



مجلة الدراسات الإيرانية
Journal for Iranian Studies

مجلة الدراسات الإيرانية

دراسات وأبحاث علمية متخصصة

مجلة علمية ربع سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة الأولى - العدد الرابع - سبتمبر 2017

تصدر عن



مركز الخليج العربي
لِلدراستات الإيرانية
AGCIS

www.arabiangcis.org

الانتقال المتعثر

الصراع بين التقليد والحداثة في إيران

د. عبد الغني عماد

أستاذ العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية

لا يزال سؤال الأصولية والحداثة يطرح نفسه بقوة في التجارب الإسلامية المعاصرة بأشكال مختلفة، فهو سؤال يشكّل منطقتي الاشتباك المعرفي الأكثر ضراوة منذ أن طرح سؤال النهضة نفسه على العقل العربي والإسلامي، وهو في حالات معينة كالحالة الإيرانية يسعى إلى استيراد المنجز الحداثي العالمي، وتوطين العلوم والتكنولوجيات المتقدمة، بل نجده ساعياً إلى إنتاج أفكار ومفاهيم موازية ومستوحاة من بيئات حداثوية مستجدة، كالحديث عن قضايا المواطنة والحكم وتداول السلطة والفصل بين السلطات والعقد الاجتماعي والسياسي ومفهوم الديمقراطية والسيادة الحاكمة، بل وصل الأمر إلى استيراد بعض مظاهر الديمقراطيات الغربية في الانتخابات الإيرانية الأخيرة مثل المناظرات التلفزيونية بين المرشحين.



إنَّ التجربة الإيرانية تجتهد بكل ما تملك من عُدَّة إعلامية لتقديم نفسها كنموذج ثوري معاد للغرب وكصحة إسلامية أصيلة «بديلة» للحادثة الغربية، على الرغم من أن منطق الدولة استنزف كثيراً من مصداقية هذا الشعار لاصطدامه مع منطق الثورة ومقتضياتها في أكثر من موقع ومجال.

أولاً: منطق الثورة ودستور الدولة

يُعدُّ النموذج الإيراني حدثاً هاماً في تاريخ المنطقة، فقد مثَّلت الإطاحة بحكم الشاه نموذجاً ملهماً، وخصوصاً في بدايتها، لكثير من الإسلاميين لأسباب كثيرة، أهمها تلك المظاهرات المليونية التي خرجت داعية للشاه للتتحي من جهة، والدعوة السلمية الدؤوبة من جهة ثانية. لكن المسألة لم تقف عند هذه الحدود، إذ كشفت الممارسة عن مشروع طموح يتخطى إيران بحدودها المعترف بها ليطل دول الجوار الإقليمي برمّتها. إنَّ المشكلة في هذا الطموح أنه يستند إلى نموذج أيديولوجي مذهبي في ممارسة السُّلطة وتصدير نموذجها إلى الجوار الإقليمي، فضلاً عن أنه في الممارسة العملية أمعن في قهر المخالفين له في الداخل الإيراني، مؤسساً بذلك تجربة هوياتية مذهبية صلبة تقوم على منطق الإقصاء أو الهيمنة أو الاستيعاب.

هذه التجربة وبحكم طبيعتها الدينية وبنيتها الأيديولوجية لا يمكن إلا أن تكون كذلك، تتغذى تارة من أوهام «النموذج المثالي المتخيّل»، وتكيّف نفسها مع إكراهات الواقع وضروراته تارة أخرى. أكثر ما يتجلى ذلك في بنية الأيديولوجيا، إذ تصبح «الإمامة» في التصوّر الجديد أصلاً من أصول الدين عند الشيعة، وليست أصلاً من أصول المذهب فقط، ولا يكتمل الإيمان إلا بالاعتقاد بها، فهي تُقدّم كاعتقاد جاء بالنص الديني وليس بالاختيار البشري، فإذا اجتمعت الأمة كلّها واختارت إماماً فلا تصحّ إمامته، وإنما الإمام هو المنصوص عليه من الله تعالى بواسطة النبي أو الإمام الذي قبله. ويعتقدون أن خلافة النبي (صلى الله عليه وسلم) قد تسلسلت في الأئمة المعصومين، فهم يمثلون الحاكمية الإلهية واستمرارية السُّلطة الإسلامية الشرعية، وإن كانوا -عدا الإمام علي- لم يتمكنوا من تسلّم السُّلطة الفعلية التي تولاها حكام «اغتصبوا» منصباً ليس لهم، لذا فهم عملياً «ولاة الجور» وهم «الظالمون». لذلك حرّموا معاونتهم والاعتراف بشرعيّتهم، وأباحوا التعامل معهم بشروط، وفي حال الضرورة يجوز اللجوء إلى «التقية»⁽¹⁾.

إشكالية الفقه الشيعي بدأت في عصر «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر الذي غاب دون أن يوصي بالإمامة لأحد. ومعها تأسست عقيدة عودة المهدي في آخر الزمان «ليملأ

الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً وظلماً». وهي فكرة محوريّة عند الشيعة، ومعها أصبح لا يمكن شغل هذا المنصب بأيّ شخص آخر غير معصوم، فمركز الإمامة ليس شاغراً بوجود الإمام الثاني عشر في «الغيبة»، لذلك تتنفي شرعيّة قيام دولة إسلاميّة في عصر «الغيبة» ويسحب الحقّ بالمشروعيّة الدينيّة من أيّ كان. في إطار هذه الإشكاليّة برز اجتهاد بين فقهاء الشيعة⁽²⁾، لم يحظَ بإجماع قديماً وحديثاً، يستند إلى ما اصطلاح عليه بـ«ولاية الفقيه العامّة»، يرى أن للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه.

تكتسب الإضافة النوعيّة التي قدمها الخميني لهذه الأطروحة أهميّة خاصّة، فمعه تحولت «ولاية الفقيه العامّة» من حيّز الفقه إلى حيّز علم الكلام ومسائله الاعتقادية، بما يعنيه ذلك من جعل المفهوم جزءاً من أصول الدين أو المذهب لا من فروعه. فمع الخميني واجتهاداته أصبح الفقيه «الولي» في عصر الغيبة يملك من الصلاحيات ما كان للإمام المعصوم، «يملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية السياسيّة للناس ما كان يملكه الرسول -صلوات الله عليه- وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب...»⁽³⁾. ثمة فارق واحد فقط حسب تعبيره، وهو أن ولاية الإمام المعصوم «تكوينية إلهية»، في حين أن ولاية الفقيه «اعتبارية»⁽⁴⁾. وبموجب هذا أصبحت ولاية الفقيه «بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوه»⁽⁵⁾. هذه هي الخلفية النظرية والفقهية للخمينية الحاكمة في رؤيتها لمسألة الحكم والدولة.

انتصرت الثورة الإيرانيّة عام 1979 بفعل حركة جماهيرية هائلة ألهمت خيال كثير من الحركات الإسلاميّة، تبلورت هذه الثورة حول قيادة الخميني في الخارج وعدد من العلماء الذين تتلمذوا على يديه أو قبلوا بقيادته في الداخل. انخرط فيها أيضاً قوى سياسيّة منظمّة وعريقة، وتيارات معارضة تاريخياً لحكم الشاه، وهي رغم تباينها وتنوعها في بعض السياسات الداخليّة والخارجيّة انخرطت في «دولة الثورة» وتحول بعضها تدريجياً إلى معارضة غير جذرية، وأمكّنها من ثمّ الحفاظ على وجود محدود، وما إن انتهت الحرب العراقية-الإيرانيّة التي تطلّبت خفض وتيرة الخلافات الداخليّة، حتى بدأت التشققات في الظهور في صفوف الطبقة السياسيّة الحاكمة، وكان أول تجلياتها الإطاحة بمنظري من موقعه كخليفة للخميني في منصب الولي الفقيه أو المرشد الأعلى للجمهوريّة، وما لبث خلال السنوات التالية أن اتسع نطاق التشققات داخل النظام في كل الاتجاهات.

ولعله من الخطأ الفاضح تصوّر الانقسام السياسيّ الحاليّ بين المحافظين والإصلاحيين وكأنه وليد هذه المرحلة تحديداً أو أنه طارئٌ على الحياة السياسيّة، بل إن المتتبع للحياة السياسيّة في إيران يعرف تماماً أن هذا الانقسام كان موجوداً بتعبيرات وتجليات مختلفة منذ اللحظة الأولى لانتصار الثورة، ومحاولة قائدها تأسيس مشروع الدولة الإسلاميّة الذي شكّل دستورها أول النماذج التي تبنت الإسلام ديناً ودولة وشريعة ومنهاجاً، وحاولت أن تقدمه بلغة تتسجم مع العصر ودساتير العالم من جهة، ومتطلبات الواقع من جهة أخرى. ولم يكن هذا سهلاً، فقد وضع الدستور عام 1979، ثمّ أدخلت عليه تعديلات هامة وذات دلالة عام 1989.

بعد الاستفتاء العام على نظام الحكم الذي سيعتمد في إيران، بدأ العمل على وضع دستور إسلاميّ للبلاد عام 1979، حينها برز خلاف بين الخميني وشريعتمداري، فالأول كان يريد استفتاءً شعبياً على دستور إسلاميّ تم تحضير مسودته استناداً إلى كتاب «الحكومة الإسلاميّة» للإمام الخميني، أما الثاني فكان مؤيداً من بعض التيارات السياسيّة، فكان رأيه أن يعرض الدستور الجديد على جمعية تأسيسية منتخبة من كل فئات الشعب، وبعد المصادقة عليه لا مانع من عرضه على الاستفتاء الشعبيّ، وبعدها تُجرى انتخابات عامّة لاستكمال بقية الأجهزة للدولة الجديدة⁽⁶⁾. وقد تقرر حينها كحلّ وسط» انتخاب جمعية من الخبراء، على أن يكون أعضاء هذه الجمعية خمسة وسبعين، وتتولى مهمّة دراسة مسودة الدستور التي أعدها الخميني وفريقه، وإقرارها أو إدخال التعديلات عليها قبل طرحها على الاستفتاء الشعبيّ العام. وقد وُضعت بعض الشروط المتعلقة بمن يودّ الترشح لجمعية الخبراء، وحُصصت مقاعد للأقليات، إلا أن هذه الإجراءات فضلاً عن تنظيم العملية الانتخابيّة جوبهت باعتراض شريعتمداري وأنصار الجبهة الوطنية الذين قاموا بسحب مرشحهم، لذلك حقق أنصار الخميني فوزاً كبيراً وحصلت المعارضة على ثلاثة عشر مقعداً في المجلس، ويومها ارتفعت أصوات عن أعمال تزوير وضيغوظ وتزييف للنتائج⁽⁷⁾، وهذا ما دفع شريعتمداري إلى تأكيد مطلبه بالعودة إلى دستور 1906 بعد إجراء تعديلات تتلاءم مع الجمهوريّة الإسلاميّة، وهو ما رُفض بطبيعة الحال. وبدأ عمل الجمعية المنتخبة، التي تحوّل اسمها إلى «مجلس الخبراء» لوضع الدستور، في الصياغة النهائيّة بعدما كانت المسودة الأولى جاهزة، وهو الأمر الذي حدث في شهر كانون الأول من العام نفسه (1979).

وبعد عشرة أعوام على إقراره بيّنت التجربة ثغرات في التطبيق أوجبت إدخال

تعديلات تتعلق بتوسيع صلاحيات رئيس الجمهورية التي كانت محدودة في ذلك الدستور، كذلك أوجدت التعديلات آلية لتسوية أيّ خلاف بين أجنحة السُّلطة، وخصوصاً البرلمان ومجلس صيانة الدستور، وكذلك أدخلت تعديلات لشروط المرشد وصلاحياته استعداداً لمرحلة ما بعد الخميني. والواقع أن هذه التعديلات برمتها كانت بإيعاز من الخميني الذي أوعز آنذاك إلى علي خامنئي (المرشد حالياً) بضرورة إيجاد بعض التعديلات الدستورية، وذلك تطويراً للإيجابيات التي كشفت عنها التجربة العملية للجمهورية الإسلامية وتصحيحاً للسلبات التي عانتها⁽⁸⁾. والتقى ذلك الإيعاز مع الرسالة الموقعة من 170 نائباً في البرلمان والمرسلة إلى الخميني، مطالبة إياه بضرورة إجراء تعديلات سريعة على الدستور⁽⁹⁾. وبالفعل شكّلت لجنة لدراسة التعديلات وأنهت عملها أواخر تموز من عام 1989، وكان قد توفي الخميني، وتحت وطأة الوفاة جرى الاستفتاء على التعديلات التي نالت 97,3 في المئة من التأييد.

منذ ذلك الحين ثمة انقسام في الطبقة السياسيّة الإيرانيّة بين المحافظين بولائهم المطلق للمرشد والمعارضة الإصلاحية ذات النزعة الإصلاحية الحداثوية المتفاوتة في حجمها ونسبتها. والواقع أنّ ما استطاع الخميني احتواءه من تناقضات وتيارات لم يكن بإمكان خليفته أن يفعله، وبعض القضايا التي استمر الجدل حولها تتعلق بمسألة ولاية الفقيه المطلقة، التي تُعدّ أحد الأسس الدستورية للجمهورية وتقوم عليها من ثمّ فلسفة الحكم برمتها. وقد جاءت المعارضة لولاية الفقيه من ناحيتين، واحدة محافظة وأخرى ليبرالية. بعض المحافظين المتدينين رأوا أنّ لا ولاية مطلقة في غيبة الإمام المهدي، وأنّ شرعية النظام الإسلامي لا تقوم إلا بظهوره، وأنّ التسليم لنظام الجمهورية الإسلاميّة بالشرعية الإسلاميّة انتقاص من الشرع نفسه. أمّا المعارضة الإصلاحية ذات النزعة الليبرالية فقالت إن مسوّد الدستور التي وقّع عليها الخميني لم تحتو على المادة الخاصة بولاية الفقيه، وإنّ هذه المادة أضيفت بعد ذلك بضغط من «مجموعة بهشتي» النافذة في المجلس الذي انتُخب لصياغة دستور الجمهورية، ويسعى هؤلاء لتخليص الجمهورية من سلطة ولاية الفقيه، وإقامة نظام ديمقراطيّ يحترم الإسلام ومؤسّسة العلماء، وهو تصوّر أقرب إلى حركة المشروطية الدستورية التي قامت في إيران مطلع القرن العشرين. ومع ذلك فإن الجدل لم يقف عند حدود ولاية الفقيه، بل طال مسألة الحريّات العامّة والشخصيّة، وحرية الصحافة السياسيّة، وسلطة الدولة ودورها في مجالات الاقتصاد

والتنمية والتعليم والفنون والإعلام والسياسة الخارجية والعلاقة مع الغرب وتقرير الأولويات الإسلامية والقومية في علاقات إيران الخارجية ودورها الإقليمي.

يمثل الدستور الإيراني خلاصة المقاربة الخمينية في مسألة الدولة والحاكمة والأمة والمواطنة والآخِر، وهو عملياً الثمرة المباشرة للدولة الدينية وفق منظور ولاية الفقيه التي تحقق ذلك الترابط الوثيق بين الدين ومؤسّساته وعلمائه والدولة ومؤسّساتها ووظيفتها، وهو من ثمّ يقطع الطريق أمام أيّ انتقال سلس أو ديمقراطيّ للسُلطة بين التيار الأصوليّ التقليديّ من جهة، والتيار الإصلاحيّ الليبراليّ من جهة ثانية.

استند الدستور الإيراني إلى فكرة رئيسيّة هي أن «الإمام المهدي قادم من سلالة آل بيت النبي لا محالة ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». وفي سبيل تلك العقيدة جاء دستور إيران «مهدداً» لقدوم «الإمام الغائب»، عادداً أنّ هذا الإمام هو الشرعيّة الأكبر والنهائية في كل ما يتعلق بأمور الدين والدنيا، وكل ما أقرّ قبله من قوانين ودساتير وأعراف قابل للتغيير والتعديل بمجرد ظهوره غير المحدّد بتوقيت.

وخلال فترة «الاحتجاب» الممتدة منذ أكثر من 1000 سنة، ينص الدستور الإيراني في المادة 5 منه على أن «ولاية الأمة وقيادتها تؤوّل إلى الفقيه العادل المتقي الذي يدرك كل الإدراك ظروف عصره، ويكون شجاعاً وبارعاً ولديه قدرة إدارية ويتولى مسؤوليات منصبه».

وهكذا لم يُعد غياب «وليّ العصر» عائقاً أمام الطبقة الدينية في إيران، فقد حصر حقّ قيادة الدولة في «الفقيه»، مع بعض المواصفات المطاطة مثل كون هذا الفقيه «شجاعاً وبارعاً ويدرك ظروف عصره». اللافت أن مقدمة الدستور تتحدث عن الغاية منه بوضوح، وهي «إعداد الظروف لاستمرارية هذه الثورة داخل البلاد وخارجها... إذ يسعى إلى بناء الأمة الواحدة في العالم: (إنّ هذه أمّتكم أمة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون)، ويعمل على مواصلة الجهاد لإنقاذ الشعوب المحرومة والمضطهدة في جميع أنحاء العالم»، وهذه الثغرة تفتح الباب واسعاً لتصدير الثورة والتدخل في شؤون الدول، وتحدّد من جملة الوسائل بناء الجيش الثوريّ العقائديّ (الجيش وقوات حرس الثورة). ولمزيد من الإيضاح يذكر الدستور في مقدمته: «لا تلتزم هذه القوّات المسلّحة بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل تحمل أيضاً أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم...»⁽¹⁰⁾.

وفي متابعة لتحليل مضمون الدستور نجد محاولات لإدماج مفاهيم وعناصر حديثة في سياقاته، فالمادة الأولى منه تعلن أن نظام الحكم هو «جمهوري إسلامي»، ما يعني أن الثورة تبنت أحد عناصر الصيغ العصرية المتداولة، وهي تقدّم نفسها كجمهوريّة، بما يوحي أنها تلتزم بقيم الجمهوريّات العصريّة المعترف بها دولياً وأهمّها السيادة والمواطنة وتداول السُلطة، ومن ثمّ رفعت الحرج عن نفسها وعن باقي المسلمين حول علاقتهم بهذه الدولة. فصيغة «الجمهوريّة الإسلاميّة» على عكس فكرة دولة «الخلافة» أو «الإمامة»، لا تستلزم الهجرة إليها ولا الولاء السياسيّ لها من باقي المسلمين. لكن التطبيق العمليّ لفكرة تصدير الثورة ومهمّات الحرس الثوريّ خارج إيران أفرغ ذلك الادّعاء من مضمونه. من جهة ثانية، صحيح أن لفظ «الديمقراطيّة» لم يرد في الدستور، لكنه أقرّ آليتين من الآليات الديمقراطيّة ثم قام وأفرغهما من مضمونهما، فقد أقرّ الانتخاب واضحاً شروطاً تصفوية للمرشحين، كما أقرّ الفصل بين السلطات من خلال موافقته على قيام سلطة تشريعية قائمة ومنفصلة عن باقي السلطات، لكنها بقيت تحت إشراف «ولي الأمر المطلق وإمام الأمة» وفق المادة 57.

في الواقع، إن كثيراً من نصوص الدستور عمومية تلامس بعض الأفكار الحداثوية من حيث الشكل وتتضمن فسحة كبيرة تتيح الانقضاض على الحريّات التي قرّرتها نصوصه، فعلى سبيل المثال المادة 24 تقرّر أن الصحافة والمطبوعات حرة في تبيان الموضوعات «ما لم تخلّ بالقواعد الإسلاميّة والحقوق العامّة»، والمادة 26 نصّت على السماح بتكوين الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسيّة وأنها تتمتع بالحريّة، بما فيها ما يخص الأقليّات الدينية، ولكن «بشرط ألاّ تتناقض مع الوحدة الوطنيّة وأسس الجمهوريّة الإسلاميّة والقيم الإسلاميّة». كما نصت المادة 27 على جواز عقد الاجتماعات العامّة وتنظيم المسيرات على أن لا تكون «مخلّة بالأسس الإسلاميّة»، وهذه الحقوق كلها بقيت نظريّة وأفرغت من مضمونها بالقوانين التي أُقرّت في ما بعد. كما أن حقوق الأقليّات وكل ما يتعلق بالمواطنة الكاملة ومشاركة المرأة جاء ملتبساً، لتأتي القوانين النازمة في ما بعد وتضع حدوداً ضيقة لمشاركة الأقليّات غير المسلمة في الدولة، ولتتنقص إلى أبعد الحدود من المشاركة السياسيّة للمرأة، ولتقلّص المشاركة والحقوق لأبناء المذاهب الإسلاميّة غير الجعفرية في الحكومة والقرار السياسيّ.

أخفقت كل المحاولات للحدّ من سلطات المرشد، فهو يشرف على السلطات الثلاث، ويقوم بتعيين رئيس السُلطة القضائيّة وإقرار انتخاب رئيس الجمهوريّة أو عزله، وتعيين

الأعضاء الفقهاء في مجلس صيانة الدستور، وتعيين أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام. وتشمل صلاحيته كل شيء تقريباً، فهي في الدستور تمتد على مدى صفحات موزعة على إحدى عشرة فقرة في المادة 110. يستمر المرشد في منصبه مدى الحياة، إلى أن يعجز عن أداء وظائفه. حينها يقوم مجلس الخبراء باختيار البديل بأسرع وقت⁽¹¹⁾. واللافت في صلاحيات المرشد تشكيكه «مجمع تشخيص مصلحة النظام» الذي لم يخصص له أي مادة دستورية، بل ورد ذكره في مواد متفرقة باعتباره مؤسّسة استشارية للقائد تتدخل بتكليف من المرشد حين يرى قرارات مجلس الشورى مخالفة للشريعة أو الدستور، وكذلك يكلفها بفحص طلبات الترشيح لرئاسة الجمهورية وقبول المناسب منها على سبيل المثال. في الواقع، إنّ المدقق في الدستور الإيراني يجد أمامه جمهورية دينية عقائدية يقودها المرشد والملاي، أما بقية السلطات فتدور في فلكها.

ثانياً: إخفاقات الإصلاح وتعثر التحديث

التطوّر الخطير الذي حدث هو انتقال الانقسام السياسي إلى صفوف الطبقة التي قادت الجمهورية بعد غياب الشخصيات الكبرى مثل مرتضى مطهري (1920-1979) وعزل حسين منتظري خليفة الخميني المتوقع حينها (توفي عام 2009)، رغم أن منتظري أحد أهم الفقهاء الشيعة وواحد من الذين أسّسوا لنظرية «ولاية الفقيه» وقضى وقتاً لا بأس به في تدريسها، لكنه أقصي عن ممارستها في الحياة السياسية. فقد كان منتظري أحد مهندسي الثورة الإيرانية، إن لم يكن هو قائدها الحقيقي، فقد كان هو القائد الفعلي لها في الداخل وكان الخميني قائدها من الخارج. وبعد أن عاد الخميني إلى البلاد عندما حققت الثورة انتصارها في عام 1979 كان منتظري رئيساً لمجلس قيادة الثورة ثم عُيّن بعد ذلك نائباً للقائد الأعلى وخليفة منتظراً له. اصطدم منتظري بعد عشر سنوات من خدمة الثورة بالرغبة في تحويل الإمام والمرشد إلى والٍ مطلق وظلّ لله على الأرض، ودخل في صراع مفتوح وعلني مع القيادة حول الحريات وطرق معاملة المعتقلين والسجناء والمعارضين السياسيين، فعزله الخميني وأمره بالالتزام بالتدريس تحت الرقابة المشددة بالحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة. كان ذلك قبل شهور قليلة من وفاة الخميني. لم تُرقّ لمنتظري فكرة اختيار علي خامنئي خليفة للخميني ومرشداً للثورة، فهاجمه على مدى سنوات طوال وشكك في أهليته العلمية قبل السياسية، فعوقب مرة أخرى ولكن هذه المرة كان العقاب أشد، خمس سنوات من الإقامة الجبرية والعزلة ومنعه من الاتصال بالعالم الخارجي. ولم تُفتّ في عضده هذه

السنوات الكثيرة التي قضاها قيد الإقامة الجبرية، فخرج منها أكثر قوة وأشد نعمة على النظام وأعظم انتقاداً لممارسات النظام المتعسفة بحق الجماهير والحرية والصحافة. وعندما خرجت المظاهرات والاحتجاجات الشعبية في 2009 في الشوارع احتجاجاً على التزوير الذي أتى بمحمود أحمددي نجاد رئيساً لولاية ثانية، ناصرها منتظري وشجع قادتها وشن حملة شعواء على السلطات واتهمها بالوحشية في معاملة الشباب الغاضب، وطالب الرؤساء بالتخلي عن مناصبهم لأنهم لا يصلحون للحكم⁽¹²⁾.

أبرز تجليات هذا الانقسام كانت في الحملة الانتخابية لمحمد خاتمي في مايو 1997 عندما اجتمع عدد من القوى في ما أصبح يعرف بمعسكر الإصلاحيين، الذي ضم مجموعات متنوعة ومتعددة المشارب من داخل النظام، من بينها رموز كبيرة ومعروفة كمحمد مهدي كرويبي رئيس البرلمان الأسبق، ومير حسين موسوي، ومحسن كديفر، ومجتهد سبشتري، وعزت الله سبحابي، فضلاً عن دعم هاشمي رفسنجاني، وغيرهم. في مواجهة هذا الائتلاف الإصلاحي الكبير اجتمعت القوى المحافظة حول حجة الإسلام ناطق نوري، وضمت مجموعة واسعة أيضاً من الشخصيات والتيارات، فضلاً عن كبار ضباط الحرس الثوري السابقين الذين باتوا يمسكون بقطاع واسع من المؤسسات العامة ويرأسون بلديات ومحافظة هامة. أدت الخلافات الكبيرة التي نشبت بين معسكري السلطة إلى اضطراب كبير في أداء حكومة خاتمي الذي حقق فوزاً كبيراً وافتحاً، ممّا ولد شعوراً بالخيبة في الشارع الإيراني، نجح فيه المحافظون في إعادة تنظيم صفوفهم وتحقيق عودة مظفرة إلى السلطة في انتخابات 2002 المحلية، وبعدها بسنة حصداوا أكثرية في الانتخابات البرلمانية، توجت في عام 2005 بوصول محمود أحمددي نجاد إلى رئاسة الجمهورية.

أظهر نجاد في حملته الانتخابية الأولى ضد رفسنجاني توجهاً نحو الإطاحة بالطبقة الحاكمة القديمة عندما أكثر من الحديث عن الفساد الذي تفشى في صفوف هذه الطبقة. ويمكن القول إن رئاسة نجاد الذي أعلن ولاءه المطلق للولي الفقيه كرست قيادة المرشد خامنئي بلا منازع، بعد أن اتسمت السنوات الثماني الأولى من عهده بشراكة بينه وبين الرئيس رفسنجاني، واتسمت السنوات الثماني التالية بتوتر متفاوت بينه وبين الرئيس خاتمي. التفاهات الواضحة بين المرشد ورئيس الجمهورية داخلياً وخارجياً أدت إلى تهميش متزايد للحرس القديم وعلى رأسه رفسنجاني، بل دفعت عدداً من الشخصيات المحافظة مثل رئيس بلدية طهران قاليبان ورئيس البرلمان الأسبق ناطق نوري ورئيس البرلمان لاريجاني إلى معارضة نجاد.

لذلك كان ترشيح الإصلاحيين مير حسين موسوي لخوض الانتخابات ضد أحمددي نجاد في 2009 خطوة ذكية ومحسوبة، فموسوي معروف بتوجهاته الوسطية بين الإصلاحيين والمحافظين، وهم بترشيحهم له راهنوا على انتزاع أصوات قطاع ملموس في المناطق والدوائر المحافظة. ثمة مؤشرات على أنّ تزييفاً وقع بالفعل في بعض الدوائر الانتخابية. ما تأثير هذا التزييف على مصير العملية الانتخابية ككل؟ وهل كان أحمددي نجاد بحاجة إلى هذه الأصوات؟ ثمة كثير من الأسئلة تُطرح في هذا المجال، إلا أن الأمر الذي لا جدال فيه أن انفجار الشارع الإيراني في ذلك الحين والصدمات التي شهدتها شوارع طهران ليست مرتبطة بنتيجة الانتخابات بقدر ما هي مرتبطة بجذور الانقسام السابقة في صفوف الطبقة الحاكمة، والجديد فيها كان انحياز رفسنجاني والكتلة التي استشعرت التهميش خلال سنوات حكم نجاد، والتي ظهر معها وكأنها معركة مع المرشد خامنئي الذي لم يخف انحيازه لنجاد حينها.

يمكن القول إنّ الصراع في إيران حينها لم يكن صراع تكتلات داخل نظام الجمهورية الإسلامية، لكنه كان صراع اتجاهات برز فيها اتجاهان رئيسيان: الأول هو اتجاه إصلاحيّ تغييريّ يقوده المعتدلون داخل النظام، انخرط في التيار الإصلاحيّ شرائح مهمة من التيار المحافظ، وهذا الائتلاف يرى ضرورة إجراء تعديلات داخل النظام بما يجعله أكثر قدرة على التوافق مع التطوّرات التي تمرّ بها إيران داخلياً وخارجياً، ويدعو إلى تغليب المصلحة على الأيديولوجيا، وهو يعدّ أن المرشد الأعلى ليس خليفة الله في الأرض ولا منزهاً، بل يمكن مراقبته ومحاسبته من خلال الدستور. أمّا الاتجاه الثاني الذي يقوده الجناح الأصوليّ بزعامة المرشد «الولي الفقيه» والحرس الثوريّ والمؤسسة الحاكمة فعلياً، فيلتزم حرفياً بالثوابت التي كانت عليها الجمهورية ولا يرى أيّ ضرورة للتغيير.

لقد أفرزت أزمة الانتخابات عام 2009 تحدياً صريحاً لمكانة المرشد الأعلى للجمهورية وإرادته، وهذا تطوّر جديد في النظام السياسيّ، وهو تطوّر واكبه خروج بعض آيات الله في حوزة قم للتأكيد بأنّ ولاية الفقيه تسقط عن أيّ شخص منحاز يقف ضد إرادة الناس، بما يعني أن صدقية المرشد أصبحت مثاراً للتشكك وفقدت اليقينية التي كانت تتمتع بها.

كما أبرزت أيضاً دوراً متنامياً للقوى ذات الطبيعة العسكرية، ولا سيّما الحرس الثوريّ في حماية النظام والسُّلطة السياسيّة للمحافظين. وتشير المعطيات منذ ذلك الحين إلى تحالف بين المحافظين والعسكر الذين أصبحوا شركاء أساسيين، وأن تسليم

السُّلطة للمدنيين في الظروف الراهنة لم يُعد وارداً. يعزز هذا الرأي أنّ مؤسّسات الدولة ومرافقها لم تُعد بمنأى عن العسكرية، إذ أصبحت نسبة من يشغلونها من ذوي الخلفية العسكريّة وتحديداً من قدماء الحرس الثوريّ لافتة للانتباه. فنسبة نواب البرلمان الحاليّ من ذوي الخلفية العسكريّة على سبيل المثال تصل إلى ما يزيد على 60 في المئة. ومع أنّ انتخابات 2013 و2017 آلت إلى فوز التيّار الإصلاحيّ الكاسح من خلال حسن روحانيّ، الشخصية المعتدلة، ممّا يدل على تنامي حالة الاحتقان التي يعيشها الشارع الإيرانيّ نتيجة السياسات المحافظة المتشددة التي قادت البلاد إلى سلسلة من الأزمات. ورغم أنّ هذا الفوز قد تم تحت سقف الدستور، فإنّ تجربة خاتمي لا تزال ماثلة في الأذهان لجهة قدرة المؤسّسة الدينية و«الدولة العميقة» على تحجيم الاندفاعة الإصلاحية ووقفها. فقد أصبح الصدام بين توجهات رئيس الجمهوريّة وبرامجه، وخصوصاً حين يكون من الإصلاحيين، وبين النفوذ الواسع الذي يحظى به الحرس الثوريّ، يقلص من قدرة الرئيس وحكومته على اتخاذ القرار الاقتصاديّ والسياسيّ، إذ إنّ الحرس يمارس في هذا السياق دور «حكومة الظل» التي تتحكم بمفاصل الدولة ومواردها، ولا تخضع لأيّ إشراف أو رقابة من الحكومة أو المؤسّسات الأخرى في النظام باستثناء مؤسّسة المرشد.

هذا الدور يبدو ملائماً للمؤسّسة العليا في الدولة التي لم تُعد تخفي تحفظاتها وتخوفاتها من التوجهات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة للإصلاحيين. لذلك ترى أنّ نفوذ الحرس، وخصوصاً بعد تنامي دوره إثر التدخلات الخارجيّة في العراق وسوريا واليمن، يمثل صمام أمان، بل إنعاشاً وامتداداً للدور التقليديّ الذي قامت من أجله الثورة مع بداية العام الأول من ثمانينات القرن الماضي.

ما يحدث إنّ دلّ على شيء فإنما يدلّ على تناقضات بنيوية يعيشها «النموذج الإيرانيّ»، فلا هو قادر على أن يتمثل دوره بشكل كامل كثورة وفق نظريّة ولاية الفقيه، ولا هو قادر على التكيّف كدولة تعمل على تحديث آليات عملها وتطوير مؤسّساتها التي تسمح باستيعاب مختلف التيارات المنخرطة في إطارها، فهي سبق أن أبعدت التيارات والقوى المخالفة في رؤيتها لطبيعة النظام ذاته، فالخلافات الانقسامية داخل قوى النظام لم تُحسم منذ بدء الثورة التي راحت تآكل أبنائها واحداً تلو الآخر، وهي مرشحة للاستمرار والانفجار على غرار ما حدث في 2009 ما لم يسع أهل الجمهوريّة إلى توليد صيغة استيعابية حاضنة للجميع، تؤمن بتداول حقيقيّ للسُّلطة، فضلاً عن علاقات حُسن جوار مع المحيط الإسلاميّ والإقليميّ.

يلخص الباحث الإيراني أصغر شيرازي أزمة النظام، عاذاً أن أبرز التناقضات التي أثرت بشكل كبير على تطوّر الدولة منذ الثورة، وهي مرشحة في كل الأحوال للتفاقم، تتمثل في التناقض بين معطيات النظام غير الديمقراطية ومعطياته الديمقراطية في الوقت نفسه، والناشئة أساساً من الصراع بين فكرتي السيادة المزدوجة التي يطرحها الدستور: سيادة الشعب من جهة، وسيادة الفقهاء الإسلاميين من الجهة الأخرى، وهي سيادة يمارسها الفقهاء بوصفهم ممثلي الله⁽¹³⁾. وهو ما يؤدي إلى اصطدام الخطاب الأيديولوجي الجامد (dogmatique) بالتيار الواقعي (pragmatique)، ويمنعه من ثمّ من القيام بمراجعات شاملة لأفكاره وتجربته. هذه الخبرة الهامة تحتاج إليها الحركة السياسية الإصلاحية في إيران ويحتاج إليها النظام الإسلامي وقواه المحافظة بشكل أعمق، وهذا لا يمكن من دون نظام تعددي قادر على تحويل الأيديولوجيا من لغة مطلقات إلى منظومة قيم وأفكار وبرامج وآليات محاسبة وحرّيات لا تكتم أنفاس المؤمنين وإنما تساعدهم على حكم أنفسهم وتطوير واقعهم وصياغة برامجهم ومراجعتها بشكل مستمر. وفي هذا فإن الفارق بين الخطابين قد تأسس على منطلق أصبحت جسور التواصل بين أطرافه واهية إلى أبعد الحدود، على الرغم من محاولات الجمع والإصلاح، فالخطاب الأول رسم طريقه نحو «الانغلاق على الذات»، في حين أن الخطاب الثاني تأسس على فكرة «الانفتاح على الآخر» وعلى العالم. وبين الخطابين فارق كبير يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

ثالثاً: العودة إلى حلم تصدير الثورة والمجال الهوياتي الجديد

منذ أن تجرّع الخميني «كأس السم» لوقف الحرب مع العراق في عام 1988 أصيبت استراتيجية تصدير الثورة بضربة قاسية، وفتتها إلى حين، إلا أن متغيرات دولية وإقليمية سُنّعت إليها الزخم والقوة من جديد.

ما قيل عن تصدير الثورة حينها لم يكن وهمًا، صحيح أن الأفكار الثورية يمكن أن تنتقل وتتبنها الشعوب، لكن حين تتبناها أنظمة وتنشئ من أجلها مؤسسات تصبح كارثية، خصوصاً في حال اعتمادها كنموذج هوياتي مؤدج ومتمذهب من جهة، ومندمج في عمليات تصدير تقوم بالدعوة والترويج لها جهات ودول مسيّسة وتمتدّية في بيئات متماثلة، إذ لن تجد هذه الصيغة أرضاً خصبة وبيئة حاضنة إلا في أوساط «المتماثلين» كما يحدث مع الحالة الإيرانية، إذ تتركز عمليات التدخل الإيراني وسط الشيعة الاثنا عشرية المنتشرين في بقاع العالم، وخصوصاً في الجوار العربي، وهو ما

يؤدي عملياً إلى إثارة النزاعات المذهبية والانقسامية التي تفتت الانتماءات والمشاركات المجتمعية وتفكك الروابط الهوياتية الوطنية الجامعة والهشة في الأساس لصالح العصبية والأقليات المتمذهبة والمؤدلجة والمؤدية إلى كل أنواع الاحتراب والاقتيال الطائفي والمذهبي.

في المحصلة، تحوّل مشروع تصدير الثورة وفق النموذج الإيراني إلى طموح لبناء «مجال هويتي» عابر للحدود والدول والأوطان، ومتجاوز للسيادة الوطنية لدول الإقليم الناشئة عقب خرائط الفرز والتقسيم مطلع القرن الماضي، والتي رسمت حدود المصالح وفق توازنات القوة بعد الحرب العالمية الأولى. ولأن هذا المشروع من طبيعة مؤدلجة ومتمذهبة، يطرح نفسه في مواجهة الادّعاء بـ«نهاية الأيديولوجيات»، متماهياً مع مقاربة «صدام الحضارات»، فهو يتمتع بقدرة توليدية، ويتغذى على جدلية التوحّد والانقسام، التوحّد مع المتماثلين، والتمايز عن المختلفين، وهي إحدى «استراتيجيات الهوية» التي يتم تفعيلها على وقع التحديات والصراعات، وعلى تخوم التنوع والاختلاف.

المجال الهويتي المتمذهب والمؤدلج يختلف عن «المجال الحيوي» الذي طرّح أواخر القرن التاسع عشر، ويمكننا ملاحظة أن أفكار التوسع الكولونيالي حينها أدت إلى حربين عالميتين أفضتا إلى نظام دولي جديد ارتكز على مجالات حيوية عالمية لعبت فيها الفضاءات الاقتصادية (Geo-economic) دوراً مركزياً. وعلى أساس الجيوبوليتيك القديم وموازن القوى الدولية حينها جرى تقاسم النفوذ بين القوى الكبرى، فقامت دول ورُسمت خرائط وتحدّدت مجالات حيوية لكل منها، وهي تبدو اليوم على ضوء تلك التطوّرات المعولمة أكثر هشاشة من أيّ مرحلة سابقة.

في مشهد كهذا، اعتمد النموذج الإيراني الخطاب الهويتي المؤدلج والمتمذهب، إذ كشف الصراع الدامي في العراق وسوريا ومن ثمّ اليمن ولبنان، والذي كان التدخل الإيراني فيه واضحاً ومكشوفاً، عن وقائع تشكيلات هوياتية مذهبية مؤدلجة تمتلك قوى ميليشيائية تتخطى ولاءاتها حدود أوطانها من جهة، وتشكل في نفس الوقت قوى رديفة للدولة، مندمجة فيها أو موازية لها، فتحت شعارات وأعلام هذه الفصائل والميليشيات تدافعت للقتال من أقطار شتى عناصر متعدّدة الجنسيات تحمل من الأسماء ما يكشف عن هويتها الاثنية أو المذهبية، منها ما يصطبغ بملامح كربلائية لا تخفي الرابط المذهبي وإن تسمّت بـ«الحشد الشعبي» أو قوى «الممانعة والمقاومة». ما يجمع المقاتلين القادمين من إيران تحت أعلام الحرس الثوري أو من «الهزارة الشيعة» في أفغانستان، منطلق لا

علاقة له بالمقاومة والدفاع عن القدس، بل وحتى الدفاع عن «المراقد المقدسة». وما شعارات «حتى لا تُسبى زينب مرّتين»، وصرخات «الموت لأمریکا وإسرائيل» و«لبيك يا حسين»، إلاّ غطاءً لطبيعة الصراع الحقيقيّ الذي يكشف عن صعوبة الانتقال الناعم والسلس نحو إصلاح وتحديث في ظل دولة دينية محصنة بالعصمة الإلهية.

رابعاً: ماذا بقي من الخمينية؟

لا شك أن الثورات تبدأ بزخم كبير ثم يأتي الصراع على السُّلطة بعد ذلك. المرحلة الأولى تكون مفعمة بالأمال والمثاليات، إلا أن المرحلة الثانية يغلب عليها الحسد والارتياب والمصالح. حصل هذا في إيران كما في عديد من الثورات، وكمن مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا وحطم فيه الواقع أحلام المثاليين وطلوبواياتهم.

بعد الثورة وعلى وقع العولمة وحاكمية الواقع راح كل شيء يتغير في إيران، إذ خلقت الحداثة هوساً بالتكنولوجيا، ولم تستطع القيود المفروضة على الإنترنت وقفه، إذ إنّ نسبة كبيرة من مستخدمي الإنترنت يستخدمون برامج فك الحظر، فأكثر من نصف الإيرانيين على الأقل أعضاء في مواقع التواصل الاجتماعيّ، كما أن تطبيق «تلغرام» الأشهر بين مواقع التواصل الاجتماعيّ أصبح الأكثر شعبية فيها، ويقدر استخدامه بـ20 مليون شخص. كما يحتل الإيرانيون المرتبة 12 بين مستخدمي «إنستغرام»، كما أن هناك 8 ملايين مستخدم لموقع «فيسبوك»، لذلك فالأجيال الحالية التي لم تشهد ثورة 1979 ولم تعيش أيام الحرب على العراق (1980-1988) لا يشدها ذلك الخطاب الداعي إلى تصدير الثورة، وهي أكثر اهتماماً بمستقبلها وشؤونها وتأمين حاجاتها. والقيادة تستشعر خطر تلك التغيرات التي تحدث والتي عبّرت عنها تصريحات رئيس المنظمة الوطنية للشباب الإيرانيّ، حاج علي أكبري، في تصريحات تناقلتها الصحف الإيرانية⁽¹⁴⁾.

ولطالما كان القادة الإيرانيون يحذرون من «التأثر بكل ما هو غربيّ، لكنهم اليوم محاطون في حياتهم اليومية بمواد استهلاكية غربية وألعاب كمبيوتر وقيم جمالية وتقسيم للأدوار بين الجنسين على النمط الغربيّ. صحيح أن الثقافة الإيرانية راسخة، لكن الحلم الذي وعد به آباء الثورة يتراجع شيئاً فشيئاً. كثير من أنماط الحداثة يتسرب من جهة، وحلم الهجرة يتصاعد من جهة أخرى، إذ تحدثت تقارير عن أن نسبة 64 في المئة من الطلاب الإيرانيين يرغبون في الهجرة، خصوصاً بعد ارتفاع نسب البطالة خلال السنوات الـ10 الماضية بنسبة 13,5 في المئة، ووصل عدد خريجي الجامعة العاطلين

عن العمل إلى مليونين و200 ألف خلال عام 2015، وأغلبهم من ذوي الكفاءات العالية. صحيح أن النظام توسع في التعليم، خصوصاً التعليم العالي والمعاهد العليا، وتطلب ذلك جهوداً ضخمة للوصول إلى الطبقات الفقيرة وإلى القرى البعيدة، إلا أن ذلك كان من نتائجه أن أصبح الشباب أكثر استقلالية في التفكير، كما أن الموضوعات الدينية لم تعد وحدها في ساحة التعليم والتربية، والأهم أن الثقافة لم تعد وسيلة دعائية وتعبوية كما كانت.

خاتمة

ثمة رأيان أحدهما لعلي رضا شجاعى زند، وهو أكاديمي إيراني، عبّر عنه في كتابه الهام «الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة»⁽¹⁵⁾، يرى فيه أن هناك حداثة حقيقية تعيش إلى جانب الدين وتجري في حياة المتدينين، وهي تحاول رغم بدايتها أن تطرح نفسها كتجربة مختلفة ونموذج يحتذى به من قبل المجتمعات الأخرى. وهو يستند إلى الإطار النظري لأطروحة ماكس فيبر التي أثبتت نوعاً من التناغم والانسجام بين البروتستانتية المسيحية وروح الرأسمالية، ليقوم دلالة على إمكانية العيش بين الدين والحداثة. لكنه مع ذلك يتنبّه إلى الفروقات بين الحالة البروتستانتية المسيحية، إذ نحن أمام دين تجزيئي أوصل تلك المجتمعات في إطار عملية غير إرادية إلى التناغم مع أحد أوجه الحداثة، في حين أننا هنا في الحالة الإسلامية الإيرانية أمام دين شمولي ومسيرة واعية تمام الوعي، حيث الجهود الحقيقية لتعزيز الدين الشامل -وربما المؤلج- ذي الامتدادات الفردية والجماعية، بالإضافة إلى السباق لتحسين ظروف الحياة من ناحية أخرى، وهو ما يجعله حذراً في أحكامه وخصوصاً لجهة نوعية التحديث الجاري عملياً.

القراءة الثانية عبّر عنها المفكر الإيراني داريوش شايفان في كتابه «النفس المبتورة»، إذ رأى أن الخيار المطروح هو التمزق بين بُعدين رئيسيين: إما بُعد الحاجة والرغبات، وإما بُعد المثاليات، وهو ما يعبر عنه بـ«النفس المبتورة» التي تعيش حالة مأزقية ولا تملك ضمانات الاستمرار لأنها تفتقد التكامل الوجودي، لذلك هي تلجأ إلى ما يسميه «التصفيح»، وهو في الغالب عملية لاواعية يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين بهدف دمجهما في الكل المعرفي المتناسق. يمكن للتصفيح أن يجري بطريقتين متعاكستين، لكن نتائجهما تبدو واحدة نسبياً، ففيه يمكن تصفيح خطاب جديد (حديث) فوق مضمون تقليدي قديم، أو على العكس، خطاب قديم (تقليدي) فوق مضمون جديد. في الحالة الأولى سنحصل على التفرنج أو التفرين، وفي الحالة الثانية سنحصل على التأسلم⁽¹⁶⁾.

تبدو هاتان العمليتان كأنهما متناقضتان، لكنهما وفق قراءته متقاربتان، فهما تؤولان معاً إلى الظاهرة نفسها: التمزق والاختلال، لماذا؟ لأن «المضمون» الذي نلصق فوقه الخطاب الجديد أو القديم لن يبقى كما هو قديماً أو جديداً. إنه «مضمون» خلاسي، أي مزيج من الاثنين، ومن ثمّ سيتحوّل إلى حقل انشطار وتشويش. وفي الحالتين ستكون أمامنا نظرة مبتورة للواقع، ورؤية غامضة ومتقلبة كما لو أنها تخضع لتأثير مرآة مشوهة. وفي كل الحالات ستكون غير مطابقة للواقع.

القراءتان لمفكرين إيرانيين يعيشان في الغرب، الأولى أكثر تفاعلاً رغم الحذر الذي تبديه، والثانية تبدو أقل تفاعلاً بإمكانية التعايش بين الدولة الدينية الكهنوتية والحدثة. ما يجمع الاثنين أن تلاقحاً وامتزاجاً سيحصل لكن نتائجه غير معروفة وآثاره مختلف على تحديد مساراتها، لكن الواقع وإرغاماته بالمحصلة أقوى من كل التوقعات.

قائمة المراجع والهوامش

- (1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهيّ وتاريخيّ، في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992، ص237.
- (2) بدأت بذوره مع الشيخ علي بن عبد العال الكركي في العهد الصفوي (1501م)، الذي لعب دوراً هاماً في توطيد دعائم السياسة والملك في عهد الشاه إسماعيل الصفوي. لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر كتابنا: حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، لبنان، 2005، ص118-125.
- (3) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية (1979)، ص49.
- (4) المرجع السابق، ص50 و52.
- (5) المرجع السابق، ص49.
- (6) طلال مجذوب: إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906-1979)، بيروت، دار ابن رشد، 1980، ص441.
- (7) أصغر شيرازي: السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2002، ص69.
- (8) محمد صادق الحسيني: صنع القرار في إيران وتركيبه النظام الإسلامي، مجلة شؤون الأوسط، العدد 54، أغسطس 1996، ص15.
- (9) نيفين مسعد: صنع القرار في إيران، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص71.
- (10) إيران: الدستور الإيراني، المقدمة، ص4 و6.
- (11) مجلس الخبراء يفترض أنه منتخب لكن لا يوضح الدستور كيف ومتى وما الآليات الناظمة لعمله ولانتخابه.
- (12) موقع فرانس 24: آية الله منتظري... الفقيه الأعلى، 21 ديسمبر 2009. <http://cutt.us/gkl1A>
- (13) الأصغر شيرازي: مرجع سابق، ص11.
- (14) مركز المزمأة للبحوث والدراسات: حظر النظام الإيراني لوسائل التواصل الاجتماعي في إيران، 8 فبراير 2017. <http://cutt.us/kjQq> وانظر أيضاً: إسراء أحمد فؤاد: إيران تفرض على مواطنيها استخراج تصريح لاستخدام الفيسبوك، اليوم السابع، 28 يونيو 2016. <http://cutt.us/tFYHX>
- (15) رضا شجاعى زند: الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012، ص189.
- (16) داريوش شايغان، النفس المتبورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، بيروت، لندن: دار الساقي، 1991، ص94-95.