الأنظمة السياسية في الفقه الشيعي

وتقييمها فيما يخص المشاركة السياسية

السيّد سجّاد إيزدهى

(أستاذ مساعد في قسم السياسة في مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي)

ترجمة:

رائد البصري

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ مسألة تشكيل الحكومة الدينيّة والتأكيد على مراعاة المعايير الدينيّة في المجتمع قد طُرحت بقراءاتٍ ونظريّاتٍ مختلفة للنظام السياسي في الفقه الشيعي، وهذه القراءات التي ظهرت في أزمنة مختلفة يمكن تقييمها في إطار ثلاثة نماذج أساسيّة.

تختصّ بعض تلك النظريّات بزمن حضور الإمام المعصوم (عليه السلام) وتُسمّى بنظام النبوّة والإمامة، وهناك قراءاتٌ أخرى اختصّت بزمن غَيبة المعصوم (عليه السلام)، وتحمل نوعين من القراءة وهما النظام الديمقراطي ونظام الديمقراطيّة الدينيّة.

ومع أنّ جميع هذه القراءات تستند إلى أسس ومبادئ فقهيّة مثل "حضور المعصوم أو غيابه"، و"الاختلاف في المنهج الاجتهادي"، و "إمكانيّة تحقيق المنهج المطلوب للحكومة الدينيّة" و(ظروف ومتطلّبات المجتمع)، إلا أنّ المسائل المتضمّنة فيها أدّت إلى وجود تمايزٍ فيما بين هذه القراءات.

وبشكلٍ عام فقد أقرّت هذه القراءات بوجود الحكومة، ووجه التمايز بينها هو المشاركة السياسيّة للأمّة في المجتمع؛ ففي نظام النبوّة والولاية تكون المشاركة السياسيّة هي المنهج المقبول، مع أنّ بناء المجتمع والحكومة في زمن المعصومين (عليهم السلام) يقتضي أن تسود المشاركة السياسيّة للنخب على المشاركة السياسيّة للجماهير.

إنّ القراءة الديمقراطيّة للحكومة، التي بيّنها الفقه السياسي الدستوري، تمثّل جوّاً من المشاركة السياسيّة الواسعة للجماهير، ولكن مع أنّ للقراءة الدستوريّة مرغوبيةً إلى حدٍّ ما بالقياس مع النظام الملكي، إلاّ أنّه لا يُعتبر النظام الغائي والهدف الشيعي النهائي؛ ولذا فإنّ آليّة المشاركة لهذا النظام السياسي تخضع للتقييم في هذا المستوى.

هذا في حين أنّ نظام ولاية الفقيه، حسب القراءة الديمقراطيّة الدينيّة مضافاً إلى الشرعيّة والحجيّة المطلوبة، يتمتّع بآليّات مشاركة واسعة للجماهير والنُخب، والقابليّات الموجودة في هذه القراءة توفّر للجماهير والنُخب أرضيّةً واسعة للمشاركة السياسيّة، ولتحقيق جدارةٍ لحكوماتٍ

يمكنها الاستفادة من أعلى مستوىً لمشاركة الشعب والنخب في إدارة المجتمع.

المقدّمة:

شهد الفقه السياسي الشيعي، في الأزمنة المختلفة، قراءاتٍ متباينة للنظام السياسي، وقد نشأت بعض هذه القراءات على أساس النظام الولائي، وبعضها على أساس النظام الديمقراطي، وبعضها كانت في إطار نظام الديمقراطيّة الدينيّة.

بالنظر إلى تنوّع القراءات التي طُرحت لإدارة المجتمع، ونظراً إلى أنّ كلاً من هذه القراءات عادةً ما تكون ضمن النموذج السائد في زمانها، فإنّها تخضع لمبادئ ومعايير وتعاليم مجتمعها، ولها آثارٌ خاصة في سعة المشاركة السياسيّة، إذ إنّ تصنيف كلٍّ من هذه القراءات، وتقييم المشاركة السياسيّة لها، ومقارنتها بالقراءة الأخرى يتطلّب إعادة قراءة الأسس والستراتيجيّات لكلّ نظريّة، وفهم البيئة الاجتماعيّة التي طُرحت فيها؛ لأنّ الأشكال المختلفة من السلوك السياسي لا يمكن فهمها إلا من

خلال الأُطر المتقبَّلة ونموذجها السائد في ذلك الوقت. على سبيل المثال، في زماننا هذا أصبح التوجّه إلى صندوق الاقتراع ونموذج النظام الديمقراطي شيئاً مقبولاً، ويُعتبر أمراً سياسيّاً، ولكنّه في الأزمنة القديمة وضمن نموذج النظام الملكي لم يكن أمراً مفهوماً ولا يُعدّ مشاركةً سياسيّة، كما أنّ المبايعة اليوم فقدت شراكتها ولا تُعدُّ شكلاً من أشكال المشاركة السياسيّة.

تستلزم القراءات المختلفة للنظام السياسي تصنيفاً متبايناً للمشاركة السياسيّة؛ ولذا فإنّ هذه القراءات وملازماتها في مجال المشاركة السياسيّة، مع الالتفات إلى مختلف أشكال المشاركة السياسيّة، يمكن أن تعطي حُكمًا مناسبًا للمشاركة لمختلف أشكال الأنظمة السياسيّة، ويمكن أن تعطي توصياتٍ محدّدة لأنواع خاصّة من المشاركة السياسيّة تُطبّق في أزمنة خاصّة وأنظمة خاصّة.

هذا وبسبب عدم التعويل على الظروف المختلفة، وعدم معرفة مدى تأثير أيٍّ من الظروف في تقديم نموذجٍ معيّن من المشاركة، فإنّ هذه

الدراسة، ومن خلال القراءات المتنوّعة للنُظُم السياسيّة التي أُخذَت في نظر الاعتبار في الفقه الشيعي، صُنّفت إلى أنواع وأقسام متعدّدة، وتمّ تقييم مكانة وقدرة النظام السياسي في ضوء سعة المشاركة السياسيّة.

وعليه، يجب القول إنّ السؤال الذي أُعِدَّ هذا البحث للإجابة عنه هو كما يلي: ما هي أنواع النظام السياسي لإدارة المجتمع من وجهة النظر الفقهيّة، ومعيار قدرة هذه القراءات في نظام المشاركة السياسيّة الحاكمة على تلك الأنظمة.

إنّ الفرضيّة، التي يسعى هذا البحث لإثباتها والتي تُعدّ إجابةً عن سؤال البحث، هي أنّه خلافاً لبعض القراءات التي كانت -بسبب إحاطتها بظروفٍ خاصّة- سائدةً في زمانها، لم تستطع تفعيل قابليّات الفقه السياسي في توسيع المشاركة السياسيّة (النُخب والجماهير)، وعليه، فإنّ نظريّة الديمقراطيّة الدينيّة، التي ترتكز من جهةٍ على المبادئ الأساسيّة للفقه ومن جهةٍ أخرى على الحضور الواسع للمؤمنين في المجتمع، لديها القدرة

على تفعيل تلك القابليّات والقدرات للمشاركة السياسيّة وتحويلها إلى قدراتٍ عمليّة في المجتمع.

المشاركة السياسيّة والنموذج السائد في النظام السياسي

إنّ إلقاء نظرة دقيقة على النظم السياسيّة التي ذكرها فقهاء الشيعة يُظهر وجود ثلاثة أنواعٍ أساسيّة منها. فمن ناحية، كان النموذج السائد في النظم السياسيّة في المجتمعات التقليديّة قبل فترة المجتمع الحديث هو النظام الولائي الذي على أساسه تستند شرعيّة الحكومة إلى الله، وأنّ الله يفوّض الحكومة إلى شخصٍ معيّن يتمتّع بقدراتٍ متميّزة، وهو بدوره يختار أشخاصاً معيّنين لإدارة النظام، أو يتولّى هو المناصب التنفيذيّة والقضائيّة، بل والتشريعيّة أيضاً. وعليه، فهو - أي الشخص المفوَّض- يُعدّ مصدر شرعيّة العاملين في هذه المجالات الثلاث، والمتولّون لهذه السلطات الثلاث يعتبرون أنفسهم مسؤولين أمام الحاكم.

في هذا النموذج من النُظُم السياسيّة، ليس للشعب دورٌ أو مكانة في شرعيّة النظام، بل يقتصر دورهم بشكلٍ أساسي على دعم الحكومات وطاعتها.

ومن ناحيةٍ أخرى، حينما نجتاز النظام التقليدي إلى الحداثة والتمدّن المصحوب بالكثير من التغييرات في مجالاتٍ عديدة من الحياة كالثقافة والفن والسياسة، جعل للناس مكانةً محوريّة في إدارة المجتمع، ليساهموا في اختيار الحُكام وتشريع القوانين والإشراف على المسؤولين.

وهذا النظام، الذي نفذ بشكلٍ أساسي إلى أدبيّات الفقه الشيعي خلال الفترة الدستوريّة، أحدث تغييراً في النظام السياسي الذي يدير شؤون المجتمع وفي شكل الحكومة، حيث هيّأ العدول عن النظام الملكي حالةً واسعة من المشاركة السياسيّة لدى الجماهير.

وفي مقابل هذين النموذجين الأساسيين، قدّم الفقهاء الشيعة -بعد تعريف نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران- نموذجاً ثالثاً للنظام السياسي لا يقف عند القول بشرعيّة الحكومة المستنِدة إلى الله فقط،

بل يعطي نصيباً كبيراً من المشاركة السياسيّة للأمّة. وبتعبيرٍ آخر: ترتبط شرعيّة السيادة بتعيين الحاكم من قِبل الله، غير أنَّ هذا ليس في النقطة المقابلة لمكانة اتّخاذ الشعب للقرار في النظام السياسي.

بالطبع إنّ كلّ نموذج من هذه النماذج يتناسب مع نوعٍ معيّنٍ من المشاركة السياسيّة يختلف عن النموذج الآخر؛ ولذا، ومن خلال إعادة القراءة لأسس وشروط وخصائص كلٍّ من هذه النماذج الثلاثة السائدة، يمكن إجراء تقييمٍ مناسب لإمكانيّة مختلف القراءات في المشاركة السياسيّة، وتقييم خصوصيّات المشاركة لتلك القراءات.

النموذج الأوّل: النظام الولائي وقابليّة المشاركة السياسيّة فيه

بالنظر إلى أنّ النموذج السائد في عصر الإمام المعصوم (عليه السلام) هو نموذج قائم على النظام الولائي، فإنّ أغلب الروايات الصادرة عن المعصوم (عليه السلام) أشارت إلى هذا الإطار، ومن الطبيعي أن تكون هناك عدّة أنظمة ونماذج سياسيّة تنضوي تحت هذا النموذج، والتي طُرحت وفقاً لمتطلّبات العصر وظروفه.

تتبنّى هذه الدراسة البحث في قدرة هذه النماذج على المشاركة السياسيّة، وذلك من خلال إعادة قراءة بعض نماذج العهود الماضية.

١- إمكانيّة المشاركة السياسيّة في النُظُم الولائيّة (النبوّة والإمامة)

المراد بالنظام الولائي (أي النظام السياسي القائم على النبوّة والإمامة) هو النظام المنشود عند الشيعة في عصر وجود المعصوم (عليه السلام)، والذي يُعدّ النظام السياسي التي تريده الشريعة.

إنّ بعثة النبي (صلّى الله عليه وآله)، بغضّ النظر عمّا أوجدته من تغييرٍ مفاجئ في مجتمع شبه الجزيرة العربيّة في مجال الدين والثقافة والأخلاق والتقاليد، فقد أحدثت كذلك تغييراً جوهريّاً في النظام السياسي الحاكم على تلك البيئة.

لقد كان النظام السياسي في الجاهليّة يقوم على اتّباع المتعصّبين للقوم والقبيلة، والحفاظ على أمن البيئة القبلية؛ وعليه، سادت العصبيّات القبلية على سائر القوانين الأخرى، كما أنّ مشاركة الناس في هذا النظام السياسي اقتصرت على اتّباع القوانين الخاصّة بالقبيلة، وعلى طاعة

رئيس القبيلة ودعم أفرادها ضدّ القبائل الأخرى، بينما كان الدين الإسلامي قد نظّم كلّ البنى الفكريّة والثقافيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة للمجتمع على أساس مبادئ التوحيد. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ النظام السياسي تابعٌ لقواعدٍ تحكم المجتمع؛ ولذا أدّت هذه المبادئ -التوحيديّة- إلى خلق نظامٍ خاص يتعارض مع مصالح حُكام ورؤساء قريش، بل وشبه الجزيرة العربيةّ بكاملها، متحدّياً سلطاتهم.

وعليه، فإنّ النظام السياسي القائم على النظام الولائي (بغضّ النظر عمّا إذا كان حاكم هذا النظام هو النبيّ أو الإمام المعصوم) لا يتمتّع بأسسٍ وأهداف مختلفة فحسب، بل يتمتّع أيضاً بمتطلّبات مختلفة بخصوص المشاركة السياسيّة، وفيما يلي نذكر بعضها:

أ) المساواة أمام القانون

خلافاً للنظام الجاهلي، الذي يعتبر امتلاك الثروة، والشخصيّة القَبَليّة، والعِرق، واللون وما شابه ذلك، معياراً لأفضليّة إنسانٍ على إنسان آخر، بحيث يتمتّع بعض الأفراد بالحصانة أو الخضوع للقانون حسب مكانتهم

الاجتماعيّة، فإنّ النظام الجديد-الإسلامي- قد ألغى هذه الامتيازات، معلِناً تساوي البشر في الحقوق والواجبات العامّة[1].

والنبي (صلّى الله عليه وآله) قد طبّق هذه المبادئ بشكلٍ عملي[2]، وكذلك الإمام علي (عليه السلام)، فقد حثّ عمّاله على العمل وفقاً لهذه المبادئ[3].

وبناءً على هذا، لا يوجد أحدٌ فوق القانون ولم يبق مبرّرٌ لأفضليّة أشخاصٍ معيّنين أمام القانون الإلهي؛ بل إنّ صورة الإنسان أمام القانون رسمها القرآن الكريم عندما اعتبر الطاعة والخضوع للشريعة شرطين لتحقيق إيمان وثبات من يدّعيه[4].

ب) دور الناس في المصداقيّة والشرعيّة

على الرغم من أنّ الشرعيّة في النظام الولائي مرتبطة بالتنصيب الإلهي وليس للأمّة دورٌ في هذا التنصيب، وأنّه في زمن حضور المعصوم تنحصر

---

[1] .الحجرات: ١٣.
[2] .القرطبي: ١٦، ٣٤٢ .
[3] .نهج البلاغة: الرسالة ٥٩.
[4] .النساء: ٦٥.

الحاكميّة به (عليه السلام)، إلاّ أنّ هذا لا ينفي الدور المهم للرعيّة في هذا النظام السياسي؛ حيث يتمتّع الأفراد، في النظام الولائي، بمكانةٍ سامية خلافاً للنظام القَبَلي الذي كان واجب الناس فيه هو الانصياع للقرارات والأوامر، وكانوا محرومين من حقّ الإشراف على الوكلاء، بل حتى من حق المشورة أيضاً؛ وذلك لأنّ:

- كفاءة النظام مرتبطة بالمشاركة السياسيّة للناس.

- للأمّة حق الإشراف على الحاكم والمسؤولين في الحكومة.

- الاستفادة من النُخب والمختصّين في عمليّة الاستشارة.

- الاستفادة من رأي عامّة الناس في عمليّة الشورى.

- في مقابل الواجبات التي على الناس القيام بها، فإنّ لهم حقوقٌ كثيرة في مجال السيادة السياسيّة.

- لا يتصدّى الحُكام لإدارة شؤون المجتمع إلاّ برضى الناس.

- فعليّة النظام السياسي وإعمال السيادة الشرعيّة رهنٌ بقبول الناس بالحُكام.

- يأتمر الناس بأمر الحاكم ويشاركون طوعاً في الحروب ودعم النظام.

- تأييد الحرّيات العامّة ضمن مجال احترام خصوصيّة الأفراد.

- سَنّ قوانين التعايش السلمي لجميع الأشخاص (المؤمنين وغير المؤمنين) وتمحور العمل حول عنوان المواطن.

٢- امكانيّة المشاركة السياسيّة في نظام ولاية الفقيه (الولاية العامّة للفقهاء).

إنّ الأدلّة الرئيسيّة لنظريّة ولاية الفقيه صدرت في زمن وجود المعصومين (عليهم السلام)، وتعود جذورها إلى الزمن الذي كان فيه النظام الولائي هو الأمر السائد على مستوى النظريّة والتطبيق، ولم يكن نموذج النظام الديمقراطي مفهوماً لدى عامّة الناس، بل ولدى النخبة أيضاً. وعليه، فإنّ الفقهاء في الماضي، وعلى الرغم من اختلاف القراءات

حول نظريّة ولاية الفقيه، قد صاغوا نظريّة ولاية الفقيه بشكلٍ لا يتلاءم مع النظام الديمقراطي.

وحسب نظريّة فقهاء الشيعة المشهورة (ولاية الفقهاء العامّة)، فإنّ شرعيّة النظام السياسي تعتمد على ولاية الإمام المعصوم (عليه السلام) وإشرافه على شؤون المجتمع، حيث يتصدّى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغَيبة -نظراً لعدم وجود الإمام المعصوم (عليه السلام) وبناءً على تعاليم الشريعة- لإدارة المجتمع وله الصلاحيّات نفسها[٥].

ظهرت نظريّة ولاية الفقيه في أجواء سيطرة السلطان الجائر على المجتمع، وكانت الطائفة الشيعيّة تُعدّ أقليّةً في المجتمع، وكان فقهاء الشيعة يعيشون حالة التقيّة ولم يكونوا قادرين على إظهار آرائهم بخصوص نظريّاتهم المثلى؛ وعليه، لم تجد هذه النظريّة مكانها في مجال النظام السياسي، بل كانت تظهر في مصاديق الولاية والإشراف على الشؤون الفرديّة بين المؤمنين، ولذا لم تتطرّق هذه النظريّة إلى كثيرٍ من مواضيع النظام السياسي مثل مكانة الشعب في النظام السياسي ومدى

---

[٥] .جواهرالكلام: ٢١، ٣٩٦.

المشاركة السياسيّة للشعب. وبالنظر إلى هيمنة النظام الملكي في الماضي، لم يكن لدى الناس القدرة على المشاركة الفعّالة، ولذلك اهتمت نظريّة ولاية الفقيه بمسألة عدم شرعيّة الحكام الموجودين وشرعيّة الحكام الفقهاء، وسعة نطاق صلاحيّات الفقهاء كالأئمّة المعصومين (عليهم السلام) من جهة، والسلاطين والحكام من جهةٍ أخرى[٦].

إنّ رأي الفقهاء في ولاية الفقيه هو بمثابة حاكميّتهم في طول ولاية الأئمّة (عليهم السلام)، وتتبلور عن هذا الرأي وجهة نظر حول مدى المشاركة السياسيّة للناس في هذا النظام السياسي. وعلى أساس ذلك، تجب الاستفادة من موازاة نظريّة ولاية الفقيه لنظريّة ولاية الإمام المعصوم (عليه السلام)، وإمكانيّة المشاركة السياسيّة والولائيّة (النبوّة والإمامة) في الاستدلال على نظريّة الولاية العامّة للفقهاء أيضاً؛ وعليه، يجب القول بأنّ نظريّة الولاية العامّة للفقهاء حول المشاركة السياسيّة للناس ومكانتهم في تحديد مصيرهم فيها إجمال وغموض.

[٦] .جواهر الكلام: ١٣، ٣٥٩.

ولكن بالتأكيد أنّ سنخ المشاركة السياسيّة للناس في هذه النظريّة ليس كالاستبداد، والناس فيها يحظون بمكانة مرموقة في مجال المشاركة السياسيّة، كما أنّ نهج المشاركة يختلف عمّا هو عليه في النظام الملكي، وليس له جنبة سلبيّة. فحينما يكون الناس والحاكم والمسؤولون في مكانةٍ واحدة أمام القانون، يكون لهم حينئذٍ مكانةٌ مقبولة في تعيين الحاكم والإشراف على حاكميّة المسؤولين واتّخاذ القرار.

النموذج الثاني: النُظم الديمقراطيّة وإمكانيّات المشاركة السياسيّة فيها

كان النظام السلطاني يُعدّ - لقرونٍ عديدة - النظامَ المفضّل لإدارة المجتمع، وقد تعرّض للنقد والتشكيك بعد ظهور المجتمع الحديث وقيام الدولة الحديثة في الغرب، وقد رُفِضَ لكونه مصداقاً للحكم الاستبدادي؛ ولذا استُبدِلَ في القرون الأخيرة بالنُظُم الجديدة وبمحوريّة الديمقراطيّة وأعلى مستوىً من المشاركة في تحديد المصير. ففي ظلّ هذا النظام الجديد، أصبح القبول الشعبي هو معيار شرعيّة الحكام، ومن

خلال عمليّة انتخابات شاملة ينتخب الناس الحاكم ووكلائه لفترة زمنيّة معيّنة، ويفوّضون لهم صلاحيّاتٍ خاصّة من أجل إدارةٍ سليمة للمجتمع.

أمّا في بيان الاختلاف في النهج الأساسي بين النظامين - النظام الملكي والنظام الديمقراطي- يمكن الإشارة بإيجاز إلى ما يلي:

١- في النظام الديمقراطي، يكون القانون هو معيار صلاحيّات الحاكم الذي بدوره يكون مُنفِذاً للقوانين التي يُقرّها نوّاب الشعب، بينما في النظام الملكي يكون الحاكم هو مصدر القانون، وليس من شأن القوانين الحدّ من صلاحياته.

٢- المعيار في اعتماد النظام السياسي لاختيار شخصيّات الحكومة في النظام الديمقراطي هو الجدارة أو اختيار الشعب لهم، وفي النظام الملكي تكون الانتماءات العائليّة والعِرقيّة والحزبيّة هي العامل والرئيسي في تعيين المسؤولين.

٣- في النظام الديمقراطي، يتمتّع الناس بحقوق مواطنة تتناسب مع الواجبات والمسؤوليّات التي يحدّدها الحكام، أمّا في النظام الملكي

فيحصل الناس فيه على القليل من الحقوق، وهم ملزمون في الوقت نفسه بدعم النظام السياسي، وبذلك يكونون مجرّد رعايا يعملون للحاكم.

٤- حسب الأسس المختلفة للشرعيّة في هذين النظامين، فإنّ شرعيّة الحكومة في النظام الملكي لا تعتمد على الشعب، وليس للشعب دورٌ رقابي تجاه الحكام والمسؤولين، بينما في النظام الديمقراطي، للشعب دورٌ أساسي في اختيار الحاكم، وله تأثيرٌ في الإشراف على سير عمل الحكام. كما أنّه في النظام الملكي، لا يرى الحكام أنفسهم ملزمين بالمساءلة والإجابة أمام الشعب، بينما في النظام الديمقراطي يكون من الضروري إجابة الحاكم عن تساؤلات الشعب.

هذه القراءة الجديدة للنظام السياسي تُعدّ النموذج والحالة الغالبة بالنسبة إلى جميع الأنظمة السياسيّة، والابتعاد عنها بمثابة القبول بالاستبداد وتجاهل حقوق الشعب، وقد تغلغلت الديمقراطية أيضاً في نظم المجتمعات الدينية على الأسس الفكرية لمختلف المدارس والأنظمة

بما يتناسب مع ثقافة تلك المجتمعات؛ ولذا فإنّ هذا البحث، ومن خلال إعادة النظر في بعض القراءات الديمقراطيّة في المجتمعات الدينية، يأخذ في نظر الاعتبار إمكانيّة المشاركة في هذه النماذج من النظام السياسي.

مؤهّلات المشاركة السياسيّة في الأنظمة الملكيّة الدستوريّة

شرع الانتقال من النظام الملكي (المطلق) الذي على أساسه يتحكم شخص معين بمصير المجتمع، ويتولى بنفسه القوى الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية إلى النظام القائم على الملكية الدستورية، بهذه الصورة حيث عمل المفكرون بهدف إبعاد المجتمع عن الاستبداد الناجم عن الحكم المطلق للسلاطين، فقاموا بالحد من نطاق سلطة الحكام مع الاعتراف بحكمهم عن طريق تطبيق القوانين، وإشراك الشعب في العملية السياسيّة إذ فوضوا تشريع القوانين إلى نوابه، وخولوا القضاء إلى قضاة منصفين.

هذا التغيير الحاصل في نهج الحكم من النظام الملكي إلى النظام الملكي الدستوري، يعود بشكلٍ كبير إلى الفكر الوافد من الدول الغربيّة إلى البلاد الإسلاميّة لا إلى المنظّرين السياسيين. والحقيقة كان للظروف التاريخيّة وممارسات السلاطين تأثيرٌ كبير في خلق أرضيّةٍ مناسبة لحصول هذا التغيير. إضافةً إلى أنّ المفكرين لم يلتزموا الصمت، بل كانت لهم ردود أفعالٍ تجاه هذه الظاهرة، تتراوح بين التوضيح والنقد لها، ولم يختلف الحال بالنسبة للفقهاء أيضاً، فمن خلال فهمهم للظروف الزمنيّة وقراءتهم للنظام الجديد وعناصره مثل "القانون، والدستور، وفصل السلطات، والبرلمان، ودور الشعب، والحريّة، والمساواة"، حيث قدّموا فهماً لهذه المفاهيم يتوافق مع تعاليم الدين.

وعلى هذا الأساس، تمّ تقليص صلاحيّات الحاكم ووضعه في إطار هيكلة حكمٍ خاص، وفي المقابل أُعطيَ للشعب نفس القدر من الصلاحيّات وفُوّضت السيادة إليه.

كان العلّامة النائيني، وهو أحد المنظّرين الرئيسيين للحركة الدستوريّة وبعد إعادة قراءة الكثير من العناصر الأساسيّة للنظام الجديد كالحرّية والمساواة والقانون وتبيينها على أساس المبادئ الدينيّة، لا يرى شرعيّة الملكية الدستوريّة من أصول هذا النظام السياسي، بل فسّرها وكان يعتقد بأنّها ناشئة من إدراك ضرورات الزمن ومطلوبيّتها النسبيّة مقابل النظام الاستبدادي[٧].

فالنائيني يعتقد بأنّ تشكيل النظام الذي يريده الإسلام منوطٌ بمراعاة القوانين الإلهيّة، حيث يعتبر السيادة المطلقة وعدم تقيّد السلاطين بحكمٍ مطابقٍ لمصالح المواطنين وتأمين حقوقهم أمراً مرفوضاً، ويستفيد بذلك من خلال شرحه لبعض المفاهيم الدينيّة مثل "الأمانة" و "الولاية"[٨].

[٧] .النائيني:٥٦ (تنبيه الأمّة و تنزيه المِلّة)
[٨] .النائيني:٥٨ (تنبيهالامة و تنزيهالملة)

وبما أنّ هذه الدراسة هي بصدد تقييم المشاركة السياسيّة في الفقه السياسي، فإنّها وضعت القراءة المتحضّرة للدستوريّة جانباً، وعمدت إلى تقييم مؤهّلات المشاركة السياسيّة في النظام الدستوري، وهي كالتالي:

أ) سيادة القانون (الدستور)

إنّ محورية المشاركة السياسيّة على أساس القانون من القضايا المهمّة التي أُخذت بنظر الاعتبار في النظريّة الدستوريّة، حيث تشكل أساس الحركة الدستوريّة. قبل الحركة الدستوريّة، كانت إرادة السلطان هي الحاكمة على المجتمع، وكان السلاطين يديرون المجتمع بالتسلّط والاستبداد، وكانوا في إدارتهم للبلاد وإصدارهم القوانين يعطون الأوليّة لمصالحهم ومصالح أقوامهم أكثر ممّا يولون الأهميّة لمصلحة المجتمع؛ ولهذا، وضع الفقهاء المؤيّدون للدستوريّة محوريّة القانون في قبال محوريّة السلطان، ووضعوا القانون النافذ حتى بالنسبة لسلوكيّات الحكام والسلاطين.

{إنّ شرعيّة أيّة دولة هي عبارة عن تحديد صلاحيّات الدوائر الملكية والدوائر الحكوميّة وفقاً للدستور وعدم مخالفتها الحدود والقوانين الموضوعة طبق الديانة الرسميّة لتلك الدولة}.

ولذا، فإنّ الفقهاء الذين يؤيّدون الحركة الدستوريّة من أمثال النائيني، أعادوا القراءة في ماهية قوانين الشريعة، وأشركوا بعض القوانين المشرّعة في إدارة المجتمع بشكل لا يتعارض وتعاليم الإسلام[٩].

وعليه، فقد اعتُبر رأي الأغلبيّة معياراً لوضع القوانين، بل النهج السائد في اختيار المسؤولين وفي صحة تصويت الأغلبيّة. وقد أستُدِلّ على اعتبار رأي الأغلبيّة بمبدأ الشورى، وسيرة النبي والإمام علي (عليهما السلام) وحديث عمر بن حنظلة[١٠]، وهكذا فُتِح بابٌ واسع للمشاركة السياسيّة للرعيّة، إلى المستوى الذي جعل الأحزاب والتيّارات السياسيّة قادرة على جذب الرأي العام لنهجها الخاص بها في المشاركة السياسيّة.

[٩]. المصدر المتقدم: ١٣٠.
[١٠]. المصدر المتقدم : ٨١

كما كان لمعيار الأغلبيّة دورٌ فاعل في القوانين التي يقرّها مجلس النوّاب، مع ملاحظة أنّ قوانين مجلس النوّاب لم تكن متعارضة مع الشريعة الإسلاميّة، بل كانت في طولها، والقوانين التي أقرّها البرلمان لا يمكن افتراضها من مقرّرات الشريعة، كما لا مانع من رأي الأغلبيّة في قوانين المجلس ولا يُعدّ بدعة.

توصّل المرحوم النائيني، بتأكيده على قاعدة الحفاظ على النظام، إلى ضرورة الحدّ من سلطة الملكيّة وحفظ النظام، واعتبر وضع القانون - كمقدّمة لهذا الأمر- واجباً شرعيّاً.

هذا ويمكن للدستور، باعتباره أوّل وأهم قانون أُقرّ بالأغلبيّة، أن يحدّ من السلطة الاستبداديّة ومن إرادة السلاطين ووكلائهم، وأن يكون حجر الأساس في بناء المجتمع بعيداً عن الفوضى، وتوضيح صلاحيّات الحكام والمشاركة السياسيّة للجماهير.

ب) الحريّة

في الأنظمة الاستبداديّة، يُعتبَر الناس عبيداً وخدماً للحكام؛ ولهذا لم تكن الجماهير تمتلك حق الانتخاب وحريّة ممارسة حقوقهم الأساسيّة، ومن هنا كان العنصر الأساسي في النظام الدستوري هو الاعتراف بحريّة الشعب وحقه في اختيار وتقرير مصيره الذي حُرم منه في ظلّ النظام الملكي. إنّ التأكيد على عنصر الحريّة في الأنظمة الجديدة ينطلق من كون أنّ المشاركة السياسيّة تتحقّق في حال الاعتراف بالحريّة، وخصوصاً في المجال السياسي وترسيخها في المجتمع.

إنّ تنوّع مفاهيم الحريّة في النظام الجديد أدّى إلى بروز قراءتين أساسيّتين في زمن الحركة الدستوريّة، وهي قراءة المؤيّدين للحريّة وقراءة المخالفين لها. ويمكن اعتبار منشأ هذه الاختلافات بأنّه عدم وجود فهم حقيقي للمفهوم الحديث للحريّة والمشاركة السياسيّة[١١].

[١١] .الكاشاني: ٧٨.

هذا وخالف بعض الفقهاء، مثل الشيخ فضل الله، مفهوم الحريّة ونظروا إليها كمفهومٍ جديد وُلد من الحداثة وطُرح لتدمير الإسلام وقِيَمه والتقليل من دوره في إدارة المجتمع.[١٢]

لقد عبّر بعض الفقهاء، الذين يؤيّدون الملكيّة الدستوريّة، عن الحريّة بمعناها الاصطلاحي في مجال المشاركة السياسيّة في ردّهم على المخالفين وبيّنوا أنّها (أي الحريّة) تعني القضاء على الاستبداد وإشراك الناس في تقرير مصيرهم، وأسندوا شرعيّة هذا النوع من الحريّة إلى الإسلام، فقد اعتبروه من المستقلّات العقليّة ومن ضرورات الإسلام[١٣].

ومن ناحيةٍ أخرى، يرى المحقّق النائيني أنّ أساس الحريّة يرتكز على عدم استعباد الناس واسترقاق رقاب الأمّة تحت إرادةٍ تعسّفيّة ومنعهم من المشاركة في الأمور، فضلاً عن مساواتهم بالسلطان[١٤].

واستناداً الى الآية "٥٥" من سورة النور وكلام الإمام الحسين (عليه السلام)، فإنّ الحريّة تعني التحرّر من عبوديّة الحكام الظلَمة[١٥].

---

[١٢] .تركمان،١،٥٩.
[١٣] .تركمان:٤٧٦.
[١٤] .النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ٤١.

ومن الطبيعي أنّ هذا التصوّر للحريّة وإسناده إلى الدين ضمن إطار نظامٍ دستوري، قد فتح أمام المسلمين في البلاد الإسلاميّة باباً واسعاً للمشاركة السياسيّة. وهذا الفهم، مع قدرته على إخراج المشاركة الشعبيّة من حيّز السلبيّة والاستبداد، فإنّه ينقذ الأمّة من الوقوع في ذلّ العبوديّة والظلم، ويجعلها شريكةً في تقرير مصيرها. وعلى هذا الأساس، يكون للرعيّة في البلاد الإسلاميّة سهمٌ في عمليّة صنع القرار، ويكون لهم إشرافٌ على أعمال وتصرّفات الحكام، ويحصل ممثّلوهم على جزءٍ من السيادة.

تُعدّ المساواة بين الناس أمام القانون من العناصر المحوريّة في توسيع المشاركة السياسيّة بشكلٍ ينتفي معه أيُّ تمييزٍ لأفراد معيّنين على أساس اعتباراتٍ وامتيازاتٍ سياسيّة واجتماعيّة. ففي زمن الحركة الدستوريّة، كانت هناك قراءات متعدّدة للمساواة في المجتمع حالها حال مفهوم الحريّة؛ فمن ناحية، رفض القائلون بالدستوريّة الشرعيّة القراءة

[15] .تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ١٧-٢٧.

الجديدة للمساواة التي يؤيّدها أنصار الدستوريّة التنويريون وأقاموا الأدلّة على ذلك من وجهة نظر الإسلام[١٦].

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ بعض الفقهاء المؤيّدين للملكيّة الدستوريّة، وحسب فهمهم للظروف الجديدة وضرورة التغلّب على الاستبداد، شرعوا بإعادة قراءة المفاهيم الحديثة وإعادة طرحها على أساس المفاهيم الدينيّة وضمن إطار الخطاب الديني.

وعليه، فإنّ العلّامة النائيني، مع اعترافه بسن القوانين في مختلف الظروف والأوضاع، يعتقد بأنّ مبدأ المساواة بين جميع المواطنين في جميع القوانين يتوافق مع حكم العقل، بل لم يعتبر هذه المساواة خاصة بالإسلام، بل هي مقبولة عند جميع الأديان[١٧].

فالمساواة على هذا الأساس تعني تساوي المواطنين أمام القانون بكل خصائصه، ويفترض أن تكون هذه المساواة هي محور إدارة البلاد. وهذا المعنى من المساواة أصبح نهجاً سياسيّاً- قانونيّاً، وبما أنّ جميع أفراد

---

[١٦] .تركمان،١،١٠٧.
[١٧] .تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ٩٠.

المجتمع تحت أيّ عنوانٍ ومنصب متساوون أمام القانون، فلا يوجد امتيازٌ يوجب أفضليّة أفرادٍ أو جماعات على غيرهم.

كما أنّ العلّامة النائيني، بإعادة قراءته لمفهوم المساواة وفقاً لمبادئ الدين، يعتبر المساواة بين الأفراد والجماعات أمام القانون من المبادئ الأساسيّة للإسلام. وخلال الاستدلال على شرعيّة المساواة، عبّر عنها (أي المساواة) بأنّها أساس العدالة وروح جميع القوانين السياسيّة، واعتبر ضرورة الدين القائمة على عدم تخطّي ذلك أمراً من البديهيات[١٨].

من الواضح أنّ هذه القراءة للحريّة تقدّم مساحةً واسعة من المشاركة السياسيّة للمواطنين، والتي بموجبها لا يُجرَّد السلطان من امتيازاته الخاصّة فحسب، بل يكون كغيره من الناس وعليه أن يقدّم جواباً على سلوكه. بل كلّ فردٍ في المجتمع يتساوى مع غيره في حقّ الاختيار والتصويت في اختيار مسؤولي النظام.

[١٨] .المصدر المتقدّم: ١٩.

أدّى بروز ظاهرة البرلمان في زمن الحركة الدستوريّة - مع التأكيد على ثلاثة عناصر أساسيّة هي القانون والحرّية والمساواة - كمفهومٍ جديد إلى ممارسة الشعب عمليّاً حقّ المشاركة السياسيّة في إطار مؤسسة معيّنة، وتوفير الكثير من الأنشطة التشاركيّة للشعب والنخب.

وبهذا الشكل، يجب أن يؤدّي ممثّلو الشعب دوراً فاعلاً في عمليّة صنع القرار وتحمّل مسؤوليّة تقرير المصير من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، يجب عليهم القيام بدورٍ مؤثّر في مراقبة أداء مسؤولي النظام.

ونظراً إلى المكانة المحوريّة للبرلمان في عملية التشريع والتقنين، كان هناك خلافٌ في الرأي بين الفقهاء حول شرعيّة هذا الأمر.

فمن جهة، كان سَنُّ القوانين فيما سلف من مسؤوليّة الفقهاء، وهم يلبّون المتطلّبات القانونيّة للمجتمع، ولمّا جاءت مؤسسة البرلمان سلبت منهم وضع القوانين (باعتبارهم متخصّصون في الدين)، وأُعطِيَت هذه المسؤوليّة إلى ممثّلي الشعب (الذين ليس لهم أيّ تخصّصٍ في الشريعة).

ومن جهةٍ أخرى، قام العديد من الفقهاء المؤيّدين للحركة الدستوريّة، خلال قراءتهم الجديدة للتقنين في النظام السياسي، بملاحظة عنصر الشورى في الفقه، وبهدف حفظ التقنين للشريعة تركوا مساحةً معيّنة من التقنين لممثّلي الشعب في البرلمان.

وبناءً على هذا المنطق، وبعدما تمّ الفصل بين الشؤون العُرفية والشؤون الشرعيّة ومع الاعتراف بضرورة الرجوع إلى الفقهاء في معرفة الأحكام الشرعيّة، اعتُبر مجلس الشورى مسؤولاً عن التشريع في الشؤون العُرفيّة والأمور غير المنصوص عليها[١٩].

من الواضح أنّ قبول التفسير الفقهي للمجلس في النظام السياسي واعتبار رأي الأغلبيّة المنتخِبة من الشعب هي المعيار، قد جعل أمام الشعب مجالاً واسعاً من المشاركة السياسيّة في إطارٍ تشريعي ورقابي، وضمن للأمّة أفقاً واسعاً في حقّ المشاركة السياسيّة.

[١٩] .غروي محلاتي: ٥١٨.

النموذج الثالث: نظام الديمقراطيّة الدينيّة وإمكانية المشاركة السياسيّة فيه

إنّ وجود نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، بغضّ النظر عمّا جاء به من بركات في مجال العمل والمعنويّات في العالم، كان سبباً في طرح نوعٍ جديد من الأنظمة السياسيّة (على شكل الديمقراطيّة الدينيّة)، حيث أدّى ذلك إلى البحث حول أصل شرعيّة النظام السياسي في سيادة الدين والمعايير الإلهيّة، وتكون السيادة للأجدر الذي تتوفّر فيه صفاتٌ معيّنة من قبيل العلم في الدين والعدالة والتدبير والإنصاف. إنّ شرعيّة الحاكم في هذا النظام لا ترتبط بهذه الصفات فقط، بل في بقائها أيضاً. والاستناد في هذا النظام على الشرعيّة الإلهيّة للسيادة السياسيّة لا يمنع من استناد النظام إلى الناس، وبالتالي فإنّ للشعب، وفي مراحل مختلفة، دوراً حقيقيّاً وفعّالاً في إدارة البلاد (وهو الاختيار والدعم والإشراف على الحاكم)، ((وهذه الديمقراطيّة هي أرقى أنواع الديمقراطيّة التي يشهدها العالم اليوم؛ لأنّها ديمقراطيّة في إطار الأحكام والتوجيه الإلهي. إنّه

اختيار الناس، الاختيار الذي يقوم على القوانين السماويّة، المنزّه عن أيّ عيبٍ أو نقص، وقد استطاع أن يسلك الطريق الصحيح))[٢٠].

إنّ تثبيت الديمقراطيّة الدينيّة التي انتشرت في الأوساط السياسيّة في السنوات الأخيرة، والتي يستند توثيق تاريخها إلى السنوات الأولى من تحقّق النظام السياسي وتعاليم الفقه الشيعي الأصيلة، قد أوجد قراءاتٍ مختلفة، وسنلقي هنا نظرةً على بعضها:

قراءة النُظُم الديمقراطيّة لولاية الفقيه

على الرغم من أنّ الخلفيّة الأساسيّة لنظريّة ولاية الفقيه تمثّل النموذج الفكري للنُظُم الولائيّة، بيد أنَّ هذه النظريّة يمكن أن تنطوي تحت إطار نموذج النظام الديمقراطي، وتواصل عملها الخاص في المجتمع الحديث، وعلى ذلك، يجب القول بأنّ ولاية الفقيه ليست بناء وطريقة تنفيذيّة لإدارة المجتمع فحسب، بل هي المحتوى الذي يمكن أن يعيد نفسه بطرقٍ مختلفة ويحقّق أعماله وأغراضه الخاصة.

---

[٢٠] . من خطاب لسماحة السيّد علي الخامنئي.

إنّ اعتبار القراءة الديمقراطيّة لولاية الفقيه على أنّها قبولٌ اضطراري والتِقاطي من التعاليم الغربيّة، وإدخالها في إدارة المجتمع المؤمن، يستند إلى إعادة قراءة المصادر والتعاليم الدينية وإمكانية تحققها في المجتمع المعاصر؛ ولهذا، فإنّ موافقة فقه الشيعة لأمورٍ مثل "قبول مكانة الناس في النظام السياسي" و " ضمان حريّاتهم في مجال الأمور السياسيّة– الاجتماعية" و "محوريّة رأي الأغلبيّة في اتّخاذ القرارات" لا يعني اشتراك هذه الأمور بين فقه الشيعة والمنطق الغربي، وإنّما تقضي القوانين الدينيّة بشرعيّة نوعٍ معيّن من هذه الأمور، وأنّ إعادة قراءة المصادر الدينيّة تتطلّب قراءةً خاصّة لهذه الأمور.

إنّ نهج تلبية احتياجات المجتمع المعاصر وتوجيه الناس دفع الفقهاء إلى فهم الظرف الحالي ومقتضياته لإعادة قراءة الأسس الفقهيّة، وضرورة إدارة شؤون المجتمع من قِبل الوليّ الفقيه ضمن نظامٍ ديمقراطي، وتبديله إلى نظريّة سياسيّة بنحوٍ يجعل نظريّة الجمهوريّة الإسلاميّة نظريّةً شاملة وكاملة وفاعلة تقوم على تعاليم الفقه الشيعي.

إنّ قراءة نظريّة ولاية الفقيه من جديد في إطار نظامٍ ديمقراطي يستند إلى ظروف المجتمع المعاصر والتي في الوقت نفسه، الذي توكل فيه السيادة السياسيّة إلى الولي الفقيه، ترسم مكانة الأمة بالشكل المطلوب، وتنظّم عمليّة التطبيق لسيادة القانون والشرع وإشراف الفقيه الجامع للشرائط على المجتمع.

تسلّط هذه الدراسة الضوء على بعض قراءات الديمقراطيّة لنظريّة ولاية الفقيه التي أثارت اهتمام المفكرين في السنوات الأخيرة، وتقيّم إمكانيّة هذه القراءات من حيث المشاركة السياسيّة.

١-نظام الولاية التنصيبي (الولاية المطلقة) ومؤهلات مشاركتها السياسيّة

أعطت نظريّة ولاية الفقيه العامّة مساحةً واسعة من الصلاحيّات للفقيه ومكنته من إقامة النظام السياسي الشيعي المنشود وإدارة مختلف شؤونه، نظراً لما تواجهه إدارة النظام السياسي في بعض المراحل من عُقَدٍ ومشاكل يتطلّب حلّها تخويله صلاحيّاتٍ خاصّة في اتّخاذ القرار للخروج

من الأزمات، غير أنَّ العديد من القضايا التي تحدث في المجتمع لا تنطوي تحت فروع فقهيّة، ويُعدُّ تنفيذها في الوقت الحاضر نوعاً من عدم التقيّد بالشريعة وعدم موافقتها لها؛ ولكي يقوم النظام السياسي بإدارة الأمور، يحتاج إلى اتّخاذ القرارات المناسبة بشأن هذه الأمور، حيث لم يُعتنى بولاية الفقيه وإشرافه في مثل هذه الحالات غير الموجودة في الفقه.

بعد سنواتٍ قليلة من تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، واجهت فاعليّة إدارة الفقهاء للمجتمع في بعض الحالات غموضاً وتحدّياً؛ ولذا، قام الإمام الخميني (رضوان الله عليه) - من خلال تأكيده منح المزيد من الصلاحيّات للوليّ الفقيه في مجال النظام السياسي، ومن أجل إزالة الغموض عن الطريقة الصحيحة لإدارة النظام السياسي في عصر الغَيبة - بطرح نظريّة "ولاية الفقيه" بشكلٍ عملي، وأثبت كفاءة الحكومة في إدارة النظام السياسي بطرحه لعناصر مثل: المصلحة والزمان والمكان والحكم؛ ولذا، فإنّ الولاية المطلقة للفقيه، أي إعطاء صلاحيّات أوسع للحاكم

الإسلامي، يمكن اعتبارها من الإبداعات الفقهيّة للإمام الخميني (قدّس سرّه).

وقد ردّ الإمام الخميني (رضوان الله عليه) على خطاب رئيس الجمهورية حينما فسّر معنى صلاحيّات الوليّ الفقيه بحدود الفروع الشرعيّة، وأكد على توسيع صلاحيّات الوليّ الفقيه وتحدّث عن الولاية المطلقة للفقيه، واعتبرها أمراً أبعد وأعلى من الفروع الدينيّة. لقد أكد الإمام الخميني، من خلال إشارته إلى العديد من الموارد والمصاديق، هذا المعنى، وهو أنّه في حالة تغيير صلاحيّات الوليّ الفقيه إلى الفروع الشرعيّة، يصبح اعتبار الولاية المطلقة والمفوّضة لنبيّ الإسلام (صلّى الله عليه وآله) أمراً بلا معنى وبلا محتوى، وستكون نتائجها غير قابلة للقبول[٢١].

وباستقرار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، تحقّقت خطوة كبيرة في نظريّة ولاية الفقيه، واتّخذت هذه النظريّة - في العالم المعاصر وأمام هيمنة النُظُم الديمقراطيّة - منهجاً تنفيذيّاً. وفي قبال الأنظمة السياسيّة الموجودة، قدّمت نظريّة ولاية الفقيه -إضافةً إلى ضمان مشروعيّة

[٢١] صحيفة الإمام، ٢ :٤٥١ -٤٥٢

نظامها السياسي ــ قدرات تعليمية في إدارةٍ كفوءةٍ للمجتمع بمحوريّة الولي الفقيه. وفيما يلي نشير إلى بعضها:

أ) البرلمان

إنّ مبدأ التشريع في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، الذي يقوده الفقيه الجامع للشرائط، موكولٌ في الأساس إلى الله تعالى، والفقيه الجامع للشرائط مكلّفٌ من قِبل الله باستنباط الأحكام التي يحتاجها المجتمع، وإنّ شرعيّة مجلس الشورى الإسلامي مرتبطة بالولي الفقيه وهو ذراعه في مجال التشريع؛ ولذلك، وخلافاً للحركة الدستوريّة التي كانت تخوّل التشريع إلى نوّاب الشعب للحدّ من سلطة الحاكم ومنع الاستبداد. فتعيين مكانة التقنين وجعلها لنوّاب الشعب ليس من باب الحدّ من سلطة الوليّ الفقيه، وإنّما هي من باب تفويض بعض صلاحيّات القيادة إلى القوّة المقنّنة في مجال القوانين المناسبة للإدارة السليمة للمجتمع، وجعلها أداةً في القانون للإشراف على سير عمل المسؤولين.

ب) الانتخابات

تُعتبر الانتخابات رمز الديمقراطيةٌ الغربيّة. وقد أكد فقهاء الشيعة من خلال إعادة قراءة مصادرهم وأسسهم على قراءة إسلاميّة للنظام السياسي الديمقراطي، ومنح الناس حقّ التصويت وإبداء الرأي في جميع مستويات النظام السياسي.

وعليه، وبغضّ النظر عن إمكانيّة ترشيح الناس للمناصب الحكوميّة وامتلاكهم حق انتخاب مسؤولي الدولة، فإنّ حقّ انتخاب رئيس الجمهوريّة مناطٌ برأي غالبيّة الشعب؛ بل إنّ تمثيل مجلس الشورى الإسلامي نفسه منوطٌ برأي الشعب.

في هذا النظام الديمقراطي، يكون الوليّ الفقيه معيّناً من قِبل الله، وشرعيّته غير مرتبطة برأي الشعب؛ ولكن نظراً إلى أنّ الذين لديهم الأهليّة لهذا المنصب يمكن أن يكونوا أكثر من شخصٍ واحد، فقد أُوكِلَ اختيار أفضل الفقهاء وأنسبهم وأوفقهم للظروف، إلى مجلس الخبراء الذين يمثّلون عامّة الجماهير.

ج) الأحزاب

وفقاً لمبادئ النظام السياسي الإسلامي، لا يوجد مانعٌ من أن تشارك الأحزاب في العمليّة السياسيّة في نظام الولاية المطلقة للفقيه، بل هناك تأكيدٌ على نشاط الأحزاب؛ لأنّه من جانبٍ تتولّى الأحزاب مسؤوليّة إعداد كوادر النظام، ومن جانبٍ آخر فإنّ النقد والإشراف على الحكام والمسؤولين ومديري النظام تُعدّ من مسؤوليّات الأحزاب، وهذا العمل يحقّق شفافيّة عمل المسؤولين، ويزيل النقص والخلل في سلوكيّاتهم ويساعد على تجنّب حدوث الاستبداد.

نظراً إلى أنّ الأحزاب عبارة عن مجموعات ذات آيديولوجيّات وهويّة محدّدة وتعمل في ظلّ نظامٍ سياسي، فإنّ مشاركتها في العمليّة الانتخابيّة ستمنح الناس فهماً أكثر وأفضل لاتّجاهات وأهداف المرشّحين للانتخابات ومعرفةً أكثر بالناخبين؛ إذ من الممكن أن يقوم بعض الأشخاص من ذوي السوابق السيّئة خلال الانتخابات بالترويج لأهدافهم بين الناس وخداعهم وكسب أصواتهم، وهذا، بالطبع، لا يعني تأييد

ظاهرة التحزّب بشكلٍ مطلق، فالأحزاب يجب أن تسير في ظلِ النظام الإسلامي وأهدافه العليا، وتتجنّب السعي وراء السلطة، وتبتعد عن التفرقة والخلافات، وتوظّف عملها الخاص من أجل تعزيز النظام الإسلامي وأهدافه. إنّ الذي يميّز الأحزاب الإسلاميّة عن غير الإسلاميّة هو القراءات الدينيّة وأنواع الوسائل التنفيذيّة التي تسعى إلى تحقيق المثل العليا.

د) الحرّيات السياسيّة

إنّ الأنظمة المبنيّة على الولاية المطلقة للفقيه تمنح الفقيه الجامع للشرائط صلاحيّاتٍ أوسع، وضمن شروطٍ خاصّة تسمح له بأن يتدخّل في الشؤون الشخصيّة للناس للخروج من المشاكل والأزمات وإنقاذ المجتمع الإسلامي، ويحدّ من بعض حريّات الناس، بل ومن تصرّفاتهم أيضاً[٢٢].

بينما في النظام المبني على الولاية العامّة للفقهاء، فإنّ الفقيه لا يتمتّع بهذه السعة من الصلاحيّات.

---

[٢٢]. المصدر المتقدّم.

إنّ إعطاء هذا القدر من الصلاحيّات في مجال الشؤون الشخصيّة للناس، بناءً على الأحكام الثانويّة، وفي حالة التزاحم الناشئ عن الأزمات الاجتماعيّة، ومن أجل تحسين الظروف المعيشيّة للجماهير وكفاءة الحكومة في الإدارة وما يصبُّ في صالح تنظيم المجتمع، كلّه لا يُعدُّ دليلاً على تدخّل الفقيه في الحياة الشخصيّة للناس بصورة أحكامٍ أوليّة، وبيان ذلك أنّ شؤون حياة الناس تنقسم إلى مجموعتين:

القضايا التي تختصّ بالمجال العام للمجتمع؛ والقضايا المتعلّقة بالحياة الخاصّة للناس: وهذا الأمر موجودٌ في جميع الأنظمة السياسيّة. ومن الأساس، فإنّ الحكومات - مع الأخذ بنظر الاعتبار الفصل بين هذين المجالين- لا تعتبر أنّ من واجبها التدخّل في الحياة الخاصّة للناس، بل تحترم خصوصيّة الأفراد وتعتقد أنّ الناس لهم الصلاحيّة لإدارة شؤونهم الخاصّة ولا يحتاجون إلى تدخّل الآخرين.

إذاً فمن حيث المبدأ، تقتصر وظائف الحكومات على إدارة الأمور المتعلّقة بالجانب العام للمجتمع ومصالح الأمّة، وتوفير الإمكانات العامّة والرفاهية والأمن وحلّ النزاعات.

وبناءً على ذلك، فإنّ صلاحيّات الحاكم الواسعة لا تُلغي حرّيات الناس في شؤونهم الخاصّة؛ وأمّا الحدّ من حريّات الناس في بعض الحالات فهو من باب الاستثناءات، ولضرورة الظروف والأوضاع الخاصّة.

إنّ النظام القائم على ولاية الفقيه المطلقة كسائر الأنظمة السياسيّة الأخرى التي تكون فيها الحرّيات السياسيّة جزءاً من الحريّات المشروعة للشعب، يعترفّ بالحريّات السياسيّة للشعب التي تمّ إهمال بعضها، بل ترى الحكومة الدينيّة أنها مكلّفة بتوفير طرق تحقّق الحرّيات.

٢- نظام الفقيه المنتخب ومؤهلات المشاركة السياسيّة فيه

خلافاً لنظريّة الولاية التنصيبيّة للفقيه، التي تنطبق على كلّ واحدٍ من فقهاء الشيعة لامتلاكه الشروط الضرورية للولاية، فإنّ نظريّة الولاية المنتخبة تجعل تحقيق الولاية الفعليّة مشروطاً بانتخاب الشعب لها[٢٣].

وفي ذلك، يتمّ تعريف فقهاء الأمّة الجامعين للشرائط كمرشّحين لمنصب الولاية وقيادة المجتمع الإسلامي، ليتمّ اختيار أحدهم للقيادة، وبذلك تتحقّق ولاية الفقيه[٢٤].

وفقاً لنظريّة الانتخاب، لا يجوز لأيٍّ من الفقهاء الواجدين للشرائط أن يعمل بالولاية قبل انتخاب الشعب له، ولكن وفقاً لنظريّة الولاية التنصيبيّة، فإنّ تحقّق ولاية الفقيه ليست مرتبطة برأي وانتخاب الناس، وإنّما شرعيّة ولايته مرتبطةٌ بالله. ومع ذلك، فإنّ تحقّق حاكميّته الشرعيّة على السلطة السياسيّة في حدود البلاد الإسلاميّة بحاجة إلى قبولٍ شعبي. وعلى هذا الاعتقاد، فإنّ العنصر الأساس في شرعية

---

[٢٣] .دراسات في ولاية الفقيه، المنتظري: ١، ٥٥٢.
[٢٤] .المصدر المتقدّم: ٤١٦.

الحكومة وفقاً لنظريّة انتخاب الولي الفقيه تقوم على القبول الشعبي واختيار الحاكم يجب أن يكون بالطريقة الديمقراطيّة[٢٥].

وبناءً على هذه النظريّة، فإنّه على الرغم من مشاركة جميع الناس في الانتخابات، إلّا أنّه يجب إيكال نتيجة انتخاب الوليّ الفقيه إلى المرحلة الثانية؛ لأنّ ضمان صحّة هذا الانتخاب ذي المرحلتين سيكون أكثر بكثير من اختيار أشخاصٍ معيّنين (غير منتخبين من قِبل الشعب)؛ وذلك لأنّ خبراء الأمّة بعيدون عن الفساد والقصور المنسوب إلى عامّة الناس. وإذا حصل إشكالٌ في عمل الخبراء أو اهتمامهم بمراعاة مصالحهم الفرديّة وليس مصالح المجتمع، فيجب القول إنّ شرط العدالة في الخبراء سيحول دون مثل هذا الأمر.[٢٦]

في نظريّة ولاية الفقيه المنتخَب، يكون مستوى المشاركة السياسيّة للشعب أكبر ولهم نطاقٌ أوسع من الصلاحيّات في الانتخابات؛ وبهذه الطريقة، على الشعب أن يشارك بتعيين الحاكم مباشرةً أو من خلال

---

[٢٥] .ولايت فقيه حكومت صالحان: ٢٣.
[٢٦] .دراسات في ولاية الفقيه: ١، ٥٥٢.

خبرائهم الموثوقين ومنع غير الأكفاء من تسنّم هذا المنصب. ومن جانبٍ آخر، على الحاكم أن يكسب ثقة الرأي العام على نطاقٍ أوسع.

أ) التحديد الزمني لولاية الفقيه

يُعتبر تحديد الوليّ الفقيه من الحالات التي تُعدّ من توابع الشرعيّة، وتختلف عن نظريّة ولاية الفقيه التنصيبيّة والانتخابيّة. ووفقاً لنظريّة الولاية التنصيبيّة، فإنّ نطاق صلاحيّات الوليّ الفقيه مستمرٌّ وغير مقيّد بزمنٍ خاص؛ لأنّ أدلّة ولاية الفقيه لم تحدّد ولايته في وقتٍ محدّد، والمعيار في بقاء ولايته هي الصفات والخصائص المتبقيّة في شخصه التي حقّقت شرعيّة ولايته في المجتمع[٢٧].

ووفقاً لنظريّة الولاية المنتخَبة، فإنّ الناس يوكلون تدبير شؤونهم إلى الوليّ الفقيه بصورةٍ مطلقة، أو مقيَّدة ومشروطة، أو مؤقّتة لفترةٍ محدودة.[٢٨]

[٢٧] .پيرامون وحی و رهبری: ١۶٨.
[٢٨] .دراسات في ولاية الفقيه: ۶۵.

هناك أمور يمكن أن تحدّد ولاية الفقيه بزمنٍ معين، وهي تخويل الولاية لشخصٍ معيّن على أساس عقدٍ بين الشعب والحاكم، ويتحمّل كلاهما الحقوق والواجبات بموجب ميثاقٍ مشترك. وبطبيعة الحال، يمكن للجماهير بمقتضى هذا العقد، تخويل الحاكم إدارة شؤونهم وبموجبه يطيعون أوامره لفترةٍ زمنيّة معيّنة. وعليه، ليس لسيادته شرعيّة خارج هذه الفترة، ولا يتوجّه للناس أيّ التزامٍ له[٢٩].

ب)عزل الوليّ الفقيه

خلافاً لنظريّة ولاية الفقيه التنصيبيّة التي تعتبر شرعيّة الحاكم مستمدّةً من التعيين الإلهي؛ حيث لم تُعط للناس مكاناً لإضفاء

[٢٩] المصدر المتقدم:١، ٥٧٦.

الشرعيّة على الولي الفقيه وعزله عن مكانه، والشيء الوحيد الذي يؤدّي إلى عزله هو زوال الصفات والخصوصيّات الضروريّة عنه[٣٠].

في نظريّة الولاية المنتخَبة، تُعهد إلى الشعب مهمّة تعيين الحاكم، ويفوّض الشعب الولاية لمن له الصفات المعيّنة التي ذُكرَت في الروايات.[٣١]

وبناءً على ذلك، فإنّ الناس الذين عيّنوه في هذا المنصب، ستكون لهم صلاحيّة عزله في حال فقدانه الصفات اللازمة لقيادة الأمّة الإسلاميّة.[٣٢]

بل بإمكانهم تفويض هذه المسؤوليّة إليه بشكلٍ محدود، وفي هذه الحالة ومع انقضاء هذه المدّة المحدودة، يفقد الحاكم الشرعيّة في تولّي هذا المنصب، ويجب عزله عن هذا المنصب[٣٣].

---

[٣٠] نظام سياسى اسلام: ٩٩-١٠١.
[٣١] دراسات في ولاية الفقيه:١، ٥٥٢.
[٣٢] المصدر المتقدم: ١، ٢٠٥.
[٣٣] المصدر المتقدم:١، ٥٧٦.

من الواضح أنّ هذا الحقّ يمكن أن يوفّر أرضيّة واسعة وهامّة في نطاق المشاركة السياسيّة لممثّلي الشعب.

ج) مجال صلاحيّات الوليّ الفقيه

نظراً إلى أنّ شرعيّة الحكم في نظريّة ولاية الفقيه المنتخّبة مستمدّة من رأي الشعب، فالناس يخوّلونه في شؤونهم؛ وبطبيعة الحال، يمكن أن يكون عقد تفويض الصلاحيّات إلى الحاكم من قِبل الشعب دون النظر إلى نطاقٍ معيّن من الصلاحيّات، بل سيقتصر مجال صلاحيّاته على الأمور التي فوّضها إليه الشعب (في إطار القانون)[٣٤].

وعليه، في نظريّة ولاية الفقيه التنصيبيّة، يتولّى الشرع تحديد مجال وصلاحيّات الفقيه[٣٥].

[٣٤] المصدر المتقدم:٥٩.
[٣٥] پيرامون وحی و رهبری: ١٦٣-١٦٤.

استنتاج:

يتمتّع الشعب بمكانة مرموقة في جميع القراءات الفقهيّة للنظام السياسي، وكذلك الأمر بالنسبة للمشاركة السياسيّة. وبما أنَّ القراءات المختلفة للنظام الديني تستلزم نوعاً متمايزاً من المشاركة السياسيّة للناس، ففي القراءات التي ذكرناه فيما تقدّم من النظام السياسي، هناك مستوياتٌ مختلفة من المشاركة السياسيّة.

ونظراً إلى أنّ أصل كلّ هذه القراءات للنظام السياسي هي مبادئ وتعاليم دينيّة، فإنّ جميع هذه القراءات، في نهاية المطاف مشتركةٌ في الأسس، ويكمن التمايز بينها في اختلاف الظروف وإمكانيّة تحقق المجتمع السياسي المنشود.

إنَّ النموذج القائم على النُظُم غير الديمقراطيّة في القرون الأولى لظهور الإسلام، حالَ دون تحقيق أوسع مشاركةٍ للجماهير، واقتصرت الأنشطة في مجال المشاركة السياسيّة على النُخَب.

وبتحقق نموذج النظام الديمقراطي في المجتمع، توفّرت فرصةٌ أوسع أمام الناس للمشاركة السياسيّة، وحصلت الأمّة على نفوذ أكثر في مجال السياسة وإدارة النظام السياسي.

لقد وفّر نظام الملكيّة الدستوريّة في المجتمع المعاصر العديد من الإمكانات لمشاركة الشعب في الأمور السياسيّة، ولكن بما أنّ هذا النظام السياسي لم يكن هو النظام الذي يريده الفقهاء، وإن عُدَّ - مقارنةً بالنظام الملكي - نظاماً مرغوباً به بصورةٍ نسبيّة، فقد كانت شرعيّته موضع شكّ. وعليه، من الطبيعي أن تكون المشاركة السياسيّة الناتجة عن هذا النظام السياسي هي التبرير الوحيد في الدين للخروج من معضلات الاستبداد الناشئة عن النُظُم الملكيّة؛ مع أنَّ ف نظام ولاية الفقيه، حسب القراءة الديمقراطيّة الدينيّة، قد أبرز العديد من صور وقابليّات ومؤهّلات المشاركة السياسيّة من قِبل الناس والنُخب، مضافاً إلى ارتكازه على الأسس والتعاليم الدينيّة واستناده على الأدلّة الفقهيّة.

من الواضح أنّ هذا الشكل من الديمقراطيّة ليس متجدّراً في الفكر الغربي، ولا هو استغلال للناس على أنهم مجرد أدوات، لكنّه مبنيٌّ على المصادر والتعاليم الدينيّة، وله جذورٌ في سيرة حكم النبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) والإمام عليّ والإمام الحسن (عليهما السلام) باعتبارهم هم فقط من المعصومين الذين تحققت سيادتهم السياسيّة، ولذلك الزاماتٌ معيّنة كما يلي:

- في هذا النظام السياسي، يُعدُّ الإسلام والجمهوريّة وجهان لعملة واحدةٍ، ومن هنا لا يوجد تمييز بين الإسلام والجمهوريّة.

-نظراً إلى أنَّ أصل هذا النظام السياسي موجودٌ في التعاليم الدينيّة للإسلام، فلهذا وجب البحث عن أُطر حضور الناس، وكيفيّة الرجوع إلى آرائهم، والعلاقة بين الإسلام والديمقراطيّة في النصوص الدينيّة.