



مجلة الدراسات الإيرانية
Journal for Iranian Studies

مجلة الدراسات الإيرانية

دراسات وأبحاث علمية متخصصة

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة الخامسة - العدد الثالث عشر - أبريل 2021

تصدر عن



RASANA
المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
International Institute for Iranian Studies

الفكر السياسي الشيعي في إيران بين ديمقراطية السيادة الشعبیة وثیوقراطية ولاية الفقيه

د. عبد القادر عبد العالی

أستاذ السياسات المقارنة بجامعة الدكتور مولاي الطاهر

ملخص

حظيت مسألة الديمقراطية باهتمام واسع في إطار الفكر السياسي الشيعي لا سيما بعد الثورة الإيرانية. وتجادل هذه الدراسة بأن المكونات القيمية للمذهب الشيعي الاثني عشري هي قيم مضادة للديمقراطية، وهي التي تفسر لنا الموقف والوضعية تجاه الديمقراطية في إيران، وذلك على حساب المحددات السياقية والمؤسسية. وتحاول هذه الدراسة الكشف عن ذلك، من خلال خمسة مبادئ أساسية خاصة بالديمقراطية وموقف الفكر السياسي الشيعي الإيراني، منها: مبادئ الإجراءات الديمقراطية (الأكثرية، المشاركة، والتنافسية والاحتجاجية، مبادئ السيادة والقومية «للشعب أم للشريعة، الأمة أم الدولة»)، ومن خلال طبيعة نظام الحكم، والقيم التي تحكم الثقافة السياسية وتحدد موقعها من الديمقراطية (التعددية والحرية والمساواة، العدل).

الكلمات المفتاحية: الديمقراطية، الديمقراطية الإسلامية، ولاية الفقيه، الشريعة، التمثيل الشعبي، الفكر السياسي الشيعي الإيراني.

مقدمة

تعدُّ مشارب الفكر الشيعي الإيراني، حيث يصعب أن نجمع بينها ضمن جوهر فكري واحد، فهو فكر متعدّد التوجّهات والمصادر الأيديولوجية والقومية والثقافية؛ فالفكر الشيعي السياسي هو ذلك الفكر الذي يستند إلى النصوص الأساسية للمذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري، وما خلفه الفقهاء الكبار والمُحدّثين والمتكلمين الشيعة والمؤرّخين المُحدّثين والقُدّماء، حول تبريرات الفعل السياسي وتلك القراءات المذهبية لحركة التاريخ، وموقفهم من الأوضاع السياسية. ولا شك أن محور التفكير السياسي الشيعي انصبّ حول نظرية الإمامة، وما يتعلق بها من فكرة الإمام العادل والحكم المثالي، لذا انعكس هذا التفكير الكلامي والمهدوي على الرؤية الفقهية والسياسية من الحكم السلطاني ومدى شرعيّته. لذا فإنّ الآراء الفقهية في شؤون السياسة تباينت بين التبرير والانسحابية والثورية، ولعلّ الحركة الدستورية التي حدثت أواخر العهد القاجاري في إيران، تُثبت هذه الحركة الفكرية السياسية داخل المذهب الشيعي، حيث طالبت بتأسيس حكومة دستورية تقيّد بتعاليم الشريعة، تكون ممهّدة لنزول الإمام المهدي. إنّ هذه الدراسة تبحث في كيفية تكيف الفكر السياسي الشيعي التقليدي، الذي تبلور داخل الحوزات العلمية مع مصطلحات الفكر السياسي الحديث، ودخول مصطلحات حديثة إليه مثل الدستور والجمهورية، ومن خلال تبلور نظرية ولاية الفقيه ضمن صيغة ثورية، لكن هذه النظرية في الحكم ستصطدمُ بتصورات الديمقراطية ومبادئها، حيث اكتفت هذه النظرية بتوظيف مفهوم الدولة والحكومة والجمهورية في تجسيد نظرية حكومة الفقهاء، لكنها كشفت عن تناقضها مع مقتضيات الديمقراطية القائمة على السيادة الشعبية.

تكمن صعوبة الحديث في هذا الموضوع، كونه حظي بالعشرات من الدراسات والمطبوعات والمنشورات، التي تشمل الدعاية والحجاج والتهجّم عليه، ومناقشة أسسه الفكرية والفلسفية، لكن تلك الدراسات السياسية والقانونية الدقيقة حظيت بنصيب متواضع من هذه الأدبيات⁽¹⁾، بعضها يُعتبر مصادر أصلية، مثل كتاب «الحكومة الإسلامية» للخميني، الذي وضع فيه جوانب من فكرة ولاية الفقيه، ثمّ كتابات تدافع عن الفكرة وتبسّط في شرحها وتعطي لها مبرراتها الفقهية والعقائدية ضمن المذهب، وتلك التي تنتقدها من وجهة نظر فقهية ودينية وعقائدية أيضًا؛ لأن معظم الكتابات تناولتها باعتبارها عقيدة سياسية دينية. لكن هناك قلة من الدراسات التي تناولتها كنظام حكم متأثر إلى حدّ بعيد بالفكر الجمهوري والديمقراطي المعاصر، وأنه جرت محاولات لتجسيد هذه الفكرة المذهبية السياسية ضمن قالب ديمقراطي وجمهوري معاصر؛ ما ولد نقاشات متزايدة حول الطابع الديمقراطي والديني للجمهورية الإسلامية، وكيف يمكن الجمع بين الديمقراطية وولاية الفقيه من حيث شرعية السُلطة ومصدرها؛ إضافة

إلى الضغوط الدوليَّة والداخلية التي مُورست عبر عقود على النُخبة السياسيَّة في إيران، لإجراء المزيد من الانفتاح والإصلاحات السياسيَّة والديمقراطية في المشهد السياسي الإيراني. وبدورها، فإنَّ النخب المحسوبة على النظام الإيراني، لم تتوانَ في تقديم مجموعة من الاعتذاريات والتوضيحات حول الطبيعة الديمقراطية للنظام السياسي لولاية الفقيه، وأنها لا تتصادم مع الديمقراطية.

ومن أبرز هذه الجدالات، تلك التي خاضها الشيخ مرتضى مطهري، أحد تلامذة الخميني وأنصاره، والذي تمَّ مقتله بداية الثورة، وكذلك الدراسات الكثيرة التي أصدرتها الدوائر الموالية للنظام الإيراني، والتي أبرزت عدَّة مفاهيم، مثل: السيادة الشعبويَّة الدينيَّة، الديمقراطية الدينيَّة. وفي المقابل، كشفت الدراسات الناقدة والمعارضة لنظرية ولاية الفقيه على أنها تتعارض مع النصِّ الديني تارةً، أو تتعارض مع الطابع الجمهوري والديمقراطي للدولة المدنيَّة، والتي لا يمكن أن تكون دينيَّة تعطي أفضلية لانتماء ديني محدَّد وديمقراطية في الوقت نفسه.

تحاول هذه الورقة البحث في طائفة من الأسئلة، التي تتفرَّع من هذا السؤال: كيف وفَّقت النظرية الشيعية الإمامية الإيرانية بين الديمقراطية وولاية الفقيه؟ كيف ترى في الديمقراطية أولوية قيِّمة؟ وكيف يمكن التوفيق بين الديمقراطية ونظرية الإمامة؟ أم سيكون انتصار إحداهما إلغاءً للأخرى؟ وقبل ذلك أيضًا، كيف تأسَّس الموقف من الديمقراطية في الفكر السياسي الشيعي الإيراني المعاصر؟ هل مرَّد ذلك إلى التجربة السلبية تجاه الإمبريالية الغربية وتدخلها في إيران وموقف المثقفين الإيرانيين منها، أم بمعطيات وظروف نشأة التشيُّع؟ أم بمقتضيات وسياقات الثورة الإيرانية وتأثرها بالكاريزما الخمينية، أم أنَّ الأمر اندرج فيما بعد الثورة ضمن اعتبارات التكيُّف السياسي والانتقائيَّة والبراغماتية المُستمدَّة من قيِّم التقيَّة الدينيَّة، أو من تاريخ المذهب الشيعي الإمامي الذي عانى من الاضطهاد ومارس المعارضة السياسيَّة؟ كيف يمكن التوفيق بين الطابع الشيعي الإمامي الإسلامي للدولة والسُلطة القائمة على ثنائيَّة الشريعة ومبدأ النيابة عن الإمام في عصر الغيبة وبين مبادئ الديمقراطية القائمة على الحرية وتمثيل الشعب؟ هل يمكن توليد نموذج خاصٍّ بالديمقراطية على الطريقة الإيرانية، أم أنَّ التلفيق الدستوري سينتجُ أزمات الشَّرعيَّة والهويَّة من جديد؟ لهذا فإنَّ هذه الدراسة ستحاول تحليل هذه التساؤلات، عبر تحليل المضمون والمقارنة التحليلية بين مجموعة من الأفكار والتحليلات والنصوص والوثائق، إضافةً إلى المعطيات التاريخيَّة والنصوص المرجعيَّة؛ للخروج باستنتاجات حول موقف الفكر السياسي الشيعي الإيراني من الديمقراطية، وما هو مدلول الديمقراطية لديه، وذلك من خلال تقسيم الدراسة إلى أربعة محاور أساسية، إذ يتناول المحور الأوَّل الأصول العقائدية للفكر السياسي الشيعي في إيران، وكيف بدأت تتبلور ضمنه إشكالية ولاية الفقيه والدولة الدينيَّة، والمحور الثاني يتناول

وضعية الفكر الإمامي المعاصر، وكيف نُظِرَ قاداته الدينيون والفكرين لقضية المفارقة بين الوصاية الدينية والديمقراطية الشعبوية، والمحور الثالث بمثابة محاولة للبحث عن الحرية في إيران بين مجتمع الشريعة ومجتمع الحرية، والمحور الرابع حول مستقبل الفكر السياسي الشيعي نحو الديمقراطية الذي يتفاوت بين التأويل والتبرير.

أولاً: الفكر السياسي الإمامي وأصوله الثيوقراطية

يُقصد بالثيوقراطية ذلك النوع من الحكم الذي يستند في شرعيته إلى الدين والمقدس والحكم باسمه، فهي كلمة يونانية تعني حكم الآلهة (Theo-Cracy)، أما الديمقراطية فهي واسعة المضمين، وتعني اختصاراً حكم الشعب من أجل الشعب وبواسطة الشعب، ويتطلب هذا وجود منافسة سلمية ومفتوحة وقابلة للتناوب على الحكم ووجود مساواة سياسية تامة بين المواطنين. ورغم أن التعريفين بيدوان بسيطين، فإن هناك تعقيدات في التجسيديت الواقعية لهما؛ فالثيوقراطية التي تُحيل إلى مرجعية المقدس، ونوع من علاقة الديني بالسياسي، نجدها حتى في أعرق الديمقراطيات، حيث تُعتبر الملكة إليزابيث وإمبراطور اليابان معيّنان بواسطة «العناية الإلهية»⁽²⁾. وتبرر كثير من الدول تشريعاتها ورموزها بأنها مقدسة ومباركة دينياً، وهذا يعني أن اختلاط الثيوقراطية والديمقراطية يُثبت إمكانية وجود نظام ثيو-ديمقراطي، وأن الثيوقراطية ليست بالضرورة مدلولاً سلبياً، بقدر ما هو مصطلح تفسيري وتحليلي لأليات عمل النظام، وعلاقة الدين بالسياسة ضمن مؤسّساته.

ورغم أن الديمقراطية أصبحت نموذجاً معولماً في الحكم، تدّعيه كل الدول في العالم المعاصر، أو تبرر حكمها بأنه قريب من المثاليات الديمقراطية، فإن هناك بعض النماذج السياسية في الحكم، والتي تمثل استثناءً له سياقها التاريخي والثقافي. وتمثل حالة الجمهورية الإسلامية بإيران نظام الحكم فيها، الذي يستند إلى نظرية سياسية ذات بُعد مذهبي خاص بالمذهب الشيعي الاثني عشري، الذي تطوّر فكره السياسي والعقائدي بالتدرّج في منطقة إيران والعراق، من خلال مدارس متفرقة ومتقاربة جغرافياً، نسبياً، بين مدرسة قم وبغداد والبصرة، وتأثرت إلى حدٍّ معتبر من الناحية الكلامية بمقولات المعتزلة، وبصراعهم مع التيارات المذهبية السياسية السنية، والفرق الشيعية التي انشقت عنها أو كانت تنافسها في وقت من الأوقات، وبالأحداث السياسية وعلاقة فقهاء المذهب بالسلطات القائمة، التي كانت تتفاوت بين الترويج للمذهب أو معاداته.

1. الفكر السياسي الإمامي ونظرية الإمامة:

بعد وفاة الإمام جعفر الصادق، الذي يُعدّ شخصية محورية في الفكر الشيعي الإمامي الاثني عشري منه والإسماعيلي، تبلورت بالتدرّج الهوية الفرعية للمقولات الأساسية

للفكر الشيعي، وتحوّلت من السِجَال السياسي التاريخي إلى ثوابت عقائدية، مثل نظرية الإمامة وانتقال الإمامة في أولاد علي ثم بعد علي في أولاد الحسين بعد الإمام الحسن الذي تنازل عن الخلافة لمعاوية، وهي مرحلة فاصلة في تاريخ الإسلام، حيث تتفصل فيه الإمامة عن الخلافة، أي انفصال القيادة الروحية عن القيادة الزمنية في تاريخ الإسلام، فقد تبلورت نظرية متكاملة حول الإمامة، يكون فيها الإمام معصوماً مثل النبي، ومكانة الأئمة أحسن من الأنبياء السابقين⁽³⁾، ولهم سُلطة تفسير الوحي وكلامهم معصوم ومقدّس. لذا فإنّ مدوّنات الحديث الشيعية التي ظهرت فيما بعد، اكتسب فيها مفهوم الحديث والأثر غير مفهومه عند السُنّة، ذلك الذي يقتصر على أقوال النبي وأفعاله وتقريراته، بل يشمل عند الشيعة أيضاً أقوال الأئمة المعصومين وأفعالهم وتقريراتهم، وما نقل عنهم، فالشيعة الاثني عشرية يضيفون إلى مصادر الشريعة كلام الأئمة المعصومين.

وتستمرّ عصور الإمامة في إحدى عشر إماماً من أئمة الشيعة الاثني عشرية، وتُختَم بالإمام الثاني عشر، الذي يُقال إنّه اختفى عن الأنظار في العهد الأخير من الدولة العباسية، وبقي يتصل بكبار المذهب أو النواب الأربعة، حسب الرواية الشيعية. ومع وفاة النائب الرابع، يدخل الفكر السياسي الشيعي رسمياً في عصر الغيبة الكبرى، وتحوّل الإمامية الاثنا عشرية إلى مذهب انتظاري أنتج مجموعة من المقولات السياسيّة ذات الحمولة العقائدية والإيمانية والفقهية، بتعليق وظائف الدولة الدينية الشرعيّة في منظوره الفقهي، مثل جباية الأموال وتطبيق الحدود والجهاد وإقامة الجمعة، إلى غاية ظهور المهدي المنتظر الثاني عشر صاحب السُلطة الشرعيّة الحقيقية⁽⁴⁾، وتحوّل إلى مذهب انغزالي ومعارض للسُلطة، ينظر فقهاؤه لعصر الغيبة وتنظيم الجماعة الشيعية في حدود الضرورة، فأىّ راية غير راية الإمام صاحب الزمان وفق هذا التصوّر العقائدي، هي «راية كُفر وطاغوت»⁽⁵⁾. وتطوّرت أدبيات اعتزال السلطان ونزع الشرعيّة الدينية من سُلطة الدولة القائمة، حتّى لو كانت شيعية، والتعامل معها يأتي ضمن منطوق الانتظار والضرورة وسلوك التقيّة؛ لحماية الجماعة من الاضطهاد إلى غاية ظهور المهدي، الذي سيقوم دولة الحقّ والعدل.

2. الفكر الإمامي ونظرية وصاية الفُتُها:

هناك من يرى أنّ الفكر السياسي الإيراني له روافده التاريخية والثقافية الأخرى، التي ترجع إلى التقاليد الفارسية القديمة للحُكم الساساني⁽⁶⁾، وهو موروثٌ ثقافي أعاد إنتاج نظام الحُكم السلطاني وتبريره في الفكرين السُنّي والشيعي على السواء، وإن بطرق مختلفة، لكن الفقه الشيعي نظر لأحكام التعايُش معه، خصوصاً عند الشيخ المفيد والمرتضى ومحمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة ومن أتى من بعدهم،

وأَنَّه لا بُدَّ من التعلُّم مع الحاكم أيًا كان في عصر الغيبة، مع ضرورة تأييد السلطان العادل، والذي يتم تعريفه بكونه موالياً للمذهب، ويعمل لتطبيق أحكام الفقه، كما وردت عند الأئمة⁽⁷⁾. إنَّ فترة العهد البويهي كانت فترة ذهبية في تطوُّر الفكر السياسي الشيعي الإمامي، وتبلور نظرية الإمامة، وموقف الإمامية الاثني عشرية من النُظم السياسيَّة السلطانية، حيث توجَّهت الأولوية إلى كيفية الحفاظ على كيان الجماعة الدينيَّة في عصر الغيبة والتفكير في حل غيبة الإمام، وكيف تتمَّ الإنابة عنه في تسيير شؤون الطائفة، وكيفية التعلُّم مع السلطان الجائر والعادل؛ فتطوَّرت فكرة الممارسة السياسيَّة الثيوقراطية، لكن بصيغة وصائية بدل الشورى، وتحوَّلت بالتدريج من طرحها الكلامي العقائدي إلى طرح فقهي عملي لدى كبار فقهاء المذهب في العصر البويهي وما بعده، أدَّى إلى بروز فكرة ولاية الفقيه الحسينية، لتجد سندها من التراث الفقهي ونصوص الحديث وروايات الأئمة ومرويات السُفراء الأربعة في عصر الغيبة الصغرى، والتي انتهت رسمياً سنة 328 هجرية بموت علي بن محمد السمري آخر السُفراء.

ستعرف نظرية الولاية والنيابة العامَّة للفقهاء عن الإمام المهدي تطوُّراً ملحوظاً، ودفعاً إضافية تؤكد أهميَّة المؤسَّسة الدينيَّة، مع ظهور الدولة الصفوية وتبنيها للتشيع وفرضه مذهباً رسمياً في إيران والمناطق الخاضعة لهم. وقد استقدم حُكام الدولة الصفوية لهذا الغرض بعض العلماء الشيعة من جبل عامل؛ لتكوين مدرسة شيعية ذات صبغة صفوية متشدِّدة، وبرز خلال هذا الفترة الفقيه الشيعي عبد العلي الكركي (870-940 هـ) منظراً لشرعيَّة الصفويين، وانتقلت فيه الممارسة الفقهيَّة من مرحلة التقيَّة إلى مرحلة ممارسة صلاحيات «النيابة العامَّة» من قِبَل الفقهاء، الذين نصَّبه سلاطين هذه الدولة⁽⁸⁾.

ففي البداية، ادَّعى السلاطين الصفويون التفويض الإلهي نوعاً من الممارسة السياسيَّة «شبه ثيوقراطية» بوصفهم حُماة لمذهب الأئمة- شبيهة بسُلطات القيصر الروسي، الذي يمثل نفسه ممثلاً للكنيسة، ثمَّ غيَّروا أسلوبهم في الشرعيَّة الدينيَّة لحُكمهم السلطاني، بمنحهم منصب شيخ الإسلام لفقهاء المذهب، وحوَّلوا أنفسهم إلى خُدَّام للمذهب، وكان ذلك بمثابة مناسبة مناسبة لبعض الفقهاء لزيادة توسيع ولاية الفقيه الجزئية، ومن ذلك فتوى محمد بن مكي العاملي؛ الشهيد الأوَّل، في مباحثه حول الحسبة، وهو نصٌّ مشهور عند المؤيِّدين لنظرية ولاية الفقيه الموسَّعة، ينصُّ على ما يلي: «والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً، فيجوز حال الغيبة للفقيه الموصوف بما يأتي في القضاء إقامتها مع المكنة، ويجب على العامَّة تقويته ومنع المتغلَّب عليه مع الإمكان، ويجب عليه الإفتاء مع الأمن، وعلى العامَّة المصير إليه والترافع في الأحكام، فيعصي مؤثر المخالف ويفسق، ولا يكفي في الحُكم والإفتاء التقليد»⁽⁹⁾. ولئن استعان الحُكام الصفويون بعلماء المذهب من جبل عامل بלבnan في تعزيز سلطانهم الديني، لكنَّهم كانوا حذرين من

تتامي سُلطة الفقهاء، والعمل على احتوائهم من الناحية المؤسسية، وهو ما فعله الشاه طهماسب مع الكركي، حين لقبه بنائب الإمام ومنحه منصب شيخ الإسلام⁽¹⁰⁾، والأمر نفسه مع الشاه عباس الكبير، الذي برز في عهده علماء شيعة بارزون عملوا في بلاطه، مثل بهاء الدين العاملي.

لكن ظهور المدرسة الإخبارية وطغيانها خلال هذه الفترة المتأخرة من العهد الصفوي على حساب المدرسة الأصولية العقلانية، ومن أشهرهم الأسترابادي والمجلسي صاحب موسوعة بحار الأنوار، التي تُعدُّ أكبر موسوعة شيعية في الحديث، وأحد أبرز وجوه المدرسة الإخبارية⁽¹¹⁾، جعل نظرية الولاية العامة أو الجزئية للفقهاء تتراجع، ويتراجع تدخل الفقهاء في السياسة أكثر في بداية العصر القاجاري، حين شجعت السُلطة علي التشييع الصوفي والمنسحب من المجال السياسي وإثارة المناقشة بين الإخباريين والأصوليين؛ لأنَّ الإخباريين عارضوا ولاية الفقيه المتوسعة عند الأصوليين، واعتبروها انحرافاً عن المذهب وضرورات عصر الغيبة، مستدلين بأحاديث منسوبة لجعفر الصادق، مثل: «كُلُّ راية تُرفَع قبل قيام القائم (عليه السلام) صاحبها طاغوت»، وحديث: «قال أبو عبد الله جعفر (عليه السلام): من ادَّعى مقامنا - يعني الإمامة - فهو كافر»⁽¹²⁾.

لكن انتصار المدرسة الأصولية فيما بعد، في أواسط عصر الدولة القاجارية (1795-1920م)، والظروف الداخلية المرتبطة بالضعف الداخلي وتوسُّع استقلالية المؤسسات الحوزية، ستُحيي فكرة توسيع الولاية الفقهية الجزئية نحو قضايا أعم من الأوقاف والنظر في أمور الأيتام وقضايا الزواج والطلاق، إلى الفتوى والتدخل التدريجي في الشؤون السياسية، مستتدين بدورهم إلى حديث: «العلماء ورثة الأنبياء»⁽¹³⁾، وبأدلة فقهية تثبت الحاجة إلى مثل هذه الولاية الفقهية في أمور الناس، مثل الولاية على مال اليتيم والصغير. لكن القضية التي كانت محل إجماع بين الموسَّعين والمضيقين لنطاق الولاية من قِبَل الفقهاء على الجماعة الشيعية، هي عدم الإذن بالجهاد؛ لأنها من خصوصيات الإمام، لكنهم اختلفوا في صلاحيات الفقهاء الجامعين للشرائط في تولي مهام القضاء وتنفيذ الحدود، إذا كانت لهم سُلطة اجتماعية، ومنعة من السلطان. وسينفرد النراقي في كتابه حول أصول فقه الشيعة⁽¹⁴⁾، برأي لم يسبقه إليه أحد من الفقهاء، بتأكيد على الولاية العامة والمتوسعة لولاية الفقيه، وهو ما سيطوره الخميني لاحقاً في مفهوم الولاية المطلقة، بدل الاقتصار على الولاية العامة الحسينية.

ثانياً: الفكر الإمامي والموقف من الحداثة السياسية

تبدأ ملامح الفكر السياسي الشيعي الإيراني واصطدامه بالحداثة الغربية الأوروبية، مع الثورة الدستورية عام 1905م، التي شجَّع عليها الفقهاء مع مطلع القرن العشرين. والتي بدأت تظهر فيها ملامح التأويل السياسي الجديد للتراث السياسي الإمامي، وتتبلور

نظرية الولاية العامة للفقهاء، وأنَّ الحُكم لا ينبغي الاكتفاء بمسايرته، بل ينبغي أن يتقيَّد بسُلطة وقيود الدستور وأحكام الشريعة.

1. الفكر السياسي الإمامي في إيران والحركة الدستورية

لقد حدثت بإيران مع مطلع القرن العشرين، مجموعة من الاحتجاجات السياسيَّة كان لرجال الدين دور مهمٌّ في قيادتها، سُمِّيت في التاريخ الإيراني بالثورة الدستورية، وقد اقترنت هذه الثورة بعودة فكرة ولاية الفقيه عند النائيني، الذي أكد على ولاية الفقيه الحسينية في عصر الغيبة، لكن ضمن دولة مدنية تلتزم بالدستور، يكون فيه الحُكام أمناء على الأمة ومسؤولون عن تصرفاتهم. إنَّ مشروع النائيني هو مشروع دستوري، يكون فيه دور ولاية الفقيه حسبية لتحديد السُلطة وليس ممارستها وتوليها، وشبَّه دور الفقهاء في عصر الغيبة في التصدِّي لمغتصبي الولاية المطلقة، بمن يضع حدًا في تصرف غاصب الأوقاف، ويقتصر دور الفقهاء على ممارسة الرقابة، وإعطاء الإذن الشرعي في التصرف، حيث يقول حرفياً⁽¹⁵⁾: «إنَّ تبديل طريقة الحُكم يُراد به تعيين هيئة مشرفة لصيانة الموقوفة المغصوبة، وتحديد صلاحيات الغاصب في التصرف بها، على ضوء ما يصلحها، ورفع ملكيته المدعاة واستبداده، حيث يُعدُّ غاصباً مضاعفاً، وإلزامه بالعمل بمقتضى الوقف، ومنعه عن التمادي في الغيِّ والضلالة، وهذا من قبيل إزالة عين النجاسة عن المحلِّ المُتجسِّس».

هذه المسألة الفقهيَّة، قام الخميني بتخريجها فقهيًّا بما يخالف مشروع النائيني الدستوري والإصلاحي، ليعيد التأكيد على أنَّ الولاية العامَّة والمطلقة للفقهاء، تؤدِّي إلى ضرورة أن يتصدَّى أحد الفقهاء لنيابة المعصوم؛ لكي يضع حدًا للفكر الانتظاري المهدي، ويعطي بديلاً عملياً له؛ لحلِّ مشكلة الشرعيَّة الدينيَّة للحُكم ووظيفته الجديدة، لكن ضمن منظور فقهي محافظ. وعلى الرغم من أنه حاول أن يستعمل مصطلحات حديثة، مثل الدولة والجمهورية، فإنه عارض بصراحة مفهوم الديمقراطية، كغيره من علماء الحوزة التقليديين، فلقد صرَّح كثير من فقهاء الشيعة بعدائهم للغرب وللديمقراطية على حدِّ سواء. فالخميني وكثير من رموز الحوزة، اعتبروا الديمقراطية نوعاً من الفكر الغربي يتناقض مع تعاليم الشريعة وتوجيهات الأئمة المعصومين⁽¹⁶⁾، وأنَّ العامَّة لا ولاية لهم على أنفسهم، وأنَّ حُكم السيادة الشعبيَّة لا مكانة له أمام الحُكم الإلهي للإمام ونائبه؛ لأنَّ العامَّة لا بُدَّ أن يتبعون الفقهاء؛ لأنهم: «لِحُجَّة على الناس، كما كان الرسول ﷺ حُجَّة الله عليهم، وكلُّ ما يُناط بالنبي ﷺ فقد أُناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم»⁽¹⁷⁾، وهو تصوُّر فكري مشترك بين أنصار ولاية الفقيه وأنصار الولاية الحسينية التقليدية. لكن هناك بعض المفكرين التقدميين في المذهب الشيعي، حاولوا أن يعطوا تخريجاً مبتكراً للتوفيق بين الديمقراطية والولاية عند الخميني، بأن الديمقراطية ضمن الدولة

الإسلامية هي ديمقراطية المسلمين، وأنَّ الخميني حين انتقد الديمقراطية فيقصد بذلك الديمقراطية الغربية⁽¹⁸⁾، وهو توفيق وتلفيق يشابه ما نادى به أبو الأعلى المودودي حول طبيعة الحكم في الإسلام والديمقراطية، بأنَّه نظام ثيوديمقراطي⁽¹⁹⁾، فهو في جزء منه يستند إلى أحكام الشريعة الإلهية، لكن مع ممارسة الحاكم برضا المحكومين، وأنَّ ما لا نصَّ فيه ينبغي أن يخضع لقواعد الديمقراطية وحكم الأغلبية.

2. التوجُّهات الفكرية تجاه الغرب والديمقراطية

على غرار حالة الدول الإسلامية وتعامل المثقفين ورجال الدين مع الحداثة الغربية، فقد انقسم الفكر السياسي الإيراني المعاصر إلى أربعة توجُّهات تجاه الموقف من الديمقراطية وتجاه الغرب، الأوَّل هو الموقف التقليدي والمحافظ، والثاني هو الموقف الإصلاحي المُتعلِّم، والثالث هو الإصلاحي الإسلامي الثوري، والرابع هو التيار الإصلاحي الجديد لما بعد الثورة. فالموقف الأوَّل تغلَّب عليه المواقف الراضية والمتحفظة، والتي رأى في الحكم الدستوري المرتبط بالديمقراطية مخالفاً للشرع⁽²⁰⁾، ويكون البديل هو التمسُّك بالشريعة الإسلامية، وهذا الموقف المحافظ لم يتردَّد أربابه في تبني برنامج إصلاحي ينادي بضرورة تقييد الحاكم بالدستور المُستمدَّ من الشريعة الإسلامية، وضرورة أن يكون هناك دستور يضبط ممارسة الحكم.

وهناك موقف ثوري وتجديدي قام من بين ثنايا المؤسَّسة الدينية التقليدية، يرى أنَّ الولاية الكاملة للفقهاء وأحاديثها في شخص ولي فقيه واحد، أكثر من ضرورة لكي تمهَّد لقيام حكومة إسلامية تطبَّق تعاليم الإسلام، وتمهَّد لعصر الظهور، وهو الموقف الذي تبلور عند الخميني وأتباعه، وتبنَّته الفلسفة الرسمية لجمهورية إيران «الإسلامية» بعد قيامها عام 1979م.

والموقف الثاني هو الموقف الحداثي عند المثقفين الإيرانيين من الجيل الثاني⁽²¹⁾، الذي يرى ضرورة تخلص الفكر السياسي الإسلامي من العقائد السياسية التي تكبَّل التقدم نحو نظرية سياسية أكثر ديمقراطية، حيث نجد أحمد كسروي الذي تمَّ قتله بتهمة الردَّة عن الإسلام، دعا إلى تجديد العقائد الإسلامية، وأنَّ عقيدة الإمامة والمرجعية الدينية تُعدُّ ممارسات تتنافى مع مقتضيات قيام دولة حديثة وعلمانية⁽²²⁾، وجلال آل أحمد كتب عن التسمُّم بالغرب «Westtoxication»، ووظف السرديات الشيعية في تدعيم رؤيته الماركسية الثورية⁽²³⁾، ويشبهه في ذلك علي شريعتي؛ فرغم أنه انتقد المؤسَّسة الدينية وكيف تميل إلى تبرير ممارسات الطبقة الحاكمة وهي بمثابة دين جديد ضدَّ الدين الأصلي الثوري⁽²⁴⁾، فقد انتقد الممارسة الديمقراطية الغربية، واقترح نوعاً من الديمقراطية التي تقوم على مبادئ الإسلام؛ هي تلك الديمقراطية الملتزمة والمتعددة، والتي لا يكون همُّها الحصول على الأكثرية وخداع العوام، بقدر اهتمامها بتطبيق البرنامج

الإصلاحي، وتشجيع أصالة الآراء في المجتمع⁽²⁵⁾، وهي وجهة نظر سويتبناها مثقفو الجمهورية الإسلامية والموالون لنظرية ولاية الفقيه في إيران، رغم معارضتهم له في انتقاده للمؤسسة الدينية.

والموقف الثالث هو التيار الإصلاحي الذي برز بعد الثورة، فقد انقسم إلى اتجاهين: أحدهما إصلاحي داخلي، والآخر جذري وأكثر ليبرالية، سنجد خاتمي كمثال من الإصلاحيين من داخل النظام، يدافع عن أسس نظام ولاية الفقيه، ويصفه بأنه نظام جمهوري ديمقراطي أساسه سيادة الشعب عبر الانتخابات والاستفتاء، وبه مؤسسات مُنتخبة، ومستوى من التداول على السلطة، حيث شهدت جمهورية إيران منذ تأسيسها عام 1979م تعاقب أكثر من سبعة رؤساء، ومرشدين اثنين للجمهورية.

لكن الإصلاحيين الجذريين أو الحداثيين وهم الموقف الرابع، على غرار عبد الكريم شروس، مصطفى ملكيان، يوسف أشكفاري، محسن كاديفار ومجتهد شبستري، وغيرهم، يرفضون فكرة تدخل رجال الدين في السياسة⁽²⁶⁾، ويرون أن نظام ولاية الفقيه لا يمكنه أن يكون ديمقراطياً، بالمرّة، لتنافي منطق الولاية الدينية مع منطق الديمقراطية القائم على المواطنة والاعتراض على القرارات السلطوية، إضافة إلى جملة من المقتضيات التي تتطلبها المؤسسات الديمقراطية وممارستها، مثل توسع الحريات المدنية والعامّة، وحرية الممارسة الدينية، والمساواة التامة بين المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. حيث يرى عبد الكريم شروس، وهو أحد أنصار الخميني السابقين، أن محاولات استخراج الديمقراطية من الإسلام خصوصاً في صيغته وقراءته الشيعية الإمامية، محاولة غير مجدية، ومحكوم عليها بالفشل؛ لأن التراث الفقهي الموروث رغم أنه يمكن أن يسمح بتعزيز دولة القانون، لكنّه فقّه تكليفي يهتمّ بالواجبات أكثر من الحقوق⁽²⁷⁾.

ثالثاً: الدستور الإيراني بين المبدأ الإمامي والمبدأ الجمهوري

يجسّد الدستور الإيراني نظرية ولاية الفقيه، ويجمع بينها وبين المبدأ الدستوري والجمهوري، وقد أنتج هذا تركيبة مؤسسة فريدة من نوعها في العالم، تجمع بين النموذج الرئاسي البرلماني، مع وجود إشراف تام وكامل للولي الفقيه على كل السلطات، ووجود هيئة دستورية عليا تراقب مدى تطابق القوانين والتشريعات البرلمانية مع تعاليم الشريعة وفق المذهب الجعفري الاثنا عشري، حيث أعلن الدستور الإيراني، بدون موارد، استناده إلى مبادئ المذهب الجعفري الاثنا عشري.

1. مبادئ الدستور الإيراني والفكر السياسي الشيعي

احتوى الدستور الإيراني على ديباجة طويلة نسبياً، وعلى 177 مادة، بعد أن كان في بدايته يحتوي على 175 مادة و12 فصلاً. وقد احتوى على العديد من الآيات القرآنية،

في سياق الاستدلال بها على الشرعية الدينية والطابع الإسلامي والديني للجمهورية ومؤسسات الحكم، ويمكن اعتبار هذا الدستور ضمن الدساتير ذات الجودة المتوسطة، في مقياس الجودة الدستورية التابع لمشروع الدساتير المقارنة؛ فعدد الحقوق الممنوحة في الدستور الإيراني تبلغ 45 حقاً من حقوق الإنسان، ولأنه وضع قيوداً معتبرة على السلطة التنفيذية، ووسّع من صلاحيات السلطة القضائية والتشريعية، فالسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية حازت على قيمة (2 من 7)، والسلطة التشريعية حازت على علامة متواضعة (38، 0)، مع تمتع القضاء باستقلالية معتبرة عن السلطتين حازت على قيمة (4 من 7) في مقياس السلطة القضائية، في وضعية أحسن من النظام الأمريكي⁽²⁸⁾.

وقد تمّ تعديل بعض هذه المواد في سنة 1989م، والتي مهّدت لتولي خامنئي لاحقاً، وقد تمّ استبعاد كثير من رجال الدين الذين عارضوا مفهوم ولاية الفقيه المطلقة، ومن بينهم الخليفة المحتمل والرجل الثاني في الدولة آية الله منتظري، وقد احتوى الدستور على تبريرات شرعية وفكرية لمفهوم ولاية الفقيه، والحكومة الدينية الإسلامية، وقد تضمّن المبادئ التالية، وهي مبادئ في معظمها دينية إيمانية وذات مرجعية شيعية اثني عشرية، ولا سيما مقولة الإمامة: وذلك بحسب المادة الثانية من الدستور التي تنص على «الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الأساس في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام»، إضافةً إلى أنه نصّ في المادة 12 من الدستور على أن «الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري». وقد أكدت عليه مواد أخرى كالمادة 121 التي جعلت الرئيس «حامياً للمذهب الرسمي، ولنظام الجمهورية الإسلامية». كما أكد الدستور وفقاً لتعديل عام 1989م بحسب المادة 176 على أنه لا يجوز تعديل «مضامين المواد المتعلقة بكون النظام إسلامياً وقيام كل القوانين والمقررات على أساس الموازين الإسلامية والأسس الإيمانية، وأهداف الجمهورية الإسلامية وكون الحكم جمهورياً، وولاية الأمر، وإمامة الأمة، وكذلك إدارة أمور البلاد بالاعتماد على الآراء العامة، والدين والمذهب الرسمي لإيران، من الأمور التي لا تقبل التعديل». وقد نصّ الدستور على احترام بقية المذاهب الإسلامية الأخرى، وأن أتباعها سيحظون بالاحترام، وقد ذكرها كلها، ما عدا الإباضية: فقد ذكر نصياً المذاهب الأربعة والمذهب الزيدي، ويعترف الدستور بالأقليات الدينية وحددها على وجه الحصر بـ«الزرادشت، اليهود والمسيحيين»، حيث لا تعترف الجمهورية الإيرانية ببعض الأقليات الدينية بها، مثل البهائية، حيث نصّت المادة 13 على أن «الإيرانيين الزرادشت واليهود والمسيحيين هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون، ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية».

وقد نصّ الدستور الإيراني بوضوح على منصب ولاية الفقيه وصلاحياته، في المواد التالية: المادة الخامسة التي تنصّ: «في زمن غيبة الإمام المهدي (عجلّ الله تعالى فرجه)، تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر؛ الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وفقاً للمادة (107)»⁽²⁹⁾، والمادة 57 التي تنصّ على صلاحياته في الإشراف على جميع السلطات، حيث تنص على أن «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وهي تمارس صلاحياتها بإشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة، وذلك وفقاً للمواد اللاحقة في هذا الدستور. وتعمل هذه السلطات مستقلة بعضها عن بعض»، كما أن للولي الفقيه صلاحيات فوق رئاسية تضمنتها المادة 110 أهمها وفقاً للفقرة الثالثة «إصدار الأمر بالاستفتاء العام»، ووفقاً للفقرة الرابعة من المادة نفسها له صلاحية «تولي القيادة العامة للقوات المسلحة» ووفقاً للفقرة الخامسة له «صلاحيات إعلان الحرب والنفير العام»، ووفقاً للفقرة السادسة له صلاحيات «بتنصيب وقبول وعزل فقهاء مجلس صيانة الدستور، و«أعلى مسؤول في السلطة القضائية، و«رئيس مؤسّسة الإذاعة والتلفزيون، و«رئيس أركان القيادة المشتركة، و«القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية، و«القيادات العليا للقوات المسلحة و«قيادات الأمن الداخلي». وبحسب الفقرة العاشرة له صلاحيات «عزل رئيس الجمهورية بعد صدور حكم من المحكمة العليا أو مجلس الشورى بعدم كفاءته»، ويصادق على قرارات مجلس الأمن القومي الأعلى» وفقاً للمادة 176. ويشرف على تعديل الدستور ويأمر رئيس الجمهورية بتشكيل مجلس مراجعة الدستور، ويعيّن عشرة مندوبين كأعضاء ضمن المجلس. وفي حالة استقالته وشغور منصب نائب رئيس الجمهورية، يمكن للقائد أن يعيّن رئيساً مؤقتاً للجمهورية. ويعيّن القائد أيضاً أعضاء مجلس تشخيص مصلحة النظام.

وفي سنة 1989م، تم تعديل الدستور وأهم تغيير له مدلول بمكانة الولي الفقيه، هو إلغاء شرط المرجعية للولي الفقيه، وتعديل في طريقة تشكيل مجلس الخبراء، الذي من مهامه اختيار وانتخاب المرشح لولاية الفقيه، وتأسيس مجلس تشخيص مصلحة النظام (المادة 112). كما غيّر هذا التعديل الدستوري من منصب رئيس الحكومة وألغاه إلى رئيس الجمهورية وعزّز صلاحياته، واستحدث مؤسّسة دستورية جديدة لحسم الخلاف بين مجلس الشورى الإسلامي، الذي كان يُسمّى وطنياً وبين مجلس صيانة الدستور، سمّيت هذه المؤسّسة بمجمع تشخيص مصلحة النظام. وتمّت إضافة فصلين للدستور، ليتحوّل إلى 14 فصلاً.

2. الدستور الإيراني بين الولائية والديمقراطية

احتوى الدستور الإيراني من الناحية الشكلية على بعض الإجراءات الديمقراطية، رغم

أن مفردة الديمقراطية لم تُذكر حرفياً، وإن تمّ استخدام مصطلح الجمهورية. وقد تضمّن العديد من مبادئ الدستور الديمقراطي، بتأكيد على مبادئ الحرية والاستقلال، وحقوق الإنسان، ومنها أنه لا يحقّ لأيّ أحد سلب الحريّات المشروعة بذريعة الاستقلال ووحدة البلاد، حيث نصت المادة التاسعة على أنه «.. لا يحق لأيّ مسؤول أن يسلب الحريات المشروعة بذريعة المحافظة على الاستقلال ووحدة البلاد، ولو كان ذلك عن طريق وضع القوانين والقرارات». كما تضمّنت الديباجة مضامين ذات صلة بالتمثيل الشعبي بالتأكيد على «أنه لا تتحقّق أهداف الحكومة الإسلاميّة، إلا بالمشاركة الفعّالة والشاملة لجميع أفراد المجتمع». وأكدت الديباجة كذلك على انتخاب «نوي الخبرة والكفاءة والإيمان»، وأكد الدستور في المادة السادسة على أنه «يجب أن تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلاميّة بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العام في الحالات التي نص عليها الدستور»، ويتم انتخاب مجلس الشورى الإسلامي عن طريق الاقتراع السريّ المباشر كل أربع سنوات، ويبلغ عدد النواب 270 نائباً، إضافة إلى نواب آخرين، تتمّ إضافتهم كل عشر سنوات، ويشمل أيضاً مقاعد للأقليات: واحد لكل من الزرادشت واليهود. والمسيحيون الكلدان والأشوريون ينتخبون نائباً وحداً، والمسيحيون الأرمن نائباً واحداً، وذلك بحسب الفصل الخاصّ بمجلس الشورى من المادّة 62 إلى 70. وتضمّن الدستور أيضاً مضامين صريحة حول الديمقراطية، مثل: «إلغاء جميع مظاهر الاستبداد والديكتاتورية ومحاولات احتكار السلطة» كما جاء في الفقرة السادسة من المادة الثالثة، و «إيجاد نظام إداري سليم، وإلغاء المؤسّسات الحكومية غير الضرورية» كما جاء في الفقرة العاشرة من المادة نفسها، ونصّ الدستور على أن مجالس الشورى من مصادر اتخاذ القرار، فالمادة السابعة تنص على أنه «تعتبر مجالس الشورى من مصادر اتخاذ القرار وإدارة شؤون البلاد، وتشمل هذه المجالس، مجلس الشورى الإسلامي، ومجالس شورى المحافظة والقضاء والبلدة والقصبة والناحية والقرية وأمثالها» وتتشأ جميع هذه المجالس بالانتخاب كما جاء في المادّة 100، التي حوّلت للقانون أن «يحدد شروط الناخبين والمنتخبين وحدود وظائف مجالس الشورى المذكورة وصلاحيته وطريقة انتخابها..».

لكن كل هذا المظهر الديمقراطي مُقيّد ومحدود بضوابط وتوجيهات سلطة الولي الفقيه، حيث يحتوي الدستور على قيود ممارسة العمل التمثيلي والديمقراطي للبرلمان، بأن لا تُسنّ قوانين مُغايرة لأحكام المذهب الرسمي للبلاد، وهو المذهب الجعفري الاثنا عشري، كما جاء في المادة الرابعة «يجب أن تكون الموازين الإسلاميّة أساس جميع القوانين والأنظمة المدنيّة والجزائيّة والماليّة والاقتصاديّة والإداريّة والثقافيّة والعسكريّة والسياسيّة وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين

والقرارات الأخرى إطلاقاً وعموماً، ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك»، وكذلك المادة 72 التي تنص أنه «لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور، ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البتّ في هذا الأمر طبقاً للمادة 96 من الدستور». وهناك قيد آخر، وإن كان موجوداً في كثير من دساتير العالم تحت مُسمّى المحكمة الدستورية، بأن يتولى مجلس صيانة الدستور مراقبة دستورية القوانين، وهو مجلس يتكوّن من 12 عضواً، ستّة أعضاء يختارهم الولي الفقيه، وستّة يختارهم القضاء، وينتخبهم مجلس الشورى. وفي حالة وجود خلاف بين البرلمان وهذا المجلس، تتولّى هيئة تشخيص مصلحة النظام حسم هذا النزاع، وهي هيئة يُعيّن أعضاها بصفة كلية المرشد، كما نصّت المادّة الأخيرة من الدستور على الأسس غير القابلة للتعديل، والتي تدور معظمها حول الطابع الإسلامي للجمهورية والمذهب الرسمي للبلاد كما سبقت الإشارة.

رابعاً: الجمهورية الإسلامية ومأزق الديمقراطية والشرعية الدينية

إنّ المدافعين عن النظام الإيراني ومنظّرو فلسفته الدستورية، يرون أنّ ولاية الفقيه تتبع من الثقافة السياسيّة والقيم الدينيّة والثقافيّة للمجتمع الإيراني، وأنّ الديمقراطية كإجراء سياسي يتطلب المشاركة السياسيّة والتعبير عن إرادة الأغلبية، وهذا النظام يمثل هذه الأغلبية، ويستند هذا التبرير إلى الحجج التي قدّمها شهيد الثورة مرتضى مطهري، الذي أوضح أنّ الطابع الإسلامي للجمهورية الإسلاميّة لا يتعارض مع طابعها الجمهوري الديمقراطي.

1. ولاية الفقيه وديمقراطية المؤمنين

يُعتبر أنصار الجمهورية الإسلاميّة أنّها جمهورية تستند إلى إرادة وسيادة الشعب، الذي يلتزم فكرياً وعقائدياً بالإسلام، حيث يؤكد مطهري في كتابه قضايا الجمهورية الإسلاميّة، أنّ الطابع الإسلامي للجمهورية لا يتناقض مع الطابع الديمقراطي لها: «إنّ الصفة الإسلاميّة لا تتعارض مع سيادة الشعب أو مع الديمقراطية بشكل عام، والمبادئ الديمقراطية لا تتطلب بالضرورة ابتعاد المجتمع عن كلّ خط فكري ملتزم»⁽³⁰⁾. فهي إذن نوع من «الديمقراطية الدينيّة»، التي تطبّق سيادة الشعبيّة لشعب مؤمن، لكنّها تقع ضمن الإسلام وتعاليم الشريعة، وتتقيّد فيها الحرّية والديمقراطية بالمبادئ الإسلاميّة، التي تتحوّل إلى قواعد دستورية، فكما أنّ هناك ديمقراطية غربية تتضمّن انفلاتاً في الحرّيات، فإنّ هناك ديمقراطية إسلامية مؤطّرة بالحرّية الإنسانيّة، بدل ما يعتبره حرّية حيوانية في ديمقراطية الغرب؛ لأنّ الديمقراطية الغربية تعني، حسبه، حيوانية منطلقة، والديمقراطية الإسلاميّة التي تقوم على مبدأ الحرّية المؤطّرة بالشريعة

تُعتبر بمثابة إنسانية مطلقة⁽³¹⁾، لكنه يعود ويتراجع معتذراً عن عدم تسمية الجمهورية بالديمقراطية، بأنه كان بسبب اعتراض من الخميني الذي يرى الديمقراطية نوعاً من التقليد الأعمى للغرب، وخيانة لروح الاستقلال للشعب الإيراني⁽³²⁾. لكن استخدام الديمقراطية الإسلامية عاد إلى الظهور مع تولي خاتمي لرئاسة الجمهورية، ليؤكد أنصاره أن الجمهورية الإسلامية حتى إن لم تعتبر نفسها ديمقراطية، فإن الممارسة العملية تثبت وجود ممارسة ديمقراطية بوجود قيود أمام ممارسة مرشد الجمهورية لسلطاته في التعيين⁽³³⁾، وفي تنفيذ السياسات، التي هي من مهام السلطات المنتخبه لكل من رئيس الجمهورية ومجلس الشورى، مع وجود فصل بين السلطات من الناحية الدستورية.

2. نظام الجمهورية والمشاركة الشعبىة

يدافع أنصار ولاية الفقيه عن طابع الديمقراطية لنظام الجمهورية، بأنه مكن الشعب الإيراني من تحقيق مستوى أحسن من المشاركة السياسية في ظل هذا النظام، مقارنة بالنظام الملكي الشاهنشاهي السابق. فالنظام الإيراني حقق بعض المتطلبات الديمقراطية الجوهرية والإجرائية، مثل: التناوب على السلطة، ووجود مؤسسات دستورية تعددية تتداول بينها القرارات السياسية، وتراقب بعضها البعض، فالهيكل الدستوري للنظام الإيراني وسلوكياته السياسية تحقق إلى حد كبير، حسب المدافعين عنه، تلك النظرية التحليلية لجوهر النظام الديمقراطي عند روبرت داهل (Robert Dahl)، والقائمة على وجود مراكز مؤسسية متعددة تمارس اتخاذ القرار⁽³⁴⁾. لكن الصورة الجمهورية الديمقراطية للنظام الإيراني، كما يرى معارضوه، لا تعدو أن تكون ديكوراً تجميلياً وآليات ضمن إطار ولاية الفقيه، والذي لا يمكن تجاوز مبادئه. ويؤكد محسن كديور أن نظام ولاية الفقيه لا يمكنه أن يكون ديمقراطياً؛ لأن التعريف السلبي للديمقراطية (ما هو النظام غير الديمقراطي!)، هو الذي يكشف عن استحالة قيام هذا النظام على أسس ديمقراطية؛ ولأن هذا النظام يحرم الناس من المشاركة في المجال العام ويقتصمهم منه؛ لأنهم ليسوا من طبقة رجال الدين الذين يمارسون الوصاية عليهم، كما أنه لا يمكنهم المشاركة في تعيين وعزل المرشد، الذي تُعد سلطته غير مسؤولة ولا يمكن السيطرة عليها، وهو أيضاً يمس بالمساواة السياسية بين المواطنين؛ لأن الترشح لبعض المناصب مشروط بالانتماء لطبقة رجال الدين؛ ما يجعل النظام نوعاً من الأرستقراطية الدينية⁽³⁵⁾، إضافة إلى غياب كثير من المظاهر الديمقراطية؛ الأمر الذي يعني أن أسس هذا النظام تتناقض جوهرياً مع الديمقراطية الليبرالية، فالأحزاب السياسية العلمانية لا يسمح بقيامها، وإذا اعتُمدت فلا يسمح لتلك التي تعارض نظام ولاية الفقيه، وهناك قيود مسبقة على الحق في الترشح للمناصب الانتخابية، وهناك انتهاكات واسعة لحقوق

الإنسان، وقيود جوهرية وكبيرة على المشاركة السياسيّة، التي لا يمكن أن تكون مأمونة ومحمية من العواقب، إذا خرجت عن مبادئ ولاية الفقيه.

3. ولاية الفقيه وديمقراطية السيادة الشعبيّة

يوجد مخرج آخر توصل إليه منظرو النظام الإيراني الحالي، وذلك على يد مرشده الحالي علي خامنئي، بأن يجمع بين الديمقراطية وولاية الفقيه، على أنها نوع جديد ومتميز من الديمقراطية، سمّاها بديمقراطية السيادة الشعبيّة الدينيّة: فهي ديمقراطية المواطنين المؤمنين الذين يختارون عن طواعية وبمشاركتهم السياسيّة في تعيين مرشد ديني لهم، يجسّد عقيدتهم الدينيّة في نصب نائب للإمام المهدي، حتى يستمرّ منصب الولاية، ولا يخلو الزمان من إمام أو نائب له تنصّب الجماعة المسلمة بناءً على توصية الأئمّة. ووفق هذا التصوّر الإمامي، فهناك جمع بين حاكمية الإنسان وفق رضا الجماعة والحاكمية الإلهية، التي تتأسّس على الولاية لله ولرسوله والأئمّة، وخلاصتها: «أنّ السُلطة بيد الجماعة، وهي تُعطى للحاكم كأمانة، متى كان الحاكم واجداً للشرائط»⁽³⁶⁾، وهناك مخرج ثانٍ آخر عند بعض الأكاديميين الإيرانيين، يسمّيها بالديمقراطية الدينيّة، والتي هي بتعريفهم نوع من الديمقراطية التي تقابل الديمقراطية الليبرالية؛ لأنها تستند إلى المبادئ الدينيّة في تأطير مكوّناتها الخمسة وهي الشعب وحُكم القانون والمساواة والحرّيّة والاستقلال⁽³⁷⁾، بل يدافع من ينظر لهذا الفكر الجديد بأنّ مبدأ السيادة الشعبيّة الدينيّة هو من صميم الإسلام، الذي تتأسّس روحه على الحرّيّة ومواجهة الظلم والاستبداد، وأنّ التأييد الشعبي للنظام مسألة حيوية وضرورية في تدعيم شرعيته الدينيّة والسياسيّة. ومن الناحية الفكرية في هذا التوفيق الجديد، يطرح المدافعون عن ديمقراطية نظام ولاية الفقيه من وجهة نظر شيعة بأنّ الحاكم يعيّن الله، وطريقة الحُكم تحددها الشريعة المنزلة من الله عبر تأويلها من الأئمّة ونوابهم، أمّا الديمقراطية فتعني احترام إرادة الشعب واختياره لحُكّامه، والشعب المسلم لن يختار ما يختاره له الله. وينقل المناصرون لولاية الفقيه عن الخميني أنّ الديمقراطية الإسلاميّة هي ديمقراطية أكثر اكتمالاً من ديمقراطية الغرب، التي تقوم على الخداع والتتمثيل المزيف، ولا تلبّي كل الحاجات الإنسانية، ولا سيّما الروحية منها. وهي بحسب هذا المفهوم تجمع بين احترام إرادة الشعب، وتصويب هذا الاختيار باختيار القائد المعيّن من قِبَل الله، وفق مبدأ التنصيب الإلهي للرسول وللإمام، وكذلك للقائد الذي ينوب عنهما وهو الولي الفقيه، وهو قائد مؤتمن، ولا يحكم بخلاف إرادة الشعب، وله صلاحيات التعيين والتصويب. وبهذا المنطق، لم يتمّ حسم التناقض بين وصائيّة ولاية الفقيه، والطابع الحر للاختيار في الإجراءات الديمقراطية المعتادة.

4. الديمقراطية الإيرانية والاستعانة بمخرج الديمقراطية التداولية

وهناك تيار من داخل المؤسسة الدينية الإيرانية يعطي مخرجاً لتبرير نظرية ولاية الفقيه، كنوع من الديمقراطية الأكثر تفوقاً على ديمقراطية الغرب، كونها ديمقراطية لا تأخذ بمعيار الأغلبية والأكثرية، بقدر ما تأخذ بمعيار الرشد والتداول والنقاش وقوة الحجّة. فقد استعان هذا الفريق من المنظرين للفكر الولائي بنظرية الديمقراطية التداولية في نسختها الجديدة، ونظرية الشورى وفق تخريج إمامي جديد يستند إلى عصر الغيبة؛ فالشيخ المسند يرى أنّ الديمقراطية وفق المفهوم الإسلامي وضمن ما يسميه بالنظرية السياسية الإمامية، تتفوق على النظرية الديمقراطية في أنها لا تعتبر الأكثرية بما هي أكثرية قيمة في حد ذاتها، بل هناك قيمة الصواب الذي يستند إلى العقل والعلم، وهو الذي له الأرجحية على رأي الأغلبية، لذا فعلى الأكثرية أن تتصاع إلى الحقيقة⁽³⁸⁾، وذلك في معرض الرد على من يرى أنّ هناك من شوه نظرية الإمامية حول الحكم، بأنّها متأثرة بالملكية الوراثية والكسروية. وبناءً على انتقاده لما يعتبره نظرية للشورى عند العامة أو عند أهل السنّة، فهي لا تتضمن مشاركة جميع الأمة ولا حاكمية الجماهير، بل تقتصر على أهل الحل والعقد، وأنّ الحاكم يبقى في منصبه ولو جار في حكمه، وأنّ الوصول إلى الحكم لا يتوقف على الشورى، بل كذلك عن طريق الغلبة والقهر، لذا هو يرى أنّ نظرية الإمامية السياسية تقترب في جوهرها من الديمقراطية، والتي يقصدها هنا هي الديمقراطية التداولية، وذلك بأنّ حجّة أهل الخبرة مرجّحة على رأي الأغلبية في بعض المسائل، ولا تعني فقط مجرد استخراج الآراء حسب نظرية الشورى السنّية، فنظرية الشورى الإمامية تتضمن الاعتراف لدور الناس في الحكم، مع وجود مراقب لهم يتسم بالعصمة أو النيابة عن المعصوم⁽³⁹⁾، لكنّ لكي يحاول حل التناقض بين مبدأ الديمقراطية ومبدأ ولاية الفقيه في نصب الحاكم، لا يعطي مبررات قوية سوى استخدام حجة الوصاية على الجماهير، حيث يرى أنّ النظرية الإمامية توفّق بين القضيتين، فهناك نصب إلهي للنبوة والإمامة، وهناك مراقبة وتنبّه من الناس من وجود هذه الصفة في الإمام والنبي من قبل الجماهير. من جهة ثانية، يرى أنّ المذهب الإمامي، حسب زعمه، يتفوق على المذهب الفردي الذي يعطي حرية الاختيار للأفراد، والمذهب العقلي في الحكم الذي يهتم بصواب القرارات⁽⁴⁰⁾، بمنح الإرادة الشعبية لاختيار الحاكم، لكن مع مراعاة معايير عقلية في طريقة وصفة اختيار الحاكم.

لكن الردود من قبل المعارضين تؤكد أنّ نظرية ولاية الفقيه المطلقة، تتصادم جذرياً مع النظرية الديمقراطية القائمة على حكم الشعب وتعددية القرار والانتخابات الحرة والتنافسية والتداولية الحقيقية للقرارات، فهناك تناقض بين الممارسة والنظرية الخاصة بولاية الفقيه، فهناك العديد من المؤشرات الواقعية تؤكد وجود مأزق في نظام الحكم، بتزايد الاحتجاجات الشعبية التي تطالب بالمزيد من الديمقراطية، وإحساس

قسم كبير من المعارضة بالتهميش والقمع، وتصفية المعارضين وسجنهم، ناهيك عن كون فكر ولاية الفقيه القائم على نيابة الإمام لا يتمتع أيضاً بحجّة شرعية دينية قوية؛ نظراً لمعارضة كثير من رجال الدين لها، وكونها مجرد اجتهاد كلامي، ورأي فقهي ظني⁽⁴¹⁾، إضافةً إلى كونها استبعدت احتمالات فقهية شرعية أخرى في حالة التسليم بقوة أدلتها، مثل فكرة تراحم الفقهاء، وتعددية الولاءات الدينية، وانحصار الولاء الديني في الفتوى وتقديم الخمس، واقتصار ولاية الفقيه على الأمور الحسبية، كما هو رائج في معظم أقوال المذهب الاثني عشري.

خلاصة

يمكن أن نطلق على نظرية ولاية الفقيه المطلقة بالصيغة الأخيرة، التي بدأت تتبلور في الفكر الإيراني، وعلى الرغم من أنها لا تحظى بإجماع لدى كافة الشيعة الإمامية في الداخل الإيراني أو خارجه، بأنها نظرية «ثيوقراطية متواصلة»، ترى ضرورة حكم الأئمة وخضوع ولاة الأمر الزمانيين لتعاليم الأئمة الروحيين، ثم تطوّرت إلى نمط من الحكم السلطاني التقليدي، حينما تبنّى حُكّام الدولة الصفوية نوعاً من الممارسة السياسية شبه ثيوقراطية، بوصفهم حُماة لمذهب الأئمة. وفي هذا النوع من الفكر السياسي، فإنه لا مكانة فيه للسيادة الشعبية الفعلية ولحكم العامة والأغلبية، فهو فكر متأثر بالأفلاطونية والأفلوطينية المُحدثة، والتي تعتبر حكم العامة نوعاً من السقوط والانحطاط في الممارسة السياسية، التي ينبغي أن تكون ذات طابع أرسطراطي، وأن شأن الحكم هو شأن إلهي يتولاه الإمام المعصوم، أو من ينوب عنه جزئياً من الفقهاء؛ لأنهم الأمناء على المذهب أو وكلاء الإمام في عصر الغيبة، وليس من شأن الرعية: «الدخول في أمر إمامة وسلطان صاحب العصر والزمان»، بحسب ما نقل النائيني⁽⁴²⁾ عنهم، في سياق الرد على هذا التوجّه الاضطفائي والانتقائي.

لكن في المقابل، ونظراً لحاجات الحداثة السياسية ونظراً لتعدد معاني وأبعاد الديمقراطية، كونها تمتلك مفاهيم متعددة المضامين والمؤشرات، يمكن أن يُعطى لذلك الفكر أكثر من معنى، أو يتمّ اختزاله في متطلبات إجرائية يمكن انتقاء ما يناسب من عناصر، والتوفيق بينها وفق تصوّرات تأويلية للديمقراطية وبين المبادئ الفكرية المحافظة في الفكر الشيعي الإيراني، مثل مبدأ الجمهورية وسيادة الشعب أو الأمة والدستورية، وتقييد السلطة بمبادئ عليا مُتضمنة في الدستور. ورغم ذلك، فإن هناك مبادئ ومضامين ديمقراطية تتعارض مع فلسفة النظام الإيراني، مثل مبادئ حقوق الإنسان وفق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وحق الاعتراض والاحتجاج على السلطة، وحق المعارضة السياسية في التنافس السياسي الحرّ وفي التعددية الحزبية، وهو ما تراه المؤسسة الدينية ومنظرو فكر الولاية أنه يتعارض مع مبادئ الإسلام، وفق تأويل الفكر الشيعي الإمامي.

إنَّ الفكر السياسي الشيعي حين طوَّر نظرية ولاية الفقيه من الميراث التقليدي الثيوقراطي، واجه إشكاليةً مناسبة مع بعض المبادئ الدستورية وقيم الحكم المعاصرة، مثل: حكم الشعب، حكم الأغلبية، حكم البرلمانات، الحريات الشخصية، الحريات المدنية، حرية المرأة، والحريات الدينية. وهي مبادئ عارض بعضها بشدَّة منظرو ولاية الفقيه والفقهاء التقليديون، مثل الخميني، ومع ذلك فعلى الرغم من محاولة شريعتي ومطهري وبعض المفكرين المعتدلين والتوفيقيين، إحداث تأويل جديد للفكر الإمامي يتلاءم مع الديمقراطية، فإنَّ منظورهم للديمقراطية ظلَّ قاصرًا في جانبه الإجرائي، ولم يتطرق إلى مفهومها الجوهرى الخاص بالحرية وعلاقتها بالسُّلطة وشرعيتها. ويرى المنتقدون للنظام السياسي الإيراني، أنه دستور كرسَّ للطائفية المذهبية وأفضلية المذهب الجعفري على بقية المذاهب، وكرَّس لنوع من الرئاسوية المُفترطة، وصادر الإرادة الشعبىة القائمة على الانتخاب الحرَّ والتنافسى، بسُّلطة الولي الفقيه، التي لها صلاحيات أوسع من الانتخاب ذاته ومن المؤسسات المُنتخبة، إضافةً إلى أنَّ مجلس صيانة الدستور الذي يراقب دستورية القوانين والقرارات ومدى تلاؤمها مع الشريعة الإسلامية وفق المذهب الجعفري، يرسِّخ لسيطرة رجال الدين الشيعة على القرارات السياسية في نهاية المطاف؛ فولاية الفقيه وفق هذا التصوُّر والقائمة على عقيدة الإمامة تصادر الديمقراطية وتفرغها من محتواها، ولا معنى للسيادة الشعبىة ضمن نظام رجال الدين. من جهة أخرى، فقد يحاجج بعضهم على أنَّ محاولة الإصلاح من الداخل بضخَّ بعض الجُرعات من الديمقراطية لمجابهة الفساد المالى والإداري، ولئن فشلت بعض المحاولات الإصلاحية وتمَّ تقييدها والالتفاف عليها، مثل فترة رئاسة خاتمي، فإنَّ تراكمات هذه التجارب يمكن أن تؤدِّي على المدى المتوسَّط والبعيد إلى إضعاف سُلطة ولاية الفقيه، وتحويلها إلى سُلطة رمزية، إذا ما أمكن إحداث تعديلات دستورية وتوليَّ إصلاحيين لسُدَّة الحكم ولمنصب ولاية الفقيه.

المراجع والمصادر

- (1) في إحصاء بحثي بحسب موقع «وورد كات» للمكتبات عبر العالم، هناك أكثر من 179 بحثاً حول ولاية الفقيه بالعربية بين مقال وكتاب، لكن الدراسات القانونية والسياسية لا تحظى سوى بنصيب متواضع بلغ 18 موضوعاً لكلا المجالين. انظر: مشروع الفهرس العالمي للمكتبات، <https://www.worldcat.org>.
- (2) Jean-Yves Calvez, "Theocracy", in: *International encyclopedia of political science*, edit: Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser, Leonardo Morlino (Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, 2011), 2599.
- (3) وهو رأي في العقيدة يسود عند كثير من فقهاء الطائفة الاثني عشرية. حيث يقول الخميني في كتابه «الحكومة الإسلامية»: «وإن من ضروريات مذهبنا أنّ لأئمّتنا مقاماً لا يبلغه ملك مُقرب ولا نبي مُرسَل». روح الله الخميني، «الحكومة الإسلامية» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1968م)، ص 52.
- (4) أحمد الكاتب، «تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه»، (بيروت: دار الجديد، 1998م)، ص 291-292 و301-320.
- (5) وهو من جملة الأحاديث المروية في كتب الشيعة حول الإمام المهدي. جاءت هذه الرواية في كتب الشيعة المشهورة مثل كتاب «الكافي» للكليني: «كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ». انظر: الشيخ الكليني، كتاب الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط: 4، (طهران: مطبعة حيدري، 1362هـ.ش)، ج 8، ص 295.
- (6) علي شريعتي، «التشيعُ العلوي والتشيعُ الصفوي»، ترجمة حيدر مجيد، ط2، سلسلة الآثار الكاملة 13، (بيروت: دار الأمير، 2007م)، ص 126-124. ويفند وجهه كوثراني كما يفندها شريعتي، تلك المزاعم التي تربط التشيعُ الفارسي بأسطورة زواج الحسين بن علي بابنة كسرى. إضافة إلى كون التشيعُ انتشر في الأوساط العربية والتركية الأذرية قبل قيام الدولة الصفوية التي ينتمي مؤسسوها إلى الأقوام التركية في إيران التي كانت سُنّة المذهب، لكن دون نكران ذلك التأثير الثقافي للموروث السياسي في إعادة إنتاج النظم السلطانية في العصر العباسي ثم الصفوي والتركي على حدّ سواء. انظر: وجهه كوثراني، «الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية»، ط 4، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015م)، ص 150.
- (7) سلطان محمد النعيمي، «الفكر السياسي الإيراني: جنوره، روافده، أثره، دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية»، ط2، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2010م)، ص 20-19.
- (8) سلطان محمد النعيمي، مرجع سابق، ص 24.
- (9) محمد بن مكي، العاملي. «الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الجزء الثاني»، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، بدون تاريخ)، ص 47-48.
- (10) علي الوردي، «الدولة الصفوية والتشيعُ»، في *الصفوية، التاريخ والصراع والرواسب* (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011م)، ص 19.
- (11) فؤاد إبراهيم، «الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي»، (دار الكنوز الأدبية، 1998م)، ص 281.
- (12) محمد بن إبراهيم النعماني، «كتاب الغيبة»، تحقيق: حسين العايش، (مؤسسة آية الله العظمى الميلاني لإحياء الفكر الشيعي، بدون تاريخ)، ج 1، ص 113.
- (13) هو حديث معروف عند أهل السُنّة وعند الشيعة، أورده الكليني في كتابه «الكافي»، ج 1، ص 34. وذلك ضمن حديث طويل.
- (14) أحمد النراقي، «عوائد الأيام» (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، 1996م)، ص 529-585.
- (15) محمد حسين النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م)، ص 140.
- (16) وقد نصّ الخميني صراحةً على موقفه من الديمقراطية في كتابه «الحكومة الإسلامية»، حيث يبيّن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الجمهورية والملكية الدستورية أنها تقوم على تشريع ممثلي الشعب، وهو أساس الإجراءات الديمقراطي، بينما الحكومة الإسلامية تستمد تشريعها من الله وليس من ممثلي الشعب، انظر: روح الله الخميني، «الحكومة الإسلامية» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1968م)، ص 41. وانظر: كتيون أميربور، «الإسلام الإيراني

- والديمقراطية سيرة التَّبَنِّي، ترجمة حسين الموزاني، معهد جوته فكر وفن، تاريخ الاطلاع: 04 ديسمبر 2020م، <http://bit.ly/31678AI>.
- (17) الخميني، «الحكومة الإسلامية»، ص 80.
- (18) هاشم الميلاني، الديمقراطية من الإغريق إلى عالم ما بعد الحداثة، سلسلة مصطلحات معاصرة 5، (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2017م)، ص 108.
- (19) أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام السياسية»، (بيروت: دار الفكر، 1967م)، ص 31.
- (20) وهم ذلك التيار الذي أيد الحفاظ على الملكية والمسئى بالمستبدّة الشرعيّة. انظر: سلطان محمد النعيمي، «الفكر السياسي الإيراني: جذوره، روافده، أثره، دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية»، ص 39-38.
- (21) ^(*)تقصد بالمتقنين الحداثيين من الجيل الأوّل مجمل إنتاج المفكرين الإيرانيين الذين تأثروا بالفكر الغربي الليبرالي واليساري مثل أحمد كسروي إلى غاية علي شريعتي. والجيل الثاني هو الذي شارك في الثورة الإيرانية وأصبح يؤكد على مفاهيم الحرية والديمقراطية، مثل شروس وملكيان.
- (22) ^(*) يُعَدُّ أحمد كسروي من المتقنين المحسوبين على نظام الشاه في الأربعينيات، وتمّ اغتياله من قِبَل منظمّة فدائيان إسلاميان ذات التوجّه الثوري والأصولي الموالي لرجال الحوزة العلمية. وهذا التوجّه النقدي لعقائد الشيعة ووجه بمقاومة شديدة من قبل المؤسسة الدينية في إيران.
- (23) Farhad Khosrokhavar, "the New Intellectuals in Iran". Social Compass (SAGE Publishing: Vol 51, No 2, June 2004), 192.
- (24) انظر كتاباته حول الدين والتدين، وكيف تتحوّل الفكرة الدينية الحركية إلى نظام جامد ومقاوم للتغيير: علي شريعتي، دين ضدّ الدين، ترجمة حيدر مجيد، سلسلة الآثار الكاملة 8، ط2، (بيروت: دار الأمير، 2007م). وانظر: علي شريعتي، «التشيع العلوي والتشيع الصفوي»، مرجع سابق.
- (25) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حيدر مجيد، سلسلة الآثار الكاملة 27، ط2 (بيروت: دار الأمير، 2007م)، ص 749-754.
- (26) Khosrokhavar, "The New Intellectuals in Iran", p 196.
- (27) هيثم أحمد مزاحم، «عبد الكريم سروش والتعارض بين الخاتمية والإمامة الشيعية»، بيروت نيوز عربية، (03 مايو 2015م)، تاريخ الاطلاع: 11 يناير 2021م، <http://bit.ly/3eY0Viv>. وانظر: عبد الكريم سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات الخلفيات والمعطيات»، ترجمة أحمد القبانجي (النجف: دار الفكر الجديد، 2007م)، ص 153.
- (28) "Constitution Rankings", Comparative Constitutions Project (blog), (2016), accessed on: Mar, 18 2021, <https://comparativeconstitutionsproject.org/ccp-rankings/>.
- (29) تمّت الاستعانة بنسختين من الدستور الإيراني، النسخة القديمة قبل التعديل، والنسخة الجديدة بعد التعديل الدستوري، وزارة الإرشاد الإسلامي، دستور جمهورية إيران الإسلامية (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1403هـ)؛ وزارة الشؤون الخارجية الجمهورية الإسلامية الإيرانية، «الدستور الإيراني»، تاريخ الاطلاع: 14 فبراير 2021م، ar.mfa.ir.
- (30) مرتضى مطهري، «قضايا الجمهورية الإسلامية»، (بيروت: دار الهادي، 1981م)، ص 13.
- (31) المرجع السابق، ص 33.
- (32) المرجع السابق، ص 34.
- (33) غضنفر ركن آبادي، «الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية» (بيروت: مركز الحضارة لدراسة الفكر الإسلامي، 2013م)، ص 434.
- (34) Look at: Robert Alan Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, 26. print (New Haven: Yale Univ. Press, 1998).
- (35) محسن كديور، «ولايت فقيه وديمقراسي»، موقع محسن كديور، (23 أكتوبر، 2002م)، تاريخ الاطلاع: 01 مارس 2021م، <https://kadivar.com/3103>.
- (36) يستدلّ المنظرون لمفهوم السيادة الشعبوية بأنّها تجمع بين الديمقراطية القائمة على المشاركة الشعبية والحكم الجماعي وحكومية الله عن طريق الولي الفقيه. انظر: منصور مير آحمدي، «السيادة الشعبية الدينية: بين الإمكان

والامتاع المفهومي»، ضمن كتاب: *في السيادة الشعبية الدينية: إشكالية المفهوم*، ترجمة علي الموسوي (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2014م)، ص 45.

(37) Mansour Mirahmadi, Religious Democracy in Iran: Discursive Analysis of Imam Khomeini's Political Thought'. *Journal of Islamic Political Studies*, (Islamic Sciences and Culture Academy, Vol 1, Issue. 1, 1 March 2019), 22.

(38) محمد السند، «حوار حول الديموقراطية» (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2009م)، ص 36.

(39) المرجع السابق، ص 46.

(40) المرجع السابق، ص 49.

(41) توفيق السيف، «نظرية السُلطة في الفقه الشيعي: ما بعد ولاية الفقيه»، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014م)، ص 280.

(42) محمد حسين النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص 174.