Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Theoretical Developments in Contemporary Shiite Imamiyah Political Thought from the Constitution to the Islamic Revolution of Iran

Ahmad Va'ezi[1]

Received: 25/07/2020 **Accepted: 18/01/2021**

Abstract

The paper aims to study the jurisprudential attitudes in the field of contemporary Shiite Imamiyah political thought, which is the basis for the formation of the first Shiite government. Hence, the main question is what developments have taken place in the contemporary political thought of the Imamiyah Shiite from the Constitution to the Islamic Revolution? The research findings suggest that the theoretical evolution of Shiite political thought has taken place in the light of several developments, among which the two important events of the "Constitutional Revolution" and the "Islamic Revolution" have had the greatest impact. These two phenomena have led to the emergence of scientific debates under each of them and the formation of new concepts and political theories in contemporary Shiite political thought. The most important feature of these theories is the attempt to reconcile democracy, government, and the involvement of the people in political destiny by accepting religious government and the leadership of a just well qualified jurist, known as "religious democracy".

Keywords

Shiite political jurisprudence, political wilayat, religious democracy, wilayat faqih, constitution, Islamic Republic of Iran.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy, Baqir Al-Olum University. Qom. Iran. vaezi@bou.ac.ir

* Va'ezi. A. (2021). Theoretical Developments in Contemporary Shiite Imamiyah Political Thought from the Constitution to the Islamic Revolution of Iran. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 10-42. DOI: 10.22081/ipt.2021.69670

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ٢٠٢١

التطوُّرات النظريَّة في الفكر السياسي المعاصر عند الإماميَّة منذ الحركة الدستوريَّة إلى الثورة الإسلاميَّة

أحمد واعظي*

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٧/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢١/٠١/١٨

الملخص

تسعى هذه المقالة الماثلة بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة الآراء الفقهيَّة في مجال الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة الإماميَّة، والتي تمَّ استخدامها كمبدأ في تكوين الدولة الشيعيَّة الأُولى في العالم. إنَّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي التطوُّرات التي مرَّ بها الفكر السياسي الإمامي المعاصر منذ الحركة الدستوريَّة ووصولاً إلى الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة؟ وتُظهر نتائج هذه الدراسة أنَّ العديد من التحوُّلات ساهم في كلٍّ ما حصل من التطوُّر النظري في الفكر السياسي الإمامي، إلاَّ أنَّ السهم الأوفر لذلك كان لحدَثَين عظيمَين هما (الحركة الدستوريَّة) و (الثورة الإسلاميَّة)، إذ أسفرتا عن مباحثات علميَّة بشأن كلٍّ منهما، وتكوُّن مفاهيم حديثة ونشوء نظريَّات جديدة في الفكر السياسي الإمامي. وقد كانت السمة البارزة لهذه النظريَّات تتمثَّل في السعي إلى التوفيق بين الديمقراطيَّة وحكومة الشَّعب واحترام إرادته في تقرير مصيره السياسي وبين قبول الحُكم الديني وزعامة الفقيه العادل الجامع للشرائط، الأمر الذي سُمِّي بـ (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة).

الكلمات المفتاحيَّة

الفقه السياسي الإمامي، الولاية السياسيَّة، السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة، ولاية الفقيه، الحركة الدستوريَّة، الجمهوريَّة الإسلاميَّة.

* أستاذ قسم الفلسفه في جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم. vaezi@bou.ac.ir

* واعظي، أحمد. (٢٠٢١). التطوُّرات النظريَّة في الفكر السياسي المعاصر عند الإماميَّة منذ الحركة الدستوريَّة إلى الثورة الإسلاميَّة. الفكر السياسي الاسلامي. ١(١)، صص ١٠-٤٢.
DOI: 10.22081/ipt.2021.69670

مقدمة

إنَّ فهم المعرفة البشريَّة لا يتأتَّى إلاَّ من خلال فهم مكوِّناتها الرئيسة الأربعة، وهي: التصوُّرات الأساسيَّة والمفاهيم الجوهريَّة، والأحداث الهامَّة والنهضويَّة، وأصحاب الرأي والمنظِّرون، والنظريَّات. وبحكم الترابط القائم بينها فإنَّ هذه العناصر الأربعة تتأثَّر بعضها ببعض، حيث يُحدث أيُّ تحوُّلٍ طارئٍ على كلٍّ منها تغيُّراً في البعض الآخر. وعلم الفقه أيضاً ـ كغيره من العلوم ـ لم يتطوَّر تلقائيَّاً وبمعزل عمَّا حوله، بل أسفرت الآليَّات الخارجيَّة ونشوء الاتجاهات والتيارات العلميَّة المختلفة، نظير الاتجاهَين الأُصولي والأخباري، وأحداث أخرى من قبيل غَيبة الإمام المعصوم عليه السلام، بل وحتَّى الحروب، وازدياد القوَّة أو ضمورها، وانتشار الظواهر الحديثة وما إلى ذلك، عن طرح نظريَّات جديدة على ساحة الفقه السياسي صدرت من قِبل شخصيَّات مختلفة، وذلك من خلال إضافة أو حذف بعض المفاهيم الأساسيَّة واقتراح نوعٍ جديدٍ من الترابط بينها.

ويمكن أنْ نعتبر الفقه السياسي الإمامي المعاصر في القرنين الماضيَين ذروة التطوُّرات الفقهيَّة في عصر الغَيبة، حيث نشهد في هذه الفترة ظهور العديد من العلماء أمثال: الميرزا النائيني، والإمام الخميني، والشهيد محمَّد باقر الصدر، والشيخ مهدي شمس الدين، وبسطاً للمفاهيم، ونشوء الأُطروحات الفقهيَّة المُحدَثة للتحوُّل، والنظريَّات المستجدَّة مثل: مشروعيَّة التقنين الوضعي، وولاية الأُمَّة، ونظريَّة المشروطة[1] المشروعة، والسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة.

إنَّ مقارنة بسيطة بين حجم الكتابات ومضامين الأبحاث السياسيَّة والفقهيَّة المنجَزة في الأوساط الحوزويَّة والجامعيَّة طيلة القرنين الماضيَين مع ما كُتِب قبل ذلك تكشف بوضوح أنَّ الفكر السياسي الإمامي في أبعاده الفقهيَّة والنظريَّة اكتسب إلى حدٍّ بعيدٍ غنىً في المعنى وتنوُّعاً في المضمون. ويرجع هذا النمو والغنى

١. المشروطة هي عنوان آخر للحركة الدستوريَّة في إيران.

الحاصل كمّاً وكيفاً إلى حدَثَين كبيرين وقعا على الساحة السياسيَّة والاجتماعيَّة في المجتمع الشيعي:

الحدث الأوَّل: هو انطلاق الحركة الدستوريَّة في إيران التي استرعت اهتمام مختلف شرائح الشَّعب بالشؤون السياسيَّة والحركات الاجتماعيَّة، وأدخلت علماء بارزين في الحوزة العلميَّة بالنجف الأشرف وإيران في معترك الأبحاث السياسيَّة الحديثة، كما مهَّدت أيضاً الأرضيَّة اللازمة لأصحاب الفكر التنويري المتأثّرين بالغرب لبثّ المفاهيم السياسيَّة والمضامين الفكريَّة الجديدة في البيئة الفكريَّة والعقديَّة التي كان يعيش فيها المجتمع الشيعي.

لقد فتحت المواجهة الفكريَّة القائمة بين أنصار الحركة الدستوريَّة ومعارضيها، وكذلك السجال النظري بين التنويريّين المنحازين إلى الفكر السياسي الغربي وبين التقليديّين المدافعين عن النظام الاجتماعي القائم على المَلَكيَّة، وما امتزج معه من المعايير الدينيَّة والأعراف التقليديَّة، آفاقاً جديدةً من الأبحاث والقضايا الفقهيَّة المتعلّقة بالشأن الاجتماعي والسياسي أمام علماء الدين في تلك الفترة؛ ليخوض الفكر السياسي الشيعي تجربةً مع الأفكار الحديثة.

الحدث الثاني: هو الثورة الإسلاميَّة في إيران وانتصار حركة دينيَّة وسياسيَّة بقيادة فقيهٍ جامعٍ للشرائط ومرجعٍ للتقليد، الأمر الذي أدَّى ـ ولأوَّل مرَّة في تاريخ الشيعة ـ إلى تأسيس نظام سياسي يعتمد على ولاية الفقيه والزعامة السياسيَّة لمرجع التقليد.

لقد كان الإمام الخميني﵀ أوَّل فقيه شيعي لم يقتصر على الدعم العلمي والفكري لنظريَّة الولاية العامَّة للفقيه، بل تمكَّن عبر قيادته للثورة وتأسيسه للجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران من إقرار نظام سياسي جديد يتبنَّى نظريَّة ولاية الفقيه، وهذا الحدث المتفرِّد والبديع مكَّن الفقه والفكر السياسيَّيْن لدى الإماميَّة من طرح نظريَّة سياسيَّة جديدة تُوفِّق بين الحاكميَّة الإلهيَّة والولاية الشرعيَّة للفقيه العادل كنائبٍ عن الإمام الغائب﵇ من جهة وبين حكومة الشَّعب واحترام إرادته وإرادة نوَّابه

ومنتخبيه في اتّخاذ القرارات السياسيَّة والإداريَّة للبلاد من جهة أخرى، وتقدُّم (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) كنظريَّة بديلة للنظريَّات السياسيَّة السائدة والمتداولة.

وهذا البحث يهدف إلى دراسة التحوُّلات والرؤى الطارئة على فحوى الفكر السياسي الإمامي المعاصر، وتحديداً الآراء الفقهيَّة الجديدة التي طُرحت منذ الحركة الدستوريَّة وامتدَّت إلى انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران. ومن أجل ذلك فنحن مبدئيَّاً ندرس الانعكاسات والنتائج التي تركتها الحركة الدستوريَّة على ساحة الفقه السياسي عند الشيعة، وفي الوقت نفسه نبيّن كيف وجَّهت بعض القراءات للحركة الدستوريَّة وما تبعها من نتائج أسئلةً وتحدّياتٍ جديدة لعلماء الدين، وجعلتهم على تماسٍّ مع المفردات السياسيَّة والهياكل الحديثة لإدارة الدولة، وبعدئذٍ سنعرِّج على بعض التطوُّرات والآراء المستجدَّة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ومن ثمَّ نركّز على نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة كنظريَّة سياسيَّة سائدة على الثورة الإسلاميَّة والدستور الإيراني، ونعالج مختلف أبعادها باعتبارها آخر إصدارٍ للنظريَّة السياسيَّة الإماميَّة في عصر الغَيبة.

١ـ الحركة الدستوريَّة ونتائجها الفقهيَّة

انطلقت حركة الشَّعب الإيراني في القرن التاسع عشر بقيادة عددٍ من كبار العلماء في إيران والعراق للحدِّ من ظلم الملوك والولاة وبطشهم، والقضاء على غياب القانون والاستبداد، وطلب إقامة دُور العدل (أي المحاكم)، ولكن مع مرور الوقت تحوَّلت هذه الحركة إلى حركة ترفع شعار المطالبة بإقرار الدستور، ولا سيما من قِبل التنويريِّين العارفين بطبيعة العالم الحديث والقواعد السياسيَّة في الغرب.

إنَّ الحركة الدستوريَّة خضعت لقراءاتٍ عديدة، وقد كانت في صورتها المُناهِضة للاستبداد والمُطالِبة بالحدِّ من ظلم المَلِك والولاة، وإقامة مجلسٍ لسَنِّ القوانين وتحقيق المساواة في تنفيذ تلك القوانين، مضماراً تشارك فيه شتَّى الطبقات الاجتماعيَّة، وتلتقي فيه آراء العلماء الكبار المدافعين عن الحركة

الدستوريَّة، أمثال: الآخوند الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، والميرزا النائيني، والسيد محمَّد الطباطبائي، مع آراء التنويريّين المنحازين إلى النظام السياسي والإداري في الغرب، ومع ذلك فلم يكن فهم هؤلاء التنويريّين ممَّا تتضمَّنه الحركة الدستوريَّة من المقدَّمات والتبعات من قبيل الحرِّيَّة والمساواة، وما تستمدُّه من القوانين الغربيَّة في الإدارة العامَّة للمجتمع، متماشياً مع آراء العلماء ومراجع الدين وأفكارهم حينذاك.

لقد كان الدفاع عن الحركة الدستوريَّة يضع علماء الدين المؤيِّدين لها أمام تحدّيات ثلاثة على الأقل في مجال الفقه السياسي:

الأوَّل: أنَّ قبول الحكومة الدستوريَّة كان يعني الاعتراف نسبياً بشرعيَّة حكومة المَلِك المقيَّدة بالقانون والبعيدة عن الاستبداد، ولكن كيف يمكن إضفاء الشرعيَّة على الحكومة والولاية السياسيَّة لشخصٍ ليس بفقيه أو منصوباً للولاية شرعاً؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن التوفيق بين الولاية العامَّة للفقيه وقبول ولاية السلطان والحاكم الذي ليس بفقيه؟

الثاني: وهو ما يتعلَّق بكيفية التبرير لشرعيَّة مشاركة عامَّة الناس في شؤون الحكم؛ إذ الحركة الدستوريَّة، ومن خلال التأكيد على تأسيس مجلسٍ لسَنِّ القوانين، كانت تعتمد على قبول حكومة الشَّعب وممارسته لسلطته الولائيَّة والمشاركة له في الشأن العام. والسؤال المطروح هنا هو: على أيِّ حجَّة شرعيَّة ثبتت هذه الولاية لعامَّة الناس؟

الثالث: وهو ما كان منبعثاً من الاعتراف بحقِّ المُنتَخبين من قِبل الشَّعب في مجلس الشورى في تشريع القوانين، حيث كان الهاجس الفقهي الشاغل لهم هو كيفيَّة إسباغ الشرعيَّة على الدستور والقوانين التي يُقرُّها مجلس النوَّاب، ولا سيما مع التساؤل عن الدليل الذي يثبت حقَّ التشريع للنوَّاب ووجوب الالتزام بقوانينهم في ظلِّ وجود الأحكام الشرعيَّة وثبوت الولاية التشريعيَّة لله سبحانه وتعالى والأئمة المعصومين عليهم السلام.

لقد فتح ظهور هذه القضايا باباً جديداً في الفقه السياسي الإمامي، وأخرجه من قوقعة بيان أحكام السلطان وواجباته، وأحكام التعامُل مع حكَّام الجور في بعض الأبواب الفقهيَّة إلى القضايا العامَّة للنظام السياسي ومصدر الشرعيَّة لحكومة الشَّعب وحقِّه في المشاركة في القضايا السياسيَّة ونحوها.

وعلى الرُّغم من أنَّ العديد من العلماء عالجوا هذه التحدّيات، وذكروها في خطاباتهم وبياناتهم، إلاَّ أنَّ النصَّ الفقهي الأكثر دقَّةً وريادةً هو للميرزا محمَّد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) الذي ألَّفه إبَّان حقبة الاستبداد الصغير في عهد محمَّد علي شاه قاجار (١٣٢٧هـ)، وعالج فيه القضايا والتحدّيات المذكورة أعلاه، وأتحف التراث الفقهي بإنجازات فقهيَّة تسترعي الاهتمام. ويمكن تلخيص أهمِّ إنجازات الفقه السياسي لدى الميرزا النائيني في الأُمور التالية:

أ ـ تنزيه الحُكم السياسي المطلوب في الإسلام عن الظلم والاستبداد

لقد ميَّز النائيني بين سلطتين هما: السلطة الولائيَّة والسلطة الاستحواذيَّة، مضيفاً أنَّ السلطات المستبدَّة والجائرة هي نتيجة النظرة الاستحواذيَّة إلى الحُكم وأفراد المجتمع؛ فإنَّ الحاكم الذي يرى البلاد مُلكاً والناس رعيةً ومملوكين له يمتهن الظلم والاستبداد، ويعتبر نفسه الحاكم المطلق ومالك رقاب الناس والكائنات (النائيني، ١٩٩٩م، ص ٣٢).

أمَّا السلطة الولائيَّة التي يقرُّها الإسلام فإنَّها ترى الحُكم أداءً للأمانة ورعايةً لمصالح الناس، فكما أنَّ الأمين أو الولي أو الوكيل ملتزم برعاية المصلحة الشخصيَّة للأطراف المنوب عنها في أموالهم وممتلكاتهم، كذلك على الحاكم والسلطان أيضاً أنْ يراعي المصالح النوعيَّة للناس، ولا يعتبر لنفسه حقَّاً في المالكيَّة والقهر والاستبداد (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٧٣ ـ ٧٤).

ب ـ إثبات الولاية العامَّة للفقيه بدليل الحِسبة

تُطلق أمور الحِسبة في الفقه الشيعي على أمور يطلب الشارع المقدَّس القيام بها، ولا يرضى بإهمالها أو الغفلة عنها في أيِّ حالٍ من الأحوال، وتُذكر عادةً الولاية على الصغير والمجنون والسفيه عند فقد الأب أو الجدّ كنماذج من أمور الحِسبة. وقد كان الميرزا النائيني من الفقهاء الأوائل الذين وسَّعوا نطاق الحِسبة إلى درجةٍ شملت أموراً نظير حفظ النظام الإسلامي والدفاع والذود عن ثغور المسلمين.

وفي رأي النائيني تُعدُّ الأحكام ذات الصلة بالسلطة والسياسة وحفظ نظام الأُمَّة من أهمِّ أمور الحِسبة، وبما أنَّ الفقيه العادل الجامع للشرائط أولى بالقيام بهذه الأُمور من الآخرين، بل هو القدر المتيقَّن لهذا المنصب، فالولاية العامَّة للفقيه والنيابة عن الإمام في تولِّي الشؤون السياسيَّة ثابتة له (النائيني، ١٩٩٩م، صص٧٣ ـ ٧٤).

إنَّ الاستدلال بالحِسبة يكشف أنَّه مع توفُّر الفقيه الجامع للشرائط لا يحقُّ للآخرين تقلُّد الشؤون الولائيَّة والحكوميَّة، والفقيه العادل هو الأُولى والأنسب من الآخرين في تولِّي الأُمور المتعلِّقة بحفظ نظام الأُمَّة. علماً أنَّ هذا الدليل لا يتكفَّل بإثبات تنصيب الفقيه العادل الجامع للشرائط بالولاية العامَّة، بل تثبت ولايته عن طريق روايات ولاية الفقيه.

ج ـ شرعيَّة الحكومة الدستوريَّة المأذونة من الفقيه

إنَّ معظم فقهاء الإماميَّة لا سيما أولئك الذين لم يكونوا يعتقدون بالولاية العامَّة للفقيه كانوا يعتبرون السلطات القائمة في عصر الغَيبة غير شرعيَّة، وأنَّ تصرُّفات الحكَّام وإعمالهم ولايتهم مصداقاً لغصب حقِّ الإمام. أمَّا الميرزا النائيني، وطبقاً لما تبنَّاه من إدخال الحُكم ضمن أمور الحِسبة ووجوب حفظ نظام الأُمَّة، ونظراً لأنَّ الفقيه العادل المنصوب للولاية ـ لبعض الأسباب ـ لا يتبوَّأ

عادةً كرسي الحُكم ورئاسة المجتمع الإسلامي، خلص إلى أنَّ السلطان إذا ما انقاد للسلطة الولائيَّة، وتنحَّى عن الاستبداد والحكومة الاستحواذيَّة يجوز له إعمال ولايته وتقلُّد الشؤون المتعلّقة بحفظ نظام المسلمين، والدفاع عن أمن الأُمَّة وثغور البلاد الإسلاميَّة بإذنٍ من الفقيه العادل المنصوب للولاية الشرعيَّة، وحينئذٍ ستصبح تصرُّفاتُهُ في الشؤون الضروريَّة التي لا ينبغي إهمالها بموجب إذنِ مَن له الولاية عن الإمام تصرُّفاتٍ شرعيَّةً ومباحةً وإنْ لم تكن له ابتداءً وبدون إذن الفقيه العادل هذه الولايةِ الشرعيَّة. علماً أنَّ النائيني كان يصرّح بأنَّ السلطة الاستحواذيَّة المستبدَّة لا تتَّسم بالشرعيَّة في حال من الأحوال، وإنَّما يمكن لإذن الفقيه العادل أنْ تضفي الشرعيَّة على السلطة الدستوريَّة فقط، وذلك في نطاق أمور الحِسبة (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٧٤ ـ ٧٥).

د ـ شرعيَّة حكومة الشَّعب

من أهمِّ النتائج الفقهيَّة التي توصَّل إليها المحقِّق النائيني في مجال السياسة الاستدلال فقهياً على حكومة الشَّعب على شؤونه السياسيَّة، وضرورة مشاركة الناس في الحُكم وإدارة المجتمع الإسلامي. وعلى الرُّغم ممَّن يرفض تشكيل مجلس النوَّاب باعتباره تدخُّلاً للناس في أمر الإمامة والشؤون المتعلّقة بولاية الإمام الغائب، أو إشراكاً للناس في مهام أصحاب الولاية الشرعيَّة، أي الفقهاء والمجتهدين العدول، وهو ما يُعدُّ بنظرهم مصداقاً للتدخُّل الغصبي غير المناسب، وتولّي المرء ما لا كفاءة له فيه، يستدلُّ النائيني على جواز مشاركة الشَّعب في الشأن العام ورقابته عليه شرعاً (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١٠٨ ـ ١٠٩).

ويرى أنَّ أساس الحُكم في الإسلام هو استشارة الشَّعب، إذ يحتجُّ في الفصل الثالث من كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) ببعض الآيات القرآنيَّة نظير الآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، الآية ١٥٩)، والسيرة النبويَّة، على أنَّ الحُكم الإسلامي يعتمد في أساسه على مشاركة الشَّعب كافةً في إدارة شؤون البلاد

وأمور المجتمع، والتشاور مع عقلاء الأُمَّة، ومن جملتهم نوَّاب المجلس (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٨١ ـ ٨٦).

وفي دليله الثاني على جواز إشراف الناس ورقابتهم على الشأن العام يستند النائيني إلى الحقِّ الذي يكسبه الشَّعب بمقتضى ما يدفعه من الضرائب، فإذا كان الشَّعب يدفع الضرائب رعايةً للمصالح الواجبة فمن حقِّه أنْ يُشرف على كيفيَّة رعاية هذه المصالح (النائيني، ١٩٩٩م، ص ١٠٩).

وأمَّا الدليل الثالث للمحقِّق النائيني على شرعيَّة حكومة الشَّعب على شؤون الدولة وحفظ النظام فهو يرتكز على فهمه الموسَّع لأُمور الحِسبة، والذي يرى على أساسه الاستبداد والانحطاط السياسي في البلاد الإسلاميَّة منكراً يجب على المسلمين النهي عنه واستئصاله، وهذا المُنكَر لا يزول بتدخُّل الفقيه ورقابته فحسب، بل يجب على الفقيه والمسلمين العدول، بل والمسلمين كافةً أيضاً أنْ يقوموا بالإشراف والمراقبة والاهتمام بذلك (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١١٠ ـ ١١١).

هـ ـ شرعيَّة اتِّخاذ القرار وسَنِّ القانون لمنتخبي الشَّعب

إنَّ سَنَّ القوانين في مجلس النوَّاب كان بدعةً دينيَّة ومخالَفةً لأحكام الشريعة بزعم بعض المعارضين للحركة الدستوريَّة، وفي قِبال ذلك كان المحقِّق النائيني يؤكِّد أنَّ البدعة تحدُث إذا ما نسبنا حكماً غير صادر من الشارع إلى الإسلام أو القرآن، وأمَّا سَنُّ القوانين والتشريعات والالتزام بها لمنع الفوضى فهو لا يُعدُّ بدعةً أو تشريعاً على الإطلاق ما لم يخالف الشريعة، وكان بعض الفقهاء مشرفين على عدم وقوع مخالفات بين القوانين والشريعة. بالإضافة إلى ذلك، إذا لم يتسنَّ تحديد صلاحيَّات الحاكم المستبدِّ والجائر، وتشكيل الحكومة الدستوريَّة والسلطة الولائيَّة إلاَّ من خلال وجود الدستور والقوانين الوضعيَّة، فإنَّه يجب ذلك حينئذٍ، لكونه مقدَّمةً لحفظ النظام وتضييق صلاحيَّات السلطة الغاصبة والمستبدَّة (النائيني، ١٩٩٩م، ص ١٠٥).

وقد اتَّضح ممَّا عرضنا باقتضاب كيف فتحت التطوُّرات الاجتماعيَّة، وتعامُل المجتمع الإيراني مع بعض مقتضيات الحضارة المعاصرة لا سيما في حقل السياسة وإدارة شؤون المجتمع، آفاقاً فقهيَّة جديدة لعلماء الشيعة، حيث استطاع بعضٌ منهم أنْ يوفّقوا بين الفقه السياسي الإمامي بأُطره المعهودة وبين المتطلَّبات الاجتماعيَّة والسياسيَّة في العصر الراهن، ويعبِّدوا الطريق لمشاركة الشَّعب في ممارسة السلطة دون المساس بأصل الإمامة أو قبول الولاية العامَّة للفقيه.

وعلى وفق ذلك فإنَّ العلماء والفقهاء المؤيِّدين للحركة الدستوريَّة لم يضعوا الولاية السياسيَّة للحكَّام والسلاطين في عرض ولاية الإمام أو ولاية الفقهاء الجامعين للشرائط نيابةً عنها، بل إنَّ الولاية السياسيَّة للسلطة الدستوريَّة هي في طول الولاية العامَّة للفقهاء، وأنَّها تستمدُّ شرعيتها من إذنهم الشرعي.

وفي الواقع فقد كان جوهر كلام الفقهاء المدافعين عن الحركة الدستوريَّة هو أنَّ الحُكم وتولِّي الشؤون الولائيَّة المتعلِّقة بإدارة نظام الأُمَّة في عصر الغَيبة هو الحقُّ الشرعي للفقيه العادل الجامع للشرائط، ولكن إذا لم يملك المسلمون القوَّة والمُكنة لإسقاط الحاكم المستبدِّ والغاصب عن الحُكم فستقع على عاتقهم المسؤوليَّة تجاه تحديد نطاق ظلم الحاكم وتعسُّفه واستبداده، وبما أنَّ إدارة شؤون المسلمين وحفظ نظامهم أمر واجب في أيِّ ظرف من الظروف، فحينئذٍ يكون العمل على تقييد صلاحيَّات السلطة واجباً أيضاً، وأنَّ الحاكم إذا استجاب لتقييد صلاحيَّات حكومته فإنَّه يجوز له أنْ يتولَّى شؤون إدارة المجتمع وحفظ نظام الأُمَّة بإذنٍ من الفقيه العادل المنصوب للولاية (النائيني، ١٩٩٩م، ص ٧٤).

٢ـ الاتجاهات الحديثة في الفكر السياسي الإمامي المعاصر

يشتمل الفكر السياسي المعاصر لدى الشيعة على أبحاث لم يسبق لها مثيلٌ شكلاً ومضموناً، لذا فإنَّ التحوُّلات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، ومتطلَّبات العصر، والتفاعُل مع التيارات الفكريَّة المختلفة، والتوقُّعات المستجدَّة من علماء الدين فيما

يخصُّ إصلاح المعرفة الدينيَّة وتجديدها هي مصدر كثيرٍ من الأفكار والآراء الحديثة في شتَّى فروع الدراسات الدينيَّة، وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الاتجاهات الحديثة لم تظهر في حقل الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة الإماميَّة بمنأى عن هذه العوامل. ولكن نحن في هذه الفقرة سوف نترك الحديث عن الأسباب والعوامل الاجتماعيَّة والمعرفيَّة لظهور هذه الأفكار المستجدَّة في مجال الفقه السياسي المعاصر جانباً، ونقتصر على البيان الإجمالي لمضامين هذه الرؤى والإبداعات الفقهيَّة الجديدة.

أ ـ الولاية الانتخابيَّة للفقيه

على مدى تاريخ فقه الإماميَّة باتت ولاية الفقيه في تولِّي الشؤون الولائيَّة ـ بغضِّ النظر عن النزاع في نطاقها ـ ثابتةً عند الأغلبية الساحقة من الفقهاء بالرجوع إلى الأدلَّة الروائيَّة، وهذا يعني أنَّها كانت تكتسي طابعاً تنصيبيَّاً. وكان يُستدلُّ بالروايات المثبتة لولاية الفقيه على أنَّ الفقيه العادل منصَّب من قِبل الإمام المعصوم ونائب عنه في تولِّي الشؤون التي تحتاج إلى التصرُّف وممارسة الحُكم وإعمال الولاية وإنْ كان البعض الآخر من فقهاء الإماميَّة يرى إثبات تلك الولاية للفقيه العادل بدليل الحِسبة.

ومن الآراء المستجدَّة في مجال الفقه السياسي عند الإماميَّة هو الدفاع عن فكرة مُفادها: أنَّ الولاية العامَّة وتولِّي الشأن السياسي وإدارة المجتمع للفقيه العادل هي أمر انتخابي، وترفض كونها أمراً تنصيبيَّاً.

إنَّ بناء شرعيَّة الولاية السياسيَّة على الانتخاب هو نظريَّة رسميَّة ومقبولة لدى الجميع في الفكر السياسي عند أهل السُّنَّة، حيث إنَّهم يؤكِّدون أنَّ النبيَّ ﷺ لم يُنصِّب أحداً للخلافة والولاية السياسيَّة على الأُمَّة، ولذلك فإنَّهم لا يرون شرعيَّة الخلفاء والزعماء السياسيِّين بعد النبيِّ ﷺ بالتنصيب، بل يُضفون عليها طابعاً انتخابيَّاً. ومن وجهة نظرهم فإنَّ الشرعيَّة الانتخابيَّة، وبحسب ما جرى في انتخاب الخلفاء

الأوائل في صدر الإسلام، تتحقّق بثلاث طرق: بيعة المسلمين، واختيار الإمام والخليفة في الشورى (أهل الحلِّ والعقد)، وانتخاب الخليفة بولاية العهد واختياره من قِبل الخليفة السابق (الماوردي، ١٣٨٦هـ صص ٦، ١٠). وعلى العكس من الفكر السياسي لدى أهل السُّنَّة فإنَّ إنكار الولاية التنصيبيَّة، وإناطة شرعيَّة الولاية السياسيَّة لحاكم المجتمع الإسلامي إلى انتخاب الشَّعب هو أمر جديد وغير مسبوق عند الإماميَّة.

إنَّ القراءة الأشهر لنظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه تعتبر ـ ابتداءً ـ الأدلَّة الروائيَّة التي استند إليها أنصار نظريَّة تنصيب الفقيه الجامع للشرائط للولاية العامَّة قاصرةً عن إثبات ذلك، إذ لا يُستظهر منها تنصيب الفقهاء العدول وتعيينهم للحُكم والولاية من قِبل الإمام عليه السلام وفعليَّة هذا المعنى من الولاية في حقِّهم، بل ما يُستفاد من هذه الروايات هو كفاءة الفقيه الجامع للشرائط لتسلُّم الحُكم والولاية وليس تنصيبه وتعيينه للولاية من قِبل الإمام عليه السلام (المنتظري، ١٤٠٨هـ صص ٤٥٥، ٤٨٢).

والخطوة الثانية هي منع حصر المشروعيَّة السياسيَّة في التنصيب الإلهي. وكما أسلفنا سابقاً أنَّ الرأي المشهور السائد لدى الإماميَّة كان يحصر طريق اكتساب المشروعيَّة السياسيَّة في التنصيب من الله سبحانه وتعالى، وعليه فليست ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام وإمامتهم وحدها تثبُت من هذا الطريق، بل الولاية العامَّة للفقهاء الجامعين للشرائط أيضاً تستمد شرعيتها من نظريَّة التنصيب، أمَّا نظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه فتُقرُّ بأنَّ الحُكم والسيادة لله وحده، وأنَّ مَن أعطاه الولاية فإنَّ ممارسته للحُكم شرعيَّة بتنصيبٍ منه، وترى أنَّ للأُمَّة الحقَّ في السيادة والحُكم في طول حكم الله سبحانه، بمعنى أنَّه أسبغ الشرعيَّة على سيادة الأُمَّة وحاكميَّتها في إدارة الشؤون الاجتماعيَّة والسياسيَّة. وبناءً عليه، ففي الحالات التي لم يُعيَّن أحدٌ من قِبل الله تعالى للولاية السياسيَّة فانتخاب الأُمَّة هو مصدر الشرعيَّة السياسيَّة.

وطبقاً لهذه النظريَّة فإنَّ الولاية السياسيَّة للنبيِّ صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام إنَّما

تثبت بالتنصيب الإلهي، وأمَّا في عصر الغَيبة فنظراً لعدم ثبوت التنصيب من الله لأحدٍ بعينه فإنَّ حاكم المجتمع الإسلامي يكتسب الشرعيَّة السياسيَّة بانتخاب الناس المتمثِّل في انتخاب مجلس الشورى وأهل الحلِّ والعقد (المنتظري، ١٤٠٨هـ ص ٤٠٥).

والخطوة الثالثة هي أنَّ الفقاهة من الشروط الأساسيَّة التي يجب أنْ تتوفَّر في حاكم المجتمع الإسلامي، ولذلك يجب على الأُمَّة أنْ تختار الفقيه المتَّصف بالكفاءة للحُكم والزعامة. وهناك العديد من الأدلَّة والروايات التي تؤكِّد ضرورة تواجد هذا الشرط في زعيم الأُمَّة الإسلاميَّة (المنتظري، ١٤٠٨هـ صص ٣٠١ـ٣١٨).

إنَّ نظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه تؤكِّد على وجوب ممارسة الحُكم في عصر الغَيبة بيد الفقيه الجامع للشرائط، وأنَّها لا تعترف بشرعيَّة سلطة غير الفقيه، وهنا تلتقي مع أصحاب نظريَّة الولاية التنصيبيَّة للفقيه العادل، ولكن الفارق الوحيد بينهما هو أنَّ الأُولى ترى مصدر الشرعيَّة للفقيه في ممارسته للسلطة في انتخاب الأُمَّة المتمثِّل في انتخاب أهل الشورى وخبراء المجتمع الإسلامي، ولا يُسنده إلى تنصيبه من قِبل الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ب ـ سيادة الأُمَّة وولايتها

من مقوِّمات الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة التعويلُ على مشاركة الناس في تقرير المصير السياسي وإدارة المجتمع، وهذا ما قام بإيضاحه وبيانه بعض علماء الشيعة بأساليب مختلفة. وقد مرَّ بنا سابقاً أنَّ المحقِّق النائيني على أساس فهمه الموسَّع من (الحِسبة) اعتبر أنَّ الإشراف والرقابة وتدخُّل الناس في الشؤون السياسيَّة وإدارة المجتمع هي من أمور الحِسبة التي لا يرضى الشارع المقدَّس بإهمالها (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١١٠ ـ ١١١).

وكذلك الشهيد السيد محمَّد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ) في نظريَّته المسماة بـ (الاستخلاف)، فإنَّه يدافع عن سيادة الناس لشؤونهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة على المستوى الفقهي والنظري، وهذه النظريَّة ليست نقيضةً للولاية العامَّة للفقيه

ونافيةً لها، حيث إنَّ الشهيد الصدر أيضاً ـ كالميرزا النائيني ـ يعتقد بالولاية التنصيبيَّة للفقيه العادل، وأمَّا الاختلاف بينهما فإنَّ النائيني يعدُّ مقبولة عمر بن حنظلة أقوى الأدلَّة الروائيَّة لإثبات الولاية العامَّة للفقيه، بينما يرى الشهيد الصدر أنَّ المستند الأساس له هو التوقيع المكتوب بخطِّ صاحب الزمان (عجَّل الله فرجه): «وأمَّا الحوادثُ الواقعةُ فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَّهم حجَّتي عليكم وأنا حجَّةُ الله عليهم» (الشيخ الصدوق، ١٣٩٥هـ ص ٤٨٣)، (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٥٢٨).

وفي أوائل الثورة الإسلاميَّة في إيران، وقبل سنة من استشهاده، رسم الشهيد الصدر في ردٍّ على ثمانية من علماء لبنان ملامحَ الدولة الإسلاميَّة، وهي من وجهة نظره ترتكز على أركانٍ أربعة، أحدها هو (الخلافة العامَّة للأُمَّة) (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٦ـ٣٧). والأركان الأربعة هي:

١ـ لا ولاية بالأصل إلاَّ لله تعالى، وهو مصدر القوَّة كلِّها، فالسيادة لله وحده، وليس لأيِّ إنسانٍ أو طبقةٍ أو شريحةٍ إنسانيَّةٍ حقٌّ في السيادة على الإنسان (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٣٠).

٢ـ أنَّ المجتهد المطلق العادل الكُفُؤ نائب عن إمام العصر عليه السلام، وهو مرجع الناس، وله القيمومة وحقُّ الإشراف الكامل على تطبيق الشريعة. إنَّ المرجعيَّة الحكيمة هي المبيِّنة لقانون الإسلام، والمسؤولة العُليا في السلطة، والقائدة العامَّة للقوات المسلَّحة، وهي الجهة المعنيَّة بإحراز انطباق القوانين الوضعيَّة مع الإسلام (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٣ـ٣٦).

٣ـ على أساس قاعدة الشورى تكون الخلافة العامَّة للأُمَّة، وهي بواسطة الخلافة العامَّة تستطيع ممارسة أمورها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستوريَّة من نائب إمام العصر عليه السلام، كما أنَّ السلطتين التشريعيَّة والتنفيذيَّة في الحكومة الإسلاميَّة تعوَّلان في اتِّخاذ القرارات وتنفيذها على الأُمَّة.

وتمارس الأُمَّة حقَّها في الحُكم بأساليب وطرق مختلفة، وعلى سبيل المثال بعد ما تقترح المرجعيَّة ـ باعتبارها نائبةً عن الإمام ـ أشخاصاً لشغل منصب رئاسة

الجمهوريَّة، يعود حقُّ اختيار رئيس الجمهوريَّة إلى الأُمَّة، كذلك تختار الأُمَّة أعضاء مجلس الشورى من أهل الحلِّ والعقد ليقوم المجلس بتولِّي أمور من قبيل سَنِّ القوانين المناسبة، والإشراف على تطبيق الدستور، والرقابة على أداء السلطة التنفيذيَّة (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٢ ـ ٣٣، ٣٧).

٤ـ أنَّ مجلس الشورى المؤلَّف من أهل الحلِّ والعقد يمثِّل الأُمَّة ويُنتخب من قِبلها، ويعمل بتناسق مع الرقابة الدستوريَّة من نائب الإمام، ويحمل هذا المجلس المُنتخَب من قِبل الشَّعب على عاتقه مهامَّاً عدَّة، منها: منح الأهليَّة لأعضاء مجلس الوزراء، واختيار أحد الآراء الفقهيَّة المختَلف فيها كقانون، وسَنُّ القوانين فيما ليس له حكم شرعي محدَّد (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٢، ٣٧).

وفي كتابه (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) يُثبت الشهيد الصدر على ضوء الآيات القرآنيَّة الخلافة العامَّة للإنسان، ويرى أنَّ بعض الآيات القرآنيَّة نظير الآية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (يونس، ١٤)، والآية: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (الأعراف، ٦٩)، والآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة، ٣٠)، تدلُّ على أنَّ الله تعالى قد منح الإنسان في الأرض السيادة والولاية، واستخلفه في ممارسة السلطة وتولِّي الأُمور. وهذا الاستخلاف هو بمعنى الاستئمان، ولذلك فإنَّ خلافة الإنسان وتفويض الحقِّ في ممارسة الحُكم إليه تفترض المسؤوليَّة والإحساس بالواجب، والإنسان مكلَّف لتولِّي الخلافة في إطار الهداية الإلهيَّة والحقِّ والعدل وأحكام الشريعة (الصدر، ٢٠١٩م، صص ١٤٥ ـ ١٥٣).

وكذلك يدافع الفقيه اللبناني المعاصر الشيخ محمَّد مهدي شمس الدين (ت ١٤٢٢هـ) عن سيادة الأُمَّة وولايتها على شؤونها، حيث يمثِّل مبدأ (ولاية الأُمَّة على نفسها) ركناً في نظريَّته السياسيَّة. وعلى الرُّغم من أنَّ بعض الفقهاء، نظير الشهيد محمَّد باقر الصدر، أكَّد قبل ذلك على سيادة الشَّعب وولاية الأُمَّة وخلافتها إلاَّ أنَّ قراءة شمس الدين لولاية الأُمَّة على نفسها تختلف عن الآخرين

إلى درجةٍ يعتبرها في أحد كتاباته كشفاً فقهيّاً جديداً لم ينله أحد قبل ذلك (شمس الدين، ١٤١٩هـ، ص ٣٥١).

ومن وجهة نظر شمس الدين إنَّ التشريع الإلهي تعلَّق بأنْ تكون للأُمَّة الولاية على نفسها، وتتولَّى على أساس تلك الولاية إدارة شؤونها الاجتماعيَّة. ومن أهمِّ الآيات الدالة على أنَّ الله تعالى قد فوَّض الولاية إلى الأُمَّة هي الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة، الآية ٧١)، والآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى، الآية ٣٨)، والرواية النبويَّة: «وأنَّ المؤمنين بعضُهم موالي بعضٍ دون الناس» (موسى فرح، ١٤٢٣هـ، صص ٤١٩ ـ ٤٢٠).

وفي المواضع الخاصَّة حيث يجعل اللهُ سبحانه الولايةَ لبعض عباده ويفوِّضها إليهم فإنَّ الولاية التفويضيَّة الإلهيَّة تتقدَّم على الولاية الأصيلة للأُمَّة على نفسها. وبالوقوف على النصوص القرآنيَّة والأدلَّة المعتبرة التي تثبت أنَّ الله تعالى قد جعل الولاية للنبيِّ ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، وكذا الآيات التي توجب على الأُمَّة طاعةَ النبيِّ وأُولي الأمر، وتجعل النبيَّ أولى منهم وصاحبَ الحقِّ في التصرُّف في النفوس والأموال كما في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب، الآية ٦)، وبناءً على ذلك كلِّه فإنَّ ولاية النبيِّ ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام حاكمةٌ ومُقدَّمةٌ على ولاية الأُمَّة (شمس الدين، ١٩٩٢م، ص ٣٩٥).

ويظهر وجه الفرق بين النظريَّة السياسيَّة عند شمس الدين مع غيره من فقهاء الشيعة المعتقدين بخلافة الإنسان وسيادة الأُمَّة على مصيرها ـ كالشهيد الصدر ـ في الولاية السياسيَّة في عصر غَيبة الإمام المعصوم عليه السلام، حيث يرى شمس الدين أنَّ الفقيه العادل لم يُنصَّب للولاية العامَّة وتولِّي الشؤون السياسيَّة وممارسة الحُكم على الأُمَّة، ولذا فإنَّ ولاية الأُمَّة على نفسها في عصر الغَيبة لم تزل باقية على حالها، وأُسندت كيفية إدارة المجتمع إلى الأُمَّة نفسها، وذلك على العكس ممَّا في عصر حضور الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث تُلقي الشريعة بالتنصيب الإلهي على عاتق الأُمَّة المسؤوليَّةَ الشرعيَّةَ بطاعة المعصومين؛ باعتبارهم أولياءً للمسلمين وأئمَّةً لهم.

وبالطبع ـ ووفقاً لهذه النظريَّة ـ يحقُّ للمسلمين القاطنين في بلد من البلاد الإسلاميَّة أنْ يختاروا الفقيه العادل كحاكمٍ عليهم ووليٍ أمرهم كما حدث خلال الثورة الإسلاميَّة في إيران، وحينئذٍ أوَّلاً، تستند شرعيَّة الولاية السياسيَّة للفقيه إلى ولاية الأُمَّة على نفسها دون النيابة عن الإمام المعصوم، وثانياً، لا يجعل هذا الانتخابُ الفقيهَ زعيماً وحاكماً بالنسبة إلى البلدان الإسلاميَّة الأُخرى (الزميع، ٢٠١٨م، ص ٣٦٣).

ج ـ مشروعيَّة التشريع الوضعي

في واقع الأمر، مهَّدت الحركة الدستوريَّة الطريقَ للاعتراف بالتشريع الوضعي إلى جانب الشريعة والأحكام والقواعد الفقهيَّة، وقد كانت المجتمعات الشيعيَّة قبل الحركة الدستوريَّة تنطلق في مجال الحقوق الخاصَّة ونظام القضاء وقوانين الجزاء من أحكام الشريعة إلى حدٍّ كبير، بينما لم يكن الأمر في مجال ممارسة السلطة والحقوق العامَّة كذلك، حيث كان الحكَّام والولاة يصدِّرون في بعض الأحيان أحكاماً لم يتمَّ استنباطها من مصادر الفقه الإسلامي، بل في أحسن الظروف كان أقصى همِّهم ألاَّ تعارض الأحكام الإسلاميَّة. وأمَّا تأسيس مجلس الشورى في الحركة الدستوريَّة والاعتراف بحقِّ التشريع لنوَّاب المجلس فقد جرَّ النقاش حول مشروعيَّة التقنين الوضعي من قِبل النوَّاب أو عدم مشروعيَّته إلى بؤرة النزاع بين مؤيِّدي الحركة الدستوريَّة ومعارضيها، الأمر الذي لم يلفت اهتمام فقهاء الإماميَّة طيلة قرون قبل انبعاث الحركة الدستوريَّة.

وفي هذا السياق يقسِّم الميرزا النائيني في كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) الأحكامَ والمهامَّ المتعلِّقة بالسياسة وحفظ البلاد الإسلاميَّة وإدارة شؤون الأُمَّة إلى الأحكام الثابتة والمتغيِّرة؛ فالأحكام الثابتة وغير القابلة للتغيير على مرور الزمان واختلاف المكان هي الأحكام الشرعيَّة المنصوصة التي يستنبطها الفقهاء من مصادر الفقه الإسلامي، وأمَّا القسم الثاني فهو الأحكام والتكاليف التي

تقبل التغيير حسب الظروف والملابسات الزمنيَّة، وتحديد الحُكم فيها موكول إلى مَن له الولاية الشرعيَّة من الحكَّام والوُلاة، وعليه فتكون ترجيحات الفقهاء العدول في الأحكام المتغيِّرة والواجبات المتعلّقة بتنظيم المجتمع وإدارة الأُمَّة ملزمة شرعاً في زمن الغَيبة؛ باعتبارهم نوَّاباً عامّين، كما أنَّ سَنَّ الأحكام والقوانين الوضعيَّة المتعلّقة بإدارة المجتمع على ضوء أصل الشورى ولزوم استشارة الأُمَّة في إدارة المجتمع هو أمر مشروعٌ ومُلزمٌ شرعاً بشرط ألاَّ يعارض الأحكام الشرعيَّة الثابتة (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١٣٠ ـ ١٣٥).

ويشير الشهيد الصدر إلى أنَّ هناك مساحةً من أفعال الإنسان لم تحكم فيها الشريعة بالحُكم المُلزم، ويصطلح عليها بـ (منطقة الفراغ)، ويعتقد على أساس أصل الشورى أنَّ لنوَّاب المجلس الحقَّ المشروع في سَنِّ القوانين في تلك المساحة، ويجرى هذا التقنين الوضعي للسلطة التشريعيَّة تحت الإشراف والمراقبة من الولي الفقيه والمرجعيَّة الدينيَّة؛ إذ المرجعيَّة باعتبارها نائبةً عن الإمام المعصوم فلها وظائف وصلاحيَّات، ومن أهمِّ تلك الوظائف إحراز مطابقة الدستور مع الشريعة الإسلاميَّة، واتِّخاذ القرار الأخير في إحراز مطابقة القوانين الموضوعة المقرَّرة من قِبل مجلس الشورى المؤلَّف من أهل الحلِّ والعقد مع الدستور أو عدم مطابقتها (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٣٤).

ويرى الشهيد الصدر أنَّ النُّظُم الاجتماعيَّة في الإسلام، ومنها النظام أو المذهب الاقتصادي للإسلام، تشتمل على جانبَين مختلفَين، والجانب الثابت القطعي لها هو الذي تنصُّ عليه الشريعة الإسلاميَّة وأحكامها التشريعيَّة، ولا يقبل التغيير أو التبديل حسب مرور الزمان وتعدُّد المكان، والجانب الآخر هو الدائرة الخالية عن الحُكم الشرعي أو منطقة الفراغ، وقد أوكلت الشريعة الإسلاميَّة مسؤوليَّة التشريع وسَنَّ القوانين فيها إلى ولي الأمر والحكومة الإسلاميَّة، ليقوم بذلك حسب الأهداف الاقتصاديَّة العامَّة في كلِّ زمان. وهذا الجانب المتغيِّر هو الكفيل بتكييف نظام الاقتصاد الإسلامي مع الظروف

الاجتماعيَّة المتغيِّرة، ومن هذا المنظور يجب أنْ ننظر إلى بعض تشريعات النبيِّ ﷺ التي قرَّرها باعتباره ولي الأمر في المجتمع النبوي، وبناءً على ذلك تكون هذه القوانين والأحكام غير متَّصفةٍ بالدوام والثبات (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٤٠ـ٤٣).

د ـ الاهتمام بالأحكام الاجتماعيَّة في الإسلام وفقه النُّظُم الاجتماعيَّة

يعتبر الاتجاه السائد في فقه الإماميَّة المهمَّة الرئيسة لعلم الفقه ـ وكذا للفقيه ـ استنباط الأحكام الفرعيَّة الفقهيَّة من مصادر الفقه، وكشف الأحكام والتكاليف الشرعيَّة التي وجَّهها الله إلى المسلمين، بل إلى المكلَّفين عموماً. وفي هذه الرؤية الفقهيَّة لا يُطرح شيء إلى جانب التكاليف الفرديَّة والأحكام الشرعيَّة التكليفيَّة والوضعيَّة المتعلِّقة بأفعال المكلَّفين تحت عنوان (الأحكام الاجتماعيَّة)، ليجري في ضوئه التأمُّل الفقهي وإيجاد الحلول الفقهيَّة المناسبة تجاه المتطلَّبات والمقدَّمات اللازمة لامتثال هذه الأحكام وتحقيقها.

وأمَّا في الفقه المعاصر عند الإماميَّة فنشهد انتقالاً من النظرة الفرديَّة إلى الفقه والاهتمام بالوجه الاجتماعي له، كما نشهد دعاوى بشأن قدرة الفقه على صياغة النُّظُم الاجتماعيَّة. وفي هذا السياق يدَّعي بعض الفقهاء المعاصرين أنَّه يمكن استنباط النُّظُم الاجتماعيَّة كالنظام الاقتصادي والتربوي والسياسي من مصادر الفقه الإسلامي، ومن ثمَّ ترتيب العلاقات الحاكمة في مجال الحياة الاجتماعيَّة للمسلمين طبقاً لها.[1] وتنطلق هذه النظرة الجديدة إلى الفقه من التسليم بوجود الأحكام الاجتماعيَّة في عرض الأحكام الفرديَّة، حيث يتمُّ فيها تصوير التكاليف الشرعيَّة في قسمين مختلفين: التكاليف الفرديَّة والتكاليف الاجتماعيَّة. وفي التكاليف الفرديَّة ـ كالأمر بالصلاة والصيام والحجِّ ـ يُوجَّه الخطاب نحو

١. كان الشهيد السيد محمَّد باقر الصدر واحداً من المدافعين الحقيقيِّين عن هذه النظرة الفقهيَّة، وقد حاول في كتابه (اقتصادنا) أنْ يعرض خريطة طريق لاكتشاف المذهب الاقتصادي.

المكلَّفين جميعاً بحيث يكون كلُّ واحدٍ منهم مكلَّفاً بالأداء، وأمَّا في التكاليف الاجتماعيَّة فإنَّ خطاب التكليف يتوجَّه نحو المجتمع بما هو مجتمع.

إنَّ هذا القسم من التكاليف تُلاحَظ في تشريعه مصالح المجتمع، وبما أنَّه لا يخاطَب كلُّ من أبناء المجتمع على حِدة بالتكليف الاجتماعي فلا يمكن لكلِّ واحدٍ منهم امتثال هذا الأمر الشرعي، ومن ثمَّ تقع مسؤوليَّة القيام بتحقيق الأوامر الاجتماعيَّة للشريعة على عاتق الحكومة ومَن ثبتت له الولاية من قِبل المجتمع (المنتظري، ١٤٠٨م، صص ٥٦٩ ـ ٥٧٠).

ومن البديهي أنَّ هذا الاتجاه الفقهي الجديد المهتمَّ باكتشاف النُّظُم الاجتماعيَّة للإسلام واستنباطها من مصادر الفقه لا يعارض الاتجاه السائد طوال القرون والعصور الماضية من تاريخ الفقه الإمامي؛ لأنَّ محطَّ اهتمامه هو ضرورة توسيع نطاق الفقه ودائرة مسؤوليَّته وعدم الاكتفاء باستنباط الأحكام الفقهيَّة الفرديَّة، كما أنَّه يدعو الفقهاء إلى اجتياز الأحكام الفرديَّة والعمل على اكتشاف النُّظُم الاجتماعيَّة للإسلام (يُنظر: واعظي، ٢٠١٩م، صص ١٩ ـ ٤٢).

هـ ـ نظريَّة الفقه الحكومي

من جملة الإبداعات الكبيرة في الفقه السياسي المعاصر عند الشيعة هو إفراز اتجاه فقهي جديد يضع الفقه على مستوى إدارة المجتمع الإسلامي، ولا يحصره في استنباط الأحكام الفرعيَّة ولا حتَّى في استنباط النُّظُم الاجتماعيَّة في الإسلام. وقد تمَّ طرح هذه النظرة إلى الفقه التي تشتهر بالفقه الحكومي أو الفقه الولائي لأوَّل مرَّة في المؤلَّفات الفقهيَّة للإمام الخميني مؤسس الجمهوريَّة الإسلاميَّة وقائد الثورة الإسلاميَّة في إيران.

وقد أكَّد قبل ذلك كثيرٌ من فقهاء الإماميَّة على عدم إمكانيَّة الفصل بين الإسلام ونظام الحُكم، واعتبروا ممارسة الحُكم والولاية السياسيَّة مقدَّمةً وضماناً لتطبيق الحدود الإلهيَّة وكثير من الأحكام الشرعيَّة، ولكنَّ الإمام الخميني كان

يذهب خطوة أبعد ممَّا ذهب إليه هؤلاء، ولا يكتفي بامتزاج الإسلام مع النظام السياسي الصالح والعادل الذي هو ضمان تطبيق الأحكام والقوانين الإسلاميَّة، بل يعدُّ الإسلام نفس الحكومة والنظام الإسلامي، وتكون الأحكام والقوانين الإسلاميَّة من وجهة نظره شأناً من شؤون الحكومة والنظام الإسلامي، ومسخَّرةً في خدمة إقرار الحُكم وبسط العدل.

وقبل سنوات من انتصار الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة كتب الإمام الخميني في أبحاثه الفقهيَّة التي طرحها في النجف الأشرف «أنَّ الإسلام ليس مجرَّد أحكام (بدون الحكومة)، بل يمكن القول بأنَّ الإسلام هو الحكومة بجميع شؤونها، والأحكام الشرعيَّة هي قوانين الإسلام وشأن من شؤون الحكومة، بل الأحكام هي أمور مطلوبة بالعرض وأدوات لإقرار الحكومة ونشر العدل» (الخميني، ١٣٩١هـ ص ٤٧٢).

وتشير النقطة الأخيرة في كلام الإمام الخميني إلى أنَّ الأحكام الشرعيَّة على صعيد الإدارة العامَّة وممارسة الحُكم في المجتمع الإسلامي ليست أحكاماً صلبة وغير قابلة للتساهل، كما أنَّها ليست أموراً مطلوبة بالذات بحيث لا يمكن تجاهلها في حالٍ من الأحوال، بل هي أمور مطلوبة بالعرض لتعزيز وحماية نظام الأُمَّة ومصالحها العامَّة، وأداة لنشر العدل الإسلامي والحفاظ على الحكومة الإسلاميَّة.

ونظراً لرؤيته الحكوميَّة إلى الفقه والأحكام الشرعيَّة يرى الإمام الخميني أنَّ الفقيه الذي ثبتت له الولاية يتولَّى إدارة المجتمع الإسلامي وحفظ نظام الأُمَّة، وإذا اقتضت صيانة مصالح النظام الإسلامي أو الأُمَّة يمكن للفقيه الجامع للشرائط القائم بولاية الأمر أنْ يُصدر الحُكم الحكومي المغاير للأحكام الأوَّليَّة للإسلام، وهذا يدلُّ على أنَّ حفظ النظام الإسلامي والحكومة العادلة يتَّسم بأهمِّيَّة أكثر من الحُكم الأوَّلي في الإسلام.

وبينما يقيِّد كثيرٌ من القائلين بالولاية العامَّة للفقيه، بل وحتَّى القائلين

بمشروعيَّة التقنين الوضعي، نطاقَ ممارسة الفقيه لسلطته الولائيَّة بالأحكام الشرعيَّة الأوَّليَّة، ويحصرون حدود صلاحيَّة الفقيه للتشريع وإصدار الحُكم الحكومي في منطقة الفراغ التشريعي والحالات التي لا يوجد فيها حكم شرعي مُلزم، يرى الإمام الخميني أنَّ نطاق ممارسة الفقيه الحاكم لسلطته الولائيَّة مطلق ولا يُقيَّد بالأحكام الشرعيَّة، بل أساساً تكون الحكومة في رأيه من الأحكام الأوَّليَّة في الإسلام التي تتقدَّم على غيرها من الأحكام الأوَّليَّة، وفي هذا يقول: «الحكومة بمعنى الولاية المطلَقة الممنوحة من الله تعالى للنبيّ الكريمﷺ هي أهمُّ الأحكام الإلهيَّة ومقدَّمة على كافة الأحكام الفرعيَّة الإلهيَّة، وإذا كانت صلاحيَّات الحكومة محدَّدة في إطار الأحكام الإلهيَّة الفرعيَّة فينبغي أنْ تكون ظاهرةً عديمةَ المعنى والمضمون... وبمقدور الحكومة الحدُّ من أيِّ أمر ـ عباديّاً كان أو غير عبادي ـ معارضٍ لمصالح الإسلام ما دام هو كذلك» (الخميني، ١٤٠٨هـ ج٢٠، ص ١٧٠).

وهذه النظرة الحكوميَّة إلى الفقه تختلف في أصولها والنتائج المترتّبة عليها عن النظرة الفرديَّة السائدة على فقه الإماميَّة من وجوه شتَّى، كما أنَّها تختلف أيضاً عن الاتجاه المعاصر في الفقه الاجتماعي وفقه النُّظُم الاجتماعيَّة (يُنظر: واعظي، ٢٠١٩م، صص ٥٠ـ٦٦).

إنَّ ما سردناه باختصارٍ في هذه المحاور الخمسة يعرض أهمَّ الاتجاهات الجديدة في مجال الفكر السياسي المعاصر ولا سيما من المنظور الفقهي عند الشيعة، وإنْ أمكن إلحاق بعض المحاور الأُخرى إليها عبر نظرة أكثر دقَّةً.

٣ـ نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة ومكوِّناتها

لقد اتَّضح ممَّا سبق أنَّه ليس هناك اتّفاق بين علماء الشيعة على الولاية والحكومة السياسيَّة المشروعة في عصر الغَيبة، إلاَّ أنَّ الرأي السائد هو قبول الولاية التنصيبيَّة

للفقيه العادل، وطبقاً لهذا الرأي فإنَّ النظام السياسي يتَّسم بالشرعيَّة عندما يمسك الفقيه الجامع للشرائط زمامَ السلطة السياسيَّة والإدارة العامَّة للمجتمع الإسلامي؛ وذلك لأنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام قد فوَّضوا تولِّي الشؤون الولائيَّة في عصر الغَيبة إلى الفقهاء العدول الأكفاء بشكل عام. وعلى هامش هذا الرأي المشهور السائد ظهرت آراء ووجهات نظر أخرى في تاريخ الفكر والفقه السياسيَّيْن.

ويمكن أنْ نشير إلى تقيُّد الولاية التنصيبيَّة للفقيه وعدم شمولها للشؤون السياسيَّة والولائيَّة، وحصر الولاية التنصيبيَّة بالإفتاء الفقهي والقضاء وتولِّي أمور الحِسبة من باب القدر المتيقَّن من جواز التصرُّف، وولاية الأُمَّة على تعيين الحاكم ونمط النظام السياسي وعدم تنصيب الفقيه العادل للولاية العامَّة، والولاية السياسيَّة الانتخابيَّة للفقيه، واشتراط توفُّر الفقه والعدالة في حاكم المجتمع الإسلامي كنماذج لهذه الآراء، ومع ذلك يمكن أنْ ندَّعي أنَّ (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) هي القراءة الرسميَّة للنظريَّة السياسيَّة الإماميَّة في زمن الغَيبة خلال العصر الحاضر التي تعتمد على قبول الحاكميَّة الإلهيَّة ومرجعيَّة الأحكام والأُصول والقِيم الإسلاميَّة من جهة، وعلى سيادة الأُمَّة على مصيرها السياسي ورقابتها على الشؤون العامَّة لإدارة المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. والمقصود من رسميَّة هذه القراءة هو أنَّها استطاعت أنْ تبتعد عن الأبحاث النظريَّة والفقهيَّة البحتة، وتتجسَّد في هيئة نظام سياسي مستقرّ يتحقَّق ضمن الأُطر القانونيَّة والتنفيذيَّة، كما أنَّها بعد انتصار الثورة الإسلاميَّة عام (١٩٧٩م) تمَّ اتِّخاذها ركناً في صياغة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة، وحازت على موافقة (٩٨%) من الشَّعب الإيراني.

وأمَّا تسمية النظريَّة السياسيَّة التي تقوم على أساسها الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران والدستور الإيراني بالسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة فهي للأهمِّيَّة التي تعبرها هذه

القراءة للنظام السياسي المشروع في عصر الغَيبة لدور الشَّعب ومشاركته في الانتخاب والرقابة على الشؤون السياسيَّة للمجتمع.

وعلى الرُّغم من أنَّ كلمة (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) لم يرد ذكرها في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة إلاَّ أنَّ هناك موادَّ مختلفة من الدستور تؤكِّد على أهمِّيَّة انتخاب الشَّعب وصوته، وقد لاقت هذه الكلمة ـ باعتبارها عنواناً ومظهراً للحكومة المستقرَّة المنبثقة من الفقه الشيعي وإرادة الشَّعب ـ رواجاً منذ السنوات الأُولى من انتصار الثورة الإسلاميَّة[1]، وكذلك نالت الانتشار في الأوساط العلميَّة والأكاديميَّة حتَّى اتخذت فيها صفة رسميَّة.

ويمكن اختزال المكوِّنات الأساسيَّة لنظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة فيما يلي:

أ ـ مرجعيَّة الدين في تنظيم العلاقات الاجتماعيَّة

نتَّفق كثيرٌ من النظريَّات المعروفة في العالم على لزوم إقصاء الدين عن المجال العام وتبنِّي النزعة العلمانيَّة، وعلى العكس من هذه الموجة الغالبة تؤكِّد نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة على ضرورة الاهتمام بتطبيق الشريعة والقِيم الإسلاميَّة في حياة المسلمين، وتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة، وتكييف القوانين والتشريعات والبرامج، وكذلك القرارات الإداريَّة والتنفيذيَّة مع المعايير الدينيَّة والأحكام الشرعيَّة. وطبقاً لهذه النظريَّة السياسيَّة فإنَّ المجتمع الإسلامي لا يتحقَّق بمجرد التزام كلِّ فردٍ من أفراد المجتمع بالدين، بل يتَّصف المجتمع بصفة الإسلام عندما تكون ـ إلى جانب الالتزام الفردي من قِبل أبناء الشَّعب جميعاً بالأحكام

١. وعلى سبيل المثال فقد استخدم آية الله العظمى السيد الخامنئي، القائد الحالي للثورة الإسلاميَّة، ورئيس الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة في ذلك الوقت، في خطبة صلاة الجمعة المؤرَّخة في ١٣٦٢/٣/٢٧هـ ش تعبير السيادة الشعبيَّة الدينيَّة لنظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران.

والأخلاق والسلوكيات الإسلاميَّة ـ العلاقات الاجتماعيَّة والقرارات الحكوميَّة إسلاميَّة أيضاً ومنسجمةً مع المعايير الدينيَّة.

ب ـ الولاية العامَّة للفقيه

إنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة ـ على غرار الاتجاه السائد والمشهور في فقه الإماميَّة ـ ترتكز على قبول الولاية التنصيبيَّة العامَّة للفقيه الجامع لشرائط القيادة، وتعتبر مشروعيَّة مقوِّمات وعناصر الحاكميَّة السياسيَّة رهن تولِّي الفقيه العادل الكُفُؤ لأمر الولاية، وهذا لا يعني أنَّ هذه الحكومة عند بعضِ فقهاء الشيعة ممَّن لا يرى الفقيهَ العادل منصوباً للولاية العامَّة وتولِّي الشؤون السياسيَّة والحكوميَّة تفتقد المشروعيَّة؛ فإنَّ عدم تنصيب الفقيه العادل من قِبل الأئمة المعصومين للولاية لا يعادل حرمة تولّيه للشؤون الولائيَّة.

وعلى سبيل المثال فإنَّ الفقيه الذي يضيِّق نطاق ولاية الفقيه، ويتبنَّى مبدأ سيادة الأُمَّة وولايتها على شؤونها، كالشيخ محمَّد مهدي شمس الدين، يرى أنَّ الناس إذا ما اختاروا فقيهاً عادلاً للزعامة والولاية السياسيَّة، فتولِّيه للحُكم وممارسته لسلطته الولائيَّة أمر مشروع قطعاً. وكذا الأمر بالنسبة إلى الفقيه القائل بالولاية الانتخابيَّة الذي ينكر تنصيب الفقيه للولاية من قِبل الأئمة، ولكنَّه في الوقت نفسه يعتبر الفقاهة شرطاً يجب توفُّره في الحاكم الإسلامي؛ فإنَّ قيادة الفقيه العادل وزعامته لنظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة على أساس هذا الرأي ستكون شرعيَّة، وبناءً عليه فإنَّ شرعيَّة نظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة وفقاً للقراءة التي يجسِّدها دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة لا تتوقَّف على الاعتقاد الفقهي بالولاية العامَّة للفقيه.

ج ـ قبول الديمقراطيَّة

على الرُّغم من أنَّ كثيراً من النُّظُم السياسيَّة القائمة تتَّصف اليوم بالديمقراطيَّة

وتبنّي السيادة الشَّعبيَّة، ولكن في واقع الأمر أنَّ الديمقراطيَّة ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ لم تتحقَّق إطلاقاً، فإذا اعتبرنا أنَّ الديمقراطيَّة بمعنى الحُكم المباشر للشعب وتنفيذه لكافة الإجراءات والقرارات، ومشاركة كلّ فردٍ من أفراد المجتمع في سَنّ القوانين والتشريعات، فهي أمرٌ غيرُ واقعٍ أبداً؛ لأنَّ الأقليَّة من النُّخبة ذات التأثير البالغ كانت تُمسك دائماً بزمام الحُكم ودفَّة صنع القرار، وعليه فليس الفارق بين النُّظُم الديمقراطيَّة وغيرها من أنماط النظام السياسي في أنَّ الشؤون السياسيَّة في الأُولى تكون بيد الشَّعب مباشرةً، بل تكمن ميزة النُّظُم الديمقراطيَّة في أنَّ الشَّعب يشارك فيها في عمليَّة توزيع السلطة وتداولها بين الأقليَّات الحاكمة والنُّخبة السياسيَّة كالأحزاب المختلفة، ويتمكَّن من فرض رقابته والإعراب عن رأيه بشأن جملةٍ من الأُمور.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: أيُّ قراءة للديمقراطيَّة تجد الفرصة في نظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة القائمة على ولاية الفقيه وحاكميَّة الشريعة والقِيم الإنسانيَّة للظهور والبروز؟

إنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة لا تنظر إلى الديمقراطيَّة بالنظرة القيميَّة التي تعتبر رأي الأكثريَّة وانتخابها معياراً لتمييز الصحيح من الخطأ، ومعرفة الحقّ من الباطل. ووفقاً لهذه الرؤية فإنَّ قبول رأي الأكثريَّة والرجوع إلى إرادة الشَّعب هو أمر مرغوب فيه وذو أهمّيَّة؛ إذ يتبيَّن من خلاله ما هو الحقُّ وفيه نفع المجتمع وصلاحه، فكما أنَّ الإنسان في حياته الشخصيَّة وخياراته الفرديَّة يحاول اختيار ما يتضمَّن خيره ومصلحته، كذلك الديمقراطيَّة هي تجسيد لمجموع الخيارات الفرديَّة لدى أبناء المجتمع، وبالتالي تُبرز ما فيه نفعٌ وصلاحٌ للمجتمع.

وفي الحقيقة أنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة المتجسّدة في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة، الذي هو تعبير رسمي عن النظام القائم على ولاية الفقيه، تنظر إلى الديمقراطيَّة نظرةً شكليَّةً، وهذه الديمقراطيَّة الشكليَّة تختلف عن الديمقراطيَّة القيميَّة؛ حيث إنَّ النظرة الشكليَّة إلى الديمقراطيَّة تعدُّ الرجوع إلى

آراء الشَّعب وإرادتهم مجرَّد طريقٍ ونمطٍ لحلِّ المنازعات الاجتماعيَّة، وأسلوبٍ لتوزيع السلطة السياسيَّة وتداولها بين النُّخبة وغيرهم ممَّن يدّعي القدرة على إدارة البلاد بشكل أفضل.

د ـ تقدُّم الحاكميَّة الإلهيَّة على حاكميَّة الشَّعب

في نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة هناك أمور، من قبيل الولاية السياسيَّة للفقيه العادل، ورقابة مجلس صيانة الدستور الذي يضمُّ ستَّةً من الفقهاء، تمثِّل معياراً ومظهراً للحاكميَّة الدينيَّة على موافقة قوانين مجلس الشورى مع الشريعة الإسلاميَّة والدستور، كما أنَّ تفويض انتخاب رئيس السلطة التنفيذيَّة ونوَّاب المجلس التشريعي إلى الناس هو تجسيد لقبول مبدأ الديمقراطيَّة في هذه النظريَّة السياسيَّة، ومع ذلك فليست سيادة الشَّعب والوجه الديمقراطي لهذا النظام السياسي مستقلةً عن الوجه الديني ومبدأ الحاكميَّة الإلهيَّة أو معارضةً لها، بل إنَّ الشَّعب يمارس سيادته ضمن إطار الحاكميَّة الإلهيَّة، وتكون سيادة الشَّعب وفقاً لهذه النظريَّة السياسيَّة مقيَّدة بالالتزام بالأُصول والمبادئ الإسلاميَّة والأحكام الشرعيَّة.

وكما أنَّ الوجه الديموقراطي للحكومة في النُّظُم الديمقراطيَّة الليبراليَّة ليس مطلقاً ومتحرِّراً من كلِّ قيد أو حدٍّ، بل إنَّ سيادة الشَّعب ومرجعيَّة آراء الأكثريَّة، ونفوذ القرارات والقوانين المقرَّة من قِبل مجلس النوَّاب أو رئاسة الجمهوريَّة مُحدَّدةٌ بحدود المبادئ والقِيم الليبراليَّة، فكذلك في النظريَّة العامَّة للسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة، فإنَّه لا يمكن لآراء الأكثريَّة وإرادتها أنْ تتجاوز أُطر الشريعة والقِيم الإسلاميَّة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الديمقراطيَّة المحضة (Pure democracy) التي تُنيط الأُمور كلَّها إلى إرادة الشَّعب، ولا تفرض قيداً أو شرطاً عليها هي أمر لا يمكن الدفاع عنه، بل إنَّ الليبراليِّين أنفسهم قد تمكَّنوا طوال سنوات عديدة من تقييد الديمقراطيَّة الشكليَّة في حدود المبادئ والقِيم الليبراليَّة، وأفرز ذلك نوعاً من

الديمقراطيَّة المحدودة (Limited democracy) تحت عنوان (الديمقراطيَّة الليبراليَّة).

والجدير بالذكر أنَّ أنصار الاشتراكيَّة هم أيضاً ابتعدوا بنحوٍ آخر عن الديمقراطيَّة المحضة والصافية، وقاموا باحتواء الديمقراطيَّة ضمن إطار الأُصول والمبادئ الاشتراكيَّة، ودافعوا على المستوى النظري عن (الديمقراطيَّة الاشتراكيَّة). وعلى ذلك فمن الممكن تقييد سيادة الشَّعب والديمقراطيَّة الشكليَّة في إطار الحاكميَّة الدينيَّة والأُصول والمبادئ الإسلاميَّة، وإبداع نوع آخر من الديمقراطيَّة المحدودة والمقيَّدة.

هـ ـ العدل الاجتماعي والحرِّيَّات الفرديَّة

لقد أدخلت الحركة الدستوريَّة ـ كحركة اجتماعيَّة مُطالِبة بالعدل ومُناهِضة للاستبداد ـ الحديثَ عن المساواة والعدل ـ إلى جانب الحديث عن الحرِّيَّة ـ إلى ساحة الخطاب الفكري السياسي والاجتماعي عند الإيرانيِّين، ولكن الاختلاف الماثل بين مؤيِّدي الحركة ومخالفيها، وعدم اتِّفاقهم نظريَّاً على المقصود من الحرِّيَّة والمساواة أسفر عن سجالات فكريَّة كثيرة بين التنويريِّين المنحازين إلى الغرب والفقهاء المؤيِّدين للحركة الدستوريَّة ورجال الدين المعارضين لها. وقد كانت الشريحة الحداثويَّة المنفتحة على الحضارة الغربيَّة تدافع عن القراءة الغربيَّة الليبراليَّة للمساواة والعدالة والحرِّيَّات الفرديَّة، ولم تكن قراءتهم للحرِّيَّة تخضع للقيود الدينيَّة أو الحدود الأخلاقيَّة، بل كانت ـ من وجهة نظرهم ـ متناغمةً مع قراءة الليبراليِّين التقليديِّين، إذ تعتبر احترام حرِّيَّات الآخرين هو القيد الوحيد الذي يمكنه الحدَّ من حرِّيَّة كلِّ فرد من أفراد المجتمع، وأمَّا القيود الشرعيَّة والأخلاقيَّة فلا تصلح أنْ تكون ذريعةً إلى تحديد الحرِّيَّات الفرديَّة.

وعلى سبيل المثال فقد كان لدى آقا خان كرماني هذه الفكرة عن الحرِّيَّة، حيث كان يصرِّح بأنَّ «الحرِّيَّة هي ألاَّ يعترض أحدٌ على الآخر في أيِّ مكان، ولا يتدخَّل البعضُ في شؤون البعض الآخر، ولا يتجاوز نطاقَ شؤونه الفرديَّة، فالحرِّيَّة تكمن في عدم وجود قيدٍ أو شرطٍ على تصرُّفات الإنسان، وهذا الحقُّ ليس أمراً

مطلقاً، بل حدُّ الحرِّيَّة لكلِّ فردٍ هو حدُّ الحرِّيَّة للآخر» (آدميت، ١٩٥٦م، ص ٢٥٩).

وكانت قراءة هؤلاء المدافعين عن الحركة الدستوريَّة، المنحازين إلى العالم الغربي للعدل والمساواة أيضاً مختلفة عن قراءة علماء الدين المؤيِّدين للحركة، حيث كان العلماء يطالبون بالمساواة بين الأفراد في تنفيذ الأحكام والقوانين، وكانوا يعتبرون الإهمالَ في إجراء القوانين، وحرِّيَّة الحكَّام والأمراء والأشراف وأصحاب النفوذ في خرق القانون وانتهاكهم لحقوق الناس وأموالهم مصداقاً للظلم والإجحاف، ولكن كلُّ ذلك كان في إطار الأحكام والحدود الشرعيَّة، مع قبول جملة من الفوارق والاختلافات في الحقوق التي تنصُّ عليها الشريعة، بينما كان التنويريُّون يؤكِّدون على تجاهل الفوارق والاختلافات في القوانين والأحكام. وبعبارة أخرى: كانوا ينشدون المساواة والعدالة في المساواة التامَّة بين الجنسَين، وكذلك بين المسلم والكافر في كافَّة الأحكام والقوانين.

وكلَّما اقتربنا من زمان انطلاق الثورة الإسلاميَّة للشعب الإيراني نجد أنَّ الشَّعب قد انتقل من المطالبة بالعدل على المستوى الفردي والمساواة في الحقوق إلى المطالبة بالعدل الاجتماعي وإنهاء اللامساواة الاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة، كما أنَّ تنامي حالة الاختناق والاستبداد في الدولة البهلويَّة زادت من المطالبة بالحرِّيَّات الفرديَّة، إلى درجةٍ تحوَّلت المطالبة بالحرِّيَّة إلى جانب الاستقلال والحكومة الإسلاميَّة إلى الشعار الرئيس للمحتجِّين على سياسات الدولة. وفي النظريَّة العامَّة للسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة التي تجسَّدت في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة يحظى العدل والحرِّيَّة بدور بارز، إذ تشير العديد من موادِّ الدستور إلى هاتين القيمتَين الاجتماعيَّتَين[1].

---

١. تؤكِّد المواد ٢و٣ و٩ و٢٦ و٤٣ و٦٧ و١٢١و١٥٤و١٥٦و١٧٥ من الدستور على احترام الحرِّيَّات وأقسامها، وكذلك تنصُّ المواد ١و٢و١٤و ١٠٤و١٥٤على أهمِّيَّة إقامة القسط والعدل في الشؤون المختلفة للنظام الإسلامي.

إنَّ قراءة نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة للحرِّيَّة وحدودها تتوافق مع التعاليم الدينيَّة والقيود الأخلاقيَّة، وكما أنَّ الاعتداء على حقوق الآخرين وسلب حرِّيَّاتهم يمثِّل حدَّاً فاصلاً يحدِّد دائرة حرِّيَّة كلِّ إنسان، فكذلك المبادئ الأخلاقيَّة والحدود الشرعيَّة تعيِّن حدود الحرِّيَّة له أيضاً.

خلاصة البحث والنتائج

إنَّ هذه الدراسة حاولت أنْ تقدِّم صورة واضحة عن المقاربات الفقهيَّة المختلفة لموضوع السياسة وأبعادها في الحقبة المعاصرة من تاريخ الفقه الشيعي، وتعكس هذه المقاربات والإنجازات الحديثة في الفقه السياسي الإمامي نتائج نظريَّة وتطبيقيَّة مختلفة في مجال ممارسة الحُكم، وقد توصَّل الكاتب أخيراً إلى اختيار القراءة الرسميَّة للنظام السياسي الشيعي في عصر الغَيبة، وهي القراءة التي يلتزم فيها ذلك النظامُ بمرجعيَّة الدين في الحياة العامَّة وضرورة تطبيق الشريعة والتعاليم الإسلاميَّة في مختلف المجالات الاجتماعيَّة، وفي الوقت نفسه يحافظ هذا النظام على الحقوق والحرِّيَّات المدنيَّة، ويعترف بسيادة الشَّعب على مصيره السياسي والاجتماعي، ويفسح المجال للرجوع إلى أصوات الجمهور أيضاً، وهو بذلك يبتعد عن التطرُّف الديني والتيارات السلفيَّة الحديثة في العالم الإسلامي، وينفصل عن القراءات الليبراليَّة للإسلام التي تنفي تدخُّلَ الدين وتعاليمه عن الحياة العامَّة وتُفرِّغها منه، كما أنَّه يشقُّ طريقاً موالياً للحاكميَّة الإلهيَّة ونظام الإمامة في الفكر الشيعي متوازناً بين الإسلام الليبرالي المنحاز للمنهج الغربي المعاصر والإسلام المتطرِّف الراديكالي، ويُقدِّم قراءة إسلاميَّة للسيادة الشَّعبيَّة والحقوق والحرِّيَّات المدنيَّة.

المصادر

* القرآن الكريم

١. النائيني، محمَّد حسين. (١٩٩٩م). تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة، مع شرح السيد محمَّد طالقاني، طهران، شركت سهامي انتشار، الطبعة الأُولى.

٢. النائيني، محمَّد حسين. (١٤١٣ه). كتاب البيع والمكاسب (تقرير: محمَّد تقي الآملي). قم: مؤسَّسة النشر الإسلامي.

٣. الماوردي، علي بن محمَّد. (١٣٨٦ه). الأحكام السلطانيَّة. بيروت: دار الفكر.

٤. المنتظري، حسين علي. (١٤٠٨هـ). دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، الجزء الأوَّل.

٥. الشيخ الصدوق. (١٣٩٥ه). كمال الدين. (الجزء ٢، الباب٤٥، الحديث٤). طهران: إسلاميَّة.

٦. الصدر، محمَّد باقر. (٢٠١٤م). بارقه‌ها (مقالات، سخنراني‌ها و يادداشت‌ها) [العنوان بالعربيَّة: الومضات، مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق]، ترجمه إلى الفارسيَّة: السيد أميد مؤذني. قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.

٧. الصدر، محمَّد باقر. (٢٠١٤م). إسلام راهبر زندگي، مكتب إسلام، رسالت ما[العنوان بالعربيَّة: الإسلام يقود الحياة، المدرسة الإسلاميَّة، رسالتنا]، ترجمه إلى الفارسيَّة: مهدي زندية. قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.

٨. شمس الدين، محمَّد مهدي. (١٤١٩ه). في الاجتماع السياسي، بيروت: المؤسَّسة الدوليَّة للدراسات والنشر.

٩. موسى فرح. (١٤٢٣هـ). الدين والدولة والأُمَّة عند محمَّد مهدي شمس الدين. بيروت: دار الهادي.

١٠. شمس الدين، محمَّد مهدي. (١٩٩٢م). نظام الحُكم والإدارة في الإسلام. بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر.
١١. شمس الدين، محمَّد مهدي. (٢٠١٢م). في الاجتماع السياسي الإسلامي. تقديم: زكي الميلاد. بيروت: دار الكتب اللبناني.
١٢. الزميع، علي فهد. (٢٠١٨م). في النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة. الكويت: دار نهض للدراسات والنشر.
١٣. الصدر، السيد محمَّد باقر. (٢٠١٤م). اقتصاد ما[العنوان بالعربيَّة: اقتصادنا]، (ترجمه إلى العربيَّة: حسيني ژرفا، الجزء الثاني). قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.
١٤. واعظي، أحمد. (٢٠١٩م). رويكردهاي فقهي[العنوان بالفارسيَّة: الاتجاهات الفقهيَّة]. قم: دانشگاه باقر العلوم عليه السلام.
١٥. الخميني، روح الله. (١٣٩١هـ). كتاب البيع. النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
١٦. الخميني، روح الله. (١٤٠٨هـ). صحيفه نور (العنوان بالعربيَّة: صحيفة النور، الجزء ٢٠). طهران: سازمان مدارك فرهنگي انقلاب إسلامي،.
١٧. آدميت، فريدون. (١٩٥٦م). انديشه‌هاي ميرزا آقاخان كرماني (العنوان بالعربيَّة: آراء ميرزا آقاخان كرماني). طهران: نشر پيام.