فإنها تبدو تدريجية مع ذلك.

ومن جهة أخرى، لا تضع تمايز نوعي السلطة موضع الشك. وعلى الرغم من ازدواجية دلالة السلطة التي يارسها مرشد الدولة الإيرانية، وفيما وراء تعددية نماذج [المرجعية]، فإن التمايز بين حكومة ذات غاية دينية وسلطة عقائدية مؤسسة على السعي إلى مثالية [الإمام] تجلّي مؤسساً لبنية وراسخاً. ويمكن أن يُفهم أيضاً بثنائية «الحكم» و«الإرشاد»^(٣)، الأول مختص بـ [فالي - ي فقيه] الإيراني والثاني بـ [المراجع]. لكن هذه الصياغة الإجرائية من الناحية التصورية قد تفضي إلى التباس؛ لأن السلطة العليا للدولة الإيرانية هي «المرشد» [راهبار].

وتكمن خصوصية [المرجعية] علاوة على ذلك في تعدديتها ذاتها التي كانت السبب الحاسم في ارتداد المؤسسة منذ الثورة الإيرانية. وفي ضوء التشابه الخفي لتنوع النماذج،

1 - فرهاد خسروخافار مع أمير نكبي، المصدر السابق، ص ٦١.

2 - فرهاد خسروخافار مع أمير نكبي، المصدر السابق، ص ١٢.

3 - هكذا صاغ عبد العزيز ساشدينا الثنائية في (دور الإسلام في الحياة العامة. إرشاد أم حكم؟) ٢٠٠٦.

واستقطاب مؤسسات ومُثل السلطة الدينية، جدير بنا الآن إعادة تفحص التعددية الذاتية لـ [المرجعية].

محاولة لتصنيف مصادر التقليد

في عدة مراحل حاسمة من تاريخ المؤسسات الشيعية منذ الثورة الإسلامية الإيرانية، كان رجال الدين أنفسهم يستشهدون بتعددية السلطة الدينية، فلتبرير معارضتهم لمأسسة [فيلايت - ي فقيه]، ثم رفضهم لهيمنة المؤسسة الدينية الجديدة المؤممة، قام غالبية [المراجع] ورجال الدين الحريصين على استقلال [المرجعية] بالدفاع عن التعددية كمبدأ أصيل للسلطة الدينية في المذهب الشيعي.

والواقع، أن تعددية السلطة كانت سبباً قوياً لارتداد [المرجعية] في معنيين: فطالما كان رجال الدين والمؤمنون العلمانيون حريصين عليها، فقد أسهم هؤلاء وأولئك في الإبقاء على تعددية السلطة وإذن على استقلال [المرجعية]. وفي المقابل، أظهر ارتداد [المرجعية] في مواجهة [فيلايت - ي فقيه] الإيرانية، ثنائية راسخة للسلطة. وفي النهاية، اقتضت تعددية [المرجعية] وارتداديتها المرافقة توضيحاً لمعايير تمايز هيئات وأنواع السلطة. إذ يجدر الآن إعادة النظر في التعددية بذاتها ضمن حقل [المرجعية] الداخلي، فتظهر، في المقام الأول، كمبدأ بنائي في الحقل الديني الشيعي؛ لأنها تنجم عن تصوّر خاص لطبيعة السلطة، وليس عن مجرد مذهب في تنظيم عمل هذه السلطة، وقد بينت دراسة أصل مفهوم [ولاية الفقيه] في الفصل الرابع كيف أحدث الخميني ثورة في مذهب السلطة إذ ألف بين التصورات الدينية والقانونية لـ [ولاية].

والحال أن [المراجع] العراقي محمد سعيد الحكيم يوحى بأن تعددية [المراجع] تنتج عن سبب يتعلق بأصول الدين. ولوعيه بالجوانب السلبية لهذه التعددية، فهو يتصوّرها كضرورة ناجمة عن الغيبة: «ما من شك في أن تعدد مصادر التقليد يتضمن أيضاً جوانب سلبية لا يمكن غض الطرف عنها. لكن هذه الجوانب لا مفر منها بسبب فقدان [المرجعية] المعصومة، الذي ينتج من غيبة [الإمام] - عليه السلام. غير أن على هذا الجوانب أن تبعث الأسف على غيبته، وتحث على انتظار التحرر الذي سيفضي إليه ظهوره [...]»⁽¹⁾ وهكذا فإن تعددية السلطة الدينية وتشتتها نتيجة لعدم الكمال (الجوهري) في سلطة بني الإنسان. فكيف لعدم الكمال هذا ألا يجعل قيام شخص واحد بنظامي السلطة أمراً غير معقول؟

١ - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٣٧ - ٣٨.

ومن حيث إن [المرجعية] تركز على مبدأ في أصول الدين، فإنها اتخذت شكلاً متجدداً منذ إقامة [فيليت - ي فقيه] بإيران في ١٩٧٩؛ وكما تبين فضل الله^(١)، فإن ممارسة الخميني لسلطة مزدوجة - [المرجعية] ومرشد الدولة - أفضى إلى استقطاب لـ [المرجعية]. وتبعاً لهذا الاستقطاب لوحظ نموذجان لـ [المراجع]: [مرجع] محاميد سياسياً وتقليدي، و[مرجع] منغمس بالسياسة، منتبه إلى التغيرات الاجتماعية، ملتزم بإصلاح الأفكار والمؤسسات الدينية^(٢). ومهما كان من قوة هذا الاستقطاب فإنه لا يستغرق مع ذلك كل نماذج السلطة ما لم نأخذ في الحسبان طابعه الدينامي، وبصفة أكثر دقة، ونظراً للتعددية الحالية لمصادر التقليد، فإن الاستقطاب يبدو مُشكلاً لنماذج من [المراجع]، يمكن التعرف عليها لكنها متحركة، عوضاً عن تَفَعُّلها في نمطين ثابتين متعارضين نوعاً ما. إذ لا بد من ملاحظة أن التعددية تتجلى بتنوع مقاربات وظيفية [المراجع]. هذه الوظيفة التي تميّز مصدر التقليد عن الفقيه الحاكم، ومن دون التشكك في طبيعتها، فإنها تتجسد بالفعل بطرق مختلفة. والحال أن خصوصيات مصادر التقليد تظهر أكثر دلالة، ولا سيما أن العديد منهم ينتمون إلى الجيل ذاته (كحالة [المراجع] الطببائي الحكيم، والسيستاني وفضل الله، الذين وُلدوا بين ١٩٣٠ و ١٩٣٥).

وهكذا فإن تعددية [المرجعية] تسمح بدراسة تصنيفية لمصادر التقليد الشيعة سأرسم خطوطها الأولى استناداً لحالات ثمانية منهم، هم: آيات الله حسين وحيد خراساني، ناصر مكرم شيرازي، حسين نوري حمداني ولطف الله غولبايغاني (في إيران)؛ علي السيستاني، محمد سعيد الطببائي الحكيم، بشير النجفي (في العراق)؛ محمد حسين فضل الله (في لبنان).

ونظراً لديناميته، فإن الاستقطاب الذي يعمل ضمن [المرجعية] يقتضي الدقة في فهم تعددية نماذج مصادر التقليد، ومن ثم إعادة النظر في بعض التصنيفات. إذ تجب العودة، على وجه الخصوص، إلى القسمة الثنائية بين «السُّكَّيْنِيْن» و«السياسيين» - أو «الثوريين». فيبدو مصطلحاً السُّكَّيْنِيَّة أو السُّكَّيْنِي، في المقام الأول، غير ملائم في حقل مؤسسات السلطة الشيعة. ذلك أن السُّكَّيْنِيَّة هي المذهب الذي استوحاه الإسباني مولينوس، وانتشر في فرنسا نهاية القرن السابع عشر ويقضي بأن الكمال المسيحي يكمن في «السُّكَّيْنِيَّة» أو التأمّل المحض لله. فالسُّكَّيْنِيَّة تشير إلى موقف عدم الاكتراث والسلبية^(٣).

١ - محمد حسين فضل الله، في سليم الحسني، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعة]، ص ٨٢ - ٨٣.

٢ - سابرينا ميرفن، «السلطات الدينية في المذهب الشيعي الاثني عشري المعاصر»، ص ٧٢؛ لينداس والبريدج «كيف تصير مرجعاً في العالم الحديث»، ص ٢٣٧.

٣ - التعريف الوارد في معجم روبر الصغير الجديد، ٢٠٠٢، والمركز الوطني للمصادر النصية والمعجمية.

وإذا افترضنا ميل [مرجع] ما إلى التصوّف - كحالة بعض من سنقدمهم فيما بعد-، فإن المصطلح غير ملائم على الأقل لوصف فقيهه، وظيفته الأولى صياغة القانون مستهدفاً إذن تدبير أوجه عديدة من حياة أبناء دينه. وفي المقام الثاني، ومع كون الاستقطاب فعلياً بين رجال الدين المتعلقين باستقلال [المرجعية]، من المتعذر الاستنتاج من ذلك انقساماً ثابتاً بين رجال دين «سُكّينيين» ورجال دين «ثوريين». فمن خلال تحليل الوظائف التي يقوم بها [المراجع] والكيفيات التي تُمارَس بها هذه الوظائف، تَبَرُّز تعددية في الأنساق بجلاء، لكنها تقتضي صياغة جديدة. ولهذا فإن المقاربة الثنائية تبدو غير عملية، سواء تعلق الأمر بالفترة الحاضرة أم بفترات أبعد، ومهما كانت الصفة المستخدمة. إذ إن آية الله السيستاني، على سبيل المثال، لا يتوافق مع هذا التصنيف أو ذلك.

فالدور الذي قام به رجال الدين الإيرانيون من قَبْل في الحركة الدستورية أو دور رجال الدين العراقيين في الحركة الإسلامية في سنة ١٩٥٠، لا يندرج بالتأكيد ضمن السكينية، ولم يكن ناجماً حقاً عن مقاصد ثورية^(١). أخيراً، وعندما يقوم [مرجع] قليل الانغماس بنشاطات سياسية^(٢) كمحمد سعيد الحكيم بتخصيص دور [الرقيب] لـ [المرجعية] كي تحاول تصحيح مسار الدولة بقدر الإمكان، فإن مصطلح السُكّينية يبدو غير ملائم البتة لكيفية السلطة هذه^(٣).

ومن خلال شخصيات [المراجع] الثمانية المذكورين أعلاه، نستشف أربعة نماذج، وبما أن اختزال نموذج إلى بضعة مصطلحات قطعية يظل إشكالياً، سأبذل جهدي لاقتراح تعريف له يتّصف بالحيوية مع الوضوح، فليست الصفات المُستخدمة في عناوين الفئات الأربع كاملة إذن، وبما أنني كنت حللت ووظائف [المرجعية] آنفاً، فلن أتعرّض في التصنيف إلا للملامح الخصوصية لكل مصدر تقليد، وتمكن الإشارة إلى النموذج الأول بـ «كلاسيكي» بمعنى الكلمة الذي يعني ما يُستخدم كمثال - وهنا مثال نوع السلطة [المرجعية]. ويمثله محمد سعيد الحكيم وبشير النجفي المقيمان في النجف، وحسين وحيد خراساني وحسين نوري همداني، في قم، أما آية الله لطف الله صافي غولبايغاني وآية الله ناصر مكرم شيرازي المستقران في المدينة ذاتها فيميلان إلى التصوّف والفلسفة. ووحده آية الله السيستاني يمثل نموذجاً

١ - لورانس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ١٨ - ١٩.

٢ - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٩٣.

٣ - فيما يتعلق بالتساؤل حول «سكينية» [المراجع] العراقيين الحاليين، انظر أيضاً سجاد ريزوي «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية [المرجعية]»، أنترناشال أفرز، المجلد ٨٦، رقم ٦ (٢٠١٠) ص ١٢٩٩ - ١٣١٣.

للسلطة، يجعل منه إشعاعه مرجعاً (كلياً). أخيراً، كان آية الله محمد حسين فضل الله، المتوفى خلال صيف ٢٠١٠، يجسّد أيضاً نموذجاً فريداً من السلطة الدينية، لا يخلو من التباس.

[المراجع] «الكلاسيكيون»

إن [المراجع] الأربعة الذين ستعرض لهم هنا، سواء كانوا مقيمين في إيران أو في العراق، يجسّدون نموذجاً [للمرجعية] بحد ذاته، فمجرد بقاء سلطة كهذه ممثلاً في المدينة المقدسة الإيرانية يبيّن حدود التحولات الناتجة عن إقامة [فيلايت - ي فقيه]. فعلى حد قول العالم الديني مجتهد - شابستاري، يحتفظ [المراجع] الإيرانيون الراضون لمبدأ [فيلايت - ي فقيه] بـ [مرجعياتهم]، محاولين ممارسة نفوذ ديني وسياسي. وقد حافظوا على شيء من الاستقلال إزاء الدولة، لكنهم يتوجهون إلى مقلّديهم فقط.

والحال أن النظام يعترف إلى حد ما بنفوذ هؤلاء [المراجع]^(١). ومن جهة أخرى، فإن تنظيم [مراجع] العراق لمناشط دينية في إيران - وخاصة في قم - يبين أن تأثير [المرجعية] العابر للحدود قد استمر. وتتمثل المميزات الأساس لهؤلاء [المراجع] في سيرهم الذاتية ومؤلفاتهم، كما تتمثل في بعض مواقفهم الاجتماعية السياسية. علاوة على أن سيرهم الشخصية تكشف عن أثر الأحداث السياسية والدينية الكبرى التي جرت في العراق وإيران ولبنان منذ منتصف القرن العشرين.

آية الله العظمى محمد سعيد الحكيم^(٢): في النجف

ينتمي محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، المولود في النجف ١٩٣٤، إلى سلالة مرموقة من رجال الدين العراقيين. وكان تلميذاً لأبيه، آية الله محمد علي الطبطبائي الحكيم، ولجده [المراجع] الأكبر محسن الحكيم، كما درس على الشيخ حسين الحلي و[المراجع] الخوئي. ولدى انتهائه من دراسته علّم في [حوزة] النجف، حيث كوّن طلبة علّموا بدورهم في [حوزة] النجف وقم وأماكن أخرى، وإضافة إلى التعليم الديني، نشر العديد من المؤلفات الفقهية أساساً. وعلى غرار العديد من رجال الدين في العراق، عانى م.س. الحكيم اضطهاد نظام

١ - تلك هي الملاحظة التي أعطانيها م. مجتهد شابستاري لدى حديثي معه، المذكور في مقدمة هذا الفصل. فعندما سألته عن العلاقات بين مؤسستي السلطة الدينية في إيران، أجنبي بأن للمسألة وجهين، مذهبي و«اجتماعي» - براغماتي». وأكد، من دون ذكر أسماء، أن المراجع في إيران يتوزعون إلى تيارين، الأول يقبل فيلايت - ي فقيه والآخر يرفضها. وأضاف: إن مراجع التيار الأول كانوا ينصحون المرشد وهم يوالونه سياسياً.

٢ - عنوان الموقع الرسمي للمرجع: www.alhakeem.com.

الحكم للشيعية: إذ مُنِع من السفر من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٤، ثم سُجِن من أيار ١٩٨٣ حتى حزيران ١٩٩١. وأثناء اعتقاله، علّم السجناء، وألقى المحاضرات، وألّف كتباً في [الفقه].

بعد وفاة [المرجع] الخوئي، في ١٩٩٢، اقترح م.س. الحكيم كـ [مرجع] من العديد من المقلّدين. وطبقاً لزاوية السيرة الشخصية في موقعه الإلكتروني، «[...] كان مهتماً بـ [تفعيل] دور [المرجعية] الدينية الأصيلة في المجتمع، بغية تدعيم العلاقة بين الطائفة و[الحوزة] و[المرجعية] الدينية»^(١). وعلى الرغم من لهجة المديح للمسيرة الشخصية إلا أننا نلمح من ورائها تصوّر م.س. الحكيم حول وظيفة السلطة الدينية. وفي السياق ذاته تُظهر السيرة رجل دين حريص على أهمية التقوى والأخلاق؛ متعلّق بالأصول مع البعد عن الانعزال والانغلاق؛ يهتم بتعميق الدراسات المذهبية؛ كما يهتم بالمسلمين في العالم (في ديار الهجرة؛ والدفاع عن المسلمين المستضعفين)؛ منخرط أخيراً في أعمال خيرية، ويسهم في ترميم الأماكن المقدسة. وقد تعرّض م.س. الحكيم لمحاولة اغتيال في ٢٠٠٣ بالنجف.

إن غالبية مؤلفات م.س. الحكيم مخصصة للفقه الإسلامي، سواء كانت بحوثاً أو تعليقات على مؤلفات في [الفقه]. ونص المؤلفات متاح عموماً على الإنترنت؛ وهو منشور بأسلوب تعليمي^(٢). وإضافة إلى رسالته العلمية في الفقه الإسلامي - المعنونة بـ [منهاج الصالحين] إشارة إلى رسالة جدّه - ومؤلّف متعلّق بـ [مناسك الحج والعمرة]، تشهد مؤلفات [المرجع] على اهتمام ثابت بتناول الوقائع الراهنة التي تواجه المسلمين. ففي [من فقه الكمبيوتر والإنترنت]^(٣)، يتطرّق المؤلف بالتفصيل للجوانب الرئيسية في استعمال الإنترنت (الربط مع المواقع، توزيع البرامج، الحوار على الإنترنت، المعاملات بوساطة الإنترنت، صناعة الفيروسات،... الخ). وبالإرادة ذاتها في تفعيل الفقه والأخذ في الحسبان لشواغل مقلّديه المعاصرة، يتعرّض للمسائل^(٤) الطبية أو لظروف الحياة في ديار الهجرة^(٥).

ومن جهة أخرى، حرر [المرجع] عدة «رسائل» كدلائل على انشغالاته بالمهاجرين، والأشخاص القائمين بـ [التبليغ] وبالْحجاج^(٦). أخيراً، هو مؤلّف كتاب حوار حول

1 - عنوان الموقع الرسمي للمرجع: www.alhakeem.com، زاوية «السيرة الشخصية».

2 - يتجلّى الاهتمام التعليمي خاصة في استعمال ألوان مختلفة لتمييز وضعيات عناصر النص (استشهادات، صيغ التعظيم، نصوص المرجع).

3 - هذه المؤلفات الثلاثة غير مؤرّخة.

4 - [فقه الاستنساخ البشري وفتوى طبية].

5 - [مرشد الغترب، توجيهات وفتاوى]، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠.

6 - <http://www.alhakeem.com/arabic/rsael/index.htm> - 6

[المرجعية]، دُكر مرات عديدة خلال هذا البحث؛ لأنه أحد المؤلفات المذهبية النادرة الصادرة عن [مرجع] هو: [المرجعية الشيعية وقضايا أخرى].

وكما هو الشأن في كل مؤلفاته، يُبدي م.س. الحكيم في فئاواه اهتماماً دائماً بتحديث سلطته العقائدية. إذ يوضح في نصائحه الأحكام العملية في الفقه الإسلامي كمذهب التقليد. ويعبّر في مناسبات كثيرة عن الإرادة في استمرار ممارسة السلطة الدينية ضمن الطائفة الشيعية. ومع وعيه بالتحويلات التاريخية في عمل السلطة، وإشارته إلى القطيعة التي تسببت بها الغيبة، فإن [المرجع] ينحاز متعمداً إلى تراث [الأئمة] الذين يسعى إلى الإبقاء على مثاليتهم. ففي رأيه «[...] إن العملية التي يرجع الناس بمقتضاها^(١) إلى العلماء ذات جذور في المذهب الشيعي». ومن دون تأكيد قاطع بأن المؤمنين الشيعة كانوا «يقلّدون» [الأئمة]، يُدكّر بأحاديث عديدة تدلّ على أنهم كانوا يُرسلون [شييعتهم] إلى بعض ناقلي تعاليمهم^(٢).

يقارب م.س. الحكيم تعددية [المراجع] من وجهة نظر أصول الدين، كإحدى نتائج الغيبة ونهاية السلطة المعصومة. فجواباً على سؤال حول «سبب تعددية مصادر التقليد» وحول مخاطر الانقسام الناجمة عنها، يؤكد أنه «بعد الغيبة، ما من [نظام] يحدد [المرجعية] بشخص واحد قد فُرض»^(٣). ففي غياب [الإمام]، «لا بد من أن يكون ثمة اختلاف في [الحق]؛ لأن الاختلاف بهذا الشأن أفضل من [ضياح] الحقيقة»^(٤). أما الجواب عما يتعلق بـ [فيلابست - بي فقيه] فمُضمّر، إذ يُجيب [المرجع] إلى رسالته العملية في [الفقه]، [منهاج الصالحين]^(٥)، مؤكداً أن المسألة من السعة بحيث لا تمكن معالجتها في نطاق استشارة. ويضيف مع ذلك إنه نَوّه في رسالته بواجب الرجوع إلى [الحاكم الشرعي] في بعض المجالات^(٦). والحال أن مسألة [ولاية الفقيه] لم تُعالج في المؤلّف المذكور. وعلى كل، فإن الجواب يوحي بأن لدى م.س. الحكيم تصوراً ضيقاً لـ [ولاية الفقيه]. وتؤيّد هذه الفرضية كما يبدو تأكيدات في أماكن أخرى حول طبيعة سلطة [المراجع] وحول ضرورة تحديدها^(٧).

1 - التعبير العربي هو [عملية رجوع]، من فعل رَجَعَ الذي اشتق منه المرجع.

2 - www.alhakeem.com، زاوية «استشارات فقهية».

3 - انظر أعلاه.

4 - <http://www.alhakeem.com>

5 - <http://www.alhakeem.com>

6 - <http://www.alhakeem.com>

7 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى].

ولا يقدم موقع [المرجع] أية معلومات حول تدريسه في [الحوزة]، بل ثمة زاوية مخصصة لمناشط [التبليغ]، تشهد على الاهتمام الذي يوليه م.س. الحكيم لنشر تعاليم الإسلام بين الطائفة.

والمعلومات الواردة في زاوية «نشاطات [التبليغ]» توضح على الرغم من جزئيتها الأهمية التي يوليها [المرجع] لها. ويشرف على هذه النشاطات قسم من مكتب [المرجع] الذي يتضمن عدة مناطق جغرافية. وهذا القسم يرسل وفوداً إلى عدة بلدان في الشرق الأوسط بما فيها أفغانستان والباكستان، مبدياً إرادة في ترقية التعليم الإسلامي بين الشيعة المغتربين، وفي نشر رسالة الإسلام عموماً خارج العالم الإسلامي^(١). علاوة على أن للمكتب ممثلية في قم، حيث تُنظَّم دورات للشباب المهاجرين إلى أوروبا والولايات المتحدة وكندا وأستراليا^(٢).

يتبيّن من خلال مجموع المناشط التي يشرف عليها م.س. الحكيم أنه يبذل جهده للإبقاء على نموذج السلطة المتأصل في تراث [الأئمة]، ومع وعيه بحدود سلطته، يعمل بكل ما لديه من الوسائل على نشر تعاليم الإسلام. ويسعى، بالتزامن مع ذلك، إلى تحديث صياغة القواعد الإسلامية بغية إرساء سلطته العقائدية بين طائفة زمانه. ونستشف هذا السعي المزدوج للأصالة والتحديث في مواقفه السياسية التي يتجلّى فيها دوره الأخلاقي الرقابي.

فقائمة البيانات - التي خصصت لها زاوية على حدة - المنشورة من قبل [المرجع] أو من قبل مكتبه تيمّ بأسلوب بليغ عن الدور الذي يتصدّى له م.س. الحكيم في الميدان الاجتماعي - السياسي. فمن جانب، تتعلق غالبية البيانات بأحداث دينية، سواء لإحياء ذكرى بعض الحوادث المؤسّسة في التاريخ الشيعي أم للتذكير بالشعائر المعاصرة. ومن الجانب الآخر، البيانات «السياسية» ولها عنوان فرعي خاص، وموضوعها الدفاع عن المذهب الشيعي؛ ووحدة المسلمين؛ واحتلال فلسطين وقمع إسرائيل لـ [انتفاضة] ١٩٨٧؛^(٣) والقدس.

فدفاعاً عن المذهب الشيعي، نشر [المرجع] بياناً يحثج فيه على تقديم، عدّ سبباً للنية، للشيعة في برنامج بُث في أيار ٢٠٠٧ من قبل قناة [الجزيرة] الفضائية^(٤). كما دان في بيان غير

1 - <http://www.alhakeem.com>

2 - الدورة القبلية - وهي السابعة - ستم في ١ تموز إلى ١٥ آب ٢٠١٣. ففي نيسان ٢٠١٣، كان موقع المرجع الحكيم يفتتح مع استمارة تسجيل على صفحة الاستقبال. www.alhakeem.com.

3 - الموقع السابق.

4 - الموقع السابق.

مؤرخ الاعتداءات التي يتعرّض لها الشيعة في باكستان، وخاصة في مدينة كويتا^(١). وثمة بيانان غير مؤرخين حُصِّصا للقدس. وفي أحدهما تُعرَّف القدس هكذا: «إنها [القبلة] العربية الأولى للإسلام [...] وتُعد من الثوابت التي تشغل الأمة الإسلامية جمعاء؛ وليس مسموحاً لأي طرف أن يقرّط فيها أو يساوم عليها. وعلى جميع المسلمين - شعوباً وحكومات وأفراداً - أن يتحمّلوا مسؤولياتهم بتأكيد هذا الحق الذي لا يسقط بمرور الزمن، ومجاهمة كل المخططات المشبوهة والمسامي والتصرّجات التي تتجاهل هذه الحقيقة. فالتوكّل على الله - جلّت قدرته - والعزم المتين سيسهمان في تحرير هذه الأرض المقدّسة من مخالب الاحتلال الصهيوني، كما أسهما من قبل في تحرير جنوب لبنان^(٢)».

وإذا ما كان م.س. الحكيم يرى من واجبه العمل على وحدة وسلامة الإسلام، فإنه يبدو مهتماً بالحوار بين الأديان. ولهذا الغاية استقبل في شباط ٢٠١١ بالنجف وفداً من كبار المسلمين والمسيحيين أتى من فرنسا^(٣).

وإحدى البيانات النادرة المتعلقة بصراحة بالحياة السياسية كان حثاً على المشاركة في الانتخابات البرلمانية العراقية المقررة في شباط، والتي أجريت أخيراً في ٧ آذار ٢٠١٠، جواباً عن سؤال طرحه فريق من المواطنين العراقيين حول ضرورة المشاركة في الانتخابات. وحسب البيان، فإن الإهمال في هذا الشأن قد يعيد البلاد إلى الديكتاتورية، وعلى العراقيين انتخاب من يرونهم الأكثر أهلية. أما النواب فينبغي عليهم القيام بدورهم بجدارة^(٤). والوسيلة المنتقاة للتعبير عن رأي سياسي توضح الوظيفة الممارسة. فالمكتب يجب عن سؤال وُجّه إليه، ويصوغ توصية بشأنه.

وهكذا وبأسلوب النصيحة والموعظة، ومن دون أية سلطة مُلزّمة، يوجه م.س. الحكيم المؤمنين فيما يتصل بالمسائل المهمة في الحياة العامة. ومع اهتمامه بالشؤون السياسية، يكتبه بتوجيه مقلّديه.

آية الله العظمى بشير حسين النجفي، في النجف

استقر [المرجع] ذو الأصل الهندي في النجف منذ أن أنهى تكوينه الديني فيها. ويتميز باهتمامه بالأخلاق وعنايته «الأبوية» - على حد قوله^(٥) - بالمؤمنين.

1 - الموقع السابق، زاوية «بيانات».

2 - الموقع السابق، زاوية «بيانات».

3 - الموقع السابق، زاوية «أخبار».

4 - البيان منشور في زاوية «أخبار ونشاطات المكتب». وهو مؤرخ في ٧ ربيع الأول ١٤٣١ / ٢٠ شباط ٢٠١٠.

5 - في بيان ٢٠ حزيران ٢٠١٠، حول «إهمال وزارة الكهرباء» العراقية، يؤكد المرجع هكذا «نلاحظ بـ [حنان أبوي] المظاهرات التي تقوم طالبة تحسين الخدمات، وبها فيها الكهرباء» انظر الموقع www.alnajafy.com.

بشير حسين بن صادق علي بن محمد إبراهيم بن عبد الله اللاهوري الذي صار النجفي منذ استقراره في النجف، ولد في الهند ١٩٤٢، متحدراً من أسرة وجهاء في لاهور. في سياق تقسيم الهند البريطانية، يبدأ دراسته الدينية في لاهور متبعاً دروس جدّه وعمّه، ثم دروس الشيخ أختار عباس الباكستاني الذي كان المؤسس لـ [مدرسة جامع المنتظر]، وهي إحدى أهم وأنشط المدارس الدينية في الباكستان هذه الأيام. هاجر بشير النجفي في ١٩٦٥ إلى النجف حيث تابع تعليم الشيخ محمد كاظم التبريزي و[المرجع] أبي القاسم الخوئي، وبدأ هو نفسه التدريس في الحلقة الثانية من التكوين الديني في ١٩٦٨، ثم في الحلقة الثالثة منذ ١٩٧٤. وفي [درس الخارج] درّس أولاً في [دار الحكمة] التي أسسها محسن الحكيم، ثم في [دار العلم] وهي مؤسسة وفاقية لـ [المرجع] الخوئي، كما درّس في الجامع الهندي.

ألّف بشير النجفي ثلاثين مؤلّفاً، لا يزال أكثر من نصفها غير منشور. وإذا ما كانت تآليفه شاملة لختلف العلوم الإسلامية، فجّلّها مخصّص لـ [الفقه]. ونذكر من بينها رسالته العلمية في الفقه [الدين القيم]، وكتيّب حول تقليد [المراجع] المتوفين - [وقفه مع مقلّدي الأموات] وآخر عنوانه [ستبقى النجف رائدة حوزات العالم]. كما نذكر مؤلّفاً مخصّصاً للشباب [إلى الشباب]. وقد صدرت هذه المؤلّفات عن [مؤسسة الأنوار النجفية] التي يشرف عليها مكتب [المرجع] الذي يقوم أيضاً بنشاطات خيرية وتنموية.

لا يقدّم الموقع الشخصي لـ [المرجع] أية معلومات عن [مرجعيتيه]. لكن يبدو أنه برز [مرجعاً] في منتصف سنة ١٩٩٠، على غرار مصادر التقليد الآخرين الكبار المستقرّين في النجف^(١). ويولي بشير النجفي أهمية كبيرة للتعليم. وبيث دروسه، مثلما يفعل محمد إسحق فياض، على موقعه الإلكتروني. وحسب نبذة السيرة الشخصية، فإن بشير النجفي ملتزم بنشاط في مشروعات لإصلاح التعليم الديني، بغية تجديد الكتب الدراسية، وتنظيم أكثر صرامة لتعيين الأساتذة وتأطير الطلبة. إضافة إلى أن لديه طلبة من اليمن وأفغانستان وباكستان والهند وبلدان الخليج^(٢).

و[المرجع] لاهتمامه أساساً بالتعليم ونشر المؤلّفات الفقهية، فإنه لا يبدي آراءه إلا قليلاً حول المسائل الاجتماعية والسياسية. وعدد بياناته القليل نسبياً دليل على ذلك. إلا أن نصوصه تشي مع ذلك بالمتطلّبات الأخلاقية القويّة وبعناية بشير النجفي بمقلّديه. ولا تحتوي

١ - انظر الفصل ٥.

٢ - www.alnajafy.com

زاوية «الاستشارات الفقهية» من جهة أخرى إلا أسئلة متّصلة بالعبادات والسلوكيات. إذ لا يبدي [المرجع] أي رأي في مذهب السلطة وفي [ولاية الفقيه]. وفي الوقت ذاته، يبدو مثلاً أعلى لوظيفة «الإرشاد» التي يمارسها [المراجع] في المجال السياسي. فتفحص زاوية «أخبار المكتب» يسمح في الواقع بملاحظة أن [المرجع] يستقبل العديد من كبار السياسيين في العراق وبلدان الشرق الأوسط الأخرى. فلدى استقباله أعضاء في الحكومة العراقية في ٢٣ أيار ٢٠١٠، ألح على أن يكون البرلمان قوياً، ويعمل على احترام الحكومة للقانون.

ومع بقائه خارج الحكومة فقد كان يتقدّم بتوصيات صريحة حول حكم الدولة. إذ في ٢٤ نيسان ٢٠١٠، وأثناء استقباله نائب رئيس الجمهورية، عادل عبد المهدي، كان [المرجع] يذكره بالمهات الواقعة على عاتق القادة العراقيين. كما دعا إلى تشكيل سريع للحكومة الجديدة. وكان في اليوم ذاته يستقبل وفداً من مؤمني مدينتي الحلة والبصرة، إذ أكد عندئذ أن على أخلاق المؤمن أن تميّزه في كل أفعاله، والافتداء لذلك بمثال النبي و[الأئمة]^(١).

ومع تعرّضه خاصة للمسائل الأخلاقية والتعبديّة مع مقلّديه، فإن [المرجع] نشر في شباط ٢٠١٠، على غرار زملائه في النجف، بياناً بحث فيه الشعب على المشاركة في الانتخابات البرلمانية^(٢). وفيما بعد، نشر مكتب [المرجع] في ١٥ آذار ٢٠١١، بياناً حول الوضع في البحرين، يبدي فيه «دهشته» إزاء الاستعانة بجيش أجنبي - القوات المسلحة السعودية - لمواجهة المظاهرات التي تعكّر الأمن في الإمارة^(٣). ومرة أخرى أيضاً، تعبّر الألفاظ واللهجة المنتقاة عن اهتمام [المرجع] بالشؤون السياسية وعن إرادته في أن يقتصر على دور الناصح.

آية الله العظمى الشيخ حسين وحيد خراساني: في قم

مع أن له موقع محدّث على الإنترنت، فإن [المرجع] الإيراني حسين وحيد خراساني هو الوحيد من بين مصادر التقليد الذي لا يقدم أية معلومة عن سيرته الشخصية^(٤). وهذه الثغرة مدهشة وخاصة أن الموقع يفيض من جهة أخرى بالوثائق، كالدروس التي يلقيها [المرجع]. وبالكاد يمكن الحصول على بعض المعلومات عنه من شبكة التواصل الاجتماعي (فيسبوك). فطبقاً لهذه الشبكة، وُلد آية الله وحيد خراساني في ١٩٢١ بمشهد. ودرس في مشهد، ثم في

١ - لر بعد الرابط نحو هذه المعلومات متاحاً للأسف في آذار ٢٠١٣.

٢ - www.alnajafy.com

٣ - www.alnajafy.com

٤ - يحتوي موقع المرجع www.wahid.khorasani.com زاوية للسيرة الشخصية، لكنها فارغة.

النجف وأخيراً في قم. وهو أحد مصادر التقليد السبعة المُعترف بهم من قبل جمعية مدرسي [الحوزة] في قم بعد وفاة [المرجع] آراكي في ١٩٩٤. ولوحيد خراساني المستقر في قم مكاتب فيها وفي طهران ومشهد.

يولي [المرجع] أهمية كبرى للتعليم. فإضافة إلى الفقه وأصول الدين، يدرس أيضاً تفسير القرآن. وتتصل مواقفه والأحداث التي يرجع إليها - في زاوية «أعياد دينية» - حصرياً بالحقل الديني: كأعياد وموالد الشخصيات المؤسّسة للمذهب الشيعي، والشعائر. وكمؤلف لعدد محدود من الكتب، فهو يبيث نصوصها على الإنترنت. ولاهتمامه بتوزيعها، يذكر كل الأماكن التي تتوزع فيها. وقد ألّف كتاباً حول أصول الإسلام [المعرفة بأصول الدين]، وكتابين في الفقه - [توضيح المسائل] و[مناسك - ي حج]، وينبغي ذكر مؤلّف أيضاً عن [الإمام] الأول وعن [الأئمة]. (في ذكرى أول ضحية لظلم القدر). أما زاوية «أسئلة فقهية» فقليلة المادة، وتشتمل على أسئلة في العبادة وفي المعاملات (زواج، طلاق، تجارة،... إلخ).. وما من موضوع ذي طبيعة اجتماعية أو سياسية وارد فيها، إذ لا ينسب [المرجع] بنت شفة حول مذهب السلطة ومؤسساتها، ولا تذكر [فيليت - ي فقيه] البتة.

آية الله العظمى حسين نوري همداني^(١)، في قم

بينما يمثل وحيد خراساني انسحاباً تاماً بشأن المسائل الاجتماعية السياسية، فإن زميله نوري همداني أكثر [المراجع] انخراطاً فيها بإيران. وعلى عكس الأول، لا يقدم الثاني أية معلومات عن تدرسه. لكن تنوّع اهتماماته يظهر في تنوّع مؤلّفاته الشديد. وكمؤلّف لعشرين كتاباً، فقد عالج [المرجع] لعدّة مرّات مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية (الجهاد، الجمهورية الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي، المسائل الراهنة ونحن)، إضافة إلى معرفة السماء (دانش - ي عصر - ي فضاء) أو مناسك الحج، و[الخمس]، وبدائع الخلق، والاختلاف بين الرجل والمرأة، ولغة معرفة الله.

ولد نوري همداني في همدان ١٩٢٥، ودرس الدين أولاً على أبيه إبراهيم الذي كان [حجة للإسلام]. ثم تابع تكوينه في قم، حيث كان تلميذاً لآيات الله كوهكماري، والعلامة الطباطبائي، وبورو جردي والحميني. وبتأثير من هذا الأخير دخل الصراع ضد نظام الشاه. ذلك أنه اكتسب القناعة، كما تذكر سيرته الشخصية، بأن مسؤولية رجال الدين لا تقتصر على الدراسة ولا على التعليم. وبعد مغادرة الحميني إلى المنفى، كتب نوري همداني ضد النظام

1 - عنوان موقع نوري همداني هو www.noorihamedani.com.

الإمبراطوري، فاعتقل وسُجن. وتبع الخميني في بداية الثورة الإسلامية، وتنتهي زاوية السيرة الشخصية عند التذكير بكفاح نوري همداني من أجل [مرجعية] الخميني بعد وفاة محسن الحكيم في ١٩٧٠، وذكر أسفاره «العلمية والثقافية».

ولـ [مرجعية] نوري همداني ممثلون في عدة مدن من إيران، ومنها: قم، مقر إقامة [المرجع] وطهران ومشهد وهمدان. والمعلومات المصرفية اللازمة لدفع الضرائب الدينية منشورة أيضاً على الموقع.

وتعالج زاوية الفقه [توضيح المسائل] أقسام الفقه الرئيسة (العبادة والمعاملات). وثمة قسم صغير مخصص لـ «مسائل الدفاع» لكن التوصيات المصوغة فيه بعيدة عن أي عنصر ظرفي، وفيها يختص بالتقليد، يؤكد [المرجع] أن على المقلّدين أتباع [المجتهد] الأكثر علماً لتطبيق أحكام الإسلام. وشروط التأهل لـ [المرجعية] المذكورة هي الشروط المقبولة من مجموع [المراجع]. ونوري همداني لا يذكر شرط الكفاءة السياسية. لكنه لا يأذن بتقليد مصادر التقليد بعد وفاتهم، باستثناء الخميني الذي يُسمح بتقليده في المسائل التي لم تتغير. أما [فيليت - ي فقيه] فلم يأت على ذكرها قط سواء في مؤلفاته أم ضمن الأسئلة الدينية. غير أن [المرجع] يستند إليها فقط في تصريحاته العلنية، المنقولة ضمن «الأخبار»، وقد أكد في مناسبات كهذه أن [فيليت - ي فقيه] ركيزة أساس في الجمهورية الإسلامية^(١).

وإذا ما كان آية الله حسين صافي غولبايغاني وآية الله ناصر مكرم شيرازي قرييين من نموذج [المرجع] «الكلاسيكي»، فإنها يمتازان مع ذلك بميل ملحوظ للتصوّف ولل فلسفة.

المراجع الميالون للتصوّف والفلسفة

آية الله العظمى لطف الله صافي غولبايغاني^(٢)؛ في قم

يُقَدِّم لطف الله صافي غولبايغاني، المولود في ١٩١٩ بغولبايغان في إيران، على أنه «آية الله العظمى، الحاج، العالم [...] والمفكر الكبير المعاصر». وقد كان أبوه قبله عالماً متصوّفاً. بدأ [المرجع] الحلالي دراسته الدينية في مسقط رأسه، ثم تابعها في قم فالنجف، ثم في قم من جديد. وكان تلميذاً لـ [المراجع] السيد محمد تقي خراساني، وبوروجردي، ومحمد رضا غولبايغاني

١ - انظر على سبيل المثال تقريراً عن زيارة [المرجع] في محافظة أذربيجان الغربية في كانون الثاني ٢٠١١ وعلى الموقع

<http://www.noorihamedani.com>

www.saaqi.net - 2

في قم، والشيخ محمد علي الكاظمي في النجف. ومن بين سماته المميّزة، تنوّه سيرته الشخصية بالزهد والتقوى والاتكال على الله، وبخصال روحية وأخلاقية مرموقة.

بعد انتصار الثورة الإسلامية، انتُخب عضواً في مجلس الخبراء. وفي ١٩٨٠، عينه الخميني عضواً في مجلس حراس الدستور. وقد برز [مرجعاً] في ١٩٩٣، بعد وفاة آية الله العظمى محمد رضا غولبايغاني^(١). واستقر في قم حيث يوجد مكتبه التمثيلي الوحيد. يقدم الموقع معلومات مفصلة حول خدمات مكتب [المرجع] التي تتضمن خاصة خدمة للأخبار العاجلة، وكيفيات لتسديد الضرائب الدينية.

و[المرجع] غولبايغاني الحالي محب للأدب، فهو مؤلف شديد الخصوبة وموسوعي: وتعالج مؤلفاته - الثمانون تقريباً - سواء الفقه أم أصول الدين، وسير [الأئمة] أو أيضاً التاريخ والشعر. على الرغم من انتمائه لمؤسسات مهمة في الجمهورية الإسلامية، إلا أن [المرجع] لا يتعرّض لـ [فيلايث - ي فقيه]. وفي زاوية «وجهة نظر» يؤكد أن فترة الغيبة هي «زمن امتحان»^(٢).

آية الله العظمى ناصر مكرم شيرازي^(٣): في قم

إن آية الله ناصر مكرم شيرازي مع إبدائه ميولاً فلسفية وروحية، يشرف على شبكة نشاطات واسعة نسبياً. وهو الوحيد من [مراجع] إيران الحاليين الذي أعلن موقفه بصراحة من [فيلايث - ي فقيه].

ولد ناصر مكرم شيرازي في ١٩٢٤ بشيراز. وبدأ دراسته الدينية في سن مبكرة. وكان في قم تلميذاً لآية الله بوروجردي، ودرس فيها بعد بالنجف، ثم عاد إلى المدينة المقدسة الإيرانية. وقد تأثر بعمق بالفلسفة. وبالتوازي مع ذلك، عمّق تكوينه في الفقه الإسلامي، مستفيداً من رعاية بوروجردي له. وبعد إقامة الجمهورية الإسلامية، كان عضواً في مجلس الخبراء الذي أعد الدستور^(٤). ومع أن زاوية السيرة الشخصية مسهبة، فإنها لا تذكر تقريباً أي عنصر زمني لتتبع مسيرة [المرجع]. وهي تنوّه بوداعته الروحية ويتذوّقه للشعر، كما تشيد بدفاعه العقلاني

1 - كان المرجع محمد رضا غولبايغاني، والد زوجة لطف الله صافي غولبايغاني، انظر سعيد أمير أرجوماند (بعد الخميني)، ص ٣١.

2 - www.saafi.net

3 - الموقع الرسمي للمرجع www.makaremshirazi.org

4 - الموقع الرسمي لمجلس الخبراء، زاوية حول أعضاء مجلس خبراء الدستور.

عن الثورة وعن النظام الإسلامي. ومكرم شيرازي، علاوة على ذلك، منهمك بإصلاح [الحوزة]^(١).

وهو مؤلف شديد الخصوصية وموسوعي: إذ أَلَّفَ أكثر من ١٣٠ كتاباً، سواء في [الفقه وأصول الفقه] أم في الفلسفة أو حول [الأئمة]. كما كتب تفسيراً للقرآن وآخر لـ [نهج البلاغة]، ومؤلفات في الأخلاق وأخرى حول الصلاة والشعائر.

يولي مكرم شيرازي أهمية كبرى للتعليم الديني، إذ يشرف على عدة مراكز للدراسات والبحث في العلوم الدينية، كلها في قم. ومن بينها [مدرسة إمام - ي سجاد] التي تتضمن مركزاً مختصاً بـ [الفقه] شرع في تهيئة موسوعة في الفقه الإسلامي المقارن في ٢٠٠٢. وفي هذا المركز مجلس استشاري في الفقه، يجيب عن أسئلة المؤمنين منذ ١٩٩١، مستعملاً كل وسائل الاتصال. كما يحتوي مكتب نشر [مدرسة أمير المؤمنين]، العامل منذ ١٩٩٤ على نشر مؤلفات [المرجع]. ومن جهة أخرى فإن [مدرسة إمام - ي حسن - ي مجتبي]، التي أُسِّست في ١٩٨٩، هي مركز للتعليم الديني. وبرامجها موافقة لنظام المجلس الأعلى لـ [حوزة] قم. علاوة على أن [مدرسة أمير المؤمنين] مكلفة بالإجابة عن أسئلة الفقه المطروحة عبر الهاتف، وبجباية الضرائب الدينية، وبخدمة [الاستخارة]، وبالمراسلات الموجهة لـ [المرجع] كما تتضمن أيضاً مصلحة ثقافية. ويشرف مكتب [المرجع] فضلاً عن ذلك على مركز تعليم مختص بالمذهب الشيعي، أُسِّس في ١٩٩٨ ويتبع [الحوزة] في قم، أخيراً، تشمل الشبكة مسجد [خاتم الأنبياء]. ومكرم شيرازي مع إشرافه على شبكة تعليم واسعة، يدرس هو نفسه الفقه الإسلامي، وأصول الفقه والأخلاق.

وعلى قدر اتساع شبكة نشاطاته، فإن لـ [المرجع] شبكة واسعة من مكاتب التمثيل، تشمل كل أنحاء إيران، حيث توجد في أكثر من اثنتي عشرة مدينة، منها قم وطهران ومشهد وشيراز وأصفهان؛ كما تشمل بريطانيا العظمى ومكة المكرمة^(٢).

يوضح [المرجع] ضمن إطار الاستشارات الفقهية، مذهبه في ممارسة السلطة. ويميّز بجلاء بين نظامين للسلطة، الحكومة - القائمة في إيران على [فيلايت - ي فقيه] - والإرشاد المختص بمصادر التقليد. وفيما يتعلّق بشرعية [فيلايت - ي فقيه] يجيب مكرم شيرازي: «نحن نعتقد بأن تدبير شؤون المجتمع الإسلامي يسمح الله به. ونعتقد أيضاً أن [فالي - ي

.http://persiau.makarem.ir/biography - 1

.http://Persian.makarem.ir - 2

فقيه] هو ممثل [إمام] العصر أثناء الغيبة». ففي رأيه، يجب اتباع رأي الفقيه الحاكم في المسائل المرتبطة بالدولة، ورأي مصدر التقليد في المسائل الأخرى. ويجب على [المراجع] أنفسهم طاعة قرارات الفقيه الحاكم المتعلقة بالحكومة. وإذا ما كان ثمة تناقض بين قوانين الحكومة الإسلامية ورأي [المراجع]، يمكن اللجوء إلى الحكمة. وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فإن قوانين الحكومة تتغلب في الميادين العامة والاجتماعية، بينما ينبغي اتباع رأي مصدر التقليد في الشؤون الخاصة^(١).

آية الله العظمى علي السيستاني^(٢)، [المراجع] «الكلي»: في النجف

يتميز آية الله العظمى السيستاني بالأهمية الخاصة التي يوليها للتعليم، وبالسعة الكبيرة لشبكة الخدمات الثقافية والاجتماعية التي يشرف عليها. فأهمية هذه الشبكة - التي ترتبط بمكتب [المراجع]-، وانتشارها خاصة في إيران، لا يدلان فقط على عبور [المرجعية] للحدود، بل أيضاً على إمكان التواجد، في إيران ذاتها، لمؤسستي السلطة الدينية. ومنذ سقوط النظام العراقي في ٢٠٠٣، يمارس السيستاني نفوذاً ملحوظاً في تشكيل المؤسسات السياسية بالعراق^(٣). وبينما يلتزم العزلة عن الحقل السياسي، فإن النفوذ السياسي الذي يمارسه بالغ الدلالة على وظيفة ولاية [المراجع] الأخلاقية.

ولد علي حسيني السيستاني في آب ١٩٣٠ بمشهد في إيران، وهو متحدر من عائلة رجال دين تنتسب إلى علي من قبل الحسين، استقرت في أصفهان أثناء حكم الصفويين. وقد اتخذت العائلة لقب السيستاني - المنتسب إلى سيستان - بعد مغادرة أحد أفرادها (جد [المراجع] الحالي) إلى سيستان بصفة [شيخ الإسلام]. وفيما بعد، استقر أحد أحفاده في مشهد. وكان جد علي حسيني السيستاني المباشر [علماً] مرموقاً.

انطلاقاً من ١٩٤١، بدأ علي السيستاني الحلقة الأولى من دراسته الدينية [مقدمات] في مشهد. ثم درس في قم نحو ١٩٤٩، حيث كان تلميذاً لآيتي الله بوروجردي وكوهكماري. وغادر بداية ١٩٥٢ قم إلى النجف حيث أصبح تلميذاً لأبي القاسم الخوئي والشيخ حسين

1 - <http://Persian.makarem.ir>، زاوية «استشارات فقهية».

2 - عنوان الموقع الرسمي لـ [المراجع] السيستاني www.sistani.org.

3 - جان - بيير لويزارد، «الفتاوى "السياسية" لآية الله السيستاني (أيلول ٢٠٠٢ - تشرين الأول ٢٠٠٣)»، مغرب - مشرق، الرقم ٢٠٠٣/١٧٨، ص ١٠٩ - ١٢١؛ جوان ر.بي. كول (آيات الله والديموقراطية في العراق)؛ مهدي خلجاي، «المرجع الأخير...»، ص ٤؛ سجاد ريزوي، «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية [المرجعية]»، ص ١٢٩٩ - ٢٠١٣.

الحلي. كما حضر دروس محسن الحكيم والسيد شهروودي، وفي نهاية ١٩٦١ قرر العودة إلى مسقط رأسه للإقامة فيها، فقام أستاذه الخوئي والحلي بمنحه [إجازة اجتهاد]، منقولة على موقعه الإنترنت.

لكن علي السيستاني عاد إلى النجف في ١٩٦٢، وبدأ التدريس في الحلقة الثالثة [درس الأخرىج]، «في ضوء [مكاسب] الشيخ الأنصاري». وحسب سيرته الشخصية على موقعه، تميز السيستاني بعمله على توضيح الجذور التاريخية للفقه الإسلامي وباهتمامه بـ [أصول] الفقه، كما حرص أيضاً على إقامة صلة بين [الحوزة] والثقافة المعاصرة، آخذاً في الحسبان متطلبات زمانه^(١).

وبعد وفاة [المرجع] الخوئي في ١٩٩٢، حلت فترة من البلبلة فيما يتعلق بالتوجيه الديني للطائفة الشيعية. فعزلة النجف وتشتت [المرجعية] في قم جعلاً من المتعذر بروز [مرجعية] ذات قاعدة واسعة. وأخيراً، برز السيستاني في منتصف عقد ١٩٩٠، وقد رُقّي منذ ١٩٩٢ وخاصة منذ ١٩٩٤ من قبل شبكة مرتبطة بالخوئي. وكان يرتبط بهذه الشبكة مكتب السيد جواد الشهرستاني - صهر السيستاني - في قم، ومؤسسة الخوئي في لندن، واتحادية تمثل التجار الشيعة في الهند الغربية وإفريقيا الشرقية. وقد أسهم صهر السيستاني الآخر، السيد مرتضى الكشميري، في الترويج لـ [مرجعته] في بلدان الاغتراب. إذ أقام م. الكشميري مؤسسة الإمام علي في لندن، وهي اليوم تحت إشراف مكتب [المرجع] السيستاني^(٢). وقد ضم هذا الأخير، علاوة على ذلك، العديد من الشيعة الذين خيَّب [مراجع] قم آمالهم، ممن كان استقلالهم محدوداً إزاء الدولة، ومن كانوا يعترضون على مذهب [فيليت - ي فقيه]^(٣).

وحسب السيرة الشخصية المقدمة على الموقع الشخصي للسيستاني، فإنه أدار [الحوزة] في ١٩٩٠ و ١٩٩١، وكافح أيضاً ضد نظام صدام حسين. إذ تذكر السيرة «مسيرة [الجهاد]» للسيستاني ضد النظم العراقي^(٤). وعلى كل فلا دليل على مثل هذا الكفاح. فيبدو أن السيستاني كان رجل دين ركز اهتمامه على التعليم حتى ٢٠٠٣، حيث أصبح «شخصية محورية في السياسة الشيعية بالعراق»^(٥).

١ - زاوية السيرة الشخصية على موقع السيستاني؛ مهدي خلاجي «المرجع الأخير» ص ٧ - ٨.

٢ - إن المؤسسة مُثَّلة اليوم في لندن وقم وبيروت.

٣ - سجّاد ريزوي، المصدر السابق.

٤ - <http://sistani.org>.

٥ - سجّاد ريزوي، المصدر السابق، ص ١٣٠٧.

منذ غزو العراق في ٢٠٠٣ من قبل التحالف الذي قاده الولايات المتحدة، قام آية الله السيستاني بدور مركزي في تحديد المؤسسات السياسية الناجم عن انهيار النظام العراقي. مع أن [المرجع] كان ملتفتاً في البداية نحو التعليم الديني. وإلى الآن أيضاً، وعلى الرغم من نفوذه في المجال السياسي، فإنه يظلّ في عزلة بالمدينة العراقية المقدسة^(١)، أما مؤلفاته الكثيرة فمخصصة بكاملها للفقهاء الإسلاميين: وهي تعد أربعين مؤلفاً، نحو نصفها غير منشور. وفيما عدا بعض المؤلفات المتصلة بأصول [الفقه]^(٢) فقد ركّز السيستاني اهتمامه على الفقه «التطبيقي». ووفرة إنتاج [المرجع] يدلّ وحده على سعيه للشمولية في دور مصدر التقليد. وهكذا، عولجت بعض الجوانب المهمة من [العبادات] و[المعاملات] بصورة متكررة في عدة مؤلفات. كما قدّمت عدة كتب كملخصات أو مجموعات من الفتاوى. وفي هذه المكتبة الغنية، ثمة مؤلفات تستحق اهتماماً خاصاً.

ويتعلّق الأمر بمؤلفين في الفقه الإسلامي أولاً. الأول [منهاج الصالحين]^(٣) وهو يتناول بإسهاب وتفصيل - في ثلاثة مجلدات - كل فروع الفقه الإسلامي. والثاني [المسائل المنتخبة] المذكور آنفاً، وهو يتعرّض أيضاً للواجبات المتعلقة بالعبادات والمعاملات، ويبعث على الاهتمام؛ لأنه يأتي بتوضيحات حول تصوّر السيستاني لـ [الاجتهاد] والتقليد. ويبدو [المرجع] بهذا الشأن شديد الصرامة حول شروط التأهل لـ [المرجعية] وحول واجبات المقلّدين^(٤). فمن الواجب، في رأيه، اتباع [المجتهد] [الأعلم]. وبما أنه يعدّ المجتهد الأعلّم على نطاق واسع، فهو يمنع اللجوء إلى آليات شكلية لتحديد من لديه معرفة واسعة بالفقه الإسلامي. غير أنه يظلّ صامتاً عن توزيع الولاءات بين [المرجع] و[المجتهد] السياسي^(٥). فموقفه من [ولاية الفقيه] بهذا الشأن مزدوج الدلالة: «من المقرر بصفة مؤكدة أن لكل فقيه تتوافر فيه شروط التقليد، [ولاية] على كل ما يسميه الفقهاء شؤون [الحسبة]. أما السلطة على كل ما يتعدّى ذلك أي الشؤون العامة التي يتعلّق بها نظام المجتمع الإسلامي، فتعود إلى

١ - مهدي خلّاجي، (المرجع الأخير...)، ص ١٢.

٢ - [الرفيد في علم الأصول]، وهذا الكتاب مؤرّخ في ١٩٩٣، ونُشر في السنة ذاتها [قاعدة لا ضرر ولا ضرار]، والكتاب الثالث هو [البحوث الأصولية] وهو غير منشور.

٣ - نشر المؤلف في ١٤٣١ هجري / ٢٠١٠م.

٤ - <http://sistani.org>

٥ - روبرت غليف، «تصور السلطة لدى الشيعة العراقيين: باقر الحكيم، الحائري والسيستاني في الاجتهاد والتقليد والمرجعية»، النظرية، الثقافة والمجتمع، المجلد ٢٤، الرقم ٢، ٢٠٠٧، ص ٥٩ - ٧٨، بالإنجليزية.

الفقهاء المشهود لهم بها. وشروط ممارستها تتعلق بشروط إضافية، من بينها أن يحظى الفقيه بقبول المؤمنين العام^(١)، وعلى العكس من أستاذه الخوئي^(٢)، يقرّ السيستاني بأن سلطة [المرجع] قد تُعدّ مندرجة في [الولاية]. لكن التباس تعريفه لـ [الولاية] في ميدان النظام العام يبيّن على الأقل تحمّله على ممارسة الحكم من فقيه^(٣).

ولأن السيستاني هو المرجع الأكثر اتباعاً، ومقلّديه منتشرون جغرافياً، فإنه يولي أهمية كبرى للتقليد بالتعاليم الدينية في بلاد الهجرة. وقد واجه هو نفسه ضرورة الانتقال إلى بلد غير مسلم في ١٩٩٥ هو بريطانيا العظمى، فشرع بصعوبة تطبيق بعض التعاليم الدينية في مثل تلك الظروف، كما يشرح في مقدمة [فقه المغتربين]^(٤). إذ يقارب بدقة متناهية عواقب الهجرة، متصدياً لإمكان التوفيق بينها وبين التقيد بالإسلام. ويتعرّض هكذا لعدة مسائل قد تُطرح في سياق الهجرة (مراعاة العبادات، والواجبات في العلاقات الاجتماعية، والزواج، واحترام القوانين المرعية،... إلخ). وبصفة عامة، ينصح [المرجع] باحترام حدود القانون، كما يأذن أيضاً بانضمام المسلمين إلى أحزاب سياسية، وبالتحاقهم بأجهزة الدولة (البرلمان أو الوزارات)، إذا ما كان ذلك ضرورياً للحفاظ على مصالح المسلمين. ويستطيع المسلم، في رأيه، اللجوء إلى محاكم بلد غير مسلم لتسوية شؤون حيوية مثل الاعتداءات على الأشخاص أو الممتلكات. ويرى السيستاني أن من الجائز إقامة علاقات الصداقة بين المسلمين وغير المسلمين. ويرى، علاوة على ذلك، أن من حسن التصرف الانتقال إلى بلد غير مسلم بغية نشر الإسلام وتعاليمه، ومع واقعيته ومراعاته للقانون العام، فإن [المرجع] يبدو متشدداً عندما يتصدى للواجبات المفروضة على المؤمنين في الميدان الشخصي. إذ إنه يؤكد صراحة بأن للمسلم أن يتنازل عن هذا المبدأ إلا إذا دفعته الضرورة للهجرة. وفي هذه الحالة، يُؤذن له بالهجرة إلى بلد لن يتمكن فيه من الوفاء تماماً بواجباته الدينية. كما يبدو السيستاني شديد الصرامة فيما يتعلّق بالأحوال الشخصية. وبينما يعالج الكثير من الجوانب المرتبطة بالممارسة الدينية، فإنه لا يقدّم أي توضيح حول التقليد في سياق الاغتراب^(٥).

1 - www.sistani.org

2 - انظر الفصل ٤، فيما يتعلق بنظرة الخوئي لولاية الفقيه.

3 - يفسر مهدي خلاصي هذا الرأي لسيستاني بالمعنى ذاته، (في المرجع الأخير... ص ١٥).

4 - علي السيستاني [الفقه للمغتربين]، المقدمة.

5 - علي السيستاني، [الفقه للمغتربين].

وتتجلى صرامة السيستاني، من جهة أخرى، عبر الاستشارات الموجهة إليه. فبسؤاله عن الرّدة، يجب إن المرتد الذي وُلِدَ مسلماً يجب قتله وإلغاء زواجه لمجرّد ارتداده عن الإسلام. غير أن [المرجع] ينظر في إمكان التوبة. أما إذا كان المرتد امرأة فلا ينبغي قتلها ولا تجريدتها من أملاكها، لكن زواجها يُبطل^(١). ويبيد السيستاني صرامة شديدة في مجال العلاقات بين الجنسين، إذ يرى أن الاختلاط غير جائز إذا أفضى إلى الإخلال بواجبات الرجل والمرأة الأجنبيين أحدهما تجاه الآخر. ولا يمكن لامرأة الدراسة أو العمل في مكان مختلط إذا ما جعلها ذلك تخالف واجباتها (في الحجاب والحشمة).

والأمر ذاته أيضاً في علاقات الجوار. وغير جائز، علاوة على ذلك، إرسال البنات إلى مدارس مختلطة في الغرب، إن كان في ذلك «إفساد لمعتقدهن وأخلاقهن وتقيدهم بالدين». ويمكن لامرأة في سن الرشد متابعة دراستها في جامعة مختلطة في الغرب إذا ما تأكدت من قدرتها على مراعاة أوامر دينها تماماً، وخاصة القدرة على ارتداء الحجاب^(٢). أما استعمال الإنترنت فيخضع لنظام صارم.

والجدير بالملاحظة أن تجديد الموضوعات المتصلة ضمناً بالفقه الإسلامي حتّى [المرجع] للسعي إلى الشمولية، من دون أن يفرضي إلى تحديث منهجه^(٣). إذ ينبغي التنويه بصرامة السيستاني نظراً لعدد مقلّديه، لكنها ليست السمة الخاصة بالسلطة التي يمارسها. وبينما تلازم رعاية الخدمات الاجتماعية والاجتماعية والثقافية وظيفه [المرجع] يتميز السيستاني سواء بالامتداد الجغرافي أم بتنوّع ميادين النشاط لشبكة الجمعيات التي يشرف عليها.

إذا ما كان السيستاني مصدر التقليد الأكثر اتباعاً، وإذا ما بزر بفضل شبكة مساندة قوية، فإنه يشرف بدوره، بوساطة مكتبه على شبكة واسعة من الجمعيات الاجتماعية والخيرية والثقافية. والمكتب المُقسّم إلى عدّة لجان أو مصالح يقوم هو ذاته بعدّة وظائف، كما يشرف على العشرين من المشروعات الاجتماعية، وعلى الخمسين من المؤسسات. وتظهر أهمية الشبكة من النظرة الأولى إلى مخطط موقع [المرجع]: إضافة إلى مكتب [الجمعية]، تشكّل المصالح الاجتماعية والمراكز والمؤسسات موضعاً لزاوية خاصة.

يتكوّن مكتب [المرجع] من عدّة أجهزة تتكلّف بالوظائف الرئيسة المختصة بـ [الجمعية]. فحسب موقع آية الله السيستاني، [لجنة الاستفتاء] «هي بطبيعتها، همزة الوصل بين سماحة

1 - www.sistani.org، زاوية «أسئلة وأجوبة».

2 - www.sistani.org، زاوية «أسئلة وأجوبة» / «الاختلاط».

3 - مهدي خلاصي، «المرجع الأخير...» ص ١٤.

[المرجع] والطائفة. وبالفعل، فإن الأسئلة الجديدة وطلبات التوضيح في المسائل المذهبية والتربوية والاجتماعية... إلخ، تقتضي معرفة [فتواه] ورأيه. و[لجنة الاستفتاء] مكلفة بالإجابة على هذه الأسئلة طبقاً [لفتاويه]، وآرائه ومبادئه^(١). وهذه اللجنة مؤلفة من [علماء] هم تلاميذ لـ [المرجع]. ويوضح المكتب الكيفيات التي تُعالج بها طلبات المؤمنين، إذ تحاول [لجنة الاستفتاء] استنباط [فتوى] من مؤلفات [المرجع] أو من طلبات سابقة لـ [الفتوى]. وإذا لم تتمكن من التوصل إلى جواب صحيح، ترسل السؤال إلى [المرجع] نفسه في النجف. ويقرّ الموقع، بهذا الشأن، بأن جواب [المرجع] قد يخالف أحياناً ما كان أكدّه في مؤلفه العلمي في [الفقه]. لأن [المرجع] قد يكون تخلى عن رأيه السابق^(٢).

وتؤمن لجنة توزيع الرواتب في [الحوزة]، الراتب الشهري لأكثر من ٣٠٠ [حوزة] في إيران، وخاصة في قم (حيث يقيم أكثر من ٣٥٠٠٠ طالب)، وفي مشهد (أكثر من ١٠٠٠٠ طالب)، وأصفهان (٤٠٠٠ طالب)، في إيران، وخاصة مدينة قم، تشكّل مركز الثقل لنشاط [المرجع] التعليمي. ويظهر هذا بوضوح في عرض الجمعيات الموضوعة تحت رعاية المكتب. وتساند لجنة توزيع الرواتب في [الحوزة] أيضاً التعليم في بلدان أخرى، ومنها سوريا (٧٠٠.٠٠٠ دولار سنوياً للطلاب) ولبنان (إرسال هدايا من [المرجع] إلى الطلاب، تبلغ سنوياً ١٣٠.٠٠٠ دولار)، كما تساند اللجنة التعليم في باكستان والهند، مخصصة ٥٠٠.٠٠٠ دولار لطلاب كل من البلدين^(٣).

ويتوخى الموقع الإيجاز عمداً فيما يتعلّق ببعثة الحج و[التبليغ]^(٤). إذ تجيب البعثة عن الأسئلة المتصلة بالحج وتحل مشكلات الحجاج. وتنظم ملتقيات بين الشخصيات الدينية والاجتماعية بغية توسيع شبكات [المرجعية]. وزاوية المكتب تلتزم الإيجاز ذاته فيما يتعلّق بإرسال أشخاص يقومون بنشاطات [التبليغ].

ويتضمن مكتب [المرجعية] أيضاً، لجنة لإرسال الكتب والوثائق السمعية حول الإسلام الشيعي، إذ ترسل الوثائق مجاناً لمن يطلبونها في إيران وأماكن أخرى من العالم الشيعي. أخيراً

1 - www.sistani.org

2 - www.sistani.org

3 - www.sistani.org؛ مكتب المرجع السيستاني، «لمحة عن نشاط مكتب ساحة آية الله العظمى السيد السيستاني»، المراكز والمؤسسات والمواقع التابعة لساحته» المرشد، رقم ١٩ - ٢٠، دمشق ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ص ٤٠٣ - ٥٠٣.

4 - www.sistani.org

تتكفل لجنة المعونات بالخدمات الاجتماعية وتنظيم الشعائر (معيونة الأشخاص المحتاجين؛ تنظيم المواكب في ذكرى الحسين؛ المعونة الطبية؛ المعونة في رمضان؛ المعونة على الزواج).

ولـ [المرجع] السيستاني مكاتب تمثيل في ثلاثة بلدان، هي: إيران (قم ومشهد)، العراق (النجف) وسورية (السيدة زينب، في ضواحي دمشق). وبينما يقيم السيستاني في النجف، إلا أن قاعدته مُتمأسسة أكثر في الجمهورية الإسلامية. ويمكن تفسير الرسوخ في إيران بأصول [المرجع] الإيرانية، وبتعذر تنمية الشبكة في العراق في ظل النظام السابق، وما تلا سقوطه من اضطرابات. والواقع أنه يرجع خاصة إلى الوضع المهيمن الذي اتخذته قم في التعليم الديني، بفضل الثورة الإيرانية، وكرّد فعل على ضعف [الحوزة] في النجف^(١). ولهذا يقاس إشعاع أي [مرجع] بمقدار ما له من أجهزة تمثيل في المدينة المقدسة الإيرانية. والحال، حسب م. خلاجي الذي يستند إلى مصادر من رجال الدين، أن ٨٠٪ من المؤمنين الشيعة يتبعون السيستاني^(٢)، إلا أن وضع إيران في منظمة [مرجعية] السيستاني ذو دلالة خاصة؛ لأن [المرجع] أصبح رمزاً لـ [مرجعية] العراق، من جانب، وبسبب السيطرة التي تحاول الجمهورية الإسلامية فرضها على [المرجعية] من الجانب الآخر، فهيمنة إيران لا تتجلى فقط في إقامة المكاتب أو في مراكز التعليم الديني. فعلاوة على النشاطات التي تتكفل بها أجهزة المكتب مباشرة، يرعى [المرجع] عشرين مشروعاً أو جمعية لـ «الخدمات الاجتماعية»: كبناء مساكن للطلاب، معونة اللاجئين العراقيين والأفغان، وافتتاح مستوصفات طبية. والحال أن نصف هذه الخدمات موجود في إيران^(٣). علاوة على أن مركز ثقل الشبكة الواسعة للمؤسسات الثقافية والتربوية والاجتماعية والخيرية الموضوعية تحت إشراف المكتب موجود في إيران أيضاً.

فمن المكتبات إلى مراكز البحوث المذهبية والمستشفيات، ومن [التبليغ] إلى الدراسات الفلكية والطبية، فإن شبكة المؤسسات الوقفية الموضوعية تحت إشراف مكتب [مرجعية] السيستاني ذات انتشار عالمي وتوجه موسوعي. وليس ملائماً هنا تعداد الخمسين جمعية التي

1 - في مقدمتها لكتاب العوالم الشيعة وإيران، س. ميرفن تصف «المنافسة بين النجف وقم على المركزية»: «فنظراً لأهمية بنيتها التحتية وعدد طلابها، لا نزاع في أن قم هي مكان التكوين الرئيس لرجال الدين الشيعة [...]، وباختصار، إذا ما باتت قم المركز التربوي للعالم الشيعي، فإن النجف ظلت من دون شك مركز السلطة الدينية». انظر (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط) ص ١٦ - ١٧.

2 - مهدي خلاجي، «المرجع الأخير...»، ص ٧.

3 - www.sistani.org، «الخدمات الاجتماعية».

يرعاها^(١) المكتب، لكن يجدر بنا إعطاء لمحة عنها لتبين الطابع «الكلي» لإشعاع [المرجع]. إذ طبقاً لتقرير عن النشاطات نشره مكتب [المرجع] في ٢٠٠٧، يتبين أن تمويل مجموع المراكز تم بفضل الضرائب الدينية المهمة التي تلقاها السيستاني الذي يخصص ثلث أو نصف [سهم الإمام] الذي يبلغ نصف [الخمس] لتمويل المراكز^(٢).

ومؤسسة [الإمام] علي، الموجودة في قم ولندن وبيروت مثال على الانتشار العالمي لشبكة السيستاني. وقد أسس فرع المؤسسة الأول في قم العام ١٩٩٤ برعاية مكتب [المرجع]، ويحتوي عدة أقسام مخصصة للترجمة والإدارة والمالية، ونشر كتب الأطفال، وللإنترنت، وللرسم والخط، ولطباعة المؤلفات، كما يتضمّن قسماً للمحفوظات ومكتبة^(٣). وبعد عام، في ١٩٩٥، أسس فرع آخر في لندن، حُصص ليكون مركز اتصال بين [المرجع] والمؤمنين الشيعة في أوروبا وأمريكا الشمالية وأماكن أخرى. وقد نشر بأربع لغات - العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية - عدة مؤلفات لـ [المرجع]، منها [الفقه للمغترين]^(٤). وأسس الفرع الثالث في بيروت في ١٩٩٦، وهو مكلف في هذه العاصمة الإقليمية للنشر، بتوزيع منشورات المؤسسة^(٥).

وتشمل المؤسسة أيضاً عدّة مراكز للدراسات المتخصصة بالعلوم الدينية الإسلامية، وغالبيتها في قم. ومن هذه المراكز يمكن ذكر: مركز الدراسات المذهبية (في قم والنجف)، ومركز [المصطفى] للدراسات الإسلامية، ومركز إحياء التراث الإسلامي، ومركز الدراسات المختصة بـ [الإمام المهدي] (في النجف)، ومركز البحوث والدراسات الفلكية، ومركز تأليف ونشر الكتب الدراسية لـ [الحوزة]، قاعدة البيانات الإسلامية، وأخيراً مركز [آل البيت] العالمي للإعلام^(٦).

١ - www.sistani.org، «المراكز والمؤسسات»؛ ولا يقدم الموقع إلا ٣٩ جمعية. بينما يقدم تقرير نشاطات المكتب ٤٩ منها؛ مكتب المرجع السيستاني، «لمحة عن نشاط مكتب سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني»، ص ٤١٦ - ٤٨٥.

٢ - المصدر السابق، ص ٤١٦.

٣ - www.sistani.org والموقع الخاص بالمؤسسة www.alimamali.com.

٤ - www.najaf.org؛ مكتب المرجع السيستاني، المصدر السابق، ص ٤١٩.

٥ - مكتب المرجع السيستاني، المصدر السابق، ص ٤٢٥.

٦ - موقع ومكتب السيستاني، المصدر السابق، ص ٤٢٥ - ٤٨٥؛ عبد الهادي الحكيم [حوزة النجف الأشرف]،

وعلاوة على ذلك، أسس مكتب [المرجع] عدة مكاتب متخصصة، غالبيتها في قم، وبقدر أقل في النجف. أخيراً، تتضمن الشبكة مراكز ثقافية إسلامية في العراق وإيران والباكستان، كما تتضمن مستشفيات^(١).

والسيستاني الذي يشرف على جمعيات واسعة كما هي موسوعية، متمتعاً بقواعد مساندة على نطاق واسع، يمثل سلطة أخلاقية كبرى في العراق. وبعد عزلة طويلة عن الحياة السياسية العراقية بات شخصية وصية عليها منذ سقوط نظام صدام حسين في ٢٠٠٣. فانطلاقاً من الأشهر الأولى للاحتلال الأمريكي، كانت لمواقفه تأثيرات حاسمة في مؤسسات العراق السياسية. فبينما كان الحاكم الأمريكي المدني للعراق، بول بريمر، يفكر في تعيين لجنة من العراقيين لإعداد الدستور بمعونة مستشارين أمريكيين، رفض السيستاني بقوة هذا المشروع. وعلى غرار محمد باقر الحكيم - رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق - كان السيستاني معادياً بقوة لمشاركة الأمريكيين في إعادة تكوين النظام العراقي، معلناً أن شرعية الدستور مرتبطة بإجراء انتخابات عامة.

وأخيراً، تمت الاستجابة إلى غالبية المطالب التي صاغها [المرجع]. إضافة إلى أن [المرجع] لريكتف بدور الناصح، بل ضمّ حزب [الدعوة]، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق إلى أحزاب شيعية أخرى في قائمة انتخابية واحدة، وأوصى الشيعة بانتخاب هذه القائمة التي نالت الأكثرية البسيطة في البرلمان في انتخابات ٣٠ كانون الثاني ٢٠٠٥.

وفي ضوء هذه الملاحظة يستنتج جوان كول «تطوراً ملحوظاً (من نيسان ٢٠٠٣ إلى كانون الثاني ٢٠٠٥) في الفكر الديني والفقه الشيعي فيما يتعلّق بالديموقراطية في العراق. فمُثّل الانتخابات، وتمثيل الشعب، والتعبير عن الإرادة الوطنية وسيادة القوانين، كثيراً ما تردد على ألسنة كبار السلطة الدينية^(٢)». ويفسّر هذا التطور في الفكر السياسي، حسب المؤرخ الأمريكي، بالظروف: إذ إن السلطات الدينية الشيعية، بتأييدها الديموقراطية، سمحت للأكثرية الشيعية العراقية بالحصول على مكان في الحياة السياسية بعد عقود من الاضطهاد. غير أن ج. كول يعتقد بأن موقف رجال الدين الشيعة لا تمليه فقط اعتبارات براغماتية، بل يعبر عن تغير ذي مغزى في الفكر السياسي^(٣). والافتقار إلى مسافة تاريخية يجعل من المتعذر

١ - موقع ومكتب السيستاني، المصدر السابق، ص ٤٢٥ - ٤٨٥.

٢ - جوان ربي كول، (آيات الله والديموقراطية في العراق)، ص ٢٤. ويحلّل سجاد ريزوي الحوادث ذاتها في مقاله «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية [المرجعية]» ص ١٣٠٦ - ١٣١٠.

٣ - جوان ر. ب كول، المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

الحصول على نتيجة لمواقف رجال الدين إلى جانب المؤسسات الديمقراطية. ولكن بقدر ما نستطيع الحكم عليها الآن، فإن هذه المواقف تبدو مع ذلك متسقة مع الطريق الذي فتحه محمد بحر العلوم ومحمد مهدي شمس الدين^(١).

وفي شتاء ٢٠١٠، نشر السيستاني هو أيضاً بياناً يدعو فيه العراقيين للمشاركة في الانتخابات^(٢). ويظهر النفوذ الذي يمارسه في الواقع نوع السلطة الذي يقوم بها. وهي لا تشابه، على كل حال، السُّكينية مطلقاً. فحسب بيير - جان لوزارد، لا يوجد لدى السيستاني «عدم اكتراث بالسياسة [...] بل بالأحرى فكرة عدم تورط [المراجع] في التدبير اليومي للأحزاب أو الوظائف الحكومية [...] فلاحظ إذن أن السكينية التي يدّعيها السيستاني لا تمنعه من التدخل في الميدان السياسي وحتى من اتخاذ مواقف تستند صفتها الإلزامية إلى وضعية الفتوى. صحيح أن السكينية كانت دائماً شكلاً من العلاقة مع السياسة، القصد منه حماية الدين، بوضعه فوق الجميع، من دون أن يمنع مع ذلك اتخاذ موقف ما. لكن الظروف الاستثنائية التي يعيشها العراق، وطلب التوجيه السياسي الصادر عن الشيعة، قاداً مرجعاً دينياً سكينياً إلى جعل السكينية أداة سياسية ليست سلبية وحسب، كما في الماضي، بل فاعلة بصراحة»^(٣). وهكذا يظهر السيستاني مثلاً للمرشد الذي يوجه الطائفة بنصحه وبسلطته العقائدية^(٤).

وإذا أصبح آية الله السيستاني الشخصية الوصية على شبكة عالمية وموسوعية، وعلى الحياة السياسية العراقية الراهنة، فإنه يواصل عزله عن المشهد السياسي، والبعد عن وسائل الإعلام. أما [المراجع] اللبناني فضل الله (المتوفى ٢٠١٠) فمع ريادة في استخدام تقانات الاتصال، وترويج لإسلام دينامي ونشط، كان يمثل نموذجاً يكاد يكون مناقضاً لـ [المراجع] السيستاني.

محمد حسين فضل الله، مثقل حداشي وملتزم سياسياً، في لبنان

تتجلى أصالة [مرجعية] محمد حسين فضل الله للوهلة الأولى في موقعه على الإنترنت. فمجموعة الصور في الموقع وحدها تُظهر التوجه الحداثي والسعي للانفتاح والحوار مع المجتمع. فإرادة إزالة الحواجز عن [الحوزة] وعن [المرجعية]، ونية إرساء المؤسسات الدينية

1 - انظر الفصل ٤.

2 - www.sistani.org، البيان مؤرخ في ١٥ شباط ٢٠١٠، وهو مقدم على أنه «موقف ساحة السيد السيستاني من الانتخابات البرلمانية».

3 - بيير - جان لوزارد، «الفتاوى "السياسية" لآية الله السيستاني...» ص ١١٨ - ١٢١.

4 - سجاد ريزوي، «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية [المرجعية]»، ص ١٢٩٩ - ١٣١٠.

في «الواقع المتحرّك»^(١) تخللتنا نشاطات [المرجع] جميعها. وكشاهد فاعل لاستقطاب [المرجعة] الثنائي الذي تسبب به الخميني، رَوَّج فضل الله لمثال دينامي في السلطة الدينية، لا يخلو بهذه الصفة من التباس.

وبينا يقدّم غالبية مصادر التقليد سيرتهم الشخصية بأسلوب المديح المشوب بالتكلف، فإن النبذة الشخصية لفضل الله تميّز في الحال بلهجتها وبشكلها التعليمي: إذ تُعرَض على شكل بطاقة معلومة مائة Powerpoint.^(٢)

محمد حسين فضل الله المتحدر من أسرة [أسياد] تعود إلى الحسن، ولد في ١٩٣٥ بالنجف، حيث انتقل والده لمتابعة دراسته الدينية، وفي [الحوزة] أيضاً بالنجف «تفتح» إذ بدأ دراسته الدينية باكراً. وبعد تلمذه على أبيه، دخل في السادسة عشرة من عمره حلقة [درس الخارج]، حيث تعلّم على أكبر مدرّسي [الحوزة] كأبي القاسم الخوئي ومحسن الحكيم والسيد محمد شهرودي والشيخ حسين الحلبي وملا صدرا بعقوبي. ومع أنه أصغر من السيستاني بخمسة أعوام فقد اشترك معه في تلقي العلم عن أكبر المدرّسين في النجف. إلا أن طريقتيهما التربويتين واتجاه مؤلفاتهما مختلفان بصفة ملموسة. وتشير النبذة الشخصية إلى تشجيع محمد باقر الصدر لفضل الله الذي كان معاصراً له. وبالتوازي مع تكوينه الديني، تأثر فضل الله بالأيديولوجيات العلمانية^(٣).

ولدى نهاية تكوينه، درس في النجف حيث كان له العديد من التلاميذ اللبنانيين والعراقيين والسوريين، في الحلقتين الأوليين، وقد شارك فضل الله، علاوة على التعليم، في الحركة الإسلامية العراقية. وكان برفقة محمد باقر الصدر ومحمد مهدي شمس الدين أحد مسؤولي مجلة [الدعوة] التي نُشرت منذ ١٩٦١ من قبل جمعية العلماء في النجف^(٤). ونظراً لنشاطه في المجلة، أصبح أحد منظّري حزب الدعوة^(٥) العراقي، الذي أكد بأن لا علاقة «عضوية^(٦)» له معه.

1 - استعمل فضل الله هذا التعبير في محاضرة حول المرجعية، نشرت في ١٩٩٤، بعنوان [المرجعية وحركة الواقع].

2 - <http://arabic.bayynat.org.lb/sira>

3 - طالب عزيز «فضل الله وإعادة صنع [المرجعية]» في لينداس، والبريدج، (الأكثر علماً بين الشيعة) ص ٢٠٥ - ٢١٥.

4 - الفصل ٢.

5 - الموقع السابق، طالب عزيز، المصدر السابق، ص ٢٠٦.

6 - سابرينا ميرفن، «محمد حسين فضل الله، من "الموجه الروحي" إلى المرجع الحدائثي»، في س. ميرفن، (حزب الله) ص ٢٧٧ - ٢٨٥.

بعد عودته إلى لبنان في ١٩٦٦، أسس [حوزة]، كما أسس [المعهد الشرعي الإسلامي] الذي نُظِّم طبقاً لنموذج حديث في التعليم الديني، يقوم على انتقاء الطلبة، وتدرّس تخصصات جديدة - ومنها علم أصول الدين الجديد - وعلى كون قسم كبير من الطلاب يدرسون، بالتوازي، في المنظومة العلمانية^(١). وعلم فضل الله في الحلقة الثالثة من التكوين الديني في المعهد الشرعي الإسلامي، كما علّم في دمشق في [حوزة] المرتضى.

وقد استعان على التزامه بالحركة الإسلامية بطريقتين: الحوار السلمي و«أسلوب القوة». ومن وجهة النظر هذه ألف كتابيه الأولين: [أسلوب الدعوة في القرآن] و[الإسلام ومنطق القوة]^(٢). وأثناء الحرب الأهلية اللبنانية، اضطر إلى نقل مركزه للدراسات إلى الضاحية الجنوبية من بيروت. ودعا فضل الله، من جهة أخرى، إلى التضامن مع شعارات الثورة الإسلامية في إيران. ومنذ الغزو الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢) وجه للشباب الناشطين تعليماته من أجل مهام المقاومة. وكان المنظر لحزب الله إبان السنوات الأولى من تشكيله. والواقع أن موقفه إزاء النظام الإسلامي الإيراني ومذهب [ولاية الفقيه] كان مزدوج الدلالة، وتطوّر مع الزمن. إذ كان في البداية شديد الحماس لإقامة الجمهورية الإسلامية، ودافع عن سياستها وعن مذهبها المؤسّس^(٣).

وفي الوقت ذاته، كان يمثل [المرجع] الخوئي في لبنان، وبعد وفاة هذا الأخير، وبينما كان يتعد عن إيران التي كان يقودها الخميني، استعد لـ [المرجعية]، فجمع [فتاويه] في كتاب، ونشر رسالة علمية كاملة في [الفقه]، هي [فقه الشريعة]^(٤)، واتبع فضل الله مقلّدون، لكن آخرين اعترضوا عليه معلّنين أنه لم يكن مؤهلاً لممارسة هذا الدور. وظلّت مؤهلاته الشكلية لـ [المرجعية] موضع تشكك حتى الآن. والواقع أنه لم يُظهر [إجازته] قط، وكان يتجنّب السؤال لدى طرحه عليه. وعندما استُفهم عن المكان الذي نال فيه [إجازته في الاجتهاد] وعن [المرجع] الذي منحه إياها، أجاب مكتبته: «إن الثقة في هذا الأمر تكفي، وتأتي من كون سباحته برز كفقيه باستباطه الأحكام الفقهية، وبتدرّسه في حلقة [الخارج] [الحلقة الثالثة] منذ أكثر من ثلاثين عاماً. علاوة على أن سباحته نشر دراساته الاستنباطية [...] إضافة إلى

1 - سابرينا ميرفن، «دين حزب الله»، في (حزب الله)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

2 - <http://arabic.bayynat.org.lb>

3 - سابرينا ميرفن، «محمد حسين فضل الله من "المرشد الروحي" إلى المرجع الحدائثي»، ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

4 - انظر الفصل ٥.

شهادات من أشخاص كفوثين، ومنهم [...] آية الله العظمى حسين علي منتظري في إيران (ورجال الدين المذكورين فيما بعد ليسوا مصادر تقليد)^(١)».

ومع أنه كان تلميذاً للعديد من كبار رجال الدين، وكان مثلاً لـ [المرجع] الخوئي، فإن فضل الله كان يميّز عن غيره من [المراجع] بصعوبة الاعتراف به من قبل نظرائه. وكان يميّز عنهم أيضاً بميله للتواصل وانفتاح رجال الدين على العالم.

الانفتاح والحوار تعبيران يترددان في موقع ومؤلفات [المرجع] ويشكّلان لازمة في توجيهه الديني، وكان استعداد فضل الله للتواصل يتجلّى في مواضع شتى، وفي الوظائف التي كان يشغلها. فقد كان يتبدّى أولاً في الانفتاح على الطائفة وعلى المجتمع بكل مكوناته. ومن جهة أخرى، فقد كان ميل فضل الله للتواصل يتمثل في استخدامه لوسائط الاتصال.

فزاوية «من نحن؟» التي لا مثيل لها في مواقع مصادر التقليد الآخرين تجهر باهتمام شديد للتفاعل مع الطائفة: «وقد أسس موقع bayynat في ١٤١٨ للهجرة (١٩٩٧ ميلادي)، وهو موقع إسلامي الانتماء والهوية، موجه للحوار والانفتاح على الآخر [...] ويجاوب هذا الموقع مشاركتكم اهتماماتكم والأسئلة المتصلة بكم، ويتصدّى لمشكلاتكم بروح من الانفتاح والحرية. ويلتقي الموقع ويتحاور معكم مستهدفاً خير الإسلام. وبعبارة أخرى، إنه يزدهر بإسهاماتكم؛ لأنه موقعكم [...]»^(٢). فمن المؤكد أن دور المؤمنين حاسم لـ [المرجعية] بمجملها، غير أن ما من [مرجع] إلا فضل الله أبدى إرادة في الحوار مثله، تسهم حسب رغبته في إزالة القدسية عن شخص السلطة الدينية^(٣): «إن سماحته معروف بممارسته المتميزة لـ [المرجعية]، ويؤم الصلاة يومياً في المسجد، ويلقي المحاضرات، ويستقبل الصحفيين. ويتناول المسائل السياسية بصفته فقيهاً مثقفاً. ويستلهم في كل هذا آل البيت. ويعتقد سماحته أن مصدر التقليد مسؤول أمام المجتمع، وأن لهذا المجتمع أن ينتقده. وهكذا يرفض كل أشكال القدسية لشخص مصدر التقليد»^(٤).

وبتجذره في الإسلام - طبقاً لأقواله^(٥) - فإن [المرجع] اللبناني كان شديد الرغبة في إقامة حوار ثقافي مع الطوائف الأخرى على قاعدة إنسانية. وحسب سيرته الشخصية، كان فضل

١ - الموقع السابق.

٢ - الموقع السابق.

٣ - ستكون تطلعات فضل الله لتحديث وإصلاح المرجعية موضع بحث في الفصل التالي والأخير.

٤ - <http://Arabic.bayynat.org.lb> - 4

٥ - <http://Arabic.bayynat.org.lb> - 5

الله يروّج لفكرة حوار «إنساني» بغية إظهار الجانب الثقافي في الإسلام واستمالة الغرب بخطاباته وفلسفته عوضاً عن الأسلحة. وبخلاف غالبية [المجتهدين] كان [المرجع] اللبناني يتصوّر أن كل بني الإنسان، مهما كانت دياناتهم، أنقياء^(١). وفي الوقت ذاته، كان يندّد بقوة بالإمبريالية الغربية في العالم الإسلامي، مع إنكاره الشديد للحركات الإسلامية «التي تستخدم وسائل غير منطقية ولا إنسانية لبلوغ أهدافها^(٢)». وفيما يتصل بالمشكلات المرتبطة بالهجرة، كان [المرجع] يبدي موقف الانفتاح والحزم ذاته: «في الخارج، كان سماحته يحثّ على الاندماج في المجتمع مع الحفاظ بحزم على الالتزام الديني. وكان يحدّد على ضرورة الحوار مع الآخرين استناداً إلى قواعد مشتركة في حالات الاختلاف المحتملة^(٣)».

وللعمل على تحقيق غايته في الانفتاح والحوار، استغل فضل الله كل وسائل الإعلام الحديثة. إذ كان رائداً في تقانة الإعلام الجديدة. ف [المرجع] وقد تبينّت له أهمية الإعلام في العصر الحاضر، رأى بأن الأمة الإسلامية بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى إعلام منفتح وواع وملتمزم. فأسس هذه الغاية إذاعة [البشير] التي تذيع في لبنان؛ ونشرة [بينات] التي تروّج لـ «ثقافة ملتزمة وواعية، منفتحة على الناس وعلى المجتمع»؛ وأخيراً موقع bayynat على الإنترنت. وقد أنشئ هذا الموقع في ١٩٩٧ لإقامة اتصال مع مسلمي العالم، نتيجة لتوسع وسائل الإعلام في المجتمع. وقد تطوّر مع تطوّر تقانات الإعلام ذاتها، التي يتجلّى تقدّمها في نسخ الموقع المتعاقبة^(٤). ومع إنشائه أجهزة الإعلام الخاصة به، بذل فضل الله جهوده في مساندة وسائل الإعلام الإسلامية في لبنان والخارج، ومنها مجلة [المنطلق]^(٥)، ومجلة [قضايا إسلامية معاصرة] ومجلة [أحمد] المخصّصة للشباب^(٦).

وإرادة [المرجع] في الانفتاح والحوار، البادية في مجموع نشاطاته، ترافقت مع التزام قوي بالحركة الإسلامية المعاصرة، والحال أن موقفه كان رمزاً لازدواجية دلالة دور [المرجع] السياسي، مع كونه كاشفاً لتجزره في الحداثة. وبهذا الشأن، يساعد مشروع فضل الله في

1 - طالب عزيز «فضل الله وإعادة صنع المرجعية»، ص ٢١١.

2 - الموقع السابق.

3 - <http://Arabic.bayynat.org.lb/sira/moassasat.htm>. وخصص فضل الله [تحديات المهجر] للمهاجرين.

4 - انظر زاوية «تاريخ الموقع» على الموقع السابق.

5 - انظر الفصل ٥.

6 - زاوية «السيرة الشخصية» على الموقع السابق.

تكييف [المرجعية] مع «الواقع المتحرك»^(١) في العثور على الوحدة الكامنة في اتخاذ مواقف متناقضة أحياناً بل وملتبسة. فضل الله الذي تأثر كثيراً بعمل الخميني^(٢)، كان يمنح مكانة مرموقة لمثال سلطة النبي محمد في تحديد دور السلطات الدينية. «على المسلم، حسب [المرجع] فضل الله، وخاصة إذا كان في منصب إداري، أن يستلهم في عمله فعل رسول الله [...] و[الأئمة] [...]»، وقد سعى هؤلاء إلى ملء الفراغ فيما يخص كل حاجات الإنسان - السياسية والثقافية و[الجهاد]، والحياة الروحية. ولهذا يرى سحاخه أن الداعية أو العالم عليها أن يكونا في موقف الفعل وليس رد الفعل، وأن يقدم الإسلام في كل الميادين التي تمس الإنسان المعاصر^(٣).

وصفوة القول، فإن رجل الدين ومن باب أولى [المرجع] لكي يكون منغمساً تماماً في التراث وفي الواقع الحديث عليه أن يلتزم بالحوار كما يلتزم بالعمل. وإذ يتميز فضل الله مرة أخرى عن نظرائه، يخصص زاوية واسعة لـ«الحركة الإسلامية» في سيرته الشخصية. والحال، طبقاً للنص، أن [المرجع] اكتسب لدئ وصوله للبنان في ١٩٦٦ القناعة بالعمل للإسلام في إطار «مشروع إسلامي متكامل»^(٤). وفيما بعد، عززت الحرب الأهلية كما عزز الاحتلال الإسرائيلي في لبنان عزمه على خوض الميدان الاجتماعي السياسي.

وعلى غرار معاصره ورفيقه محمد باقر الصدر، التزم فضل الله بنشاط الحركة الإسلامية مع تباعده، نوعاً ما، عن الفئات الحزبية التي حللت سابرينا ميرفن دورها السياسي المزدوج في مؤلفها عن [حزب الله]، وهكذا مع رفض فضل الله الانضمام إلى [حزب الله]، اقترح أن يكون المنظر له، غير أنه ابتعد عن الحزب كما ابتعد عن الجمهورية الإسلامية في بداية سنة ١٩٩٠.^(٥) علاوة على الالتباس الذي تجلّى في مجموع مواقف [المرجع] اللبناني. فعن سؤال حول جواز العمليات الانتحارية، يجيب المرجع في كانون الثاني ٢٠٠٧: «تشكّل [العمليات الاستشهادية] جزءاً من وسائل [الجهاد]، وتفرضها الظروف حينها لا تكون أية وسيلة ممكنة.

1 - انظر [المرجعية وحركة الواقع].

2 - تناول المرجع اللبناني أهمية فكر وعمل آية الله الخميني في مؤلف [الفقيه والأمة]، المنشور في ١٩٩٩. وسيقدم هذا النص في الفصل التالي ضمن إطار مشروع إصلاح المؤسسات الدينية.

3 - <http://Arabic.bayyinat.org.lb>

4 - [المشروع الإسلامي المتكامل] يشكّل موضوعاً لفقرة خاصة حول «الحركة الإسلامية» في سيرته الشخصية.

5 - سابرينا ميرفن، (حزب الله)، انظر خاصة الفصل المذكور آنفاً «محمد حسين فضل الله، من "المُرشد الروحي" إلى المرجع الحدائثي»، ص ٢٧٧ - ٢٨٥.

غير أن لها شروطاً تتمثل في فرص الانتصار. وإذا ما توافرت هذه الشروط، فإن منقذ عملية كهذه شهيد⁽¹⁾. ومن جهة أخرى، لا تبدو استعدادات [المرجع] اللبناني للحوار قابلة للجدال. ويظهر، في النهاية، أن سلوكه قد أملت إرادة حديثة للتفاعل مع المجتمع المعاصر، كما أملاه حرصه الثابت، الذي يميز مصدراً للتقليد، على القيام بدور الإرشاد وليس الحكم المباشر.

ويجدر التنويه أيضاً برفضه الالتزام الحزبي الذي يدّعيه [المرجع]. فمع أن فضل الله أسهم بالفعل في تحديد الإستراتيجيات السياسية للحركة الإسلامية في العراق، ثم في لبنان، إلا أنه يحرص دوره في نطاق الإرشاد الفكري، ورداً على سؤال حول علاقاته مع حركتي حزب الله وأمل، أكد سماحته «أن لا علاقة عضوية له مع أي حزب، وهو [مرجع] للشريعة جمعياً، يهتم بشؤون كل المسلمين والمؤمنين [...]»⁽²⁾.

وقد أفضى «المشروع الإسلامي المتكامل» بفضل الله أحياناً إلى أطراف الإرشاد الفاعل والروح النضالية المشكوك فيها. فعلاوة على السعي إلى الانفتاح والحوار كان هذا المشروع يتضمن حدثاً عميقة في ممارسة السلطة الدينية.

وبالترافق مع استعداد فاعل للتواصل مع المجتمع بمجموعه، اتخذت أحداث [المرجع] اللبناني عدّة أشكال إذ تمثلت بداية بنظرة واقعية لمتطلبات القرن، وبنوع من الليبرالية. وظهرت، من جهة أخرى، في ميل إلى الاتجاه الإصلاحية النقدي. أخيراً، دفعت إرادة الترسخ في الحدائث فضل الله إلى التصدي لإصلاح لـ [المرجعية] استلهم من المثال الطليعي للخميني ومن رؤية محمد باقر الصدر. وسيشكل هذا الجانب الثالث موضع تفحص في الفصل التالي.

ففي كل الميادين، كان [المرجع] اللبناني يُظهر إرادة متبصرة في أخذ متطلبات القرن بالحسبان، ويرد هذا التصور موجزاً في تحديده لمميزات مصدر التقليد: «إضافة إلى العلم الواسع بالفقه الإسلامي، وبقية الصفات الخاصة بمصدر التقليد، يعتقد فضل الله بأن عليه التحلي بمميزات أخرى. فـ [المرجع]، في رأيه، من الآن وصاعداً في صدارة العالم السياسية [...] ولا يستطيع الفقيه إذن العيش - حالياً - خارج نطاق شؤون عصره. لأن هذه الشؤون تمثل موضوعات لأحكام فقهية، يستنبطها [المجتهد]⁽³⁾».

1 - الموقع السابق.

2 - الموقع السابق.

3 - <http://Arabic.bayyinat.org.lb> - 3

وكانت حدائمه المطبوعة بالفكر تجعله يستند إلى رجال العلم^(١)، بل وإلى الإشادة بالشك المنهجي. فعندما سُئل عن صلاحية الشك - حسب رأي فلسفي، يقوم مبدأ بلوغ الحقيقة على الشك. هل أنت من هذا الرأي؟ - أجاب [المرجع] بوساطة مكتبته: «هذه الفكرة صحيحة، لأن الشك يفضي إلى التساؤل، ثم إلى البحث الذي يقود الإنسان إلى دراسة الأشياء عقلياً وموضوعياً حتى بلوغ النتيجة^(٢)». وفضل الله بتبنيه أسلوباً عقلانياً، يتناغم مع م. س. الحكيم الذي يُقرّ، في علوم الدين، بتعدد الأصوات واستحالة أحاديّة المعنى القطعيّة نظراً لغيبة [الإمام] المعصوم^(٣).

وفي المسائل الأخلاقية، كان فضل الله ييدي نوعاً من الليبرالية، وخاصة إزاء النساء. إذ كان يدين جرائم الشرف والختان، ويميز ترقيع غشاء البكارة^(٤). كما كان ينادي بمشاركة النساء التامة في الحياة السياسية^(٥). وتصوره للزواج القائم على الاحترام، والمستوحى من دراسة نفسية متبصرة، في غاية الحدائمه. «إن العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة ترتكز على مبدأ الحب والاحترام والتفاهم، وعلى احترام الخصوصيات وعلاقات كل منهما مع محيطه. والزوج والزوجة في هذا متساويان أحدهما مع الآخر؛ لأن الزواج لا يعني للمرأة أن عليها إلغاء كل خصوصياتها وعلاقاتها لتلحق بزوجها وتقع في بيته. فالزواج يعني أن تعيش المرأة حياتها معه بكرامة، في إطار علاقة إنسانية على قدم المساواة [...]»^(٦).

وفيما يتصل بالفقه الإسلامي، كان فضل الله يعدّ نفسه مجدّداً، ولدئى تقديم زاوية السيرة الشخصية لمنهاج [المرجع] الفقهي، تشير إلى إرادته في اتخاذ المصدر القرآني أساساً لـ [الاجتهاد]. كما تُبرز حرصه على التوفيق بين العلم والعمل^(٧). إذ يجب، حسب فضل الله، تنقية مبادئ الفقه الإسلامي من التأثيرات الثقافية وتجديد النظرة إلى التراث الفقهي^(٨). وقد عرض [المرجع] في مكان آخر تصوّره لـ [الاجتهاد] في [الفقيه والأمة]، وفي رأيه إن الظروف

1 - سابرينا ميرفن، «محمد حسين فضل الله، من "المُرشد الروحي" إلى المرجع الحدائمه»، ص ٢٨٣.

2 - الموقع السابق، أذيع الحدائمه في تشرين الأول ٢٠٠٥.

3 - انظر أعلاه.

4 - سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٢٨٣.

5 - طالب عزيز، «فضل الله وإعادة صنع [المرجعية]»، ص ٢٠٩.

6 - الموقع السابق.

7 - الموقع السابق.

8 - طالب عزيز، المصدر السابق، ص ٢١٢.

الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الجديدة كانت تقتضي التجديد في الفقه، والحال أن [الفقه] ظلّ، في رأيه، مصوغاً ومنظماً تبعاً لحاجات المجتمعات السالفة. وهكذا سار فضل الله على إثر محمد باقر الصدر، مؤكداً أن الظروف كانت منعت سلفه من إنجاز مهمته. علاوة على أن [المرجع] اللبناني كان يعتقد أن تحديث الفقه الإسلامي يتضمن أيضاً الإدماج التام لمسألة الدولة في [الفقه]؛ لأن الفقه في رأيه لم يكن يشمل تصورات واضحة تسمح بالاستجابة لحاجات الإنسان المعاصر، والحال أن تجديد الفقه الإسلامي كان ضرورياً، في رأيه، لمواجهة التحديات الفكرية التي تطرحها المنظومات الفكرية^(١) الأخرى. وعلى إثر المفكرين المسلمين الإصلاحيين، كان فضل الله ينادي، فضلاً عن ذلك، بالتقريب بين المذهبين الشيعي والسني في الإسلام^(٢). ولهذا الغاية، كان يوصي بتأكيد الوحدة الفكرية والفقهية الموجودة بين المسلمين؛ لأنه كان يعتقد بأن الاتحاد السياسي سطحي لوحده^(٣).

وفضل الله بمناداته بفتح [المرجعية] على العالم، كان يتبنّى أسلوباً خاصاً في تأدية وظيفته: إذ كان أقرب إلى المؤمنين، وكان يتحاور مع وسائل الإعلام، ويتعرّض للمسائل السياسية بصفته [فقيهاً] مثقفاً. وبهذا المعنى، فقد أكمل حركة الالتزام في الميادين الاجتماعية التي شرع فيها رجال الدين الشيعة في نهاية سنة ١٩٥٠. وكان رجل الدين اللبناني يرفض أي نوع من القداسة لشخص [المرجع]. وكانت إرادة الحوار لديه تشهد على تجذره المتبصر في مجتمع متعدّد الديانات.

* * *

إن مؤسستي السلطة الدينية، [فيليت - ي فقيه] و[المرجعية] مقابل توترات لا بد منها، نجمت عن التناقض بينهما، تقومان في النهاية بنظامين متمايزين ومتكاملين في السلطة الدينية. فالقطبية بين الولاية المؤتمّة و[المرجعية] من جهة، والتعددية الحقيقية ضمن هذه المرجعية من جهة أخرى، توضح إذن تقسيم العمل الديني^(٤) الذي ترسّخ منذ قيام حكومة الفقيه الديني في إيران. وعلى الرغم من محاولات التعدي الجليّة في السلطة المزدوجة التي يمارسها مرشد الجمهورية الإسلامية، فإن الثنائية بين حكم ذي غاية دينية والإرشاد بالسلطة العقائدية،

١ - محمد حسين فضل الله، [الفقيه والأمة]، ص ٢٥ - ٢٧.

٢ - الموقع السابق؛ هوشانغ إصفنديار شهابي، «إيران ولبنان بعد الخميني»، ص ٣٠٠.

٣ - محمد حسين فضل الله، المصدر السابق، ص ٣٥ - ٣٦.

٤ - انظر أعلاه فرضية بير بورديو، في «نشوء وبنية الحقل الديني»، ص ٣١٣ - ٣٣٠.

وطيدة. وكمبدأ بنيوي في ممارسة السلطة ضمن المذهب الشيعي الاثني عشري، فإن هذه الثنائية تجددت مع انتقالها إلى الحقل الديني ذاته.

وترجع ثنائية السلطة هذه بالتأكيد إلى تحديد الهيئات في عدّة مجتمعات أو لتصورات دينية. وقد قوربت من خلال عدة أزواج من عناصر متضادة ومتكاملة في آن معاً: الدولة / والمؤسسة الدينية، الدولة / ورجال الدين، السلطة الزمنية أو العلمانية / والسلطة الدينية أو الروحية^(١)، الخ. غير أن أصالة الثنائية العاملة في المذهب الشيعي الاثني عشري تكمن في كون السلطتين تُدرّكان بمصطلحات دينية. فالمثل المؤسسة في الواقع - النبي محمد و[الأئمة] - يمثلون بالفعل، إن لم يكن شرعاً على الأقل، كامل السلطة التي مصدرها الله نفسه، أي: الحكم وتدبير شؤون المؤمنين الجماعية، إرشاد الأفراد وطائفة المؤمنين - «الخلافة» و«الشهادة» على الوحي، حسب المصطلحات النيرة لمحمد باقر الصدر. فعقب الغيبة، وبينما توجّب السعي إلى ملء الفراغ الحقيقي لسلطة الإمام، كان التمايز بين نوعي السلطة وكيفياتها فعلي، حتى وإن لم يُنظر له إلا في وقت متأخر. ومع أن ممارسة وظيفة الحكم كانت لوقت طويل توصّف بأنها غير شرعية، فقد كان التمايز يُفهم بشكل ثنائية للوظائف ذات غاية دينية. وأخيراً، ومنذ مأسسة السلطة السياسية للفقهاء، شكّلت الثنائية مجال رجال الدين ذاته الذي يُمثّل بمؤسستين دينيتين.

و[المرجعية] بما تتضمنه وظائفها (سلطة عقائدية فقهية وأخلاقية، نشاطات ثقافية وأعمال خيرية) وبكيفية ممارستها (سلطة غير قسرية، مثالية)، هي السلطة الدينية بامتياز. ولأنها متوجهة لنموذج [الأئمة]، والسعي إلى المثالية، مع الوعي بنقص سلطة الفقهاء، فإنها تشكّل الأساس من وجهة نظر علم أصول الدين لتعددية المؤسسة. وتفعيل هذه التعددية في تنوّع دينامي لنماذج السلطة، فإن [المراجع] أنفسهم يضطلعون ويطالبون بها، ولشعور هؤلاء بعدم عصمتهم فإنهم يبارسون إرشاداً متعدد الأشكال، فبطريقة عقلانية أو دينية معتدلة، أقرّ [المرجعان] فضل الله ومحمد سعيد الحكيم بضرورة الشك والتعددية للإبقاء على تراث حي. وفي وجه «تعدّد الأصوات» هذا، يتميز كلام [فالي - ي فقيه] بالتأكيد القطعي لوحداية التراث ولسلطاته المؤسسة^(٢).

1 - انظر على سبيل المثال تحليل ماكس وبر حول «الدولة» في (علم اجتماع الأديان)، ١٩٩٦، ص ٢٤١ - ٣٢٨.

2 - وتحديد الحميني، بهذا الشأن، لـ [فيليت - ي فقيه]، وللإسلام، ذو مغزى.

ومع كون التمايز عملياً بين ولاية الفقيه وإرشاد مصمم التقليد فإنه دقيق أحياناً. فقد بينت دراسة وظائف [المرجعية] خاصة أن الحقل الاجتماعي السياسي لم يكن وقفاً على المؤسسة المكلفة بسلطة الحكم. بل تديره مؤسستا السلطة، ويشكّل الموضوع الأكثر إظهاراً لتمايزهما. فبينما يحكم [فالي - ي فقيه] ويشرف على إدارة الشؤون العامة في إيران، متولياً تدبير شؤون الأمة الجماهيرية، يُكَلَّفُ [المراجع] بمهمة إرشاد هذه الأمة بصياغة قواعد السلوك العملية سواء منها الفردية أم الجماهيرية. فالأول يعمل على إقرار العدل في المجتمع بفضل تكليف بالحكم، ويتوجه الآخرون إلى العدل بسلطتهم العقائدية على المؤمنين. وممارسة آية الله الخميني السلطة المزوجة كحاكم ومصدر للتقليد مع انشطار مؤسسة السلطة الدينية قادا إلى استقطاب [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]، واستقطاب [المرجعية] في آن معاً. ومع ذلك، ومع أن تعددية نماذج [المراجع] بينت دينامية هذا الاستقطاب والالتباسات التي ينطوي عليها، فإنها لا يمكنها إخفاء أو إلغاء تمايز السلطات. وبهذا المعنى، فإن دور المرشد والمستشار الذي قام به آية الله السيستاني في إعادة بناء الدولة العراقية، وآية الله فضل الله في تكوين حزب الله الناشئ، يكشف في وقت واحد تنوع كفاءات الاضطلاع بـ [المرجعية] وتشابهها الكامن. وهكذا، تمثل هاتان الشخصيتان المتباينتان لـ [المرجعية] المعاصرة الاستمرارية مع التدخلات الاجتماعية السياسية لرجال الدين الشيعة منذ ظهور المؤسسة في القرن التاسع عشر. فهما يجسدان، بصفة أوضح، بإشعاعها الخاص تصوراً مُسَيَّطِراً ضمن رجال الدين، يقضي بأن تكون المؤسسة الدينية «طرفاً فاعلاً ضرورياً في اللعبة السياسية وفي الحياة الاجتماعية بصف عامة»^(١).

وبغض النظر عن دور [المراجع] الذي يقوم به مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالفعل، فإن الصفة الدينية لسلطة الفقيه السياسية تكمن جوهرياً في الغاية المحددة للحكومة وفي مكانة صاحب السلطة وما يستند إليه. وتفسر هذه الخصوصية ازدواج دلالة سلطته: فحيثما يرى رجال الدين الشيعة ممارسة القيادة السياسية والاجتماعية مهمة يحددها الله، وتستهدف تحقيق عدالة الله، فمن الممكن اكتشاف ميل إلى العلمنة. فعلى الرغم من المصطلحات الدينية، فإن الأسبقية التي منحها الخميني، ثم خامنئي لـ «الحكومة» نَزَعَتْ، للمفارقة، إلى تأكيد الدولة واستقلالية الفقيه إزاء الشريعة الإسلامية ذاتها^(٢).

1 - لورنس لوير، (المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط)، ص ١٩.

2 - انظر إعادة تعريف الخميني لسلطة الفقيه، في [صحيفة - بي إم]، المجلد ٢٠، ص ٤٥١. انظر أيضاً تطوّر القوانين في الجمهورية الإسلامية (الفصل ٣).

ومن جهة أخرى، ومهما كانت أهمية انتشار تقانات الإعلام والعلمنة، فإن [المرجعية] تُبدي مقدرة واسعة على التلاؤم مع تحديث كفايات العلاقة مع المؤمنين. وقد أظهرت دراسة وظائف [المرجعية] وتصوّرات [المراجع] عن دورهم جهداً مزدوجاً للتجدّر في تراث [الأئمة] والاندماج في الحداثة. إذ يجري الأول في الإبقاء على السلطة العقائدية، بينما يتم الثاني بتجديد القواعد والكفايات العملية لممارسة السلطة الدينية. ففتح ميادين جديدة، بهذا المعنى، في الفقه الإسلامي، وخاصة منها المعلوماتية والأخلاق والبيولوجيا، والأهمية الممنوحة للهجرة، كل ذلك يكتسي دلالاً عظيمة، علاوة على أن [المراجع] لا يسعون فقط إلى التكيّف مع حداثة التدين ومع الممارسات الاجتماعية. فـ [المراجع] السيستاني بقيامه بدور السلطة الوصية في إطار إعادة تأسيس الدولة العراقية، ومع نظرائه المقيمين في العراق، يسهمون في التحضير للحداثة السياسية.

وبهذا، فهما شاهدان وعاملان في الوقت ذاته على تجديد مؤسستي السلطة، ومن ثم، على التوسّع النظري والعملي لمجال السلطة. فالتحوّلات التي أحدثتها إقامة [فيلايت - ي فقيه] في إيران، استقطبت حتى الآن الانتباه؛ لأنها كانت حاسمة في تحديد الحداثة السياسية والدينية الشيعية. ومن الآن وصاعداً، علينا مقارنة ممارسة السلطة في إطار مؤسساتي وتصوّراتي أكثر سعة.

الفصل السابع

الحدائثة وتوسيع مجال السلطة

إن أي بحث حول ممارسة السلطة في المذهب الشيعي المعاصر، سيكون ناقصاً بالتأكيد إذا ما اقتصر على ملاحظة نوع من المواجهة بين مؤسستين، الأولى دينية، والأخرى دينية - مؤممة. فقيام [فيلابت - ي فقيه] كان بالتأكيد حاسماً في تطور فكر السلطة، وفي إعادة تنظيم مؤسستي السلطة الشيعية. ومن جهة أخرى، فإن استمرار [المرجعية] والارتباط بين المؤسستين الدينية أفضياً إلى ازدواجية مستمرة في السلطة، تمثلت في مجموعة من القطيقات الثنائية: استقطاب في المجال الديني الشيعي، واستقطاب ضمن [المرجعية]، وثنائية السلطة التي يمارسها مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ومهما كانت بنائية ازدواجية السلطة فهي أبعد من أن تُشكل وتشمل مجال السلطة برمته. ونقصد هنا بمجال السلطة: المؤسسات التي تمارس سلطة؛ سواء كانت هذه السلطة دينية - سياسية، أو دينية أو سياسية؛ والأطر التصوراتية التي تقارب بواسطتها السلطة، والسلطة الدينية خاصة؛ أخيراً، الأطراف الفاعلون الذي يتمتعون بسلطة أو يسهمون في إعادة تحديد مؤسسات السلطة أو دورها أو تنظيمها.

وبينما تجلت حيوية رجال الدين الشيعة المرموقة في دورهم البارز في التطورات المؤسساتية ومنذ بداية القرن العشرين، كان مجال السلطة أبعد من يختلط بمجال رجال الدين. فالواقع أن أطرافاً علمانية، ومؤسسات غير دينية تبني مجال السلطة، إذ أن دور المثقفين العلمانيين في إيران مشهود له منذ عقود. ففي سنة ١٩٦٠، قاموا بدور كبير في تحويل الإسلام إلى إيديولوجية^(١). وتواصل ديناميتهم اليوم التأثير في رجال الدين، مشيرة تساؤلات حول المؤسسات وحتى حول طبيعة وأطر الدين ذاته. والدولة الإيرانية مع كونها مرتكزة على مؤسسة رجال الدين، فهي ليست كتلة واحدة.

ومن جهة أخرى، فإن العلاقات بين السلطات تتخذ أشكالاً أخرى في الدول التي لا تحتل الطائفة الشيعية فيها مكاناً مسيطرأ، لكن النظام فيها ليس دينياً، يمثل المذهب الشيعي فيها

الدين الرسمي^(١). وعلى وجه الخصوص في العراق، حيث مارست [المرجعية] بالتأكيد نفوذاً حاسماً في إعادة بناء الدولة، لكن هذه الدولة ليست شيعية، والمجتمع متعدد الأديان، ينادي فيه كبار [المراجع] بنظام سياسي دستوري^(٢). أما بالنسبة للطائفة الشيعية المهمة في لبنان، فيبدو مجال السلطة بالغ التعقيد؛ فالدولة تركز على الطائفية؛ علاوة على أن ولاءات الشيعة الدينية منقسمة. وبينما الأمين العام لحزب الله، حسن نصر الله، هو أحد الممثلين الدينيين للمرشد الإيراني خامنئي، يحتفظ عدة [مراجع] بمقلدين عديدين، وعلى كل حال، فإن تأثير المفكرين العلمانيين، كان في حده الأدنى ضمن العالم الشيعي حتى اليوم، باستثناء إيران^(٣).

إن التجديد الحالي لمجال السلطة يرتبط لسعته مؤلفاً قائماً بذاته. فلا يمكن أن يتعلق الأمر هنا إذن إلا بلمحة وبجهود لوضع ضمن السياق. وهذه الغاية، من الملائم أولاً تبين الاتجاهات الرئيسية بين رجال الدين. وسواء حرصوا على الحفاظ على [المرجعية] أو ناصروا [فيلات الفقيه]، يستهدف غالبية ممثلي هاتين المؤسستين اليوم الإبقاء عليهما. غير أن [مرجعين] تميزا بانتقاد المؤسسة التي ينتميان إليها من الداخل. فأية الله منتظري بعد ما عمل بصفة حاسمة على مأسسة «ولاية الفقيه» قدم انطلاقة من سنة ١٩٩٠ وخاصة طوال العقد الأخير حصيلة نقدية للتطورات المؤسساتية التي حدثت في إيران. فإعادة قراراته لتاريخ الجمهورية الإسلامية في (مذكراته)^(٤)، ينبغي أن يُفهم في ضوء مساره السياسي الخاص.

ونظراً لإسهامه المزدوج النظري والسياسي في إعداد نموذج السلطة الإيرانية، فإنها تمثل وثيقة لا تقدر بثمن في تاريخ المؤسسات والاتجاهات الشيعية. وفضل الله من جهته، باستهدافه العمل على «مشروع إسلامي متكامل»^(٥) راسخ في الحداثة، كان يتطلع إلى مأسسة [المرجعية] التامة.

ولوعيه بالتحفظات الداخلية على تحول المؤسسة، كان يتوجه بمشروعه إلى الأجيال القادمة. وبالتوازي مع هذا، مع تباعده عن نظام السلطة الإيراني، كان يعترف بحماس

١ - إضافة إلى العراق ولبنان، يصدق الأمر على بلدان أخرى، حيث الطائفة الشيعية كبيرة، كما في الخليج وباكستان وأفغانستان.

٢ - جوان كول، (آيات الله والديمقراطية في العراق)؛ سجاد روزي «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية» ص ١٣١٠ - ١٣١١.

٣ - روبرت غليف «تصورات السلطة لدى المذهب الشيعي العراقي...» ص ٦١ - ٦٣؛ سجاد روزي، المصدر السابق ص ١٣٢١.

٤ - حسين علي منتظري [خاطرات].

٥ - انظر الفصل ٦.

بميراث آية الله الخميني المذهبي والمؤسسي. وكشاهد على ثنائية قطبية السلطة الدينية من خلال أسلوبها في تجسيد [المرجعية]، كان يفهم بطريقة مزدوجة الدلالة تكامل مؤسستي السلطة^(١).

بالتزامن مع ذلك، ظهرت عدة تيارات، بين رجال الدين والمثقفين العلمانيين^(٢) الإيرانيين منذ ١٩٩٠ أسهمت في تجديد تصورات السلطة والدين^(٣). فبينما ركز البعض اهتمامهم بنقد المؤسسات الدينية. بذل الآخرون جهودهم على الأخص في فتح وتوسيع مجال فهم الدين والمؤسسات. وقد تضافرت عدة عوامل في هذا التجديد الواسع لمفاهيم السلطة والدين. إذ إن ممارسة السلطة من رجال الدين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حرضت في المقام الأول، على التساؤل حول المذهب الشيعي، ومبادئه ومؤسسته^(٤).

فتأسيس دولة في ١٩٧٩، تركز على مبدأ «ولاية الفقيه» أذن بمرحلة جديدة في الفكر السياسي الشيعي. وقد جرى الازدهار - الملاحظ - للنظريات الشيعية في الدولة خاصة - كما رأينا^(٥) - خلال العقد الذي أعقب هذا التأسيس. وبينما كان النظام الإيراني يحافظ على بقائه، افتتحت فترة جديدة اتخذ التفكير السياسي فيها شكلاً نقدياً عوضاً عن الإتيان بنظريات إيجابية جديدة حول الدولة، فمؤلف رجل الدين الإيراني محسن كاديفار [حكومات - ي فيلاتي]^(٦) (الحكومة المؤسسة على الولاية) عظيم الدلالة بهذا الشأن.

وفي الوقت ذاته، تجدد التفكير حول الدين وحول السلطة بصفة جوهرية بفضل تساؤل عميق حول طبيعة الشأن الديني نفسها وحول الحداثة. وهذه الحركة التي استلهمت من

١ - إن مؤلفه [الفقيه والأئمة]. المخصص لميراث آية الله الخميني، يعكس هذه الازدواجية وسيدرس في القسم الثاني من هذا الفصل.

٢ - أقصد بـ«علماني» مثقفاً ليس من رجال الدين، مهما كانت مراجعه واتجاهاته الفلسفية.

٣ - لتوضيح المشهد الثقافي الإيراني المعاصر أنا مدنية للأستاذ أمير نكبي (من جامعة شهيد بهشتي في طهران)، الذي تعرض لهذا المشهد في عدة محاضرات في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في كانون الثاني وشباط ٢٠١٠، التي نظمت في إطار حلقة سابرينا ميرفن الدراسية حول المذهب الشيعي المعاصر، الأولى عنوانها «تدين المثقفين الإيرانيين». والثانية تتعلق بالحركة الدينية الجديدة في إيران. وتحليل يان ريشارد حول «رجال الدين المثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» يسلط إضاءة قيمة على الحقل الثقافي الإيراني في نهاية سنة ١٩٨٠.

٤ - محسن كاديفار، «المذهب الشيعي والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ١٥٦.

٥ - انظر الفصل ٤.

٦ - يمثل هذا المؤلف المجلد الثاني من كتاب المؤلف حول (الفكر السياسي في الإسلام). وقد نشر في ١٩٩٨. والمجلد الأول الذي نشر في ١٩٩٨ أيضاً، عنوانه (نظريات الدولة في الفقه الإسلامي الشيعي). وقد اعتمدت كثيراً على النسخة العربية له في عملي: [نظريات الدولة في الفقه الشيعي].

التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية في إيران، ساعد عليها أيضاً انفتاح الفكر الغربي- الفلسفي والعلمي الديني. وقد كانت لهذا الجهد النظري في فتح الفكر الديني الذي قام به مثقفون علمانيون ورجال دين، أصدر حتى في [حوزة] قم، تشهد عليها بعض المجلات المنشورة فيها⁽¹⁾. فسأسمى إذن إلى إيجاز أهمية النقد «الخارجي» للمتقنين العلمانيين في تطوير تصورات السلطة ومؤسساتها. وسأقدم من بعد بعض الشخصيات والمنشورات التي تؤدي دوراً كبيراً في توسيع مجال التكفير حول الشأن الديني والسلطة الدينية في طبقة رجال الدين ذاتها. وإذا ما كان تيار التجديد مَسَّ مركز قم، فإن رجال الدين الذين يضعون مؤسسات السلطة موضع التساؤل، ويدعون إلى إصلاحها وإلى فتح مجال السلطة لا يمثلون [المرجعية] ولا أجهزة الحكم في الدولة الإيرانية.

وأخيراً مع أن التساؤل تسبب خاصة في انفتاح وتجديد تصورات مقاربة الشأن الديني فإنه يفضي أيضاً إلى إثراء الفكر السياسي، ولا سيما إلى تعميق التفكير حول الديمقراطية.

الإبقاء على المؤسسات

إن العديد من كبار شخصيات السلطة الدينية، سواء من الذين يناصرون سلطة الفقيه السياسية أم يعملون على استمرار [المرجعية] يجتهدون في الحفاظ على المؤسسات التي يمثلونها من وضعها موضع التساؤل. وهكذا تُسهم في الإبقاء على توزيع الوظائف الذي أعقبت إقامة الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ومن جهة أخرى، فإن غالبية مصادر التقليد حريصون على طريقة عمل [المرجعية] الحالية. ويروجون صراحة أحياناً وضمناً أغلب الأحيان للإبقاء على شخصية قوية للسلطة، ومن ثم لتنظيم غير رسمي للسلطة الدينية وللتعليم. ويستهدف مرشد الجمهورية الإسلامية، من جانب آخر، والحفاظ على المؤسسة الدينية - السياسية التي تؤسس النظام. وما من مجال هنا لتعليق سياسي على ولاية آية الله خامنئي. لكن من المهم، تبين التصور الذي يدافع عنه في الميراث المؤسساتي للشورة، عبر الممارسات وخاصة الخطابات.

الإبقاء على [المرجعية]

إن [المراجع] في غالبيتهم العظمى حريصون على استمرار المؤسسة التي يجسدونها. ففي البداية، تجدر الملاحظة أن أكثرتهم لا يذكرون إلا نادراً تنظيم [المرجعية] وتطورها. وإذا ما

حددوا بدقة دورهم وحدوده، فذلك لتوضيح الواجبات الدينية التي يقررها الفقه الإسلامي. لكن قليلين هم الذين يتصدون نظرياً للمؤسسة ووظيفتها. والسيستاني كشخصية رمزية لـ [المرجعية] الحالية في العراق، لا يعرض بصراحة رؤيته للمؤسسة الدينية. وهو يمثل هذا الشأن لإدارة ضمنية يتقاسمها [المراجع] على نطاق واسع في الإبقاء على «النظام ضمن الفوضى»^(١) الذي يميز [المرجعية] و[الحوزة].

غير أن ثلاثة من مصادر التقليد الذين درسناهم يتعرضون إلى المؤسسة بحد ذاتها. مع أن آية الله الإيراني يكتفي بتحديد توزيع الوظائف بين [المرجعية] و[فلايت - ي فقيه]. ووحدهما العراقي م. س. الحكيم واللبناني فضل الله، خصصا مؤلفات خاصة بالمؤسسة. وفضل الله الذي تأثر بقوة بسلمة الخميني المزوجة. واهتم بالتفاعل الدينامي مع مجتمع عصره، كان يأمل في تحديث بنية [المرجعية]. وستناول رؤيته فيما بعد؛ لأن مشروعه كان موجهاً للمستقبل، حسب قوله. أما الحكيم، فيعترض على ضرورة إصلاح تنظيم [المرجعية]، دون إخفاء للصعوبات ولضروب الخلل التي تعترى عملها.

لكن الإخلاص للموضع القائم، لا يعني بالضرورة مع ذلك النزعة المحافظة في ممارسة السلطة الدينية، إذ توضح المؤلفات الفقهية وفتاوى [المراجع] بما لا يقبل الجدل استمرار ميراث مذهبي ومنهجي، ينعكس سواء في الموضوعات أم في تحرير النصوص ومزايا الاستشارات^(٢). كما يشي أيضاً باهتمام يأخذ بالحسبان مقتضيات العصر في عمل القواعد. فتعمل السلطات الدينية، إجمالاً على تحديث قسم من مضمون سلطتها العقائدية، كما تحدث الكيفيات العملية لعلاقتهم مع المؤمنين، ولا سيما باللجوء إلى تقانات الإعلام الجديدة، كما تحرض أيضاً على تحديث تقنيات اكتساب المعرفة بخلق مكاتب متخصصة، ورعاية مراكز البحوث. غير أنها شديدة التحفظ إزاء تحويل لبنى المؤسسة نفسها.

إن التباين بين إشعاع سلطة السيستاني ومدى نفوذه الاجتماعي السياسي من جانب، وتحفظه إزاء المؤسسات مثير للدهشة بصفة خاصة، فالرد الموارب الذي يقدمه على سؤال حول [فلايت - ي فقيه]^(٣)، وغياب الإسهاب المذهبي الملحوظ في مؤلفاته، يدلان على

١ - ذلك هو تعبير آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني، الذي يذكره المراجع دعماً لكيفية تنظيم المرجعية. انظر على سبيل المثال محمد سعيد الطبطبائي الحكيم [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ٥٠.

٢ - انظر على وجه الخصوص تصنيف الأسئلة الفقيه في الزاوية المخصصة لها على موقع الإنترنت، الذي يتوافق مع أقسام الفقه الإسلامي؛ انظر الفصل ٦ بالخصوص.

٣ - انظر الفصل ٦.

رفضه للتصريح بتصوراته للسلطة. وبينما تشكل إيران مركز الثقل للجزء الأكبر من الجمعيات التي يشرف عليها مكتبه، وبينما يمثل نموذجاً للسلطة متميزاً عن نموذج مرشد الجمهورية الإسلامية، فالسيستاني يتحاشى السؤال حول توزيع الصلاحيات^(١). إذ نذكر على سبيل المثال كيف رتب [المرجع] مكرم الشرازي بجلاء وظائف كل من [المرجعية] و[فيليت - بي فقيه]^(٢).

أما السيستاني، فيمارس وظائفه المتنوعة من دون أن ينظر لها، فمن باب أولى، أنه لا يروج لإصلاح المؤسسات. ومع بقاءه أميناً لرؤية مسيطرة لـ [المرجعية] تتميز بشخصية قوية للسلطة، فقد تدخل إلى جانب إعادة تحديد المؤسسات السياسية في العراق^(٣)، ومرة أخرى، من المتعذر تصنيف موقعه. وعلى كل حال، فإن وصفه بالنزعة المحافظة لا يصمد أمام الفحص لدوره الاجتماعي السياسي؛ لأن [المرجع] من دون صياغة نظرية في السلطة أو في الدولة، يساعد على بروز نموذج جديد في السلطة السياسية ضمن المذهب الشيعي المعاصر. فضلاً عن ذلك يواصل وظيفته الإرشاد التي يتميز بها عمل [المرجع] في الحقل الاجتماعي السياسي. ومثلما يتميز م. س الحكيم عن نظرائه بمعالجة النظرية لوظائف [المرجعية] الخاصة، ولمكانته ودوره في نقل التراث الديني. فهو الوحيد الذي تصد بصراحة لمنظومة [المرجعية]. ومن دون تجنب الصعوبات التي تجابه المؤسسة الدينية، يدافع بثبات عن التنظيم غير الرسمي الذي يميزها منذ بروزها. وبينما يُقر بوجود أزمة ثقة إزاء رجال الدين، فإنه يحرص على استمرار عمل [المرجعية]. ففي سلسلة أحاديث حول [المرجعية] الدينية - وهو مصدر ذكر كثيراً في هذا البحث -، يلاحظ م. س. الحكيم بفتنة بعض المواقف للثدين المعاصر، ومنها التساؤل عن دور [المرجع] وعن مشروعية التقليد ذاته. ففي رأيه «يتم الخلط غالباً بين متطلبات الواجب الديني والعادة [...] وقد أردت في المقدمة (لكتاب العملي في الفقه الإسلامي) أن أوضح ماهية [الاجتهاد] والتقليد و[المرجعية]^(٤) لدى الشيعة [...]».

ودعماً لواجب التقليد يؤكد: «ما من شك في أن خطأ الفقهاء وفقدان التنظيم الحقيقي للفقه الديني يشكلان جزءاً من مأساة الدين [...] غير أن الرجوع إلى الفقيه ضمن الشروط

1 - روبرت غليف، «تصورات السلطة في المذهب الشيعي العراقي: باقر الحكيم والسيستاني، حول [الاجتهاد] و[التقليد] و[المرجعية]»، ص ٧٤.

2 - انظر الفصل ٦.

3 - سجاد ريزوي، «التعبئة السياسية والمؤسسة الدينية الشيعية [المرجعية]»، ص ١٣٠٩ - ١٣١٠.

4 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، [المرجعية الدينية وقضايا أخرى]، ص ١ - ٢٠.

التي حددها الفقه هو الحل المرضي من وجهة النظر الفقهية [...] ولا بديل عن هذا، إلا ضمن احتمالين: أن تُعطلَّ الشريعة بإهمال الأحكام [...] أو تُتناوَل بطرق غير فقهية [...] والواضح أن هذين الاحتمالين أكثر ضرراً من اللجوء إلى الفقيه، إضافة إلى أنها غير مرضيين لذي عقل^(١). وبينما يسأله محاوره عن «أزمة ثقة» الطائفة الشيعية إزاء رجال الدين، يجيب [المرجع]: «إن أزمة الثقة التي تذكرها إحدى المشكلات الأكثر أهمية والأكثر تعقيداً التي تعانيها الطائفة. لكنها دليل خير لهذه الطائفة؛ لأنها تدل على تقيها وبقائها. إذ تكشف عن أن المجتمع تحرر من التقليد الأعمى لرجال الدين^(٢) [...]». فوضع سلطة رجال الدين موضع الشك، كما يقول، يجرس تشدهم مع أنفسهم. وبينما يتفرد فضل الله بسعيه إلى الحوار والتفاعل مع المؤمنين^(٣) يقر [المرجع] العراقي ببصيرة ومن دون تساهل انتقادات الطائفة. ومن هنا بالذات يندرج أيضاً ضمن الحداثة. إذ يعترف بمشروعية التساؤل حول المؤسس التي يمثلها ويستهدف التزاماً طوعياً بأحكام الإسلام.

غير أن الوعي بقابلية السلطة البشرية للخطأ، أبعد من أن يفضي إلى إنكار شرعية السلطة الدينية. فهذا الوعي في الحقيقة نتيجة طبيعة لقيام [المراجع] بوظيفتهم منذ الغيبة. ويشكل أحد الأصول الدينية للتعددية في ممارسة السلطة الدينية، كما رأينا آنفاً. ولهذا ودون أن يتحاشى م. س. الحكيم ضروب الخلل الناجمة عن تعددية كهذه يوصي بالإبقاء على المؤسسة: «وعلى كل حال، تظل هذه [المرجعية] من جوانبها السلبية أفضل حل منذ أن أفضى فقدان سلطة [المرجعية] المعصومة إلى استحالة المثال الأعلى الكامل^(٤)».

ويعترض عمداً على تحويل [المرجعية] إلى مؤسسة يكون تنظيمها مضبوطاً تماماً ورسمياً. وإذا يقابل «[المرجعية] الحرة» بـ «[المرجعية] المتأمسة»، يناصر الإبقاء على الأولى. «إن شرعية [المرجعية الحرة] - التي تفترض اختيار مصدر للتقليد بحرية من قبل كل شخص يكون مقتنعاً بوجود أدلة فقهية بهذا الشأن - التي اتبعتها الشيعة لقرون طويلة بعد عصر [الأئمة] - سلام الله عليهم - حتى اليوم. ثابتة بأدلة كافية صاغها علماءنا [...] أما [المرجعية المؤسساتية] - التي تكون الشرعية فيها وفقاً على الشخص الذي تختاره المؤسسة - فلا تستطيع العمل دينياً إلا إذا

1 - محمد سعيد الطبطبائي، المصدر السابق، ص ٢٥ - ٢٦.

2 - يقول المرجع في لحظة أخرى من المحادثة: «لا نريد أن نفرض على المؤمنين تقليداً أعمى، إنما نريد فقط أن نربحهم بفكرة أن عليهم الرجوع إلى الأشخاص الأكفاء»، المصدر السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

3 - انظر الفصل ٦.

4 - محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، المصدر السابق، ص ٣٨.

كانت شرعية من وجهة النظر الفقهية في كل جوانبها [...] وإذا ما كان الهدف لـ [المرجعية] كهذه أن تضع حداً للخلافات، فيجب أن تكون جميع الأدلة الخاصة بها قاطعة، والحال أن لا أحد يستطيع التفكير بمثل هذا الاحتمال، بينما مضت ألف سنة منذ الغيبة [...].

وعلى الرغم من هذه النقائص أثبتت [المرجعية] الفردية صلاحيتها لقيادة الشيعة [...]. فمذ الغيبة لم يعد المذهب الشيعي [قائد ظاهر] إلا [المرجعية] الحرة [...] ومن الجوانب المضيئة لهذه [المرجعية]، أن للشيعة دولة قوية في إيران، بعدما حُرِّموا من القيادة لقرون عديدة. والحال أن هذه الدولة التي زكته [المرجعية] لم تندمج معها، على العكس من المؤسسات الدينية لفروع الإسلام الأخرى، التي أدمجت في الدولة التي تأسست باسمها [...]. ويرجع كل هذا إلى أصالة ومثانة [المرجعية] وإلى كون [نظامها] غير خاضع لقواعد صارمة، ولا يمكن السيطرة عليها أو إدارتها ضمن فلك الدولة أو أية هيئة أخرى^(١) [...].

فإضافة إلى المبدأ الديني القاضي بقابلية السلطة الدينية للخطأ منذ الغيبة، يضمن بقاء التراث صلاحية تنظيم السلطة الدينية الشيعية. وحول هذه النقطة، نجد [المرجع] شديد التحفظ إزاء التحديث، إذ يؤكد أن التراث يشعر عن نفسه بنفسه. ومن المثير للاهتمام، إضافة إلى ذلك، أنه يستند إلى كيفية تعيين بابا الكنيسة الكاثوليكية بصراحة، رافضاً إقرار إجراء مماثل ضمن الطائفة الشيعية^(٢).

وبالتوازي مع هذا، يدافع [فالي - ي فقيه] الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وأتباعه عن إدامة [فيلايت - ي فقيه]. ومهما كان من أهمية النقد الموجه لمؤسستي السلطة الدينية، فإن الدفاع عنها بقوة من قبل غالبية ممثليها يمثل متانتها الداخلية. ويعني إذن أنه على الرغم من التسويات فإن المؤسستين قابلتين لضمان الاستمرارية في كيفية ممارسة السلطة.

الدفاع عن [فيلايت - ي فقيه]^(٣)

إن المرشد علي خامنئي، بممارسة الصلاحيات الموكلة إليه في دستور الدولة الإيرانية، يتجه بالفعل إلى إدامة منظومة السلطة التي أسسها الخميني عقب الثورة الإسلامية. غير أنه يبين أيضاً بخطاباته حرصه على المنظومة المؤسساتية الموروثة عن سلفه. إضافة إلى الترويج للحفاظ على [فيلايت - ي فقيه] من قبل تيار من الفقهاء. ذلك أن من الملائم البحث بين

1 - محمد سعيد الطبطباتي الحكيم، المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٣.

2 - المصدر السابق ص ٤٧.

3 - إن تعريف [فيلايت - ي فقيه] وارد في زاوية «أسئلة فقهية»، ص ٦.

رجال الدين عن مناصري وصية آية الله الخميني المؤسساتية. فمن المهم تبين القواعد المذهبية والدينية لاستمرارية نمط السلطة التي تمثلها مؤسسة «ولاية الفقيه». أما دراسة الركائز السياسية لنظام السلطة في الجمهورية فتتجاوز إطار هذا البحث.

لم يعرض مرشد الدولة الإيرانية، المقدم رسمياً كـ «مرشد للشورة الإسلامية» نظرية في السلطة ولا في المؤسسات. فمن خلال فتاويه الفقيه وتقديمه كمرشد نتبين تصوره لمؤسسة «ولاية الفقيه». وطبقاً لتعريف [فيلايت - ي فقيه] - الذي حللناه في الفصل السابق - في المسائل الفقهية، تقوم الوظيفة الرئيسية للمؤسسة على الحكم. وخامنتي كما نوهنا آنفاً، يؤسس تصوره للمؤسسة على رؤية الإسلام يكون الدين فيه سياسياً بصفة جوهرية.

ومع أن غاية الإجابة تحديد سلطة الفقيه، غير أن المرشد لا يوضح كيفيات عمل المؤسسة. فالتعريف بالمرشد في زاوية «معرفة المرشد» أكثر تعريفاً بكيفية مقارنته للمؤسسة ذاتها. وتقسيم الزاوية إلى وجهات نظر لثلاث يعد في حد ذاته ذا مغزى. إذ يحدد خامنتي أولاً مكانة المرشد بإيراد نصوص الخميني الرئيسية المتصلة بوظيفة الفقيه، صاحب الـ [فيلايت] وبالعلاقات بين [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية].

وهذه الزاوية الفرعية، في الحقيقة مجموعة من الاقتباسات من مؤسس الجمهورية الإسلامية، يدل اختيارها لوحده على نية خامنتي الإبقاء على ميراث المؤسس ومن ثم شرعنة وضعه الخاص. وفي المقام الثاني، يُقدّم المرشد «من وجهة النظر القانونية»: وتقوم هذه الزاوية الفرعية على تعداد مواد الدستور المختصة بالجمهورية الإسلامية (المادة ٢) وبـ [فيلايت - ي فقيه] (المادة ٥). وبإجراءات تعيين المرشد (المادة ١٠٧)، وبشروط تأهله (المادة ١٠٩) وبصلاحياته (المادة ١١٠) وبتنظيم السلطات (المواد ٦٠ و ٩١ و ١١٤)، كما تتضمن قائمة المواد، المادة المتعلقة بوفاة المرشد أو إقالته (١١١)، وأخيراً المادة ١٧٧ حول إجراءات مراجعة الدستور التي تجري بمبادرة من المرشد. ويستهدف إيراد المواد السالفة الذكر، التذكير بأن السلطة، من حيث أنها مدرجة في القانون، فهي قابلة للدوام طبقاً لنص الدستور. وبينما يبرر م. س. الحكيم الإبقاء على تنظيم [المرجعية] ببقاء التراث، يعتمد خامنتي على الدستور لشرعنة إدانة منظومة السلطة. وأخيراً. وبينما يقدم خامنتي سيرته الشخصية «في ضوء التاريخ»^(١)، يبين بوضوح أنه الشخص الذي يجسد الصلة بين ميراث المؤسس والحفاظ على نظام السلطة.

١ - التعبير الفارسي [أزروزانیه - ي تاريخ].

إن [حوزة] قم من حيث هي القطب الأهم للتعليم الديني في العالم الشيعي، تعد مركزاً للنشاط الصحافي الوافر في مجموع العلوم الدينية: إذ تنتشر فيه العشرات من المجالات. فنظراً لامتداد الميادين المطرقة (الفقه الإسلامي، الفلسفة، الفلسفة السياسية، علم أصول الدين، علوم الأديان، التاريخ، الاقتصاد، علم النفس، مسائل المجتمع)، يعكس تنوع المنشورات أيضاً تنوع التيارات الفكرية في أوساط العلوم الدينية^(١). ومن بين هذه الوفرة، تكتسي أربع مجالات أهمية خاصة في تحليل مجال السلطة. تصدر اثنتان منها بصفة غير مباشرة أو مباشرة عن مؤسسات الدولة الإيرانية: [فقيه - ي أهل - ي بيت] المنشورة برعاية المرشد الإيرانيين بينما تمثل [حكومة - ي إسلامي] الناطق باسم مجلس الخبراء. أما محلثا [نقد أو نظر] و[هافت آسمان] فتعملان في مجالات أخرى، كمجال علم أصول الدين الجديد، والدراسة المقارنة للأديان.

والمجلة الفصلية [فقيه - ي أهل - ي بيت]^(٢) التي أنشئت في ١٩٩٥، تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي في مذهب أهل البيت^(٣). وهذه المؤسسة التي أسست في ١٩٩١ بإيعاز من المرشد خامنئي تهدف إلى تحسين الفقه الإسلامي بغية الاستجابة لحاجات المجتمع المعاصر. ويورد العدد الأول من المجلة - الصادر في ربيع ١٣٧٤ - ١٩٩٥ رسالة وجهها الخامنئي في ٢٠ شباط ١٩٩٤ إلى المؤتمر الأول لدائرة معارف الفقه الإسلامي في مذهب أهل البيت، يحدد فيها أهداف [الفقه] ووظيفة الفقيه الديني. ودعا خامنئي بهذه المناسبة إلى استكمال وتطوير الفقه الإسلامي^(٤) استجابة للحاجات الجديدة، بالرجوع إلى مصادر [الفقه] وقواعده، وأكد عندئذ أن للفقهاء ثلاث وظائف وهي: عرض واستثمار واستكمال الفقه الإسلامي. ومدير النشر لمجلة [فقه - ي أهل - ي بيت] هو آية الله محمود هاشمي شهرودي، الذي كان رئيساً للسلطة القضائية من ١٩٢٩ إلى ٢٠٠٩، ثم صار منذئذ عضواً في مجلس حراس الدستور. فيمكن إذن عدُّ المجلة الناطق بلسان خط الدولة المذهبي.

وإذا ما كانت المجلة تعالج كل ميادين الفقه الإسلامي فإنها تخصص مكاناً مهماً للأحكام المتصلة بالسلطة. فمن طريق مقالات أو حوارات مع رجال دين، تُروِّج للرؤية الرسمية

1 - من بين المجالات الكثيرة، يمكن ذكر [أنديشييه بي إنقلاب إسلامي، بايام - ي حوزة، فقه، حكومات - ي إسلامي، معارف، مكتب - ي إسلام، فقه أهل - ي بيتن نقد أو نظر، هافت آسمان].

2 - صفحة المجلة على موقع الإنترنت (دائرة المعارف الفقه الإسلامي). www.islamicfeqh.com.

3 - بالفارسية [مؤسسة - ي دايرت أول - معارف - ي فقيه - ي إسلامي بارز مذهب - ي أهل البيت].

www.islamicfeqh.com - 4

لـ [فيلايت - ي فقيه]. وهناك، بهذا الشأن، نصوص عدة ذات مغزى. ففي العدد ١٤ المنشور في صيف ١٣٧٧ - ١٩٩٨، خُصص مقال لآية الله محمد يازدي^(١) لاستخدام [سهم الإمام]^(٢).

وفي رأي المؤلف، يرث الفقيه صاحب [الولاية] أي [فالي - فقيه] أثناء الغيبة [منصب] [الإمام] ويتلقى بهذه الصفة سهم [الإمام]، وكخلف لهذا الأخير، وبما أنه الممثل له، ف [فالي - ي فقيه] يتولى شؤون المسلمين. والحال أن سهم [الإمام] يشكل جزءاً من شؤون [الإمام] المالية. ودعماً لهذا التأكيد، م. يازدي لا يأتي تقريباً بأي حجة شخصية. بل يلجأ إلى مجموعة من المراجع. فضلاً عن المؤلف يرى أن المرشد خامنئي يقدر بأن جزأين من واردات [الخمس] يعودان إلى المسؤول عن شؤون المسلمين [فالي - ي أمر].

وللاحتفاء بالذكرى الثوية لولادة آية الله خامنئي^(٣)، صدر عدد مزدوج في خريف وشتاء ١٣٧٨ - ١٩٩٩ خصص للأبعاد الفقهية في فكره. وفي هذا الإطار نشرت مجلة [فقيه - ي أهل - بيت] حوارات حول هذا الموضوع مع «آيات الله وأساتذته»^(٤).

وقد أجرى آية الله السيد عباس خاتم يازدي حديثاً مطولاً مع المجلة، دافع فيها عن تصور الخميني لسلطة الفقيه المطلقة. إذ إن لهذه السلطة في رأيهم وبالنسبة للخميني. معنى وشمول سلطات [الأئمة] ذاتها. وكما أن [فيلايت] الأنبياء والأولياء لا [قيد] عليها، ف [فيلايت الفقيه] من دون قيد ولا شرط. ويضيف خ يازدي، مستشهداً بوصية الخميني - [صحيفة - ي إمام] - إن سلطة [الفقيه] المطلقة بالنسبة إليه في سلطة [الأئمة] المعصومين ذاتها. باستثناء المكانة الروحية الخاصة بهم. فضلاً عن أن الإمام الخميني باللجوء على أصول الدين وإلى البراهين العقلية التي تؤيد ضرورة [الإمامة] واستمرارها أثناء فترة الغيبة، قدم الدليل على [الولاية] المطلقة.

١ - آية الله محمد يازدي المولود في ١٩٣١، وهو إحدى الشخصيات المركزية في مؤسسات الجمهورية الإسلامية منذ تأسيسها. كان عضواً في مجلس خبراء الدستور ١٩٧٩، ثم عضواً في البرلمان وعضواً في مجلس حراس الدستور، ثم رئيساً للسلطة القضائية ١٩٨٩ - ١٩٩٩. وقد عين ثانية عضواً في مجلس الحراس وهو في الوقت ذاته عضواً في مجلس الخبراء ومدير النشر لهذه المؤسسة.

٢ - محمد يازدي، «متولي - ي سهم - ي إمام» [فقه - ي أهل - ي بيت]، العدد ١٤ صيف ١٣٧٧ - ١٩٩٨، ص ٣ - ٥٢.

٣ - ولد روح الله الخميني في ١٩٢٤.

٤ - «أبعاد فقيه - ي إمام - ي خميني» [فقه - ي أهل - ي بيت] العددان ١٩ - ٢٠، خريف وشتاء ١٩٩٨، ص ٩٣ - ١٨١.

أما إثبات [فيلایت - ی فقیه] انطلاقاً من أمور [الحسبة] فهو أشکالی من وجهة نظر [الفقه]. فبالمعنى الدقیق، یقوم الفقیه المُستجوب من قبل المجلة بقلب مذهب السلطة. وعندما ذُکر بان تعبر [الولاية المطلقة] لم یستعمله الفقهاء قبل الخمينی وأنهم كانوا یستعملون [ولاية عامة]، أكد خ. یازدی أن للتعبیر المعنى ذاته. ولدی عرضه فیما بعد اختلاف تصوری السلطة لدی الخمينی والخوئی، یؤید التصور الأول بصراحة. كما یؤید فكرة الخمينی ومحاجته فیما یعلق بتعیین الفقیه المؤهل کی یحکم^(١).

وفی المنحى ذاته، یصرح آیه الله السید حسن شمس خوسانی أن [فیلایت - ی فقیه] قبل أن یكون لها أصول فی الفقه، كانت لها أسس فی أصول الدین. والحال أن هذه السلطة، من وجهة النظر العقائدية، هی امتداد لسلطة المعصومین ولـ [الإمامة] وتقوم على الإدارة العامة لشؤون الدین والدنیا. وحسب السید خرسانی، فإن سلطة [الفقیه] المطلقة تعنی أن للفقیه سلطة على كل الشؤون المتصلة بالمصلحة العامة للمجتمع^(٢). ویروج آیه الله حسین منتظری، وآیه الله هادی معرفات، من جهتهما لقراءة لـ [فیلایت - ی فقیه] تتفق مع التعریف المنصوص علیه فی دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية^(٣).

أما [المرجع] لطف الله صافی غولباغانی، وقد التسمت المجلة منه المشاركة فأدخل نعمة ناشرة فی جوقة مادحي التفسیر السیاسی لـ [فیلایت - ی فقیه]. إذ تنحصر الوظائف المتعلقة بـ [الولاية] فی رأیه. بشؤون الفقیه الدینی التي تتضمن: جباية [الخمس]، وإدارة الممتلكات من دون وارث، والدفاع مبادئ الدین الثابتة، والأعمال التي تقوی الأمة الإسلامية كتأسيس مراكز التعلیم الدینی، والدعوة إلى الإسلام. ومعونة المحتاجین، والمناداة بالتوحید، وأخيراً، السهر على مصالح المسلمین. فتعداده للوظائف یتناسب إذن مع مجال الوظائف التي یقوم مصادر التقليد بها. وفضلاً عن ذلك، وعندما سُئل عن حجج الملا ناراقی فی دعم سلطة الفقیه السیاسیة، أجاب [المرجع]: «فی رأینا یمکن لغالبية [الأحادیث] أن تُناقش وتكون محل تمحیص»^(٤).

١ - عباس خاتم یازدی، المصدر السابق، ص ٩٣ - ١٨١.

٢ - حسن شمس خرسانی، المصدر السابق، ص ٩٣ - ١٨١.

٣ - المصدر السابق، ص ٩٣ - ١٨١.

٤ - لطف الله غلوباغانی، فی المصدر السابق، ص ٩٣ - ١٨١.

وفي عدد لاحق - العدد ٢٦ الصادر في صيف ١٣٨٠ - ٢٠٠١، نشرت المجلة مقالة لآية الله محمد مؤمن^(١) حول «[الجهاد] الهجومي إبان فترئ الغيبة»^(٢). وموضع هذا النص مناقشة ضرورة الحصول على إذن [الإمام] لخوض هذا القتال ف [الجهاد] الهجومي، المبرر بدعوة الإسلام لغير المؤمنين، منظم بدقة في الشريعة الإسلامية. ويتبين المؤلف للوهلة الأولى أن هذه المسألة كانت موضع خلاف بين الفقهاء، مؤكداً أيضاً أنه طبقاً [لأحاديث] [الأئمة]، ف [الجهاد] الهجومي غير جائز أثناء الغيبة. غير أنه يختم بالقول: إن أحاديث أخرى لـ [الأئمة] تجعله مباحاً^(٣).

وبالتزامن مع ذلك، تنشر المجلة وجهات نظر للعديد من المؤلفين العلمانيين الذين يناصرون في مجملهم المذهب الرسمي لـ [فيلاييت - ي فقيه] الذي يتوافق مع الصياغة الأخيرة من قبل آية الله الخميني. وصفوه القول، تشارك [فقيه - ي أهل - ي بيت] في الدفاع عن المؤسسة الأساس للدولة الإيرانية بصورة غير مباشرة لكنها ظاهرة مع ذلك. والواقع أن مؤسسات الجمهورية الإسلامية لا تُتناول لذاتها، غير أن المجلة تسهم في شرعيتها بنشر تصورات تنتمي إلى ميراث الخميني المذهبي.

أما مجلة [حكومات - إسلامي] (الحكومات الإسلامية) التي ينشرها مجلس الخبراء، فتظهر كالناطقة المذهبية الرسمية بامتياز للجمهورية الإسلامية. فحسب نص دستور الجمهورية الإسلامية، يُكلف مجلس الخبراء بتعيين مرشد الجمهورية (المادة ١٠٧). ويتمتع أيضاً بصلاحيات إقالة المرشد في حالة الحكم بأنه غير قادر على مواصلة ممارسة وظائفه (المادة ١١١). إذ تقوم مهمته، بعبارة أخرى، على الحفاظ ليس فقط على الميراث المؤسساتي للجمهورية الإسلامية. بل أيضاً على الميراث المذهبي الذي تركز عليه^(٤). فعلاوة على دوره الدستوري. يشارك مجلس الخبراء في إدامة الميراث المذهبي للجمهورية الإسلامية بإشرافه مباشرة على إصدار مجلة [حكومات ي إسلامي]. ذلك أن أمينه العام هو في الواقع صاحب العنوان. ومدير النشر هو آية الله محمد يازدي، العضو حالياً في مجلس الخبراء ومجلس حراس

١ - كان آية الله محمد مؤمن، المولود في ١٩٤٠، عضواً في مجلس الحراس منذ إنشائه، وهو عضو في مجلس الخبراء الذي كان نائباً لرئيسه. وقد مارس مسؤوليات كبيرة في المؤسسات القضائية والتربوية؛ وكعضو في السلطة القضائية. شارك في المجلس الأعلى لحوزة قم. وقد انضم إلى [جمعية مدرسي الحوزة العلمية في قم]. والجدير بالملاحظة أن كل أعضاء هذه الجمعية باستثناء المرجع مكرم شيرازي ينتمون إلى مؤسسات الدولة.

٢ - محمد مؤمن، «جهاد - ي ابتدائي دار عصر - ي غيبة»، [فقه - ي أهل - ي بيت]، العدد ٢٦، ٢٠٠١، ص ٣ - ٥١.

٣ - محمد مؤمن، المصدر السابق.

٤ - انظر صلاحيات مجلس الخبراء على موقع هذه المؤسسة www.majleskhobregan.com.

الدستور في آن. وتُقدّم المجلة كـ«دورية فصلية حول الحكومة الإسلامية، وخاصة حول الفكر والفقهاء الإسلامي المتصل بالسياسة»^(١).

تنشر المجلة مقالات مصنفة إلى إثني عشر ميداناً أو زاوية طبقاً لفهرسها الخاص^(٢). ١- الفلسفة السياسية؛ ٢- الفكر السياسي؛ ٣- مسائل عامة وسياسية؛ ٤- [الفقه] السياسي؛ ٥- [فيليت - ي فقيه]؛ ٦- مجلس الخبراء؛ ٧- الحقوق الأساس؛ ٨- تاريخ الفكر السياسي؛ ٩- مفكرون وسياسيون؛ ١٠- نقد ووسائل الإعلام؛ ١١- حوارات؛ ١٢- فهرس بالمقالات المنشورة في الصحافة حول [الفقه] والفكر السياسي. ومن بين المقالات المنشورة في زاوية [الفقه] السياسي، نص لمحمد حسين مهواري عنوانه ([المرجعية والمرشد]) يؤكد أن العلاقة بين الوظيفتين تشكل أحد أهم الموضوعات المختصة بولاية الفقيه والحكومة الإسلامية. ويستند النص إلى تعديل الدستور في ١٩٨٩، وتم بناء عليه الفصل بين الوظيفتين^(٣).

حصيلة وإصلاح: [المراجع] وإعادة تحديد دورهم

بينما تستهدف غالبية [المراجع] العظمى الحفاظ على المؤسسة الدينية، أراد اثنان منهم إصلاحها مع أن ممارسيها وأهدافها ابعدها ما تكون عن الالتقاء. فبعدما ما كان آية الله منتظري أحد العاملين المهمين على مأسسة [فيليت - ي فقيه]، أفضى طوال العقدين الأخيرين لحصيلة صارمة لتطور منظومة السلطة الإيرانية. وأعاد عندئذ النظر في [المرجعية] راجياً إصلاحها. أما [المراجع] اللبناني فضل الله الذي تأثر كثيراً بنموذج السلطة الذي ابتدعه الخميني، فقد سعى إلى تحويل [المرجعية].

من إقامة [فيليت - ي فقيه]

إلى طرح المؤسسات للمناقشة: آية الله منتظري

بينما كان آية الله منتظري أحد العاملين المهمين على مأسسة «ولاية الفقيه» وخليفة الخميني المعين إلى من قبل وفاة هذا الأخير بعد أشهر، فإن دوره لم يحظ إلا بالقليل من الاهتمام في الأدبيات الأكاديمية. أما مؤلفاته، وعلى الرغم من أهميتها قليلاً ما دُرست^(٤). مع أن منتظري

١ - تقديم المجلة على موقع مجلس الخبراء.

٢ - بالفارسية [نلميايه - ي موضوع - ي مقالات]. على موقع مجلس الخبراء.

٣ - انظر الفصل ٥.

٤ - كانت نظرية السلطة لدى منتظري دُرست، حسب معرفتي، من ثلاثة مؤلفين. فقد بحث محسن كادينار (الدراسات حول ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) في مؤلفه [نظريات الدولة في الفقه الشيعي]. وعرض شهرخو أخافي، من جانب آخرن تصور منتظري في مقاله حول مذهب ولاية الفقيه. فقد اهتم المؤلف نفسه مؤخراً بفكر وعمل

أسهم سواء بنصوص المذهبية أم بنشاطه السياسي في إقامة نظام السلطة الإسلامية الإيراني^(١) ثم في شرعته. إضافة إلى كونه أحد رجال الدين المؤسسين للجمهورية الإسلامية الغادرين في وضع حصيلته نظرية لتطبيق مذهب سلطة الفقيه السياسية ولتطور المؤسسات الدينية الشيعية عموماً.

والحال أنه إذا ما كان انتقاده لبعض الإجراءات التي اتخذتها الدولة الإيرانية في سنوات المرشد الخميني الأخيرة، ثم ابتعاده إزاء تحولات مؤسسات الدولة، يشهدان من دون شك على استقلاله السياسي. فإن نظريته في السلطة تظل مشوبة بالالتباس، وبما أن منتظري نفسه يستند في (مذكراته) إلى تصور الدولة الإسلامية إلى نَظَرِّ له في (دراسات حول ولاية الفقيه)، فلنتفحص إذن الرؤيتين للمؤسسات، الواحدة في مرآة الأخرى. وسيظهر هكذا أن منتظري كان أكثر حرصاً على الدفاع عن المشروع الموضوع قيد الاختبار التاريخي منه على التصحيح المذهبي.

فطبقاً للمحادثة التي أجراها منتظري^(٢) مع الصحفية جينيف أبديو مطلع القرن الواحد والعشرين، يظهر [المرجع] الإيراني وكأنه قام بتحول مذهبي. إذ تنوه ج. أبديو هكذا بتحول منتظري إلى منشق ثوري منذ نهاية حكم الخميني. فبينما يخص المناقشة حول مصادر شرعية سلطة الحكومة - تعيين وانتخاب - لـ «نقاش داخلي في حلقات دراسية» يؤكد منتظري أن «الإنجاز الخارجي لحكومة عادلة وتدعيمها واستمراريتها مرهونة دائماً بموافقة الشعب»^(٣).

منتظري منذ ١٩٧٩ «فكر ودور آية الله حسين علي منتظري في سياسة إيران بعد ١٩٧٩» أخيراً، درس باباك رحيمي في مقالين تصور الديمقراطية الذي صاغه منتظري في عقده الأخير. انظر باباك رحيمي «خطاب الديمقراطية في الفقه الإسلامي الشيعي: حالتا منتظري والسستاني» فلورنسا، مركز روبرت شومان للدراسات المتقدمة، ٢٠٠٨، ومقاله الآخر «السلطة الديمقراطية»، الإسلام العام والفقه الشيعي في إيران والعراق؛ حسين منتظري وعلي السستاني، مجلة العلوم السياسية الدولية آذار ٢٠١٢، ص ١٩٣ - ٢٠٨. وقد أجرت الصحفية جينيف أبديو محادثة بالفاكس مع منتظري في كانون الأول ١٩٩٩ وفي كانون الثاني ٢٠٠٠، نشر في مقال «إعادة النظر في الجمهورية الإسلامية؛ محادثة» مع حسين علي منتظري، ومن جهة أخرى لا يهتم الباحث علي فياض في كتابه [نظريات السلطة في الفكر السياسي] بنظرية منتظري. أخيراً، عقب وفاة منتظري في كانون الأول ٢٠٠٩، نشر الأستاذ الجامعي عباس ميلاني مقالين للاحتفاء بشجاعته، لا يعدان بالعلمين الدقيقين دراسات شخصية ولا مذهبية. انظر «الحداد على منتظري الحياة المروقة لأشجع رجال الدين الإيرانيين» ذاتيو ريبابليك، ٢١ كانون الأول ٢٠٠٩؛ و«آية الله الطيب». فورن بوليسي، آذار - نيسان ٢٠١٠.

١ - انظر الفصل ٤.

٢ - جينيف أبديو، «إعادة النظر في الجمهورية الإسلامية»: "محادثة" مع آية الله منتظري.

٣ - إنه كلام منتظري نفسه مع جينيف أبديو، المصدر السابق، ص ١٣.

ويواصل قائلاً «طبقاً لدستور الجمهورية الإسلامية، فإن قاعدة الحكومة في كل مستوياتها تركز على اختيار الشعب»، وتُنتخب السلطات الحاكمة، بمن فيها [فالي - ي فقيه] من قبل الشعب. ويحدد القانون وشروط انتخابهم بالطبع مدى سلطتها ومسؤوليتها^(١)، إذن وسحب أحد صانعي الدستور الإيراني الكبار، يجب أن يُنتخب [فيالي - ي فقيه] مباشرة من الأمة، بطريقة اختيار المؤمنين لمراجعهم ذاتها^(٢).

غير أن وضع الدستور موضع التنفيذ أظهر التباين الثابت الموجود بين مؤسسة السلطة المؤممة وبين [المرجعية] غير المؤممة^(٣). فإذا افترضنا انتخاب [فيالي - ي فقيه] من الأمة، فإن انتخابه يقتضي أن تكون إجراءاته منظمة، ولا يمكن بالتالي مقارنتها مع عملية اختيار [مرجع] غير رسمية، وكما يناهض منتظري بانتخاب الفقيه الحاكم، يُبرر ضرورة الفصل بين السلطات في النظام الإيراني^(٤). أخيراً وعلى خلافة التزامه الحاسم في إقامة حكومة من رجال الدين، يؤكد أن «الدور الرئيس لرجال الدين هو توجيه الشعب عقلياً وروحياً، وشرح أحكام الإسلام، وبذل الجهد لحث المجتمع على الكمال الروحاني وتحقيق العدالة الاجتماعية. أما طبيعة ومدى انخراط رجال الدين في شؤون الدولة فهما مرهونان بالظروف»^(٥). مع أن منتظري أكثر من أي رجل دين آخر، كان أكد أن ضرورة حكومة الفقيه مُثبتة بأدلة التراث والعقل معاً^(٦). ودفع خطابه الجديد البعض إلى الظن بأنه تحول إلى الديمقراطية وأنه كان يُهوّن من ضرورة تدخل رجال الدين في الدولة^(٧). إلا أن القراءة المتأنية لـ(مذكراته)، ومقارنتها مع (دراسات حول ولاية الفقيه) تدفع إلى فهم خطاب منتظري نهاية حياته في اتجاه آخر. فعوضاً عن مراجعة نظريته الأولى، يعتمد رجال الدين «المنشق» عليها لتأييد انتقاده لتحولات النظام.

وفي رأي شهروغ أخافي «يبرز منتظري كضمير للثورة الإيرانية» سواء بمؤلفاته العلمية أم بسلوكه^(٨). والواقع أن رجل الدين كتب (مذكراته) من وجهة النظر هذه، كما أشار في مقدمة

1 - جينيف أب دو، المصدر السابق، ص ١٤.

2 - جينيف أب دو، المصدر السابق، ص ١٧.

3 - انظر الفصل ٣.

4 - جينيف أب دو، المصدر السابق، ص ١٧ - ١٩.

5 - جينيف أب دو، المصدر السابق، ص ١٩.

6 - حسين علي منتظري، [دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية] المجلد ١ و٢، الجزء الثالث. انظر تحليل هذا المؤلف في الفصل الرابع.

7 - وهو ما يُوحى به عباس ميلاني على سبيل المثال في مقالته المذكورين أعلاه.

8 - شهروغ أخافي، «فكر ودور آية الله حسين علي منتظري في سياسة إيران بعد ١٩٧٩»، ص ٦٦٥.

المؤلف، فبصفته شاهداً على الثورة، كان عليه أن يدلي قبل أن يُمحي تاريخ الثورة^(١). وكلامه يستحق النظر؛ لأنه يساعد على فهم الالتباسات التي يتضمنها خاطبه. فدذكراته بالمعنى الدقيق، كما يقول، تتكون من مجموع نصوص الأحاديث التي أجراها مع تلاميذه في [حوزة] قم^(٢). ويتناول منتظري مساره الشخصي وتاريخ الثورة والجمهورية الإسلامية حسب التسلسل الزمني فيما يمكن عده خلاصة نهائية^(٣). ولما كان المؤلف ينوي الإدلاء بشهادته حول الثورة. سأستخلص الانتقادات والاستدراكات الرئيسية التي يذكرها فيما يتعلق بالمؤسسات. في ضوء مساره السياسي ونظريته في ولاية الفقيه.

وكما هو متوقع، فإن [فيلايت - ي فقيه] موضوع يتكرر في أحاديث منتظري مع تلاميذه. ونظراً لدور المؤلف في إعداد دستور الجمهورية الإسلامية، ثم في إقامة النظام، طُرحت أسئلة عديدة حول الظروف التي تم فيها إدخال مبدأ «ولاية الفقيه»، ومذهب منتظري، وإعادة صياغة المبدأ من قبل الخميني، وأخيراً حول مراجعة الدستور والانفصال بين [فيلايت - ي فقيه] و[المرجعية]. والمؤلف يقول «كنت أقول، مع آية الله بهيشتي، إن الشخص الذي يُنتخب لرئاسة الدول الإسلامية، لا يجب عليه فقط معرفة الشؤون الإسلامية، بل عليه أن يكون الأعم في هذا الميدان. والحال، أن للشخص الأعم في الشؤون الإسلامية ثلاث وظائف: ١- تدبير شؤون المسلمين على قاعدة المعايير الإسلامية؛ ٢- أن يكون [مرجعياً]؛ ٣- أن يكون حجة فيما يتصل بالقضاء»^(٤). ولدئذ ذكره مراحل كتابة الدستور، لمّح منتظري أن آية الله شريعتمداري لربكن معارضاً تماماً لإدراج مبدأ [فيلايت - ي فقيه] في الدستور^(٥). غير أن المؤكد أنه عارض بصراحة تصور الخميني حول هذا الموضوع.

وبسؤاله عن كيفية تعيين [فالي - ي فقيه]، ومدة عهده والقيود على سلطته، أجاب منتظري: «لقد تفحصت كل هذا في (دراسات حول ولاية الفقيه). في أربعة مجلدات. ومنذ درست هذه المسألة مع آية الله مطهري، توصلت إلى قناعة بأنه أثناء حضور [الإمام] فإنه

1 - حسين علي منتظري [خاطرات]، المقدمة.

2 - حسين علي منتظري [خاطرات]، المقدمة.

3 - تتكون (المذكرات) من مجلدين، يتألف كل منهما من ٨٠٠ صفحة. والمجلد الأول يتكون من نصوص المحادثات، بينما يحتوي الثاني الوثائق التي ذكرها. ومن بين هذه الوثائق رسائل موجهة إلى آية الله الخميني أو أرسلت من قبله، ورسائل إلى مراجع إيرانيين وإلى المرشد خامنئي.

4 - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٥٦.

5 - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٥٥ - ٤٥٧.

الأكثر شرعية لتشكيل الحكومة وعلى الناس طاعته عندئذ. غير أنه أثناء الغيبة. وبما أنه لا وجود لشخص معصوم، فعلى الشعب أن ينتخب الشخص الكفو من بين الذين تتوافر فيهم الشروط التي أمر بها الله»^(١).

ومنتظري في (دراسات حول ولاية الفقيه) كان يوصي بانتخاب (ولي الفقيه). بإحالة محدثيه خاصة إلى هذا المؤلف، يوحى بأنه لم يعدل تصوره في ولاية الفقيه. فالمؤلف لا يعيد النظر إذن في شرعية الدستور ولا في المبادئ التي يركز عليها. إضافة إلى أنه يُذكر بالتفصيل كيف أوكل إليه الخميني مهمة سامية في إقامة مؤسسة [فيلايت - ي فقيه]. ولا سيما أنه كان مكلفاً بتعيين ممثلي [فالي - ي فقيه] في الجيش وفي الجامعات. كما فوضه المرشد أيضاً مع آية الله مشيكني بتعيين القضاة.

وقد كان رأيه حاسماً في جهة أخرى، من أجل تحرير قانون العقوبات الشرعية. علاوة على كونه مسؤولاً مباشرة عن إدماج رجال الدين في الدولة؛ إذ كلف الخميني في الواقع بتحديد صلاحية أئمة صلاة الجمعة وبتعيين من كان عليهم القيام بمهمتهم خارج إيران. وأسهم أيضاً في تعيين مجلس إدارة [الخوزة] في قم، كما أسس مدارس دينية كانت برامجها نظامية^(٢). وكمساعدة أكبر في تجسيد مشروع الخميني الديني السياسي. فإن منتظري يستعيد دوره بكل هدوء.

والواقع أن انتقاداته، في حصيلة العقد الأول للجمهورية الإسلامية، موجهة إلى أوجه التحديد في المؤسسات، وخاصة إلى بعض الممارسات السياسية. «كنت أعتقد، كما يقول بأنه إذا ما فقد الشعب الأمل في رجال الدين، فإن الثورة ستلاشى؛ لأنني كنت مقتنعاً بأن البوح بالمشكلات وانتقاد ما لا يجري بانتظام لم يكن يضعف النظام»^(٣).

ومن الصعب، في جانب آخر التوفيق بين حكمه الرجعي على تعيينه خليفة للخميني في وظيفة المرشد، ثم إقالته من هذه الوظيفة، مع الواقع. ففي الفصل ٨ حول فترة الخلافة - من ١٩٨٥ إلى ١٩٨٩ - يؤكد منتظري أنه عُيِّن خليفة للخميني من دون علم منه، وأنه كان معارضاً لإجراء كهذا^(٤). لكن هذا التحفظ لم يمنعه مع ذلك من مواصلة وظائفه، ولا من تأليف أكبر دفاع صدر عن الدولة الإسلامية التي ارتكزت على [فيلايت - ي فقيه]. وعندما

١ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٥٧.

٢ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٨٩ - ٥٠٦. انظر هاتين النقطتين الأخيرتين الفصل ٥.

٣ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٥٣٠.

٤ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٤٧١ - ٤٧٢، انظر أيضاً، ص ٦٩٦.

يستعيد ظروف إقالته. يعبر المؤلف خاصة عن حزنه واستنكاره إزاء المؤامرة التي كان ضحية لها من قبل بعض المحيطين بالخميني، لكنه لا يتعرض على قرار المرشد نفسه^(١)، علاوة على أنه يضع موضع الشك صحة رسالة أرسلها الخميني إليه لمنعه من التدخل في الشؤون السياسية^(٢). وبالأسلوب ذاته، يلمح منتظري على خصوصية تصويره لولاية الفقيه مُغفلاً الإشارة إلى أنه ضُمن حتى تصور سلطة الخميني «المطلقة». فبعد قليل من توجه هذا الأخير رسالته الحاسمة في هذا الموضوع، صرح منتظري بأن أي أمر لـ [فيالي - ي فقيه] يجب أن يطاع^(٣). وتجدد الملاحظة، بهذا الشأن، أن منتظري لا ينسى دوره الخاص وحسب في عمل النظام، بل ينسى دور المرشد ذاته. وبالفعل، وفي الوقت الذي تُعرف سعة السلطات التي يتمتع بها الخميني فإنه لا يحمله مسؤولية التحولات في منظومة السلطة.

وعلاوة على ذلك، كان منتظري صاع نظرية في السلطة متميزة عن نظرية الخميني. ففي (دراسات حول ولاية الفقيه)، يتصور بالفعل انتخاب الفقيه القائد وتقييد سلطته. غير أنه مع توصيته بالفصل بين السلطات وبتقييد سلطة الفقيه، لا يتفق حقاً مع مبادئه في نظريته السياسية. إذ يُنظر إلى الفصل بين السلطات فقط كترتيب تقني تقتضيه الاستحالة العملية في تنفيذ كل الوظائف الإدارية من قبل (ولي الفقيه). كما أن منتظري لا يتصور آلية فعلية لتقييد سلطة (ولي الفقيه).

أخيراً، أن تعريفه للسلطة المطلقة متلبس على الأقل «[...] لا تعني سلطة الفقيه المطلقة أن بإمكانه فعل كل ما يريد. بل تعني أنه يعمل طبقاً للمعايير الإسلامية. فالحقيقة أن السلطة لله، ويطبق الفقيه صاحب السلطة أحكام الله»^(٤). وبالإبهام ذاته، تصوّرهُ للحدود الزمنية لعهد الفقيه الحاكم. وإذا ما أكد أن للشعب تحديد مدة [فيلايت - ي فقيه]^(٥) فإنه لا يذكر الإجراء في (دراسات حول ولاية الفقيه) ولا في (المذكرات). ويبرر مرة أخرى موقفه بدستور ١٩٧٩^(٦).

١ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٦١٨.

٢ - حسين علي منتظري [خاطرات]، ص ٧٢٦. الرسالة المقصودة مؤرخة في ٢٦ آذار ١٩٨٩، انظر الفصل ٥.

٣ - شهروغ أخافي، المصدر السابق، ص ٦٤٦، تصريح منتظري مؤرخ في كانون الثاني ١٩٨٨.

٤ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، ص ٤٥٧.

٥ - حسين علي منتظري، المصدر السابق، ص ٤٥٨.

٦ - تنص المادة ١١١ من الدستور الإيراني على إقالة المرشد في حالة عدم القدرة. لكنه لا ينص على نهاية أخرى للممارسة وظيفية المرشد.

وبينما يفكر منتظري بالعلاقة بين المؤسسات الدينية، يبدو ناسياً أيضاً للدور الحاسم الذي قام به في إدماج [المرجعية] داخل الدولة، والجدير بالملاحظة أيضاً أن منتظري يندد بوضع عدم كون مرشد الجمهورية مصدر التقليد. من دون أن يضع موضع الشك مشروعية الدستور الأصلي. إذ يؤكد: «لا شك في أنه كانت في الدستور ثغرات [...] غير أنني لم أكن أعتقد أن من المناسب تغيير النص»^(١).

ويبدو التباين واضحاً بين دوره ونيته لدى كتابة الدستور بين تصوره الوارد في (دراسات حول ولاية الفقيه) من جهة. ومطالبته النهائية باستقلال [المرجعية] من الجهة الأخرى. إذ كان مفهوماً جيداً أن منتظري كان ينوي وضع حد لازدواجية مؤسسات السلطة^(٢). ففي (دراساته) يؤكد أن «الإمام» وقائد الدولة الإسلامية هو رئيس ومصدر للتقليد في الشؤون الدينية والسياسية؛ لأن الدين لا ينفصل عن السياسة^(٣) [...]» وهو مع دفاعه عن توحيد الهيئتين، لا يتعرض لكيفيات دمجها. وللمفارقة، لم يعارض تدخل الدولة في [المرجعية] و[الحوزة] إلا بعد المراجعة الدستورية. ففي ١٩٩٣، وجه رسالة شديدة اللهجة إلى [المرجع] غولبايغاني دفاعاً عن استقلال [الحوزة]. وبسؤاله حول هذه الحادثة. أجاب بأن [الحوزة] و[المرجعية] كانتا لهما دائماً صلاحية عدم الارتباط بالدولة، مُذكراً بأنه حذر من المخاطر التي قد يتسبب بها فقدان استقلال [المرجعية]^(٤).

وبعد عام، وجه منتظري رسالة إلى المرشد الإيراني يشكو فيها من الاعتداءات التي كان ضحية لها. وطالب بشدة احترام استقلال [المرجعية] مؤكداً أن هذه المؤسسة كانت دائماً سلطة أخلاقية مستقلة. علاوة على أنه قلل من قيمة المرشد بصراحة مبيناً أنه يفتقر إلى شرعية دينية. فحسب كلامه كان من مصلحة الإسلام و[الحوزات] وخامنتي نفسه أن يعلن مكتب المرشد تخليه عن الإجابة عن الأسئلة الفقهية كي ينصرف إلى مهمة قيادة البلاد. وكان منتظري يطلب من المرشد أخيراً أن يتكلم على [المرجعية] لحل المسائل الفقهية^(٥). وبينما لم ينقطع منتظري حتى نهاية حياته عن الرجوع إلى الدستور الأول للدولة الإسلامية، وكان له الدور الحاسم في تأميم رجال الدين، فمن الصعب أن نعزو مطالبته العنيفة التي وجهها إلى

١ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٧٠٩.

٢ - انظر الفصل ٣.

٣ - حسين علي منتظري، [دراسات في ولاية الفقيه]، المجلد ٢، ص ٢٤.

٤ - حسين علي منتظري، [دراسات في ولاية الفقيه]، المجلد ٢، ص ٧٤٢.

٥ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٧٥٧ - ٧٥٩.

خامنئي إلى تحول مذهبي. فضلاً عن ذلك، يؤكد منتظري أنه ثمة تمايزاً بين [فالي - ي فقيه] و[المرجعية] كان موجوداً أثناء حياة الخميني^(١). لكن من نافلة القول أن [المرجعية] خضعت لضغوط قوية من طرف الدولة الدينية. وهنا أيضاً، يظل منتظري حول العلاقات بين السلطات متلبساً على الأقل.

وإذا انتقد منتظري بشدة تحولات النظام الإيراني، فقد أعاد النظر في دور [المرجعية]. ففي مواجهة إجراءات زجرية^(٢). مع إجباره على التخلي عن أي نشاط سياسي، دافع بشراسة عن استقلال المؤسسة، ساعياً إلى إعادة تحديد صلاحياتها وكيفية تنظيمها. وقد أوصى بممارسة جماعية لـ [المرجعية] في إطار مجلس لمصادر التقليد. وكان هذا التحول في رأيه سيسمح للمؤسسة بالتلاؤم أكثر مع حاجات الأمة. وينبغي تشكيل مثل هذا الجهاز بمعزل عن الدولة^(٣).

فلعالم اليوم، في رأي منتظري، معقد، ولا يستطيع شخص بمفرده قيادة البلاد. ولا بد من أحزاب حرة وسلمية في المجتمع بغية تربية هذا المجتمع. والحزب السليم هو حزب له برنامج للشؤون الداخلية والخارجية والاقتصادية، يكون أشخاصاً لإدارة شؤون البلاد. ويضيف قائلاً: إن [فيليت - ي فقيه] في الجمهورية الإسلامية لا تعني وجوب انعدام الأحزاب السياسية وتدخل الشعب في تحديد مصيره. وقد حدد الدستور وظائف [فالي - ي فقيه] الخاصة، بحيث يكون كخبير في القضايا الإسلامية. ويقع على عاتقه أيضاً ما من شأنه مخالفة الإسلام. ولكن فيما لو قامت أحزاب، في إطار الدستور، بنشاطات في المجتمع وانتخاب الشعب، وحصل أعضاء منها على مقاعد في البرلمان أو شغلوا مناصب في السلطة التنفيذية، فلا يعني لـ [فالي - ي فقيه] أن يعترض على عملها^(٤). غير أن الدستور لا يوفر للشعب إلا القليل من الوسائل لممارسة سيادته. فمرشد الجمهورية علاوة على سعة سلطته، يتمتع بمكانة مثل [الإمام] الأخير. ومن المعتذر بالتالي مخالفة سلطته.

إن منتظري يعمد بالتأكيد إلى قراءة جديدة لتاريخ الجمهورية الإسلامية المؤسساتي. لكنه عندما يستعيد دوره في إقامة وإدامة الدولة الإيرانية. وينتقد تطور النظام، فهو لا يراجع

١ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٧٧١ - ٧٧٢.

٢ - بعد وفاة المرجع أراكي في ١٩٩٤، هُوجم منزل منتظري والمكان الذي يدرس فيه؛ انظر [خاطرات]، ص ٧٥٠. وبعد ما انتقد خامنئي بعنف في ١٩٩٧، حُدِّثت إقامته.

٣ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٧٦٢ - ٧٦٣.

٤ - حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٥٤٨ - ٥٤٩.

نظريته في السلطة ولا ينتقد عمله. بل يستند إلى (دراسات في ولاية الفقيه) لتبرير انتقاداته. وفي الوقت الذي تنطع الرؤية المعروضة في هذا المؤلف المذهبي بطابع الطوبائية. فهو يظل متمسكاً بهذا النموذج؛ إذ تحولت الطوبائية الأولية إلى أسطورة. كما أن موقفه إزاء الخميني ذو دلالة. فمع التذكير بأنه عارض المرشد في بعض الإجراءات السياسية. فهو يميل إلى إخفاء دوره في تحول سلطة الفقيه إلى سلطة مطلقة، وفي التعديل الحاسم للدستور في ١٩٨٩.

وفي نهاية حياته، جدد منتظري رؤيته للسلطة بصفة جوهرية. فخلال السنوات الأخيرة أبدى اهتماماً خاصاً بحقوق الإنسان. إذ سعى في مؤلف صدر في ٢٠٠٧، عنوانه [حكومات - ي ديني فا حقوق - ي باشار] (الحكومة الدينية وحقوق الإنسان)، إلى التوفيق بين مقتضيات حقوق الإنسان وأحكام الإسلام، وفي المؤلف ذاته، يقترح أن يقتصر دور الفقيه على الإشراف على تطبيق الشريعة الإسلامية، والرقابة على تطابق التشريعات معها^(١). وبهذا الشأن يعيد بحث مفهوم السلطة المُنتخبة. الذي لم يكن وضحه تماماً حتى ذلك الوقت. علاوة على أن منتظري يؤكد أن [المرجعية] لن تعد شرطاً ضرورياً لممارسة وظيفة الحكم^(٢). على أنه لا ينظر في [المرجعية] بحد ذاتها ولا يتعرض لكيفية عملها. ولا يتخلى، فضلاً عن ذلك بصراحة عن النظرية التي صاغها في سنة ١٩٨٠ لشرعة حكومة الفقيه.

بدفاع منتظري في نهاية حياته، عن [المرجعية] من دون إعادة تحديد الصلات بين مؤسسي السلطة الدينية، وبدعوته إلى إصلاح [المرجعية] من دون توضيح لكيفيات هذا الإصلاح، كان يعبر عن تلاقٍ مع [المرجع] فضل الله الذي توفي بعده ببضعة أشهر. غير أن ممارسيها لا يميزان بينهما فقط بصفة ملموسة، بل يمنحان تصورهما دلالة وصبغة مختلفتين^(٣). فمنتظري وقد أبعاد عن خلافة الخميني كان منشغلاً خاصة بالدفاع عن ميراث مثالي. إذ من الصعب، بعبارة أخرى ألا نلمح في (مذكراته) حنيناً إلى طوبائية اختبرها التاريخ. لكن [المرجع] اللبناني كان يتحول عمداً إلى الاتجاه المعاكس، إذ يوجه مشروعه في إصلاح المؤسسة الدينية للمستقبل.

إن فضل الله، بكيفية ممارسته للسلطة الدينية، كان يتميز بجلاء عن نظرائه. فقد أبرزت مقارنته لوظيفة [المرجع] في سيرته الشخصية على موقعه في الإنترنت. إذ إن أهمية الكاريزما الشخصية تشكل بالتأكيد مبدءاً أصيلاً في عمل [المرجعية] الشيعية، يتجسد في تعددية نماذج

1 - حسين علي منتظري، [حكومات - ي ديني فا حقوق - ي باشار]، ٢٠٠٧، ص ٢١ - ٢٢.

2 - حسين علي منتظري، [حكومات - ي ديني فا حقوق - ي باشار]، ٢٠٠٧، ص ٣١ - ٣٢.

3 - إن التفاوت بين سني الرجلين قد يفسر اختلاف منظوريها. فمنتظري ولد في ١٩٢٢، أما فضل الله ففي ١٩٣٥.

السلطة. وهذا ما سعت على الأقل إلى توضيحه بدراستي التصنيفية لمصادر التقليد. فتنوع نماذج [المرجعية] الذي صنغته الشخصيات والتكوين والخلفيات الجغرافية والتاريخية والثقافية يظهر من خلال خطابات [المرجع]، والأولية الممنوحة لبعض النشاطات والعلوم، وفي مدى تنظيمها^(١) وكيفية. ويعتمد هذا التنوع مع ذلك على تقارب في النظر إلى مؤسسة السلطة وعلى خصوصية عملها. و[المراجع] شبه مجمعين بالفعل، ضمناً أو صراحة، على تشجيع الوضع القائم وإدامته. ذلك أن [المرجع] اللبناني لم يكتف بتجديد كيفية ممارسة السلطة الدينية. بل تصور معه مشروعاً لإصلاح بنية [المرجعية]، بغية إتمام مأسستها. ومثلما كان شاهداً فاعلاً على استقطاب [المرجعية]. فإن تصوره للعلاقات بين الهيئات لم يكن يخلو من ازدواجية المعنى.

إن ثبت فضل الله من استقطاب [المرجعية] الناجم عن إقامة [فيليات - ي فقيه] في إيران، قد واكب تحليل إعادة التآليف بين المؤسستين^(٢). وظهر هذا التثبيت وقد صاغه [مرجع]، كضمان داخلي للتعددية الدينامية التي تشكل [المرجعية]. والحال، بينما كان التزام فضل الله الصريح بالنشاطية الإسلامية يوضح رقة الحد بين الروح النضالية والإرشاد الفاعل، كشف تأمل [المرجع] لميراث الخميني المذهبي والمؤسساتي عن التباس آرائه حول الفصل بين الهيئتين. فمؤلف فضل الله [الفقيه والأمة] من حيث كونه دراسة لفكر وميراث آية الله الخميني لرجال الدين الشيعة، يقتضي بهذا الشأن الاهتمام^(٣).

وما يجعل ازدواجية الدلالة التي يظهرها المؤلف في هذه المجموعة من النصوص الصادرة في ١٩٩٩، أكثر صعوبة في التوضيح أنها ظهرت بعد أن أصبح فضل الله [مرجعاً]. فبلوغه [المرجعية] بعد قليل من إعلان الخميني أنه مصدر للتقليد لمجموع العالم الشيعي، أبدئ فضل الله تحفظاً على هيمنة [فالي - ي فقيه] الإيراني. وفي المواقف، والأخبار عبر عن إرادته في

١ - انظر الفصل ٦، يبدو اختلاف الخطابات في الموضوعات المنتقاة في البلاغات ولهجتها، وفي المواقف، والأخبار المبتوثة في مواقع المراجع. وفي ميدان النشاطات، تظهر خصوصية كل منهم في الأهمية الممنوحة للتعليم والخدمات الاجتماعية والخيرية، وفي نشر المؤلفات، و[التبليغ]. وتتجلى الخصوصيات في الميدان العلمي بالتوجه إلى الفقه التطبيقي والفلسفة والتصوف، بل إلى اتجاه موسوعي (في حال مكرم شيزاري على سبيل المثال). أخيراً، عرضت الخصوصيات المتعلقة بالشبكات الجموعية في الجزء الثاني من الفصل السابق.

٢ - محمد حسين فضل الله، في سليم الحسيني [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٨٢-٨٣.

٣ - [الفقيه والأمة]، وعنوانه الفرعي [تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني].

التمييز بين [المرجعية] و[فيلابيات - ي فقيه]^(١). إلا أن إعجابه الحار بنموذج السلطة الذي جسده الخميني يشي بـ«تهزُّزه»^(٢) - حسب قوله - بين نظامين للسلطة.

إن السلطة المزدوجة التي يمارسها آية الله الخميني تجذب خاصة اهتمام فضل الله عندما يتطلع إلى توحيد [المرجعية]. غير أن [المرجع] اللبناني يبقى على التباس عميق حول الكيفيات التي يتصور وفقاً لها هذه العملية. وبهذا المعنى، فإن تصوره لـ [الاجتهاد] في المجال السياسي، من الصعب تفسيره.

فتنوع [الاجتهاد] في رأيه مفيد بصفة عامة، لكنه ينطوي أيضاً على جوانب قد تضر بالأمة؛ لأنه يفضي إلى انقسام الأمة تبعاً لـ [فتاوى] مصادر التقليد. وقد لا يشكل هذا إشكالاً كبيراً فيما يتصل بالشؤون الفردية. أما القانون العام، في رأي فضل الله، فيجب أن ينبثق عن مذهب فقهي وحيد، يفرض وحدة التشريع الذي يطبقه المواطنون في الشؤون العامة. ويقوم حل هذه المشكلة على توحيد [المرجعية]، الذي يمثل وحدة التقليد والسلطة^(٣). فكان [المرجع] اللبناني صدئاً للمشكلات التي أثارها تحويل [الفقه] إلى تشريع للدولة لدى قيام الجمهورية الإسلامية^(٤). وأكثر من ذلك، تعبر ألفاظه ذاتها عن رغبة عميقة في توحيد الهيئات.

وبغض النظر عن المسائل المتعلقة بالدولة، فإن دعوة فضل الله إلى توحيد [المرجعية] يظل صعب التفسير. إذ يبحث إذن على المبحث عن طريقة في [الفقه] تسمح بتوحيد [المرجعية] على قاعدة ثابتة. ويمكن لهذه الغاية، تحديد معايير موضوعية لتقويم [العالمية] فيما يتعلق بالمعرفة الفقهية، أو إضافة شروط لتأهل مصادر التقليد، كالكفاءة في الإدارة والقيادة. وهكذا سيُستلهم مبدأ من أصول الدين يقضي بأن النبي أو [الإمام] هو الرجل الأكثر كمالاً للممارسة مسؤوليات النبوة و[الإمامة]. وبالنتيجة، سيفرض على الطائفة أن لا تقلد إلا [مرجعاً] واحداً. أما البديل المقترح لإعادة تحديد شروط [المرجعية] فيوضحه المثال الذي كان يقدمه الصدر والخميني. فالأول كان يتطلع في كتابه [المرجعية الصالحة] بصراحة إلى [مرجعية]

1 - طالب عزيز «فضل الله وإعادة صنع المرجعية»، ص ٢١٢.

2 - في ملاحظته المذكورة آنفاً، يؤكد أن المسلمين معرضين لـ«التهزُّز» بين معايير عديدة لتحديد مؤهلات وظائف المرجع.

3 - محمد حسين فضل الله، [الفقيه والأمة]، ص ٣٧-٣٨.

4- انظر الفصلين ٣ و ٤.

«موضوعية»^(١). غير أن رجل الدين العراقي كان يلح على ضرورة الاستعانة بالموضوعية في ممارسة السلطة الدينية. ولم يكن إذن يضع موضع البحث تعددية [المرجعية]. وعلى الرغم من حماسة للثورة الإسلامية الإيرانية، عمد إلى التمييز حتى آخر مؤلفاته بين السلطات. وإذا ما كان شرعن توحيد هذه السلطة المزدوجة. ويُستنتج هذا من قراءة كتيبه [خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء]^(٢).

ويبدو [المرجع] اللبناني في النهاية أقرب إلى الطريق الذي فتحه الخميني. والاستناد إلى مثال النبي و[الإمام]، -بصيغة المفرد- يبدو بهذا الشأن ذامغزى. إذ يجعل فضل الله، أبعد قليلاً في النص ذاته، من توحيد السلطة فيما يتعلق بالفقه وبالحكم مثلاً يجتذئ. ففي نظره، استطاعت الدولة الإسلامية الإيرانية البقاء؛ لأن السلطة الشرعية كانت لها صلاحية إصدار الفتاوى الفقهية مع صلاحية ممارسة الحكم. وهكذا تمكنت من مجابهة مجموع التحديات التي واجهتها. إضافة إلى أنها كشفت عن العمق الروحي للنظام السياسي. ودعماً لهذه الحصيللة، يحث فضل الله على إبقاء تواصل بين نظامي السلطة^(٣). وعضواً عن الاعتراض على مذهب [فيليات- ي فقيه] للخميني، يحرص على تفسيره وعلى الإعجاب بطابعه التجديدي. والحال كما يرى أن تجديدات مؤسس الجمهورية الإسلامية، نُظر إليها على أنها كذلك من غالبية مصادر التقليد. الذين عارضوا مذهب [ولاية الفقيه] اعتماداً على [الفقيه]، وليس لدوافع سياسة. ويؤكد فضل الله هكذا أن بعض [المراجع] المعارضين على مذهب الخميني، ومنهم الخوئي، لم يعملوا ضد الجمهورية الإيرانية^(٤).

علاوة على أنه يؤكد بأن رسالة الخميني حول السلطة المطلقة للفقيه، قد وسعت آفاق السلطة في الشؤون العامة. فالمرشد، في رأيه، دافع بجرأة عن هذه الفكرة من وجهة نظر الفقه الإسلامي، مرتكزاً على القواعد القرآنية في [الاجتهاد] وعلى الحديث وعلى العقل^(٥). وفي الوقت ذاته، حسب فضل الله، عرف الخميني كيف يوحد بين [ولاية الفقيه] والشورى، بحيث لم يكن في الواقع صاحب سلطة مطلقة. إذا كانت سلطته مقيدة بالقانون وبالشعب

1- محمد باقر الصدر [المرجعية الصالحة]، ص ٩٦-٩٧.

2- محمد باقر الصدر [خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء]، ص ١٥١-١٥٤ انظر الفصل ٤.

3- محمد حسين فضل الله، [الفقه والأمة]، ص ٤٩-٥٠.

4- محمد حسين فضل الله، [الفقيه والأمة] ص ١٦٣ انظر بهذا الشأن الفصلين ٤ و ٥ من هذا المؤلف، حيث سعيت لتبيان تعقد ردود الفعل لدى رجال الدين نتيجة لإقامة الدولة الإسلامية الإيرانية.

5- المصدر نفسه، ص ٧٧-٨٣.

وبالأشخاص الأكفيا^(١). وبإطلاقه العنان لإعجابه بآية الله الثوري، يعتقد [المرجع] اللبناني أن الجانب الصوفي لـ«الإمام» الخميني منعه من الوقوع في المبالغات التي يرتكبها أصحاب السلطة السياسية المطلقة، إذ أنقذ الجانب الصوفي الثورة، في رأيه^(٢). وبينما كان منشغلاً هو نفسه بإقامة «نظام إسلامي متكامل» يُذكر فضل الله بأن مذهب الخميني في السلطة ينشق أيضاً عن رؤية متكاملة للإسلام.

وعلى غرار منتظري، يميل [المرجع] فضل الله إلى إسباغ صفة المثالية على نموذج السلطة الذي ابتدعه الخميني. إذ يعجب بحرارة بالمراث الذهبي والمؤسساتي الذي خلّقه. وعلى شاكلة منتظري أيضاً، يبرز فضل الله أصالة شخصية الخميني وعمله: «إنه رجل لا مثيل له، غير أن القيادة الحالية التي يمثلها المرشد خامنئي، تمثل وعياً إسلامياً منفتحاً على العالم المعاصر، ومعرفة دقيقة بتفصيلات لم يتح للإمام الخميني -قُدّس سره- الوقت للخوض فيها. ولاسيما أن القيادة الحالية جربت الحكم المباشر عندما كانت في رئاسة الجمهورية^(٣)، كما عاشت دينامية الثورة». وبأسلوب بليغ يلاحظ فضل الله بعض نتائج «الاعتیاد» على السلطة الكاريزمية للخميني. ومع تلميح إلى الخلل المُلازم لهذه العملية فإنه لا يشك في صلاحية مثال السلطة الذي صنعه الخميني. فتطلع فضل الله إلى توحيد السلطة كان نتيجة لجاذبية وتحفيز السابقة التي خلقها مؤسس أول دولة دينية شيعية.

وبينما كان فضل الله ينظر في العلاقات بين السلطات طوال حكم المرشد خامنئي، لم ينقطع عن التردد بين نموذجين متمايزين للسلطة. وفي الوقت ذاته، كان يدافع عن خصوصية [المرجعية] مع تحديده بكيفية مفارقة للتكامل بين السلطات.

وتحديده للدول المنوط بـ [المرجع] يتفق في جانب كبير منه مع التحديد الذي يقوم به كافة مصادر التقليد: «إنني، في الواقع، في الحالة الذهنية للشيعي الذي ينطلق في خط يبدأ بالنبوة لينتهي بـ [المرجعية] مروراً بـ [الإمامة]. ونفهم هذا بمعنى أن [المرجع] يمثل رئيس الطائفة الذي يجب أن يجمع في شخصيته الكفاءات الثقافية والروحية والعملية التي تتيح له ضمان سلامة الطائفة في كل جوانبها. ولا أدعي أن هناك شخصاً هو الأعملم في كل شيء أو الخبر في كل شيء. لكنني أقول: إن ما يطلب من [المرجع] هو أن يتحلّى بـ [الرشد] في الفقه والرشد في السياسة، والرشد الدينامي، مع تحليه بالاستقامة الأخلاقية والقوة الروحية،

1- المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٤.

2- المصدر نفسه ص ١٩٤.

3- كان المرشد خامنئي رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية من ١٩٨١ إلى ١٩٨٩.

بحيث [يُظَلَّ على] ^(١) شؤون الطائفة وينفتح على كل التجارب وكل الطاقات [...] المتعلقة بمصير الطائفة ^(٢)».

وفيهما خلا الإلحاح على بعد النظر السياسي والصبغة الحداثية، فإن فضل الله يوكل لـ [المرجع] وظيفة الإرشاد الرئيسة. وبينما يعدّ م. س. الحكيم نموذج السلطة البابوية الكاثوليكي غير ملائم للمذهب الشيعي الاثني عشري، فإن فضل الله ينظر إليه باهتمام. إذ يستند في الواقع إلى البابوية التي تتبنى، بصفقتها مؤسسة دينية، مواقف سياسية وثقافية واجتماعية. إذ يرى، أنها تتطرف بفاعلية عبر ممثلها، في أية مسألة تطرح في البلاد التي يعيش فيها كاثوليك أو مسيحيون ^(٣).

والاستشهاد ببلغ بصفة خاصة؛ لأن الكنيسة الكاثوليكية اليوم، وقد حُرمت من الأساس الإقليمي ومن سلطة الحكم، تمارس سلطتها العقائدية في إطار بنية تراتبية ومركزية. فضلاً عن أن فضل الله يؤكد بوضوح أن «[المرجعية] ليست بحاجة إلى دولة تعتمد عليها؛ لأنها تستطيع البقاء كما بقيت، والاستمرار في غياب الدولة» ^(٤).

غير أن مثال سلطة الخميني راسخ في مشروع [المرجع] اللبناني لـ [المرجعية]. وبالنتيجة، يظل تصوره للعلاقات بين السلطات مفارقاً. فما إن يُذكَر بأن [المرجعية] كانت بطبيعتها منفصلة عن الدولة، حتى يبيّن: «إننا نأمل في اجتماع [الولاية] و[المرجعية] في شخص بمفرده [...] غير أن هذا قد لا يتحقق؛ لأن الشروط لـ [المرجعية] قد لا تجتمع في شخص [الولي] والعكس صحيح. وهذا ما يجعل الانفصال بين [المرجعية] و[الولاية]، كما لاحظته الإمام الخميني -قُدّس سره- في نهاية حياته، الشيء الطبيعي ربما، ولا يتسبب لنا بمشكلات جديدة ^(٥)» ومع ذلك، إذا ما اقتضت الظروف الانفصال بين المؤسستين، فيجب العمل على «التكامل» بينهما ^(٦).

1- تعبير محمد حسين فضل الله حرفياً.

2- محمد حسين فضل الله، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٨٥-٨٦.

3- محمد حسين فضل الله، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٩٦.

4- محمد حسين فضل الله، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ١٤٦.

5- محمد حسين فضل الله، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ١٤٦-١٤٧، انظر أيضاً، [المرجعية وحركات الواقع] ص ١٥-٢١.

6- محمد حسين فضل الله، [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية] ص ١٤٧-١٤٨. ويدافع فضل الله عن الفكرة ذاتها في [المرجعية وحركات الواقع]، ص ٢٣ وهو نص محاضرة ألقاها فضل الله في مدرسة المصطفى في ١٧ كانون الثاني ١٩٩٤.

وما إن تحقق فضل الله من استحالة إعادة إنتاج مثال الخميني، حتى حثته واقعيته على الالتفات إلى [المرجعية] لإصلاحها. وحثته الواقعية ذاتها على توجيه إصلاح المؤسسة للمستقبل. غير أن مشروعه يتضمن تحولاً لـ [المرجعية] يظهر معه معذر التحقيق؛ لأن سعيه لوحدة السلطة لم يجعله فقط يتردد بين قطبي السلطة الدينية. فباقتراحه تحويل [المرجعية] إلى مؤسسة موحدة، كان يصطدم بالأسس ذاتها لإدارة السلطة الدينية الشيعية.

فنزراً للخلل الناجم عن تعدد [المرجعية] والاهتمام الشديد بالوحدة. فكر [المرجع] اللبناني بإصلاح للمؤسسة وفقاً لكيفيتين متكاملتين، هما: تعديل معايير تأهل مصدر التقليد، والمأسسة المنهجية لـ [المرجعية].

وبينا أجمع [المراجع] على ضرورة وصلاحيّة تعددية السلطة الدينية، ينوه فضل الله بتأثيراتها الضارة، ويقترح إذن تلافي الانقسامات التي تفضي إليها بتعديل معايير التأهل لـ [المرجعية]، «أعتقد أننا لو استطعنا إقامة نظرية في الفقه الإسلامي - وأستبعد ذلك في المدى المنظور -، تركز على [الأصلح] وليس [الأعلم] وتوكل للطائفة عملية الاختيار، سنحدث انعطافاً أصيلاً وسنقدم إذن حلاً مهماً للفوضى»^(١). ويلح [المرجع] في ضرورة اندراج أي تحويل لـ [المرجعية] ضمن الفقه الإسلامي، وليس بطريقة براغماتية^(٢). ويبدو اهتمامه بتأسيس كل تغيير ضمن الفقه نابعاً سواء من واجباته كفقيه أم من حاكته للعقلنة.

عندما يستند م.س. الحكيم إلى مبدأ في أصول الدين لتبرير استمرارية التنظيم التعددي لـ [المرجعية]، يبرر فضل الله إصلاحه بالحاجة إلى توحيد طائفة المؤمنين. إذ يرى، في الواقع أن اختلاف الآراء بين مصادر التقليد ضروري لتطور التصورات، لكن نقطة الضعف تكمن في أطر تنظيم [المرجعية]. فقد تفضي الخلافات بين [المراجع] إلى تصادم بين المؤمنين، يكونون [المراجع] مسؤولين عنها. فالواجب إذن البحث عن صيغ بديلة، للحفاظ على [المرجعية] وعلى وحدة المؤمنين^(٣).

وتقوم الصيغة الأكثر ملاءمة على تحويل [المرجعية] إلى مؤسسة بأتم ما للكلمة من معنى. إذ إن البحث عن [الأصلح] يقتضي في النهاية المأسسة الحقيقية لـ [المرجعية]: «أرى أن تختار الطائفية [مرجعاً] واحداً بغض النظر عن كل الشروط التي تمنع الطائفة من التوصل إلى

1- محمد حسين فضل الله. [المرجعية وحركات الواقع]. ص ١٢.

2- محمد حسين فضل الله [المرجعية وحركات الواقع] ص ١٢.

3- المصدر السابق ص ١٣. يقدم فضل الله الحجج ذاتها حول المشكلات الناجمة عن تعدد [المرجعية] في [العالم الجديدة] ص ٨٣-٨٤-١١٩-١٢٠.

اتفاق، أو الغالبية من الاتجاه إلى [مرجع] وحيد على الأقل. وتنبثق هذه الفكرة من نظرتي القائلة بأنه ما من إلزام في تقليد الأكثر علماً. ومن هنا تنتج مسألة [المرجعية] المؤسسة مع خدماتها وامتداداتها [...].

ومُقترحنا المصوغ طبقاً للفقهاء الإسلامي يقوم على [المرجعية]- المؤسسة، وهو أكثر واقعية من النظرية الموجودة حالياً حول [المرجعية].. ولا نتصور أن ما مشكلة تمنع بلوغ [المرجعية] - المؤسسة وتمتع تأسيسها. لكننا نعتقد أن هذه المشكلات أقل أهمية من تلك [التي يسببها المذهب الحالي]^(١).

فضل الله مع وعيه بالعقبات الداخلية أمام تحول [المرجعية]، كان يتبع التقاليد السائدة، وهو يصوغ مشروع الإصلاحية. وبينما يضطر للإقرار بهذا «التناقض»^(٢)، يجيب: «[...] ظلت [المرجعية] شخصاً يُصدر فتاوى فقهية [...] وعندما تتحرك [المرجعية] في الواقع الإسلامي العام، سنبحث عن الشخص وعن المكان والخدمات وبقية الأشياء. لكن عندما تظل [المرجعية] في الوضع التقليدي الذي لا نستطيع تغييره، فنحن مجبرون على التلاؤم مع التقاليد، انتظاراً لتحقيق مشروع [المرجعية]- المؤسسة»^(٣).

وقد أوضح فضل الله، في سلسلة حوارات^(٤) نشرت في الفترة ذاتها - بين ١٩٩٣ و١٩٩٤ - التباين بين تجديد المؤسسات الدينية الذي أجراه الخميني ومواصلة العمل التقليدي لـ [المرجعية]. إذ تعايش اتجاهان، في رأيه، منذ وفاة الخميني. الأول مهيمن ويمثله [المراجع] الحاليون الكبار الذين يجسدون التيار التقليدي لـ [المرجعية]، لكنه هذا التيار لا يمثل، في نظر فضل الله، أو ساط ما بعد الخميني؛ لأنه لم يُدمج التجديدات التي أحدثها الإمام في المؤسسة الدينية. أما [المرجعية] التي تمثل فترة ما بعد الخميني فهي «[مرجعية] مغمورة، فليس لدينا أسماء كبيرة في عالم [المرجعية] المتحرك، كما كانت الحال لدى وفاة هذا أو ذاك من مصادر التقليد»^(٥) [...]. وفي هذه الأثناء كان فضل الله، ببصيرة وبراهماتية، يتبع خطأً إصلاحياً، ساعياً إلى تحديث المؤسسة من الداخل بأسلوب عملي.

1- محمد حسين فضل الله، [المرجعية وحركات الواقع]، ص ١٤-١٥.

2- وجه أحد الحاضرين لفضل الله السؤال التالي: «يبدو أنك تدعو إلى [مرجعية]- مؤسسة، مع أنك تتبع اليوم الخط التقليدي في اختيار مصدر التقليد. أليس في هذا تناقض؟».

3- محمد حسين فضل الله، المصدر نفسه، ص ٣١.

4- يتعلق الأمر بـ [العالم الجديدة للمرجعية الشيعية].

5- محمد حسين فضل الله، المصدر السابق، ص ٨٠.

وإذا ما كان نموذج السلطة الذي صنعه قد أسهم على ما يبدو في إرساء [المرجعية] في الحداثة، فليس من المؤكد أن تتحقق مأسسة تنظيم السلطة التي كان يدعو إليها. فعلى غرار محمد باقر الصدر قبله، كان يصطدم بارتداد متصلب ربما لثبط في تنظيم السلطة الدينية. غير أن [المرجع] اللبناني كان يتصور مشروعاً أشد طموحاً من مشروع نظيره العراقي. ففضل الله بعمله على تحديث الفقه الإسلامي وعقلنة ممارسة السلطة الدينية، كان يشكل بالتأكيد استمراراً للصدر. إلا أنه كان يتجه بالخصوص إلى نموذج الخميني. ومع أنه ينوه بالصدر عندما يدعو إلى تجديد [الفقه]، فإنه لا يستند إليه في مشروعه لإصلاح [المرجعية]^(١). إضافة إلى أنه عندما يطلب منه التعليق على مشروع الخميني والصدر في المؤسسات الدينية. كان فضل الله يبدي حماسه لتصور الأول، مضيفاً بأن رؤية الثاني قريبة منه. ويختم جوابه مؤكداً بأن اختلافات الصدر مع الخميني ما كان لها أن تستمر على الأرجح لو عاش فترة أطول^(٢).

وعلى وجه الإجمال فإن تأملاته حول أعمال آية الله الخميني تكشف عن المثالية التي كان يكسوها بها. ودعوته إلى توحيد [المرجعية] تمثل بهذا المعنى أكثر من اهتمام بتحديث المؤسسة. إذ ترمي إلى زعزعة القواعد النبوية والمذهبية الراسخة في السلطة الدينية الشيعية. ولهذا فتنظيره للسلطة الدينية وممارسته لها أسهما في تجديد حقل السلطة^(٣).

في العراق اليوم، ثمة [مجتهد] يصعب تصنيفه ضمن [المرجعية] المعاصرة متأثر بطابع السلطة السياسية التي أسسها الخميني. فبعد عدة عقود أمضاها في المنفى، عاد محمد مهدي الخالصي، حفيد [المرجع] الكبير ذي الاسم ذاته، إلى العراق في خريف ٢٠٠٩. وتولى إدارة المدرسة الدينية [مدينة العلم] التي أسستها أسرته في الكاظمية. ومن دون أن يكون له أنصار كثيرون، ينوي القيام بدور مصدر التقليد. وهكذا تقدمه منشورات مدرسته^(٤). ومهما كان الإشعاع الذي يستطيع ممارسته، فإنه يعتمد على إرث أسري محترم لتبرير تمسكه بخط متشدد

١ - محمد حسين فضل الله، [الفقيه والأمة] ص ٢٥-٢٦.

٢ - محمد حسين فضل الله [المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية]، ص ٨٧-٨٩.

٣ - في «فضل الله وإعادة صنع [المرجعية]»، ص ٢١٤، المنشور في ٢٠٠١، يرى طالب عزيز أنه من غير المرجح أن يكون اعترف بفضل الله كـ [مرجع]. لكنه يعتقد أن بإمكان فضل الله أن يكون له نفوذ أكبر على الطائفة الشيعية بالبقاء على أطراف المؤسسة.

٤ - انظر [رسالة جامعة مدينة العلم للإمام الخالصي الكبير (قدس سره) إلى العالم]، التي نشرها في ٢٠٠٩ مكتب النشر والترجمة والتأليف في جامعة [مدينة العلم]. وسيرة محمد مهدي الخالصي واردة في هذا الكتيب، في الصفحتين ٤١-٤٢. فقد ولد عام ١٩٣٨ في إيران، وقد حصل على الإجازة في الحقوق من جامعة بغداد، ودرس العلوم الدينية في الجامعة التي أسستها أسرته. وقد أجز على الهجرة من العراق في ١٩٧٩، إذ عاش منذئذ في بريطانيا العظمى غالباً.

بشأن إعادة بناء الدولة العراقية. وفيما يتعلق بالنظرية السياسية يميل إلى التقليل من الطابع الثوري لمذهب الخميني في [ولاية الفقيه].

«إن نظرية [ولاية الفقيه]، كما يقول، تقوم على نظرية [ولاية الأمر] في القرآن (الاستشهاد بآية «السلطة» من سورة النساء، الآية ٥٩). وتعترف بهذه النظرية كل المدارس الفقهية في الإسلام من دون استثناء، حتى إن بعض الأنظمة القائمة اليوم في عدة بلدان إسلامية تستمر في تبنيتها وفي تأسيس شرعيتها عليها، كما هو الشأن في العربية السعودية وبلدان أخرى [...] والاختلاف الفقهي الموجود بين علماء المسلمين لا يتعلق بجوهر المسألة إنما بالتفصيلات، أي بمدى هذه السلطة^(١) أي [الولاية]». وحسب [المجتهد] العراقي، تتمثل الخصوصية التي تؤسس الدولة الإسلامية الإيرانية في أنها أكدت من جديد ضرورة أن يكون [ولي الأمر] فقيهاً. وعلى غرار منتظري^(٢)، يؤكد م. الخالصي أن [المرجع] «شريعتمداري ونظرائه لم يعارضوا مبدأ النظرية، فهم لا يستطيعون معارضته؛ لأنه مقرر في النص القرآني. إنما اقتصروا على مناقشة تفصيلات المذهب^(٣) من وجهة النظر الفقهية». أما بشأن توزيع الوظائف بين [المرجعية] و[ولاية الفقيه]. فيرى م. الخالصي أن «[المرجع] هو الفقيه الصالح الكفؤ الذي يضطلع بإرشاد المسلمين عندما لا توجد الدولة الإسلامية. ويكون [المرجع] عندئذ [الحاكم الراعي] الذي تجب طاعته في مجال المعرفة الدينية [...] وإذا لم يكن يتمتع بالسلطة التنفيذية فإنه يستمد نفوذه من الانصياع الطوعي المبني على الإيمان لـ [الجمهير الإسلامية]. وأفضل مثال على هذا في العصر الحاضر كان الإمام الخميني قبل أن يؤسس الجمهورية الإسلامية. وبعدها أسس الجمهورية الإسلامية واضطلع بالسلطة التنفيذية، أصبح [ولي الأمر الفقيه] في [حوزته] السياسية وعلى الأراضي التي تدين له بالولاء.

إن هذا التوضيح حول مفهومي [المرجع] الديني و[ولي الفقيه] يبين إذن العلاقة بين المؤسستين، التي تنجم في الحقيقة عن اختلاف موقع مرشد الأمة (وجود أو غياب الدولة الإسلامية^(٤)).» فالتمايز بين نوعي السلطة حُجِبَ إن صح التعبير، واختلاف الموقع بين [المرجع] و[ولي الفقيه] يفسر بحد ذاته كفاءات ومدى سلطة هذا وذاك.

١ - هكذا أجاب الشيخ محمد مهدي الخالصي على أسئلة طرحها عليه كتابة، في رسالته المؤرخة في ٢٦ كانون الثاني ٢٠١٠.

٢- حسين علي منتظري، [خاطرات]، ص ٤٥٥-٤٥٧ وانظر أعلاه دور منتظري في إعداد الدستور الإيراني.

٣- الرسالة المذكورة آنفاً من محمد مهدي الخالصي.

٤- رسالة من محمد مهدي الخالصي، مؤرخة في ١٨ آب ٢٠١٠، ردأ على رسالتي في ١٠ آب ٢٠١٠.

وإذا ما استمر مجموع [المراجع] من جهة، ومرشد الجمهورية الإسلامية من الجهة الأخرى في تكيف كفاءات ممارستهم لسلطتهم مع التطورات الاجتماعية والتكنولوجية، فإنهم لا يعيدون البحث في أسس ونمط تنظيم مؤسسات السلطة التي يمثلونها. فآية الله السيستاني بقيامه بدور أخلاقي وصي على إعادة تكوين الدولة العراقية، يسهم بالتأكيد في العمل على نموذج جديد للسلطة السياسية في العالم الشيعي. وهو بهذا، لا يتعد عن دور الإرشاد الراسخ في السلطات الدينية. فضلاً عن أنه يميل ضمناً إلى الحفاظ على [المرجعية]. وإذن، فإن صوتي [المرجعين] المتطلعين إلى الإصلاح يبدوان فريدين. فبعد تفحص متأن لـ(مذكرات) منتظري ومسيرته السياسية - الدينية، يظهر أن انتقاداته للمؤسسات تستهدف بالأخص نتائج «الاعتقاد» في منظومة السلطة الإيرانية. وهكذا يظهر تحديث [المرجعية] كوسيلة لتصحيح ميلان نموذج للسلطة أسبغت عليه صفة المثالية. فيبدو فضل الله عندئذ أصيلاً بلا حدود عندما ينادي بتحويل حقيقي للمؤسسة الدينية.

فمن خارج مؤسسات السلطة في الواقع، يجري تجديد حقل السلطة الشيعية، بفضل جهود لتوسيع كلي للفكر الديني يتابعها رجال الدين ومثقفون علمانيون⁽¹⁾ في آن معاً بإيران.

توسيع مجال السلطة: نقد للمؤسسات وانفتاح

منذ عشرين سنة، كانت القوة الدافعة التي تحث المثقفين العلمانيين ورجال الدين الإيرانيين على إعادة تحديد وظائف مؤسسات السلطة، ووظائف الدين بصفة أعم، تنجم عن عدة أزمات تضافرت تأثيراتها. وتعترى هذه الأزمات التدين التقليدي ومؤسسة رجال الدين، والإيديولوجية الإسلامية الثورية، والدولة الدينية، والحداثة. وتندرج، علاوة على ذلك، في السياق الأوسع لعلمنة المجتمع والعولمة. وعلى قدر مثل هذه الاضطرابات الاجتماعية والسياسية والمؤسسية، كانت الاستجابات متعددة ومتنوعة. ومن المتعذر إقامة تسلسل زمني دقيق لتنامي الاتجاهات المختلفة ضمن هذا الحقل العقلاني الدينامي على وجه الخصوص الذي ميزته فرديات قوية لا تتسم مسيراتها باتباع خطة بعينه. وتعوّزنا أيضاً المسافة لتقويم آثار الانتقادات والمشروعات المصوغة طوال العقدين الأخيرين. فسأبدل جهدي إذن في تقديم الصناعات الرئيسية في تجديد مجال السلطة العقلاني. بتحليل تصوراتهم ومشروعاتهم

1- نذكر بأن مصطلح «علماني» في هذا الكتاب، يعني الشخص الذي ليس له صفة دينية، بصرف النظر عن اتجاهاته الفلسفية. (المترجم).

المحتملة فيما يتعلق بالمؤسسات. ولما كانت مؤسستا السلطة في إيران اليوم دينيتين، فسأخص بالدراسة هنا رجال دين أو أجهزة لرجال الدين يعملون على إعادة تحديد مجال السلطة. وسأقتصر على التنويه بدينامية المثقفين العلمانيين وتأثيرهم على رجال الدين^(١). ومع أن العلمانيين ورجال الدين يشتركون معاً في تحديد مجال السلطة، فإن الاختلاف في مكانتهم يؤثر سواء على مشروعاتهم أم على مناهجهم وأهمية مواقعهم. إذ يجب التمييز إذن بين عدة تيارات واتجاهات. ففي المقام الأول، تعايش تياران بين المثقفين العلمانيين منذ بداية سنة ١٩٩٠، وحتى لو كانا متداخلين، فغاياتهما تميز بينهما. وثمة اتجاهات ثلاثة بين رجال الدين قد توجد معاً لدى بعض الأشخاص. في البداية، يتبنى البعض مقاربة نقدية للمؤسسات في الإطار الدقيق للفقهاء الإسلامي. والشيخ محسن كاديفار هو الممثل الأبرز لهذا الجهد. وفي المقام الثاني يقوم بعض رجال الدين من علماء أصول الدين بتجديد فهم الدين انطلاقاً من مقاربة فلسفية: كحالتى محمد مجتهد شابستاري ومصطفى مالكيان.

أخيراً، هناك رجال دين يحرصون على إقامة حصيلة نقدية لمؤسسات السلطة وللعلاقات فيما بينها، وهم يعبرون عن تصورات سياسية إيجابية، وأهم شاهد على هذا الاتجاه، حسين يوسفى إشكيفاري.

نقد المؤسسات، رجال دين وعلمايون

إعادات نظر متقاربة

بالتزامن مع تسييس الإسلام، كان تيار مكون من مثقفين علمانيين ورجال دين يتنامى حتى قبل الثورة الإسلامية، ونجري نقاشاته حول الدين في إطار أوسع وفي اتجاه آخر. وقد اكتسب هذا التيار مزيداً من الدينامية، انطلاقاً من بداية ١٩٩٠، بينما كان يتراجع التيار الميال إلى أدلجة الإسلام. وبواقعية، يسعى رجال دين وعلمايون إلى إدماج مجموع الحداثنة في رؤيتهم للعالم، فيأخذون بالحسبان إذن العلمنة التي تمس المجتمعات الإسلامية، وهم يوسعون أطرهم التصوراتية بانفتاحاتهم على منظومات ومناهج فكرية غير إسلامية^(٢). وبهذا، فهم يعملون بدورهم على توسيع جملة الحقل الديني، وعلى تحديث مجتمعهم.

١- لقد تم توصيف تجديد المجال العقلائي، من قبل أ. شيرازي، في (دستور إيران...)، الفصل ١٦، ف. خسروخافار وأوليفيه روا، في (كيفية الخروج من ثورة دينية)، الفصل ٣، و. بوشتا، (من يحكم إيران) الفصل ٩، ف. جاهانبخش (الإسلام والديمقراطية والحداثنة الدينية في إيران، والمؤلفان الأخيران يخللان بالخصوص دور المثقفين العلمانيين وتلاقيهم مع رجال الدين.

٢- سابرينا ميرفن، «نقاشات المثقفين العابرة للحدود» ص ٣٠٨.

وقد برز تيار أول انطلاقة من ١٩٩٠ بين المثقفين العلمانيين، يرمز له عبد الكريم سوروس^(١)، وهو يسعى إلى تصور إسلام ليبرالي من دون إيديولوجيا. لكنه منغمس بالليبرالية إلى الحد الذي يميل فيه إلى تحويلها إلى إيديولوجيا. وهؤلاء المثقفون كشهود على الفرق بين تطلعات الثورة ومنجزاتها، يعيدون النظر في حكم رجال الدين. وتعكس التطلعات إلى نزع الإيديولوجيا عن الإسلام أحياناً بصفة حادة مسيرات عقلانية وتطوراً للالتزام سياسي شخصي. وتلك هي حالة سوروس الذي كان عضواً في مجلس الثورة الثقافية الذي تأسس في ١٩٨٠ لإصلاح المنظومة الجامعية، ثم أصدر نهاية العقد ذاته تحذيرات ضد مخاطر الحكم المطلق التي قد يفرض عليها تطبيق مبدأ [فيلايات - ي فقيه]^(٢).

وقد ترافقت أزمة المنظومة الداخلية بتغيرات سياسية عميقة على الصعيد العالمي، وخاصة منها انهيار الاتحاد السوفيتي الذي تسبب في إضعاف الأطروحات الاشتراكية. فانطلاقاً من سنة ١٩٩٠، كانت الهواجس الكبرى للمثقفين الإيرانيين تمس إذن الديمقراطية وحقوق الإنسان. وبعكس العديد من مثقفي الجيل السابق الذين حولوا الإسلام إلى إيديولوجيا لأسباب هوياتية^(٣)، فإن الذين يعبرون عن أنفسهم في سنة ١٩٩٠، كانوا يبرهنون على نزعة انتقائية فلسفية واعية. إذ يعتقدون أن الهوية الإيرانية مكونة من ثلاثة مصادر: الإسلام والثقافة الإيرانية والغرب. وعوضاً عن الإسلام الشامل لسنوات ١٩٦٠ و ١٩٧٠، يريدون تقليص مجال سلطة الإسلام مع الإبقاء على التأثير الاجتماعي للدين. وبعد ما نادوا بإقامة دولة ديمقراطية، يميلون الآن إلى الشرعنة غير الدينية للدولة. وقد شجع الانفتاح النسبي الذي تلا انتخاب محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية من دون شك تنامي التفكير في هذا الاتجاه. ولا يستهدف هذا التيار العقلاني مجرد تجديد منظومة السلطة، فلدى أعضائه رؤية سياسية وصوفية في آن معاً.

وبعد عقد من السنين، ظهر تيار آخر يعمل على تحديد إسلام أخلاقي «شخصي». فبينما كان الأول يعمل على رؤى اجتماعية سياسية، يبدي الثاني إرادة في إعادة تحديد الدين في

١- عبد الكريم سوروس المولود في ١٩٤٥، درس في مدرسة إسلامية حديثة هي المدرسة العلوية التي أسست في سنة ١٩٥٠ بطهران ثم حصل على دكتوراه الصيدلية من إنجلترا. شارك في ثورة ١٩٧٩، وأصبح في البداية «شخصية شبه رسمية» في الجمهورية الوليدة. انظر، يان ريشارد «رجال دين ومثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ص ٥١. ولمعرفة سوروس، انظر أيضاً فوروغ جاهانبخس، (الإسلام والديمقراطية والحداثة الدينية في إيران)، الفصل ٥.

٢- يان ريشارد، «رجال دين ومثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ص ٥٢.

٣- انظر الفصل ٢.

الإطار الشخصي. وتنشطه تطلعات روحانية قوية. فالتيار الأول يعمل على التوسيع النظري والاجتماعي للمؤسسات السياسية، بينما يشغل الثاني أكثر بتجديد المقاربة للشأن الديني ذاته. وعلى غرار سابقهم وتبعاً لتوجه مشابه في الغرب، فإن أعضاء هذا التيار لديهم ميل إلى الانتقائية، لكنهم يستعينون بمصادر أخرى لتكوينه. إذ تأثروا كثيراً بالفلاسفة الروحيين، من سبينوزا إلى لا فيناس فريكور. وعلاوة على نزعتهم الفردية، تخلو خطاباتهم من الموضوعات الهوياتية، ويظهر ضمن هذا الاتجاه داريوس شايفان بالخصوص، ومصطفى مالكيان الذي ستعرض له فيما بعد.

إن تيارات المثقفين العلمانيين تأسست، بمعنى أنها ترسخت في الواقع الاجتماعي السياسي. لكنها تثير لدى رجال الدين استنكاراً قوياً أو تحت على العكس الحاجة إلى التجديد. فأفكار المثقفين الدينيين في قم موضوع نقاش على نطاق واسع.

ومن بين الانتقادات للمؤسسات، تتميز انتقادات محسن كاديفار لسبيين متلازمين. السبب الأول يتمثل في كون كاديفار رجل دين مخوّل بـ [الاجتهاد]، ومن ثم بإعادته النظر في منظومة [فيلايات - ي فقيه] يشكل انتقاداً داخلياً. وفي المقام الثاني، يتفحص النظرية والمؤسسات التي تقوم عليها الجمهورية الإسلامية في الإطار الدقيق للفقهاء الإسلامي. وبهذه الصفة، يتبع الطريق الذي فتحه مغنية في ١٩٧٩ ولم يتبعه إلا على إمكانية توسيع [ولاية الفقيه] إلى سلطة الحكم، فنادرون هم الذين طوّروا محاجتهم بكيفية منهجية. وكما رأينا آنفاً^(١)، فإن غالبية مصادر التقليد الحاليين يضطلعون بسلطتهم طبقاً للكيفية الخاصة بـ [الرجعية] من دون السعي إلى عرض نظرية في السلطة، ومن باب أولى، تطوير محاجة حول منظومة السلطة المركزة على [فيلايات - ي فقيه].

أما المؤلفون الذين تصوروا نظريات إيجابية للدولة على إثر الخميني، الذين يؤيدون مبدأ سلطة الفقيه السياسية فقد عرضوا بإسهاب حججهم الفقهية^(٢). لكن أولئك الذين يعترضون على هذا المبدأ فقد عملوا على تصورات لدولة إسلامية منتخبة، وعرضوا بالأخص رؤاهم عوضاً عن تفحص حجج أنصار السلطة السياسية للفقيه نقطة فنقطة^(٣). وهكذا تبدو

١ - انظر الفصل ٦ والقسم الأول من الفصل الحالي.

٢ - إنها حالة منتظري بامتياز. لكن الأمر نفسه بالنسبة لفقهاء قم الآخرين الذين تصوروا بالتوازي نظريات لسلطة محدودة للفقيه. (انظر الفصل ٤).

٣ - وهي حالة محمد مهدي شمس الدين في [نظام الحكم والإدارة في الإسلام]، انظر الفصل ٤.

نية كاديفار أصيلة؛ لأنها ترمي إلى تفعيل الفحص النقدي، من وجهة نظر الفقه الإسلامي، لمنظومة السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

فقد قام محسن كاديفار عبر صفحات مؤلفه بدور الدليل لفهم تاريخ النظريات الشيعية في السلطة. فالمجلد الأول من مؤلفه المخصص لـ [نظريات الدولة في الفقه الشيعي] والمعنون (الفكر السياسي في الإسلام)، يلخص مراحل تطور المذهب الشيعي في السلطة، ثم يحلل ويصنف نظريات الدولة التي عمل عليها خلال القرن العشرين^(١).

وقد شكل هذا النص مصدراً لا غنى عنه لفهم المذاهب، وزاد من قيمته أن دراسة الفلسفة السياسية الشيعية أهملت على نطاق واسع، كما يبيّن كاديفار^(٢)، والمجلد الثاني لتأمل المؤلف حول (الفكر السياسي في الإسلام) المعنون [حكومت - ي فيلائي] أي (الحكومة القائمة على الولاية) يهمني هنا لسبب آخر. فكاديفار إذ يوضح جذور مذهب الخميني حول [فيلايت - ي فقيه]^(٣). ينهك هنا في بحث شامل للأصول الفقهية لمؤسسة لبدوية الإيرانية [فيلايت - ي - فقيه]^(٤)، والحال أن جهده يفضي إلى التشكك في الأسس المذهبية للمؤسسة التي تقوم عليها الجمهورية الإسلامية.

وقد كانت مسيرة الشيخ محسن كاديفار موضع عرض عبر دراسات وحوارات^(٥). وسنذكرها ببعض وقائع سيرته الشخصية، حتى نجدد موضعه بصفة أكثر دقة بين رجال الدين والمثقفين في إيران المعاصرة. ولد محسن كاديفار في ١٩٥٩ ودرس العلوم الدينية في [حوزة] قم. وكان تلميذاً لآيات الله محمد روحاني وجواد تبريزي وجواد عمولي. وقد تعرّف فكر محمد باقر الصدر لدى اثنين من تلاميذه، كانا يُدرّسان في قم، هما السيد كاظم

١ - محسن كاديفار، [نظريات الدولة في الفقه الشيعي].

٢ - سابرينا ميرفن، «محسن كاديفار، رجل دين مناقض وإصلاحي»، (العوامل الشيعية وإيران)، ص ٤٤٥. يشكل هذا الفصل حواراً أجرته س. ميرفن مع كاديفار.

٣ - كان توضيح تعدد دلالة مفهوم [فيلايت - ي فقيه]، والتقريب الذي أجراه الخميني بين التصورات المختلفة المتصلة به - صوفية، دينية، فقهية - مصدراً قياً لفهم «أصول ولاية الفقيه» التي لحصناها في الفصل الرابع.

٤ - محسن كاديفار، [أنديشيه - بي سياسي دار إسلام] (٢) [حكومت - ي فيلائي]، مقدمة المؤلف.

٥ - في حوار مع سابرينا ميرفن، يستعيد كاديفار المراحل الرئيسية في تكوينه وفي مسيرته، انظر سابرينا ميرفن، «محسن كاديفار، رجل دين مناضل وإصلاحي» ص ٤١٧-٤٣٠، ياسويوكي ماتسونو غا يقدم أيضاً صورة عقلانية معمقة لرجل الدين الإيراني في مقاله «محسن كاديفار، مدافع عن الإسلام النهضوي في إيران» المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط ٣٤ (٣)، كانون الأول ٢٠٠٧، ص ٣١٧-٣٢٩. ومن جهة أخرى، يضع سعيد أمير أرجوماند كاديفار ضمن النقاش الجاري في إيران حالياً حول الحداثة والتقاليد، في مقاله «حركة الإصلاح والنقاش في الحداثة والتقاليد بإيران المعاصرة»، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ٣٤ (٢٠٠٢)، ص ٧١٩-٧٣١.

الحائري ومحمود هاشمي شهرودي. علاوة على أنه درس أصول [الفقه] على [المرجع] الحلي وحيد خراساني. في ١٩٩٧، سلّمه منتظري [إجازة اجتهاد]^(١). وتابع بالتوازي دراسته في الجامعة بعد ما «وصل إلى استنتاج أن العلوم الإنسانية لم تكن إسلامية ولا غير إسلامية»^(٢). ومع متابعة دراسته، درّس كاديفار في [الحوزة]. وفي سنة ١٩٩٠، درس خاصة في جامعة الشيخ مفيد. ولأنه مقرب من منتظري فقد تأثر كثيراً بالانتقادات التي وجهها ضد بعض ممارسات الحكومة الإيرانية في نهاية ١٩٨٠، ثم بإبعاده عن خلافة الخميني. وعندما تبين له أن الفلسفة السياسية الشيعية كانت مهملّة، درس بتمعن هذا الميدان لعدة سنوات. وفي نهاية بحوثه، نشر في ١٩٩٨ المؤلف الذي تقدمه هنا. وبعد عام، حكم عليه بالسجن من قبل المحكمة الخاصة برجال الدين.

واستأنف نشاطاته التعليمية بعد خروجه من السجن في عام ٢٠٠٠، بالتدريس في جامعة تربيّات - ي مُدرّس وفي حسينية إرشاد، وقد دُعي أيضاً إلى جامعات خارج إيران، في اليابان والولايات المتحدة. وإذا ما اشتهر كاديفار بمؤلفاته حول الفلسفة السياسية الشيعية، فإنه يواصل تأملاته في إطار أوسع حول الإسلام والحداثة. ويسعى بهذا الشأن إلى تفحص تصور حقوق الإنسان في ضوء الإسلام، كما يبين عنوان مؤلف نشره في ٢٠٠٨: [حق الناس. إسلام وحقوق - ي بشر].

وبعد ما تصدّى كاديفار للفكر السياسي الشيعي منذ نشوئه وحتى العصر الحاضر، ينكب إذن على المجلد الثاني من مؤلفه حول الأصول المذهبية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. إذ يرى من الواجب تفحص مفهوم الـ [ولاية] لمعرفة طبيعة الدولة الإسلامية الإيرانية المعاصرة. فمبدأ ولاية الفقيه المسماة مطلقة الذي يشكل المبدأ الرسمي لهذه الدولة، يركز على أربع دعائم، هي: مفهومات الـ [ولاية]، والتعيين، ومكانة الحاكم (الفقيه). والصفة المطلقة لسلطة هذا الفقيه. وعلى كل فإن الـ [الولاية] أهمية كبرى في المذهب^(٣).

وقد جرى «تحقيق» رجال الدين على قسمين. في الأول، يحلل كاديفار المبادئ التي تتيح تذهن مفهوم [الولاية]. فانطلاقاً من الاشتقاق اللغوي، يميز بين معاني [الولاية] المختلفة في العلوم الدينية الثالثة التي تستعملها: التصوف، أصول الدين والفقه الإسلامي^(٤).

1 - محسن كاديفار، في سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٤١٩-٤٤٢.

2 - محسن كاديفار، في سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٤٢٠.

3 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي] ص ١٣.

4 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي]، تعرضت هذه الجوانب في الفصول ١، ٢، ٣، ٤ من المؤلف.

ثم يتفحص معنى الكلمات المشتقة من جذر [ولاية]، الموجودة في القرآن^(١). ومن ثم يقوم بالشيء ذاته مع أحاديث [الأئمة]^(٢). ولما كان مذهب الدولة الإسلامية الإيرانية مصوغاً في إطار الفقه الإسلامي. ينكب كاديفار من جديد بتأن على تصور [فيلايت - ي فقيه] في الفقه الإسلامي. فيلاحظ في المقام الأول أن تعبير [فيلايت - ي فقيه] كان استخدم للمرة الأولى من قبل فقهاء. ويلخص المؤلف تحول المفهوم، ويخلص فقط إلى أن ثمة إجماعاً [الفقهاء] على أن شؤون [الحسبة] والقضاء و[الفتوى] تقع على عاتق الفقهاء.. ويذكر كاديفار بابتكار الملا ناراقى الذي كان أول من تعرض بصفة مستقلة إلى [فيلايت - ي فقيه] وأكد أن [الفقهاء] أصحاب [ولاية] سياسية على الشعب.

ثم يقدم المؤلف مراحل تطور نظرية الخميني في الولاية^(٣). إذ يرى أن الدولة المؤسسة على «ولاية الفقيه» يمكن وصفها بـ [حكومت - ي فيلايتي]، وهو ما يعني حكومة من اختاره الله لتولي شؤون المجتمع العامة.

والحال أن إحدى المسائل الأساس التي تثيرها نظرية الدولة القائمة على الشرعية الدينية من دون وسيط، هي مسألة الصلة بين الفقيه القائد والشعب. لكن هذه المسألة محلولة، بالنسبة لأنصار هذه النظرية بـ [الولاية] التي يتمتع بها الفقيه.. فـ [الولاية] على الشعب، من وجهة نظرهم، هي الصلة الكبرى التي توحد الفقيه مع الشعب. وهي تركز على مبدأ الشرعية الإلهية من دون وسيط. أما المؤيدون لمبدأ الشرعية الإلهية الشعبية، فيعتقدون أن الصلة بين الفقيه القائد والشعب تتم بـ [الوكالة]، أي إن صاحب سلطة الحكم، وهو من رجال الدين، ممثل للشعب. إذ إن الوكالة عقد، بينما الولاية سلطة محض. ويجب أن يتم العقد باتفاق الطرفين، لكن رضا الأشخاص الذين تمارس عليهم [الولاية] غير مطلوب^(٤).

وبعدما استعاد كاديفار تاريخ مفهوم [الولاية]، يلخص تاريخ مذاهب السلطة السارية في إيران، منذ الصفويين حتى إقامة الجمهورية الإسلامية. ويذكر عندئذ بظهور مبدأ [فيلايت - ي فقيه] المتأخر لدى إعداد الدستور. فالخميني، حسب كاديفار، لم يكن يذكر بعد هذا المفهوم خلال الستين الأخيرتين اللتين سبقتا ثورة ١٩٧٩، ولم يكن [المراجع] ولا العلماء الكبار يتعرضون له أيضاً. فكاديفار يجمل إذن إدخال فكرة [فيلايت - ي فقيه] في النقاشات

١ - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايتي]، الفصل ٥.

٢ - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايتي]، الفصل السادس.

٣ - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايتي]، الفصل ٧.

٤ - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايتي]، الفصلان ٨ و ١٠.

الدستوري، ثم مراحل كتابة دستور الجمهورية الإسلامية^(١). وبعد ما عدد العناصر المكونة للحكومة المرتكزة على [فيلايت - فقيه] وللجمهورية، يخلص إلى أن منظومتي السلطة هاتين متناقضتان ولا يمكن الجمع بينهما^(٢).

في القسم الثاني من التحقيق، يحدد كاديفار المبادئ التي تسمح بإقامة الدليل على [الولاية]. فمن الواضح بالنسبة له أن [فيلايت - ي فقيه] إما أن تكون بدهية وضرورية وإما نظرية وتقتضي دليلاً. ويذكر المؤلف بهذا الشأن أن الخميني في كتابه «ولاية الفقيه» قال: إن [فيلايت - ي فقيه] ستظهر بدهية وضرورية لمن يعرفون الإسلام^(٣). لكن كاديفار يرد هنا بأن الأمور العقلية يجب أن تكون بدهية لدى الجميع وليس لدى شخص بمفرده. علاوة على أن العاقلين لا يعدون مسألة [فيلايت - ي فقيه] بدهية. وثالثاً، كما يقول، لا يقيم العديد من الفقهاء الشيعة الدليل على هذه المسألة. رابعاً، ثمة مسائل أكثر أهمية من هذه المسألة، كوحداية الله، والنبوة والبعث، أي مسائل من أصول الدين، لا تعد بإجماع الفقهاء بهدية. فهي [نظرية] وينبغي إقامة الدليل عليها. وبالنتيجة، لا يمكن للخميني أن يقصد إن [فيلايت - ي فقيه] بدهية عقلية أولى، بل ضرورة من وجهة نظر الفقه. لكن هذا يعني الإقرار بمبادئ الإسلام والتفكير بمسألة [فيلايت - ي فقيه]. وبما أن الشرط الأول لم يتحقق، يمكن الاستنتاج بأن [فيلايت - ي فقيه] ليست بدهية بالنسبة للعقل. ويجب البرهنة على ضرورتها^(٤).

والفصل الرابع عشر مخصص إذن لـ «فحص ضرورة [فيلايت - ي فقيه] من وجهة نظر الفقه». ومرة أخرى، يعمد كاديفار إلى تصنيف المفهومات ويلجأ إلى المبدأ المنطقي في عدم التناقض. فالمسائل المتعلقة بالدين، كما يقول، صنفان: ضرورية أو غير ضرورية. فالضرورة أساس العقيدة. وإثباتاً لهذا التمايز، يبحث المؤلف عما إذا كانت [فيلايت - ي فقيه] من دعائم المذهب الشيعي. والمقصود، بعبارة أخرى، تحديد ما إذا كانت مبدأ للمذهب الشيعي، ومسألة مذهبية في التشيع أو فرعاً من الفقه الشيعي. والحال، أنه حتى نهاية سنة ١٩٨٠، كانت [فيلايت - ي فقيه] مسألة في علم أصول الدين، من دون أن تشكل جزءاً من [أصول]

1 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايت]، الفصل ١١.

2 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايت]، الفصل ١٢.

3 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلايت]، الفصل ١٣، ص ٢٢٤-٢٢٥، وقد حلت حُجج الخميني، وهذه النقطة خاصة في الفصلين ٢ و ٤.

4 - المصدر السابق، ص ١٣.

الدين. وقد زعم البعض الآخر حتى، أنها كانت من أصول المذهب الشيعي، وترجع في أصلها إلى [الإمامة]^(١). إلا أن هذا يعني أن مسألة كهذه مقررة بصفة يقينية وغير ظرفية، وأنها لا تتعلق بالتقليد، ولا يكفي. التقيد عملياً بهذا المبدأ، بل يجب الإيمان به، وأن إنكار هذه المسألة أو جهلها يعدل خروجاً من المذهب الشيعي. غير أنه، حتى لو كانت [فيلايت- ي فقيه] جزءاً من أصول المذهب الشيعي، فستكون فرعاً من [الإمامة] وليست أصلاً مستقلاً. وهكذا، وبافتراض أن [فيلايت- ي فقيه] جزء من [الإمامة] أثناء الغيبة، فلا يمكن الاستنتاج من هذا أنها أصل في المذهب الشيعي. علاوة على أنه من المتعذر قبول مسألة كأصل في المذهب الشيعي لا يؤيدها العديد من [الفقهاء].

ويذكر أن الخميني في فتاويه الفقهية يؤكد في الوقت ذاته أن [فيلايت- ي فقيه] من أصول المذهب الشيعي، ولكن يمكن الإقرار نتيجة لمحاكمة فقهية بأن لا يكون البعض مقتنعاً بهذا^(٢). أخيراً، يكتب كاديفار، إذا لم يخرج المذكور لهذا المبدأ من المذهب الشيعي، فكيف يمكن تسمية هذا المبدأ أصلاً؟ وإذن، فإن [فيلايت- ي فقيه] ليست بدهية ولا ضرورة عقلية ولا هي من ضرورات الدين أو الفقه الإسلامي الإمامي. ولا تكون أصلاً في المذهب الشيعي، ولا هي مسألة اعتقادية. إنها هي، حسب غالبية فقهاء الشيعة العظمى فرع من [الفقه]^(٣).

وكاديفار بتفحصه لأدلة [فيلايت- ي فقيه] في [أحاديث] النبي، يخلص إلى أن ولاية الفقيه المسماة مطلقة لا أساس لها^(٤)، ويصل إلى النتيجة ذاتها بدراسة أحاديث [الأئمة]^(٥).

وصفوة القول، ليس هذا المفهوم ما يؤيده في أحاديث النبي أو [الأئمة]^(٦). كما أنه لا أصل له في القرآن^(٧)، حسب غالبية [الفقهاء] العظمى. وبالفعل، فما من شيء في القرآن يدل على أن السلطة السياسية تشكل جزءاً من [الولاية الشرعية]. أخيراً، لا دليل في القرآن و[الحديث]^(٨) على تعيين الفقيه، وإضافة إلى ذلك، تبين أنه ما من إجماع للفقهاء فيما يتصل بالحكومة القائمة على [الولاية] المسماة ولاية الفقيه. فـ [فيلايت- ي فقيه] إذن، ومهما كان مداها- شؤون

1 - يرجع كاديفار إلى كتاب الاستشارات الفقهية للمرشد [توضيح مسائل - ي مراجع]، المجلد ١ صيف ١٩٩٧.

2 - انظر الفصل ٦.

3 - محسن كاديفار، المصدر السابق، ص ١٥.

4 - محسن كاديفار، [حكومت- ي فيلايتي]، ص ١٧.

5 - محسن كاديفار، [حكومت- ي فيلايتي]، الفصول ١٨ إلى ٢٠.

6 - محسن كاديفار، [حكومت- ي فيلايتي]، ص ٣٣٤.

7 - محسن كاديفار، [حكومت- ي فيلايتي]، ص ٣٣٥.

8 - محسن كاديفار، [حكومت- ي فيلايتي]، ص ٣٥٣-٣٥٤.

[الحسبة]، الشؤون العامة، الولاية المطلقة - لا تشكل محل أي إجماع^(١). كما تعوز هذا المفهوم أدلة عقلية محض^(٢). أما الأدلة التي صاغها الخميني فلا تبرهن على الأكثر إلا على ضرورة حكومة إسلامية^(٣). «ففي الفقه تفتقر [ولاية] الفقيه على نبي الإنسان إلى أدلة عقلية ونقلية»^(٤). وهكذا تحول بحث كاديفار، من خلال شمول وصرامة نتيجته إلى شكل من أشكال المحاكمات، وفي ختام التحري وجمع الأدلة، يتبين أن المسألة المطروحة من دون أساس. غير أن المؤلف يضيف مع ذلك إنه اقتصر على بحث مسألة ولاية الفقيه على نبي الإنسان، مصرحاً بأن مسألة حكومة [الفقيه] يجب أن تكون موضوعاً لدراسة منفصلة^(٥).

وسواء وجهت الانتقادات المنهجية لمؤسسات السلطة من داخل إطار الفقه الإسلامي أم من خارجه، فإنها تكشف عن حدة التفكير السياسي الجاري في إيران المعاصرة. كما تسهم أيضاً في التقدم التاريخي للنظرية السياسية الشيعية الذي أفضى إليه تطبيق مذهب الخميني في السلطة. غير أن هذه الانطلاقة المذهبية تتجاوز كثيراً الإطار النقدي، مهما كان النقد قوياً وجريئاً. فكاديفار، بعدما صاغ الانتقادات الأكثر منهجية لمنظومة السلطة الإيرانية، يحرص هو نفسه على توسيع مجال التفكير حول الإسلام^(٦). وبتحفيز من التطورات الداخلية في إيران والعالم الإسلامي، ولكن أيضاً إذ يتردد صدئ «نغمة» جديدة، مع خفوتها، بين رجال الدين، ينشطها أيضاً رجال الدين بصفة فردية أو مجلات تنشر في قلب [حوزة] قم.

انفتاح وتوسيع حقل فهم

الشان الديني

في حركة التجديد الواسعة للحقل الديني العقلاني يندرج تيار «دعم الإلهيات الجديد» [كلام - ي جديد]، الذي لم يعد يستهدف الدفاع عن الدين، بل فهم الدين^(٧)، ومن بين الشخصيات المحورية لعلم الإلهيات الجديد يبدو محمد مجتهد شايبيستاري بمفرده رمزاً

1 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي] ص ٣٥٥ - ٣٥٧.

2 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي] ص ٣٧١.

3 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي]، ص ٢٨٥.

4 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي]، ص ٣٩٢.

5 - محسن كاديفار، [حكومت - ي فيلاتي].

6 - في مقال نشر في ٢٠٠٢ يبحث كاديفار عن المعبر من «الإسلام التاريخي إلى الإسلام الروحي»، انظر [أز إسلام - ي تاريخي بيه إسلام - ي معنوي].

7 - سابرينا ميرفن، «نقاشات عقلية عابرة للحدود»، ص ٣١٠.

للحركة. ومصطفى مالكيان يسهم بجهوده في إدماج العقلانية والروحانية، في العمل على مقاربة جديدة للشأن الديني. ويظهر رجلا الدين هذان كرائدين للحدثا داخل المؤسسات الدينية. فلعلم الإلهيات الجديد من الآن وصاعداً منشورات تنطق بلسانه حتى ضمن [الحوزة]، إذ تشكل هذه المنشورات بإشراف [الحوزة] مختبراً لهذا التجديد اللافت للنظر.

وتقديم هذا الرائد لعلم الإلهيات الجديد هنا محدود جداً بالقياس إلى إشعاعه في الحقل الديني العقلاني. لأن مجتهد شابستاري يبدو رمزاً بامتياز لتجدد رجال الدين الشيعة الداخلي. إذ تصدر جهوده في توسيع وتعميق المعرفة الدينية عن رسوخ مزدوج ومتين. فمع تكوينه الديني العميق، انفتح على اكتشاف اللاهوت المسيحي. بفضل إقامة طويلة في ألمانيا. ومع تأثيره في إيران إلا أنه لا يزال غير معروف في الخارج^(١).

ولد في ١٩٣٦ ضمن أسرة من رجال الدين في أذربيجان، ودرس في قم على السيد كاظم شريعتمداري (المتوفى ١٩٨٦)، وعلى منتظري والسيد حسين الطبطبائي. كما تابع دروس الخميني. وباشراكه عدة مرات في حركات وطنية فقد أظهر تعلقاً قوياً بالإسلام. وفي بداية سنة ١٩٦٠، يسهم في النضال ضد إصلاحات الشاه. وعندما أصبح عميداً لمسجد هامبورغ في ١٩٦٩، حيث خلف آية الله بهشتي، التزم طريقاً حاسماً في مساره العقلي. ذلك أن إقامته عشر سنوات في ألمانيا تتيح له الفرصة ليس لتعلم الألمانية وحسب، بل لاكتشاف نقد النصوص المقدسة للمصادر المسيحية، ويتابع دروساً في الفلسفة وفي اللاهوت كما يكتشف العالم الغربي بكل جوانبه: الطبيعة، الثقافة الحديثة وروحانية المسيحية، فضلاً عن أنه لا يتعرض فقط لهذا الفكر الجديد دارساً، بل يشترك أيضاً في لقاءات متعددة الأديان^(٢).

وعندما عاد مجتهد شابستاري إلى إيران في ١٩٧٩، خاض كفاحاً من أجل العدالة وحقوق الإنسان، وفي صيف هذه السنة الحاسمة، أسس مجلة [أنديشه- بي إسلامي] (الفكر الإسلامي)، التي لا ترفع أي شعار. وانتقد، من جهة أخرى، بعض قرارات النظام التي تفرض وجهة نظر رسمية، وخاصة إبان انتخابات مجلس الخبراء بغية كتابة الدستور، كما أبدى معارضة لاستيلاء رجال الدين على بنية السلطة برمتها. وعلى الرغم من هذا، انتُخب شابستاري نائباً في ١٩٨٠ عن مدينته الأصلية -شابستار-، في أول برلمان للجمهورية الإسلامية. وتوقفت مجلته عن الصدور عندئذ. وبينما كان عضواً في أحد أجهزة الدولة،

1 - يان ريشارد، «رجل دين شيعي من زماننا، مجتهد شابستاري»، في (المذهب الشيعي بعد أربعين عاماً)، محمد علي معزى، مايربار - أشر وسيمون هويكتز، ٢٠٠٩، ص ٣٦٣-٣٧١.

2 - المصدر السابق، ص ٣٦٤-٣٦٥.

واصل تأملاته حول تفسير الوحي. وهكذا أعاد تقويم مقارنته للشأن الديني مستلهماً ما كان تعلمه في ألمانيا وهو الانطلاق من الذاتية الفردية لفهم الشأن الديني: «فعوضاً عن التركيز على تفسير النص، كما يحدث في مدارس قم الدينية، يقترح شابستاري تركيزه على المؤلف والقارئ، أي على الشخص الذي يعطي المعنى [...] والعلاقة مع الحقيقة التي تدخل الشخص في مغامرة وجودية، لا يمكن تحقيقها إلا بالحرية التي يلتزم بها الفرد: فالحرية إذن هي شرط الإيمان»^(١).

وابتداءً من ١٩٨٠، يُدرّس مجتهد شابستاري في كلية علوم الدين بطهران. حيث يلقي خاصة دروساً في اللاهوت المسيحي، وتاريخ اليهودية والمسيحية. ونظراً لحرية في الكلام غداً هدفاً لأنصار الرؤية التقليدية للدين. وقد أُحيل أخيراً على التقاعد بعد انتصار محمود أحمددي نجاد في الانتخابات الرئاسية العام ٢٠٠٥. وعندما خلع عنه لباس رجل الدين ليتمتع بحرية أكبر في مشروعه لتفسير القرآن^(٢).

خارج إيران، شاع فكر مجتهد شابستاري في لبنان، حيث نجد إشارات له في مجلة [المنطلق]^(٣) التي قدمت آنفاً^(٤)، وقد اقتفى العراقي عبد الجبار الرفاعي أثره، إذ أسس في قم العام ١٩٩٤ مجلة «ستصبح جسراً حقيقياً بين الحقلين العقلانيين في إيران والعالم العربي، وأكثر من ذلك، منتدى عابر للحدود بين المفكرين الشيعة والسنة، هي [قضايا إسلامية معاصرة]»^(٥).

فبفضل الاكتشاف الفاعل لدين آخر، عمد مجتهد شابستاري إلى فتح وعيه الديني. ومع أنه اضطر للتوقف عن التعليم، فإن صوته المتفرد بدأت أصداؤه تتردد بين رجال الدين في إيران، وأبعد من ذلك في العالم الشيعي. وقد دعي في الخارج إلى بسط نظراته المجددة للدين بصورة عامة وللمذهب الشيعي خاصة^(٦). وأما مصطفى مالكيان^(١) فنتيجة لتكوينه في بلاده ذاتها في مدرسة رجال الدين والجامعة، يعمل أيضاً على تجديد الفكر الديني.

١ - المصدر السابق، ص ٣٦٧.

٢ - يان ريشارد، المصدر السابق، ص ٣٦٧ - ٣٧٠.

٣ - سابرينا ميرفن، «نقاشات عقلانية عابرة للحدود»، ص ٣١١.

٤ - انظر الفصل ٥.

٥ - سابرينا ميرفن، المصدر السابق، ص ٣١٢، وقد ساند المرجع فضل الله هذه المجلة، انظر الفصل ٦.

٦ - في الملحق الذي نظمه مركز الدراسات والبحوث الدولية بباريس في ٢٠٠٩ - انظر الفصل ٦، المقدمة - قام شابستاري بمدخلة عنوانها «المذهب الشيعي في مواجهة تحديث التشريع الديني» بين فيها أن مرحلة جديدة بدأت في

ومصطفى مالكيان الأصغر سناً من مجتهد شابستاري، نشأ مثله في عائلة من رجال الدين. لكنه بدأ دراسته في الجامعة، حيث درس الهندسة الميكانيكية ثم الفلسفة. ولشغفه بالتعمق أكمل تكوينه في [حوزة] قم. حيث درس الفقه الإسلامي والعلوم الدينية التقليدية والفلسفة.

لدى سؤاله عن مسيرته العقلية^(٢)، أبدى مالكيان حاجة قوية للاستقلال عن مدرسيه. فهو لا يعتقد أنه كان تلميذاً لأستاذ بصفة خاصة. كما أنه يقر بعدم اهتمامه بالمواد التي تدرس في [الحوزة]. وقد درس مالكيان الفلسفة الغربية، إذ تعرض أولاً لتاريخ هذه الفلسفة، ثم فلسفة الأديان وفلسفة العلوم. وكان ميالاً لفلسفة العلوم وفلسفة المعرفة والفلسفة الأخلاقية. وقادته تأملاته في فلسفة الأديان، حسب اعترافه، لأسباب في فلسفة العلوم إلى ميادين فلسفية أخرى. وبينما يولي للعقل «أهمية أساساً»، يعتبر نفسه انطوائياً تجذبه الفلسفة الوجودية. وهذا ما جعله يهتم خاصة بكير كغارد ودوستوفسكي وغابرييل مارسيل. وتوجهه العقلي المزدوج حثه إلى السعي بحماسة إلى التوفيق بين تطلعاته العقلانية والروحانية. ولوعبه بنفوذ المثقفين من رجال الدين في إيران، وبضرورة إدماج الحدائث في الوجدان الديني، ينادي باندماج علم الإلهيات التقليدي بالحديث^(٣). وفي المجلات التي يصدرها يقدم مالكيان كأستاذ في [الحوزة] والجامعة.

وقدم مصطفى مالكيان ثمرة تأملاته حتى الآن بشكل مقالات. فقد نشر مجموعتين معنوتين بد (طريق إلى التحرر) و [مشتاقي أو مهجوري] أي (المحبوب والمهجور)^(٤). وهو أحد المؤلفين الأكثر طلباً من مجلة علم الإلهيات الجديد [نقد أو نظر]، التي تصدر بإشراف رسمي من [حوزة] قم والتي سأقدمها فيما يلي، إذ سألهم هنا بإسهامات مالكيان في هذه المجلة التي تتصف بالتنوع؛ لأن مالكيان مؤلف مترجم. علاوة على أنه يدعى بانتظام للمشاركة في زاوية فريدة للحوار مع عدة متحاورين. وقد تحدث في هذا الإطار عن الأمل

إيران بشأن دراسة النصوص الدينية. وكان شابستاري يساند، عوضاً عن القراءة التقليدية التي تقارب النصوص الدينية من وجهة النظر الفقهية، إمكان قراءة أخرى، تاريخية وأخلاقية.

1 - ولد مالكيان في ١٩٥٦.

2 - يستعيد مالكيان مراحل تكوينه والموضوعات الكبرى لتأملاته الفلسفية في حوار مع كريستيان مجيى بونو، «مصطفى مالكيان: التوفيق بين العقلانية والروحانية» في (العوالم الشيعية وإيران)، ص ٤٣١-٤٥٤. وأنا مدينة لهذا المؤلف بسيرة مالكيان.

3 - كريستيان مجيى بونو، «مصطفى مالكيان: التوفيق بين العقلانية والروحانية»، ص ٤٣١-٤٤٧.

4 - نشرت هاتان المجموعتان من قبل دار نشر [نجاح- ي مؤاфра].

الإنساني بشأن الدين^(١)، وعلم الإلهيات في العصر الحاضر^(٢)، وأخيراً عن الحداثة وعلاقتها بالتقاليد^(٣). وكان هذا الحوار الأخير فرصة للملكيان كي يعبر عن جوهر تأملاته حول الحداثة وتستحق بهذا المعنى اهتماماً خاصاً.

يدعى مصطفى ملكيان بادئ ذي بدء إلى تعريف الحداثة والتحديث والنزعة الحداثية، ثم التقاليد ونزعة التمسك بالتقاليد. وعلى غرار الكثيرين، كما يقول، فإنه يفهم الحداثة كمجموع مميزات ظهرت في أوروبا وفي أمريكا الشمالية خلال القرون الأخيرة. ويعدد هكذا التجديد في مناهج البحث في عالم الطبيعة والتقنيات، وفي الصناعة، وارتفاع مستوى الحياة المادية، والرأسمالية، والليبرالية السياسية، والاتجاه الثقافي المسيطر إلى الحياة الدنيوية، والفردانية، وأخيراً العقلانية والإنسانية. والتحديث، في رأيه، يعني بذل الجهد من مجتمعات لا تتمتع بهذه الميزات للحصول عليها.

التحديث إذن هو التطابق مع نموذج خارجي المنشأ. أخيراً، النزعة الحداثية هي الثقافة الحديثة للغرب، وبعبارة أخرى هي رؤية للعالم. ويعرف، من جهة أخرى، التقاليد بأنها مجموع الأفكار والعواطف والأفعال الموروثة التي تفرض نفسها لمجرد انتقالها من جيل إلى جيل. ولتكوينه في علم الاجتماع فإن ملكيان يتبنى مصطلحات هذا العلم ولذا يذكر بأن مصطلحي «حديث» و«تقليدي» ينطبقان سواء على الأفراد أم على المجتمعات، وأنه لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنها يمثلان نموذجين مثاليين.

وإذ يتفحص الصلات بين الدين والتقاليد، ينوه بداية أن التقاليد ليست وفقاً على الدين: فهناك تقاليد فنية وتشريعية إلخ. ويجب، في الدين، التمييز بين الظاهرة التاريخية وبين الشخص. والحال، أن الدين من حيث كونه ظاهرة تاريخية نأى بنفسه دائماً عن جزء من التقاليد بل وحاربه. وبالفعل، فقد مثلت النبوة دائماً ضرراً للتقاليد التي كانت تواجهها، ويستشهد على أقواله بالأناجيل الأربعة. علاوة على أن تعدد الأديان يعني من دون شك أن كلاً منها يمثل قطعة مع الأديان التي سبقتها. أما عن الدين من حيث هو شأن شخصي، فلا يمكن أن يخلو من شكل من الانتقال والتقليد. ومن ثم فكل تدين تقليدي، وكل دين يولد من قطعة من تقاليد. لكنه حتى يدوم، لابد من قبوله من الأجيال التالية ليغدو تقليداً بدوره.

1 - انظر زاوية الارتجال [اقتراح] في العدد ٦، ربيع ١٩٩٦، والنسخة الالكترونية التي استند إليها لا تتضمن فهرسة.

2 - انظر زاوية الارتجال [اقتراح] في العدد ٩، شتاء ١٩٩٦.

3 - انظر زاوية الارتجال [اقتراح] في العدد ١٩، صيف وخريف ١٩٩٩.

ولا يمكن للتقاليد أن تضيع تماماً؛ لأن الإنسان لا يستطيع بطبيعته إلغاء التقاليد من طرف واحد. ويقر مالكيان بهذا الشأن بجلاء بأنه لا يستطيع الإتيان ببرد مدعم بالحجج. وإذا ما قبلنا أن الشرط الأول للتدين هو الانتقال والتقليد، فيجب الإقرار بأن النزعة الحداثية لا يمكن أن تتوافق مع التدين. غير أن من الممكن أيضاً تصور تدين يكون متوافقاً مع النزعة الحداثية. إذ لا يمكن الكلام عن تدين تقليدي وتدين حديث إلا إذا اعتبرت التقوى العمياء والخضوع ليساً شرطين ضروريين للتدين. وإلا فما من تدين حديث.

ولما سُئل عما إذا كان يود صياغة نقد فلسفي لطريقة التفكير التقليدية، أجاب مالكيان، إن النقد الرئيس الذي ينبغي توجيهه هو أن التقوى العمياء والخضوع يتعارضان مع التفكير. ومبرهنناً على معرفة عميقة بالنفس الإنسانية، فهو يعتقد أن القليل من الناس «حديثون» بصفة كلية. وكما يمكن وجود تقاليد كاذبة، يمكن لحداثة كاذبة أن توجد. فإذا لم تستطع الحداثة إجبار شخص على التفكير أو العيش بكيفية حديثة، فسيصبح تبني كفيات تقليدية في العيش والتفكير أكثر صعوبة. ترى هل العالم الحديث في أزمة؟ إذا فهمنا الأزمة على أنها الوضع الذي تناقش فيه المثل والقيم الثقافية وتنتقد، فإن الزمن الحديث في أزمة.

والعديد من المفكرين ينتقدون، من وجهة نظر تقليدية أو ما بعد الحداثية، مُثُلَ وقيَمَ العالم الحديث. ومن جهة أخرى، فأكبر الانتقادات للنزعة الحداثية، تتوجه لمذهبها العلمي. أخيراً، ليس المقصود هو «الرجوع إلى التقاليد»: فما نحتاج إليه ليس تجاوز الحداثة، بل تدارك نقائص الحداثة: وليس من الممكن ولا المفضل تبني حياة وطريقة تفكير تقليديتين من جديد^(١). وما يثير الاهتمام أن ترجمة لمقتطفات من كتاب (نقد الحداثة) لآلان تورين نشرت في العدد ذاته. والحال أن هاجس مالكيان في التوفيق بين العقلانية والذاتية يتطابق خاصة مع إحدى النتائج الكبرى لمؤلف عالم الاجتماع الفرنسي^(٢).

إن مالكيان ومجتهد شابستاري، كشاهدين على ثقافة مزدوجة معمقة، هما رائدان في توسيع وتجديد الفكر الديني. فبوعيهما الحاد بأهمية الذاتية والعقلانية، هم رمزان مضيئان في

1 - مصطفى مالكيان، في [اقترح] و[نقد أو نظر] العدد ١٩ .

2 - في ختام كتابه (نقد الحداثة) ١٩٩٢ ينوّه آلان تورين بأن «تاريخ الحداثة هو تاريخ التأكيد المزدوج للعقل وللذات، ومنذ تعارض النهضة والإصلاح الذي لم يستطع إراسم نفسه تجاوزه نفسه تجاوزاً [...] فالحداثة عصبية على كل أشكال الشمول، وإنما هو الحوار بين العقل والذات الذي لا يمكن له أن ينقطع أو يكتمل، الذي يبقى طريق الحرية مفتوحاً» ص ٤٧٧ .

تحديث الوعي الديني الشيعي. وإذا ما كانا يشعان بتدريسها وبمنشوراتها، فإن لعلماء الإلهيات الجدد منشوراتهم حتى داخل [الحوزة].

فبعض المجلات التي تصدر من [الحوزة] بإشراف مكتب النشر فيها تبين إن حركة التجديد قد امتدت إلى أحد مراكز رجال الدين الشيعة. والمنشورات الصادرة عن مركز التعليم الديني مخصصة في غالبيتها للفقهاء الإسلاميين والفكر السياسي وللمعرفة الإسلام ولل فلسفة والعلوم الإنسانية. وتتميز اثنتان من هذه المنشورات بكونها ناطقتين نشيطتين باسم علم الإلهيات الجديد. الأولى [نقد ونظر] تقدم نفسها على أنها «مجلة علم الإلهيات الجديد». والمجلة الثانية [هافت آسينام] (السموات السبع)، متخصصة بالأديان.

إن مجلة [نقد أو نظر] تدار مباشرة من مكتب النشر الإسلامي في [حوزة] قم^(١). وقد أسست في ١٩٩٤ بهدف معلن هو دراسة المسائل الدينية الجديدة، ومنها المسائل التي دخلت الميدان الديني مؤخراً. فبناء على كاتب افتتاحية العدد الأول، المجهول الاسم، الذي صدر في شتاء ١٩٩٤، يجب على أوساط العلوم الدينية معرفة وجهات النظر الجديدة السائدة في الميدان الديني. وعلى المجلة إذن أن تتناول المسائل التالية: المسائل الجديدة المتصلة بأصول الدين، أسس [الاجتهاد]، والمسائل الجديدة في الاقتصاد والحقوق والسياسة والثقافة. أما فيما يتعلق بأصول الدين فيذكر كاتب الافتتاحية بأن مرشد الجمهورية نفسه ألح على أهمية تناول المسائل الجديدة الطارئة في هذا الميدان.

وبالنتيجة فإن المجلة تستهدف دراسة المسائل التالية: العقل والدين، العلم والدين، الحقل الديني، ما ينتظره الإنسان من الدين، جوهر الدين، الدين وحقوق الإنسان، الدين والسياسة، علم اجتماع الدين، أخيراً، الأخلاق والدين. ولدى ذكر كاتب الافتتاحية السلطة الوصية لآية الله خامنئي، فإنه يبرر الجهاد في توسيع الإطار التصوري لفهم الدين.

وتدل البنية المصممة لكل عدد وحدها على جهد متعمد ومنهجي للانفتاح. في المقام الأول زاوية لـ «الارتجال» [اقتراح] على شكل حوار بين علماء [الحوزة] وجامعيين. ويتضمن المخطط فيما بعد مقالات، ثم زوايا للمصادر، ونقداً للكتب، ومتنوعات. وثمة زاوية أخرى مخصصة لبريد القراء. وأخيراً، ملخصات للمقالات المنشورة، مقدمة بالعربية والإنجليزية. كما أن تنوع التيارات الممثلة في حوارات «الارتجال» تعكس حاجة للنقاش، بل للجدال المذهبي. ولتناول الدفاع العقلاني عن الدين، استضافت المجلة في عددها الثاني

١ - [دفتر - ي تليغات إسلام - يي علمية - يي قم].

- ربيع ١٩٩٥ - رجلي دين مختلفي الاتجاه من مثل جعفر صبحاني^(١) ومصطفى مالكيان^(٢)، إضافة إلى أكاديميين علمانيين منهم محمد ليجينهوزن، وهو أستاذ للفلسفة، أمريكي اعتنق الإسلام.

ومع بذلها الجهود للتعبير عن تعدد التيارات الفكرية الموجودة بين رجال الدين، يمكن النظر إلى [نقد أو نظر] على أنها الناطقة بامتياز بلسان علم الإلهيات الجديد. ذلك أنها تنشر بانتظام مساهمات؛ لأن ممثلي هذا التيار، ومنهم مجتهد شابستاري وبالأخص مصطفى مالكيان. والحال إن إعادة فحص الظاهرة الدينية التي يقوم علم الإلهيات الجديد وقمع تنشيطها وتغذيتها مع اكتشاف الفلسفات وعلوم الإلهيات غير الإسلامية. وقد نجم هذا الاكتشاف أحياناً من صلات مباشرة مع فلاسفة ولاهوتيين، في إطار أسفار خارج العالم الإسلامي وخاصة إلى أوروبا. وتلك هي حالة مجتهد شابستاري كما بينا أعلاه.

غير أن البحث في تجديد الفكر الديني يتعاضم ويتواصل خاصة بفضل جهد مكثف في الترجمة، وبقدر أقل في إطار الحوار بين الأديان. وما من شك في أن الوقت مبكر لتقويم تأثير حركة الترجمة. لكن الظاهرة تبدو من الأهمية بحيث تذكر بعدة «فترات» انفتحت فيها الفكر الإسلامي من طريق^(٣) الترجمة. وتتوضح الصلة بين الترجمة والتجديد التصوري والمنهجي بامتياز لدى مالكيان الذي بالتوازي مع كتابة مؤلفاته، يترجم لفلاسفة أوروبيين وأمريكيين. وقد نشرت المجلة خاصة ترجمات للفلاسفة كيركغارد، جون راولز^(٤) وألاسيدير ماك إنتير^(٥)، قام بها مالكيان.

1 - آية الله صبحاني يعد من بين الفقهاء في قم الذين عملوا على مذهب [ولاية الفقيه] (انظر الفصل ٤). وهو الآن عضو في مجلس الحوزة.

2 - انظر أعلاه.

3 - إزاء ضخامة مرامي حركة الترجمة الحالية، من المتعذر، عدم التفكير في حركة ترجمة الفلسفة والعلوم الإغريقية التي قام العباسيون به انطلاقاً من القرن التاسع الميلادي، انظر، هنري كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ١٩٨٦، ص ٣٨-٤٧ وفي العصر الحديث نذكر اكتشاف الأدب والفلسفة الأوربيين الذي رافق [النهضة] العربية، ونشوء أنواع أدبية جديدة بالفارسية. وحسب س. ميرفن، فإن أنصار علم الإلهيات الجديد هم الذين يقومون بالمقارنة بين الانفتاح المعاصر على الفلسفة والعلوم الغربية وحركة ترجمة الفلاسفة والعلماء والإغريق في العصر العباسي. غير أن مجتهد شابستاري يرد بأن «المسلمين في عصر المأمون كان يسيطرون على العالم ويترجمون، بينما يقتبسون الآن أفكاراً تعتبر نفسها كونية»، سابرينا ميرفن «نقاشات عقلانية عابرة للحدود»، ص ٣٢٠-٣٢١.

4 - جون راولز (١٩٢٩-٢٠٠٢) كان فيلسوفاً أمريكياً ليبرالياً، كتابه الرئيس (نظرية في العدالة).

5 - ألا سيدير ماك إنتير، المولود في ١٩٢٩، يهتم أساساً بعلم الأخلاق.

وفي الوقت ذاته تنشر ترجمات أو تعريفات بمؤلفات فلاسفة أو علماء اجتماع كحنا أرندت، جون كينيث غولبرايت، ماكس وير، آلان تورين^(١)، بيرتران بادي أو أيضاً المصري نصر أبو زيد أو السوري برهان غليون الذي ترجمت له عدة مقالات من قبل مهدي خلجي الذي كان أعلن في ٢٠٠٦ نهاية [المرجعية]^(٢). كما يمكن ذكر ترجمة مقال لإليانورا باربييري ماسيني، الفقيهة القانونية وعالمة الاجتماع الإيطالية، الأستاذة في الجامعة الغريغورية بروما. وكما أن المجلة تولي اهتماماً للاهوتيين غير مسلمين، فهي تترجم أحياناً مؤلفاتهم. وبهذا المنحى، فإن ترجمة مقال للكهان اليسوعي الإيرلندي مايكل بول غالاغير حول «أجوبة المذهب الكاثوليكي على الحداثة» تكشف عن حدة التساؤلات التي تعتمل في نفوس علماء الدين الجدد. ومن جهة أخرى تجري ترجمة أعمال بعض المؤلفين الإيرانيين الذين يكتبون بالإنجليزية: كمثل حسين مدرسي الطبطبائي وحسين نصر.

كما تكشف الموضوعات المفضلة لدى المجلة عن دينامية وجرأة مشروع التجديد المذهبي. فالثقافة السياسية ونظريات السلطة من جانب ومن الجانب الآخر فلسفة الدين هي الميادين الأثيرة للمؤلفين المنشورين. بوساطة [نقد أو نظر] يعبر بعض المؤلفين عن تطلع قوي إلى انفتاح الفكر السياسي. ويقومون، لهذه الغاية، بإعادة فحص أسس الثقافة السياسية الإسلامية، مع اهتمام ملحوظ بالتحليل التاريخي. ويهتمون في وقت واحد بالفلسفة وعلم الاجتماع السياسيين في أوروبا وأمريكا. وعلى سبيل المثال، كانت زاوية «الارتجال» في العدد ٧ الصادر في صيف وخريف ١٩٩٦ مخصصة للثقافة السياسية.

وفي هذا الإطار نشرت المجلة مقالاً لحسين مدرسي الطبطبائي - مترجماً - حول تطور مفهوم [الإمامة] من وجهة النظر السياسية والاجتماعية، ومقالاً آخر حول الفرد والدولة في الثقافة السياسية الإسلامية. ومنحت عناية خاصة لمفهوم المشاركة السياسية كما يدل مقال لسيد علي ميرموساوي حول الأصول الدينية للمشاركة السياسية الذي يجمل النظريات الشيعية الرئيسة في الدولة. ومن جهة أخرى، تعكس المجلة تساؤلاً عميقاً حول الحداثة، تغذيه قراءة الفلاسفة وعلماء الاجتماع الأوروبيين والأمريكيين.

١ - مقتطفات (نقد الحداثة) ١٩٩٢، لتورين، نشرت في العدد ١٩ من [نقد ونظر] الصادرة في صيف وخريف ١٩٩٩، وقد كان هذا العدد مخصصاً لمسائل الحداثة، والهوية والتقاليد.

٢ - مهدي خلجي، «المرجع الأخير». فبعد دراسته في قم، يقدم خلجي معلومات قيمة حول رجال الدين والمؤسسات الدينية (انظر الفصلين ٥ و ٦) لكن التحذير الذي أطلقه في مقاله حول أفول [المرجعية] يبدو صعباً على التأيد.

وميدان البحث في فلسفة الأديان واسع جداً، فإضافة إلى المسائل المطروحة والمؤلفين الذين يجري التعرض لهم، تورد [نقد أو نظر] تأملات حول هيجل والدين، وتعدد الأديان، والصلة بين الفلسفة وعلم الإلهيات في فترة ما بعد الحداثة، والقواعد الدينية للأخلاق، والعلاقة بين القضاء والدين. ولمعالجة هذه الموضوعات، تفتح المجلة صفحاتها لأفكار المؤلفين، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين. ومن المثير للاهتمام بصفة خاصة العناية التي توليها للجانب الذاتي من التدين، ذلك أن هذا الجانب هو الأقل قابلية بالضبط. إذ تخصص زاوية «الارتجال» في العدد ٦ ربيع ١٩٩٦ إلى الرجاء الإنساني إزاء الدين.

ويجري انفتاح الحقل الديني، أخيراً، ولكن بقدر أكثر تواضعاً بفضل الحوار مع ممثلي أديان أخرى، وهم مسيحيون في غالبيتهم. فقد نشرت [نقد أو نظر] في العدد ٢ لربيع ١٩٩٥، مثلاً حول العقل والوحي من وجهة نظر المسيحية الأرثوذكسية. والواقع أن هذا المقال نص لحوار مع كاهن أرثوذكسي، جرى في إطار ثالث حوار بين الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية، الذي نظم العام ١٩٩٤ في طهران. وورد في العدد ذاته مقال لمجتهد شابستاري حول النصوص الدينية وتفسيرها.

أما [هافت آسيهان] فقد صدرت للمرة الأولى في ربيع ١٩٩٩. وبما أنها تنشر من قبل جامعة الأديان والمذاهب^(١)، فإنها تقدم كـ «مجلة متخصصة بالأديان والمذاهب». ومدير النشر فيها هو السيد أبو الحسن نواب. والتحرير موجه نحو أربعة ميادين أو مسائل رئيسية: الأديان الأخرى إضافة إلى الإسلام، معرفة المذاهب والمدارس الفكرية الإسلامية، الفلسفة والحداثة. ومن بين أديان العالم، تهتم المجلة خاصة بالمسيحية واليهودية. وتنوع الموضوعات المدروسة يبين اهتماماً حقيقياً بتعميق معرفة الأديان التوحيدية الأخرى. فبالنسبة للمسيحيين يمكن ذكر مقالات حول أفراط^(٢) «الحكيم الفراسي» على سبيل المثال، والفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: والمسيح والأديان الكونية.

كما حُصِّصت، بالنسبة لليهودية، إسهامات للوحي وللنبوة، أو للفلاسفة وخاصة ابن ميمون. ومن جهة أخرى، تظهر بعض العناية بالزرادشتية. ويهتم الكتاب في المجلة فيما يتعلق

١ - [دانسغاه- ي أديان فا مذهب]. وقد تأسست الجامعة في ٢٠٠٨. ومقرها في قم ولها موقع إنترنت www.urdu.ac.ir وتبث مجلة [هافت آسيهان] على هذا الموقع.

٢ - هناك القليل من المعلومات حول أفراط، الملقب «الحكم الفارسي». وقد عاش في بلاد فارس الساسانية بداية القرن الرابع الميلادي. وكان من أقدم مؤلفي الأدب المسيحي السرياني. ونشر بالفرنسية لدى دار سيرف.

بالإسلام سواء بتأثير المذهب الشعبي على المعتزلة أم بمصادر المجالات الأوروبية المتخصصة بالعالم الإسلامي - ومنها (ستوديا إسلاميكا) و(مجلة العلوم الدينية) - وبالتقارب بين المذاهب الإسلامية أو مكانة التصوف في الإسلام. أما في الفلسفة فتهتم المجلة خاصة بفلسفة الأديان لدئى ويتجنستن وبفلسفة الأديان عامة. أخيراً، تتعرض لجوانب عدة من الحداثة عبر إسهامات حول الإسلام ومقتضيات العالم المعاصر، والتجربة الدينية، والحداثة وما بعد الحداثة، التقاليد وتغير الهوية والحفاظ عليها، وأديان الشرق والديمقراطية. والمقالات من حيث دقتها وتنوعها وحتى عناوينها، تدل على بحث عميق في تجديد وفهم الشأن الديني.

ومن بين رجال الدين الذين يسعون إلى ابتداع تصور جديد للدين، يتميز حسن يوسفى إشكيفاري بمقترحاته لإصلاح مؤسسات رجال الدين. وبينما يحرص مجتهد شابستاري ومالكيان في الأساس على توسيع المعرفة بالدين باللجوء إلى منظومات فلسفية متغيرة، يعمل إشكيفاري على مشروع لمؤسسات السلطة؛ لأنه إذا ما كان كاديفار يميل اليوم خاصة نحو «إسلام روحي» انطلاقاً من تصور جديد للفقه الإسلامي، فإنه لا يدعو صراحة إلى إصلاح مؤسسات السلطة. فمؤلفه (الحكومة المؤسسة على [الولاية]) عمل (نقدي) ولا يقوم نظرية إيجابية. أما إشكيفاري فباستهدافه القيام بـ«مشروع للحداثة داخلي المنشأ»⁽¹⁾، تصور إصلاحات لمنظومة السلطة الإيرانية.

أما إذا كان غالبية رجال الدين والمثقفين الدينين المقدمين هنا يعبرون طواعية عن رؤاهم في إطار حوارات ومحاضرات، فقد قام إشكيفاري، إضافة إلى ذلك، بكتابة سيرته الذاتية التي بُثَّت في ظروف حرجة⁽²⁾. فإشكيفاري المولود العام ١٩٤٩ في شمالي إيران، تابع دراسات دينية في هذه المنطقة، ثم في قم حتى الثورة. وقد درس في المدينة المقدسة للعلوم الإسلامية كما درس العلوم «الحديثة». ولتأثره بالخميني الذي اختاره [مرجعاً] في ١٩٦٢، فقد انخرط في النشاطات السياسية لحركة رجال الدين في سنوات ١٩٧٠. غير أن إشكيفاري لم يكن راضياً عن التعليم في [الحوزة]. ولهذا تابع بالتوازي دراسته في [حسينية - بي إرشاد] بطهران.

1 - التعبير مقتبس من محسن متقي الذي عنون هكذا حواراه مع رجل الدين: «حسن يوسفى إشكيفاري: مشروع للحداثة داخلي المنشأ» في (العوالم الشيعة وإيران)، سابرينا ميرفي، ص ٣٤٧-٣٥٦.

2 - بعد اعتقال إشكيفاري في العام ٢٠٠٠، وضع ابنه روح الله سيرته الذاتية على موقع التحالف الوطني الديني، وقد أصدر الترجمة الإنجليزية لهذه السيرة زيامير حسيني ورشارد تابري في (الإسلام والديمقراطية في إيران). إشكيفاري والبحث عن إصلاح) ٢٠٠٦، الفصل ٢ والنص الفارسي متاح على موقع التحالف الوطني الديني.

www.mellimazhbi.org/biographyby/eshjevarie.htm

والتقى في ١٩٦٩ علي شريعتي وتحمس كثيراً لمؤلفاته: «لقد جمع شريعتي بين «العقل» و«الحماس» بكيفية أثرت على الجميع»^(١). بعد الثورة: وعلى غرار سلفه مجتهد شابستاري: انتخب نائباً في برلمان الجمهورية الإسلامية. بعد انقضاء عهده: ابتعد عن عالم السياسة ليتفرغ للدراسة والنشر. ويشارك في ١٩٨٤ في (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى). ثم يسهم في ١٩٨٩ بتهيئة (دائرة المعارف الشيعية). وينشئ فيها بعد في ١٩٩٢ مجلة [إيران - ي فاردا] (إيران الغد). وتنوعت نشاطاته في سنة ١٩٩٠، ولاسيما نشاطاته في النشر بعد انتخاب محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية في ١٩٩٧. وبعد عقد، في العام ٢٠٠٠، اعتقل لدئ عودته من جولة في أوروبا، شارك خلالها في برلين بمؤتمر حول ديناميات الإصلاح في الجمهورية الإسلامية. وحكم عليه بالإعدام بتهمة الردة، لكنه قضى في النهاية خمسة أعوام في السجن^(٢). وإشكيتاري، على غرار معاصرين من المثقفين، سواء كانوا رجال دين أو علمانيين، ينظر إلى الحداثة مع اهتمام بالغ بدمج القيم الإسلامية بالحداثة «الغربية» في مشروع للمجتمع: «يمكن القول: إن الصراع بين الإسلام والحداثة الغربية هو المشكلة الاجتماعية الأكثر حرجاً وحسماً التي واجهت العالم الإسلامي خلال المئة سنة الأخيرة. وهذه المشكلة من الخطورة بحيث يتعلق مصير المجتمعات الإسلامية الآن بنتيجة هذه المواجهة. وقد لا يكون هذا الاختبار صعباً على هؤلاء المثقفين والحداثيين المسلمين الذين عثروا على الحل في إسلام شخصي والذين يحاولون تأويل الإسلام، على شاكلة المسيحية، كعلاقة داخلية بين «الفرد» و«الله» [...] ويخلقون هكذا تناقضاً حقيقياً في أنفسهم، ومن جهة أخرى، يضعون المجتمع برمته والنظام الاجتماعي تحت رحمة حكومة غير دينية. وفي النهاية، وبإعلانهم وقف إطلاق النار بين الدين والعالم، وبجعلهم التدين شخصياً، يخضعون لمقتضيات العصر توخيلاً للحياة هادئة لا مبالية»^(٣). فاللهجة معبرة لوحدها: فهاجسة الاجتماعي مصطبغ بذكرات حركة أدلجة الإسلام في سنة ١٩٦٠.

- 1 - حسن يوسف إيشكيفاري في «سيرة ذاتية»، (الإسلام والديمقراطية في إيران)، مقتطفات، ص ٤٤.
- 2 - وردت ظروف ونتائج سفر إيشكيفاري إلى أوروبا بالتفصيل في المصدر السابق، وينشر المؤلفان ترجمة ثلاث مداخلات لإيشكيفاري في مؤتمر برلين بنيسان ٢٠٠٠.
- 3 - حسن يوسف إيشكيفاري: «مقدمة» (العقل على مائدة الدين) في (الإسلام والديمقراطية في إيران). إيشكيفاري.. زيبا مير حسيني وريشارد تابير: ص ٥٦-٦١. وقد نشر هذا المؤلف في شتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١، بينها كان إيشكيفاري في السجن. ومقدمته ترجع إلى العام ٢٠٠٠.

لكن إشكيفاري لا يترك نفسه تستسلم لرؤية شاملة، بل يسعى بجلاء لابتداع مشروع متماسك وواقعي للمجتمع. فيتصور في النهاية مشروعاً لـ «حكومة ديمقراطية إسلامية»، موجود في مجموعة مقالات حول (الدين والحكومة) [دين فاحكومت] صدرت في ١٩٩٩ عن المجمع الإسلامي للمهندسين^(١). ويتكون هذا المؤلف من مجموع نصوص المحاضرات التي نظمها المجمع في ١٩٩٥. ويندرج في إطار النقاش حول ديمقراطية الخطاب الديني الذي حصل عشية ظهور الحركة الإصلاحية الإيرانية^(٢). وإشكيفاري مع اعتراضه على مبدأ حكومة دينية من نموذج [الخلافة]. واعتراضه على حكومة ليبرالية قائمة على فصل الميدان الديني عن الحكومة، ينادي بتشكيل ديمقراطية إسلامية.

ولا يسمح المجال هنا بمقارنة مشروع مع مشروع سلفيه مغنية وبالخصوص شمس الدين. لكن أسس التصور واحدة مع ذلك: إذ يتساءل رجل الدين الإيراني عن غائبة النبي، وأصل القوانين، ومكانة الشريعة الإسلامية، ودور [الأئمة] ومهامهم، وعن الأحكام المحتملة حول مكانة الحاكم الإسلامي^(٣).

وبتطلع إشكيفاري إلى تشكيل حكومة إسلامية ديمقراطية، فقد وجد نفسه مضطراً لتفحص بنية السلطة في إيران اليوم، وهكذا، خصص سلسلة من الحوارات للعلاقات بين [الحوزة] والدولة، وقد صدرت [حوزة فاحكومت] أولاً في ثلاثة أعداد متتالية من مجلة [نشاط] ربيع ١٩٩٩^(٤). وبرأي ز-ير حسيني ور. تابري، تأثر المفكرون الإصلاحيون بالخطبة التي ألقاها منتظري في تشرين الثاني ١٩٩٧، ودعا خلالها إلى تعديل في وظيفة الفقيه الحاكم. فمنتظري وهو يتوجه مباشرة إلى المرشد خامنئي، صرح بأن الأكثر ملاءمة هو تكليف الفقيه بدور الرقابة [نظارات] عوضاً عن [الولاية]^(٥). وقد سمحت دراسة (مذكرات) منتظري بالثبوت من الالتباس الشديد في تطوره السياسي. وعلى الرغم من هذا، فقد مارس خليفة الخميني المقال نفوذاً قوياً على عدة من رجال الدين الناقدون لمنظومة السلطة الإيرانية.

ورداً على الصحفي محمد قوشاني، يعبر إشكيفاري منذ البداية على نبرة تحليلية للعلاقات بين السلطات: «إن إقامة الجمهورية الإسلامية باحتكار افتراضي للحكومة من قبل رجال

١ - عرض نص إشكيفاري مترجماً في مؤلف مير حسيني وتابري، الفصل ٣.

٢ - زيبا مير حسيني وريشارد تابري، (الإسلام والديمقراطية في إيران)، ص ٦٣.

٣ - حسن يوسف إشكيفاري، «حكومت - ي ديمقراطي - ي إسلامي». في المصدر السابق، ص ٧٣-٩٩.

٤ - النص الكامل مترجم ومنشور في المصدر السابق، ص ١١٠-١٣٥ وأجرى الحوار الصحفي محمد قوشاني.

٥ - زيبا مير حسيني وريشارد تابري، المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٨.

الدين، كانت لها عواقب يمكن القول، من وجهة نظر تاريخية للمستقبل، إنها لم تكن في مصلحة رجال الدين ولن تكون»^(١). وإقامة حكومة دينية، في رأيه، لا يعني بالضرورة أن تكون حكومة لرجال الدين «يمكن تعريف الحكومة الدينية بأنها حكومة تدار بالتوافق مع مجموعة قيم وتوجهات عامة متجذرة في الدين»^(٢). علاوة على أن الحكومة الفقيه نتائج ضارة للمجتمع ومنها الطائفية.

ومن جهة أخرى، أفضت ممارسة الحكم من قبل رجال الدين إلى شكل من المجابهة بين مؤسسة [المرجعية] ومؤسسة الحكم. غير أنه على الرغم من إقامة حكومة رجال الدين في إيران. فإن استمرار [المرجعية] أثبت أن رجال الدين بصفة جماعية لم يتماهوا مع مؤسسات الجمهورية الإسلامية. فبالإضافة إلى «رجال الدين التقليديين» و«رجال الدين السياسيين» ثمة فريق ثالث ظهر ضمن رجال الدين. ولهذا الفريق الأخير، حسب إشكيفاري، طريقة تفكير جديدة. ويستشهد بمثال كاديفار، ملحاً على كونه ليس الوحيد^(٣). ويصرح في ضوء النتائج الناجمة عن إقامة [فيلايت - ي فقيه] أن [المرجعية] ستشهد تنامياً في المستقبل. فضلاً عن أن النزاع بين المؤسستين لن يحل من دون إزالة أسس المذهب الشيعي، من: استقلال [الاجتهاد]، وعلاقة بين مرجع التقليد ومقلديه، وتقليد الأكثر علماً وتلقي [الخمس]. وصفوة القول، يوصي إشكيفاري بتقليص حقل تطبيق الفقه الإسلامي بحيث يقتصر [المراجع] في تعليماتهم على ميادين الشعائر والشؤون غير الاجتماعية، أي الشخصية، لكن هذا سيؤدي لا محالة إلى تحول جذري لوظيفة [المرجعية]. والحال أن هذا الإصلاح يبدو متعذراً لتلاحم المؤسسة الدينية الداخلي^(٤).

1 - حسن يوسف إشكيفاري، «حوزة فاحكومت»، الترجمة الإنجليزية في المصدر السابق، ص ١١١.

2 - المصدر السابق، ص ١١٤.

3 - المصدر السابق، ص ١١٥.

4 - المصدر السابق، ص ١١٩ - ١٣٥.

خاتمة

عندما ماثل آية الله الخميني وظيفه الفقيه بسلطة النبي، فإنه أراد سد الفجوة التي حدثت في انتقال نموذج سلطة الإسلام المثالية. وبارتقائه إلى مرتبة ممثل [الإمام] الأخير (المادة الخامسة من الدستور الإيراني)، اتجه [فالي - ي فقيه] إلى إلغاء الزمن والعقبات التاريخية والدينية المتعلقة بتراث [الأئمة]. وبينما كان يبلور طوبائية، فقد أسهم في إرساء المذهب الشيعي في الحداثة السياسية. ومع أنه حدد سلطة الحكم بمصطلحات دينية، فقد عمل على استقلال [الفقيه] إزاء الشريعة الإسلامية نفسها بإعلانه أسبقية الشأن السياسي في الإسلام، وتجاوزه للتمايز الديني بين النبي و[الأئمة] من جهة والفقيه غير المعصوم من الجهة الأخرى. وخلافاً لمقصد مهدي، احتج غالبية [المراجع] بهذا التمايز للاعتراض على توحيد السلطات. إذ كانوا يندرجون ضمن سلسلة أخرى للسلطة، عرفت انقطاعاً لا رجوع فيه بنظرهم لدئ غيبة [الإمام] الأخير. لكن دوام الدولة الإسلامية الإيرانية واستمرار [المرجعية] كرسا في النهاية إعادة تشكيل العلاقات بين نظامين وطبقتين للسلطة. فعقب المراجعة الدستورية في ١٩٨٩. يمارس [فالي - ي فقيه] الإيراني حكماً بغائية دينية، بينما يواصل [المراجع] وظيفته الإرشاد للأفراد والطائفة. والمؤسستان تجسدان من حيث الفعل القطبية الثنائية ضمن حقل رجال الدين الشيعة للسلطة الدينية، البنيوية في المذهب الشيعي وفي الإسلام بصورة أعم ولا شك. وفيها وراء التوترات الملازمة بين النظامين، فإن [فيليت - ي فقيه] و[المرجعية] تشهدان إذن على تقسيم العمل الديني. وفي الوقت ذاته، يعمل الاستقطاب ضمن كل منهما. فنموذج السلطة المزدوجة لمؤسس الجمهورية الإسلامية يمارس جاذبية على بعض [المراجع]، حتى إن [المرجعية] ذاتها مستقطبة بين مثالين. وفي المقابل، ومع تأكيده أسبقية الحكم في الإسلام، يمارس المرشد الإيراني الحالي علي خامنئي بالفعل وظيفته مزدوجة.

وبينما يستعيد ممثلو كلا الاتجاهين تاريخاً مشتركاً، فإنهم يكشفون عن تعددية التراث وعن ديناميته المستمرة. فمن خلال مثالين أساسيين ومتمايزين، يعمدون إلى قراءتين مختلفتين لتراثهم للترسخ في الحداثة. فالعمل على الحداثة إذن متعدد الأصوات كالعمل على التراث الذي تجري إعادة صياغته باستمرار. والأصداء التي أحدثها الخميني في حياته وبعد وفاته

توضح شكلاً من حوار التراث مع نفسه. والحال أن هذا الحوار يبرز بالتأكيد التعددية السائدة ضمن رجال الدين الشيعة، وأيضاً اتفاقاً في وجهات النظر حول بعض المبادئ الأساس كالصلة التي لا تنفصم بين الدين والسياسية والحرص على الطائفة، كما يسعى مجموع رجال الدين للحفاظ على المؤسسات. إضافة إلى أن تعدد السبل توضح سواء بازدهار النظريات السياسية أم في عمل مؤسسات. والتعددية من حيث هي مبدأ بنائي في ممارسة [المرجعية]، تشكل بطريقة دينامية تنوع النماذج التي يمكن تعرفها من دون أن تكون ثابتة.

و[فيلابيت - ي فقيه] التي ابتدعت أولاً كعلاج لعلمنة المجتمع تقوم بوظيفة الحكم الذي يقوم طابعه الديني بصفة جوهرية على غائية ومكانة الممسك بالسلطة. فهي إذن في الأساس موقع للسلطة، كما ينوّه [المرجع] فضل الله: «[...] إن [ولاية الفقيه] تعني أن للفقيه صلاحيات [الإمام] المعصوم؛ لأن ولاية الحكم لا تتأتى من مزايا النبي أو [الإمام] بل من كونها في موقع الحكم [...] والنبي هو المؤهل أكثر من المؤمنين للحفاظ على المصالح العامة التي تتعلق بها شؤون المجتمع الحيوية. وهذا قد لا يرضي الناس، لكن المصلحة تقتضيه. وإذا ما ارتبطت [الولاية] بحاجة المسلمين إلى حاكم، فإن على جميع صلاحيات النبي و[الإمام] أن تعود إلى الفقيه، والمعصومية لا تدخل في هذه المسألة»⁽¹⁾. وبشرط أن يعرف الشريعة الإسلامية وأن يكون كفؤاً لتسيير دفة الحكم، فإن المسؤول عن إدارة الشؤون الجماعية للأمة يمارس السلطة بصفة شرعية. وعليه لتأمين بقاء الأمة والعمل على إقرار العدل أن يأخذ بالحسبان ظروف عصره وحاجات القرن المتقلبة. ومن دون مضمون نوعي، يمكن إذن لـ [فيلابيت - ي فقيه] أن تندمج في الحداثة السياسية. وقد جسّد الدستور الأول للجمهورية الإسلامية بالفعل امتزاج مبادئ فقهية وسياسية متغايرة. كما كشف العمل في التشريعات وتنظيم المنظومة القضائية عن الثنائية في القوانين. وتأسس الجمهورية الإسلامية بمأسسته لثورة دنيوية، أعطى لرجال الدين أيضاً الوسائل كي لا يظلوا شهداء سلبين على حادثة ينظر إليها على أنها خارجية المنشأ. إذ يسمح التكافؤ المطروح بين «الشريعة الإسلامية» وقانون الحكومة الإسلامية الذي تقوم عليه الجمهورية الإسلامية، بإمكان تحديث مجموع القوانين.

أما [المراجع] فبتذرعهم بتعاليم [الأئمة] للاعتراض على تحول الفقيه، لا يعدون مع ذلك شهداء لتراث غير قابل للتبدل؛ لأنهم بإبقائهم على كيفية تعددية وغير رسمية في ممارسة

1 - محمد حسين فضل الله، [الفقيه والأمة]، ص ١٨٢.

سلطة من دون قوة ملزمة، وبتجديدهم لأشكال علاقاتهم مع المؤمنين، يبيّنون تدين حديث غالباً ما حفظ على المأسسة المنهجية للسلطة. ويمكن لشخصنة السلطة القوية أن تبدو أيضاً ملائمة للممارسات الدينية الحديثة المتسمة بميل قوي إلى الفردانية.

و[المراجع] مع تعبيرهم عن التمسك بخط مذهبي، فقد عرفوا كيف يحافظون على نفوذ حاسم أحياناً في الحقل الاجتماعي السياسي. فممارستهم وظيفية توجيه الأمة، يستطيعون بدورهم المشاركة في إبراز نموذج جديد للحدثة السياسية يكون قابلاً بدوره لتنشيط انطلاقة نظرية جديد. فالواقع أن آية الله السيستاني من دون التحلي عن موقف «تقليدي» في الإرشاد، ومن دون إعادة النظر في تنظيم [المرجعية] يوضح حدود تحديثها، وربما كن من غير الممكن تجاوز هذه الحدود. إذ إن السلطات الدينية تبرر الإبقاء على التعددية، وعلى التنظيم غير الرسمي بتراث سمح لهم بالحفاظ على استقلالهم، بل وعلى دواهم في مواجهة الدولة. فمن المتعذر في هذه الحال معرفة ما إذا كان [المراجع] القلائل الذين ينادون بإصلاح المؤسسة طليعيين أو يقومون بصياغة طوبائية جديدة.

لقد أثبتت التحولات المؤسساتية إضافة إلى ازدهار المذاهب المتولدة عن إقامة دولة دينية في إيران الدور البنائي للدولة في تنظيم السلطة الدينية الشيعية. وفي الوقت ذاته، وضح إعادة تشغيل الحقل الديني الجدلية المستمرة بين السلطتين. والواقع أن استقطاب [المرجعية] والسيطرة على جزء من رجال الدين الإيرانيين كشفا عن جاذبية الدولة وهيمنتها على الحقل الديني. وفي المقابل، تبرهن استمرارية [المرجعية] إزاء إكراهات الدولة على الطابع غير القابل للتصرف الذي تتميز به كيفية خاصة من السلطة.

وبينما تمثل إعادة بناء مؤسسات الدولة العراقية مختبراً جديداً للحدثة السياسية في المذهب الشيعي، تميل عدة تيارات عقلانية في إيران إلى تجديد عميق لحقل السلطة من خلال انفتاح الفكر الديني، فازدواجية السلطة، على الرغم من بنائيتها لا تشكل إذن مجمل الحقل الديني، وعلى الرغم من تماسك مؤسسات السلطة الشيعية الداخلي وقدرتها على التكيف فإنها موضوع لإعادة نظر حادة ليس فقط من مثقفين علمانيين، بل أيضاً من بعض رجال الدين.

ومن المبكر التنبؤ بنتائج الانتقادات والمقترحات الإصلاحية التي صاغها التيار الثالث من رجال الدين، حسب تعبير إشكيفاري. لكن توسيع مجال فهم الدين ووظيفته، يبدو مع ذلك مؤكداً. وهكذا فإن الإسلام نفسه إضافة إلى منظومتي السلطة، موضوع للتساؤل ولإعادة التحديد.

ومن المهم بهذا الشأن ملاحظة تغير في شكل التعبير عن وجهات النظر الجديدة. فبعد النظريات المسهبة التي عرضت طوال العشرية الأولى للجمهورية الإسلامية، يجري بسط التصورات في إطار أكثر ضيقاً في مقالات، ومجموعات من المقالات. وربما يفسر التغير في الشكل جزئياً بالسياق السياسي والاجتماعي - كالحاجة إلى بث الأفكار بسرعة خاصة، ونظراً لغزارة وحيوية الحقل العقلاني الديني الإيراني، فإنه يسهم في انفتاح حقل السلطة برمته. ولا بد عندئذ من بحوث أخرى لتبيّن أهميته.

هذا الكتاب

استحوذ آية الله الخميني باسم الوفاء للإسلام، على كل السلطة التي مارسها النبي محمد و(إمام)× الشيعة الأول فبتصوره لـ (ولاية الفقيه) علاجاً ضرورياً لعلمنة المجتمع، يكون كرس انتقال السلطة السياسية إلى المرشد الديني- (المرجع) أي «مصدر التقليد». والحال أن قيادة الحكومة من رجل دين لا يخالف المذهب الشيعي وحسب، بل يشلُّ - وهنا المفارقة - عمل مؤسسة السلطة الدينية (المرجعية) التي كانت تتميز بالتعددية والاستقلالية إزاء الدولة، إذ تسبب مؤسس الجمهورية الإسلامية بصفته نبي لتراث أعيدت صياغته في ازدواجية الوظيفة الدينية ومؤسستها. والواقع إن (ولاية الفقيه) تراكبت مع (المرجعية) دون أن تتوصل إلى أن تحل محلها.

وهذه الازدواجية هي التي أنوي توضيحها من منظور تاريخ المذهب الشيعي ومنظور الحداثة الدينية والسياسية. لأنه إذا ما كان الجانب الثوري في تصور (ولاية الفقيه) من جهة وارتدادية (المرجعية) من جهة أخرى قد دُرِّسَا غالباً، فلم يُلْتَفَتَ بما فيه الكفاية إلى المبادئ الشرعية لنظرية السلطة، ولا إلى مغزى إقامة حكومة رجال دين شيعة في هذا العصر. كما أن ازدواجية مؤسسة السلطة الدينية لم تؤخذ في الحسبان بصورة كافية. فالسلطات الدينية ذاتها تسهم في هذا الشأن بتقسيم الرؤية؛ إذ تقارب هذه المؤسسة أو تلك منفصلة، فيما عدا بعض الاستثناءات الملحوظة. غير أنه بوضع هاتين المؤسستين قيد النظر. يمكن فقط التوصل إلى إظهار تكاملهما. بغض النظر عن تعارضهما في الظاهر. إضافة إلى أنه لم يجر فحص الهيئات التي تمثلها (ولاية الفقيه) و(المرجعية) بصفة كافية.

فنظراً للتطورات المستجدة في مؤسسات الجمهورية الإسلامية ونظراً لاستمرار الازدواجية في المؤسسة الدينية. يميل الباحثون إلى مقارنة المؤسسة الأولى على أنها «سياسية» والثانية على أنها «دينية» إلا أن هذا التصنيف ليس مجدياً لتفهم المعايير التي تتميز كل منها على الأخرى طبقاً لها. إذ إننا نلاحظ في قلب (المرجعية) تعدداً في أنماط السلطة. فعلياً أن نكمل ونوضح في بحثنا هذا الأنماط الموصوفة بالثنائية.