الحوزات العلمية بقم

د. باكينام الشرقاوى

تتمتع مدينة قم بثقل دينى وسياسى كبير داخل الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وتعكس الدور الكبير للفقه والفقهاء فى تطور إيران خلال عقود طويلة وتمثل أحد أهم خصوصيات التجربة الإيرانية. فكما تميز الفقه الشيعى فى سياق الفقه الإسلامي عامة والسنى خاصة، تتميز المؤسسة الفقهية فى قم عن المؤسسات الدينية فى باقى العالم الإسلامي من حيث التنظيم والمكانة والدور. قدمت المؤسسة الفقهية الإيرانية –ومحورها الحوزات العلمية بقم– نموذجا فريدا للتأثير القوى والفعال الذى يمكن أن تمارسه مؤسسة دينية فى العالم الإسلامي فى مجتمعها.

تنقسم هذه الورقة الأولية إلى خمسة أجزاء مختصرة تراها الباحثة مفيدة فى كشف أسباب وأبعاد الأهمية الخاصة لمؤسسة قم فى السياق الشيعى الإيراني؛ وهى تتلخص فى أولا:قدرات تنظيمية كبرى تحافظ على تماسك المؤسسة الفقهية فى نفس الوقت الذى تربطها بالمحيط الجماهيرى العريض وتقف مؤسسة المرجعية كسبب رئيسى وراء فعالية هذه المؤسسة، وثانيا: درجة عالية من الاستقلالية أعطت للفقهاء دوراً هاماً لها فى تطور الحياة السياسية الإيرانية تعمل حسابه السلطات السياسية المتعاقبة على حكم إيران. أما عن الثلاثة أقسام الأخرى من هذه الورقة فتعرضت لخصوصية وضع الحوزات الفقهية فى سياق الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وإلى الخطورة الحقيقية الكامنة فى المعارضة الفقهية للنظام السياسى الإيراني، وأخيرا إلى علاقة الحوزة المتأرجحة بالجامعات على أساس أن هذه العلاقة مؤشرا دالا لمدى تكامل النظم التعليمية فى إيران والعمل على عدم إزدواجيتها.

غالبا ما يطرح المذهب الشيعى مشكلات ذات طبيعة سياسية نظرا لغلبة الطابع السياسى عليه بالمقارنة مثلا بالمذهب السنى. فعندما كان الإمام حاضرا وموجودا كان محور السلطة السياسية بنفس القدر الذى كان فيه محوراً للسلطة الدينية ويمارس السلطتين على أقلية كانت مضطهدة ومطاردة فى معظم الأوقات، وبالمثل أيضاً كان لغيبة الإمام تأثير كبير فى الفكر الشيعى السياسى وساعدت على بداية سلطة العلماء[1] ثم تعاظمها، خاصة فى ظل انتصار المدرسة الأصولية (مدرسة المجتهدين) على الاتجاه الاخبارى، فمع نهاية العصر الصفوى انقسم علماء الشيعة حول التوقف عند الأخبار وما خرج عن الأئمة من قول وفعل دون النظر للمستحدثات –وهو موقف المدرسة الإخبارية– أم ضرورة الاجتهاد فى تطبيق أصول المذهب على مقتضيات العصر والزمان. وبدأت كفة المدرسة الاجتهادية ترجح مع منتصف القرن التاسع عشر وبداية الاتصال الإيراني بالغرب.[2] حيث ظهرت الحاجة إلى إبراز أن الإسلام قد طرح من قبل كافة

الأفكار الغربية المتدأولة مثل الحرية والعدالة الاجتماعية وأن الاجتهاد قادر على اثبات ذلك وانفرد الأصوليون بالساحة لتتبلور مفاهيم الاجتهاد والتقليد أو المرجعية ولتظهر "الحوزة" كمؤسسة على يد فقيه مجتهد ذى باع واسع فى الفقه وهو مرتضى الأنصارى. فبزغت "مرجعية التقليد" كقوة سياسية واجتماعية واقتصادية ذات حضور ملموس وتوحد علماء الدين فى صورة مؤسسة.[٣] ومن هنا اكتسبت المؤسسة الفقهية فى إيران أهم سماتها على الإطلاق وهى الرابطة القوية الفاعلة بين العلماء والجماهير على أساس دينى مستقى من الفقه الشيعى وتطوره.

تحتل حوزات الفكر الشيعى مكانة مرموقة متفوقة فى مجال الاجتهاد والجهاد على مر التاريخ نظرا "لأصالتها ولاستقلالها عن القوى السياسية الظالمة". ويتجلى دورها العظيم فى بلورتها لحجج عقلية وشرعية محكمة تمكن بفضلها علماء الإسلام ومفكروه من معرفة الحقائق الدينية والحقوق والواجبات. حيث تعد الحوزة المكان الموصوف لإستنباط الأحكام الدينية.[٤] بل إن معظم التراث العلمى والثقافى الإيراني خرج من الحياه الفكرية للمدارس الدينية والحوزات العلمية. وكثيرا ما أثنى الإمام الخومينى على الحوزات العلمية لكونها "غنية ومبتكرة من ناحية المصادر وأساليب البحث والاجتهاد" وأشاد بأسلوب علماء السلف "فى دراسة العلوم الإسلامية بصورة معمقة وشاملة"، ولكنه فى نفس الوقت نبه إلى خطر التحجر والرجعية التى من وجهة نظره من أفتك الأخطار التى تهدد الإسلام والمجتمع الإسلامي من الداخل.[٥] فهناك دوما على كافة المستويات دعأوى حثيثة للتجديد.

– محورية مراجع التقليد.. وقدرات تنظيمية عالية:

الحوزة العلمية تسمية عربية صحيحة تعنى المكان أو الناحية التى يمكن أن تخصص لمختلف أوجه النشاط الانسانى، الا أن الكلمة ارتبطت فى لغة الخطاب الشيعى بتلقى العلم، وتوجد الحوزة العلمية فى مدينة قم بإيران.[٦] والحوزة عبارة عن مؤسسة اجتماعية قائمة على مجموعة من النظم والروابط والضوابط الاجتماعية الخاصة التى تحكم علماء الدين فى كل عصر. وإذا كانت الحوزات العلمية منتشرة فى جميع أنحاء إيران، إلا أن حوزة قم العلمية هى المركز الأم لجميع هذه الحوزات، بل ينصرف مصطلح الحوزات العلمية إلى مدينة قم بأسرها لكونها ساحة لتلقى العلم فى العديد من المدارس الدينية. وهناك أيضاً اصطلاح الهيئة الدينية وهو الأكثر شمولية والذى يضم إلى جانب الحوزات العلمية المراكز الدينية مثل العتبات المقدسة والمزارات والمساجد ودور النشر التابعة للحوزات بالإضافة إلى مراجع التقليد.[٧]

ازدادت أهمية مدينة قم عندما اتخذ الملوك الصفويون المذهب الشيعى دينا رسميا للدولة الفارسية فى بداية القرن السادس عشر. واصبحت فى الواقع عاصمة إيران الدينية وبها فضل الفقهاء أن يحافظوا على استقلالهم المكانى والفعلى وكلما كانت السلطات تصدهم فى أى مكان كانوا ينسحبون إلى قم ليعيدوا

تماسكهم. ومنذ ذلك التاريخ أعيد تنظيم الحياة الدينية فى إيران بطريقة تختلف عن غيرها من دول العالم الإسلامي وتركزت مدارس العلم الشيعية فى مسجدين واحد خارج البلاد مسجد على بنجف والآخر داخل البلاد مسجد فاطمة المعصومة بمدينة قم. [٨] ويتجأوز عمر المدينة ١٣ قرنا فى حين يزيد عمر الحوزة فيها على النصف القرن منذ أسسها هناك الشيخ عبد الكريم الحائرى وتوفى فيها عام ١٣٥٥هـ. ويعود الفضل فى وجود الحوزة العلمية إلى "حرم المعصومة" الذى يعد حجر الزأوية فى قم ويعتبر من روائع الفن والمعمار الفارسى، حيث أصبحت المدينة مركزا للدراسات الدينية وملتقى لجميع علماء الدين وأصبح المقام مثوى للأتقياء يختارون أن يدفنوا فيها. وبالرغم من أن العمران قد بدأ يزحف على قم فى أواخر القرن الهجرى الأول إلا أنها لم تدخل التاريخ إلا بعد دفن السيدة فاطمة أخت الإمام رضا فيها سنة ٢٠١هـ وبذلك ارتبطت الحوزة العلمية بقبر المعصومة وبقم، وهى ليست معهدا علميا واحدا ولكنه وصف ينصرف على مدينة قم بأكملها بإعتبارها ساحة لتلقى العلم فى كثير من المدار س الدينية المتنوعة المراتب والتى لا علاقة للدولة بإدارتها أو الانفاق عليها وإنما هى تحت رعاية "مراجع التقليد" رؤوس المذهب الشيعى. والنواة الأساسية فى مدارس الشيعة هى الحوزة أو حلقة المريدين الذين يتحلقون حول المعلم يتلقون شروحه. وإذا وصل أحد الدارسين إلى مرتبة حجة إلاسلام يمكنه أن يؤسس الحوزة الخاصة به. [٩] ومن أشهر مدارس حوزة قم العلمية: المدرسة الفيضية التى كان الخومينى يلقى فيها دروسه وبدأت فيها مواجهته للشاه ومدرسة دار الشفاء.[١٠]

وتتركز مدارس الحوزة فى قم القديمة، وكانت الدراسة فى الحوزة العلمية مقصورة على الشباب دون الفتيات، ثم بناء على طلب الإمام الخومينى تم انشاء جامعة الزهراء فى قم للتتسع لتعليم وإقامة الفتيات، وبدأت فى قبول دفعة من الفتيات فى عام ١٩٨٦ فوضعت بذلك اللبنة الأولى "لحوزة النساء". وتعد المساجد مقر الدراسة فى حين تخصص المدارس للإقامة والمذاكرة، ويعطى الطالب راتبا من إدارة المدرسة والجديد أن المدارس الحديثة زودت بالمطاعم للطلبة ولكن استمر نفس النظام التعليمى بأساسياته وآلياته.والسنة ليسوا ممنوعين من الالتحاق بمدارس الحوزة العلمية ولكنهم يفضلون مصر والسعودية فى حين يفضل الشيعة مدارس قم.[١١]

ومن شروط الالتحاق بالحوزة العلمية والانخراط فى سلك طلاب العلوم الدينية إجادة القراءة والكتابة باللغة الفارسية والحصول على الشهادة الابتدائية على الأقل، ويمكن لمن يحمل شهادة الدبلوم أو الليسانس الالتحاق أيضاً بهذه الحوزات. وينبغى على طالب العلوم الدينية أن يمر بثلاث مراحل حتى يصل إلى درجة الاجتهاد.[١٢] فإن للتعليم فى الحوزة ثلاث مستويات: أولاً: "سطح المقدمات" ومدته خمس سنوات: وهو بمثابة دروس تمهيدية فى اللغة والبيان والبديع والفقه والأصول وعلم الكلام والفلسفة. ومعظم الكتب المقررة فى هذه المرحلة إن لم يكن كلها كتبا عربية. وتباشر مدارس الحوزة هذه المرحلة وتجيز

لطالب بعدها أن يلتحق بالمرحلة التالية. مع ملاحظة أنه يعفى من الخدمة العسكرية طالما هو ملتحق بالحوزة وهو تقليد سابق على الثورة. ثانياً: "سطح المتوسط" ومدته ثلاث أو أربع سنوات، يبدأ الطالب خلالها فى التخصص على يد أحد المراجع وتحت رعايته ويتقاضى راتبه من خزانته. ويتخصص الطالب فى هذه المرحلة فى التفسير أو فى الفلسفة أو نهج البلاغة أو التاريخ أو الاقتصاد المقارن إلى جانب دراسة بعض الكتب الرئيسية الأخرى. وثالثاً: "سطح الخارج": وهى مرحلة تؤهل الطالب لكى يبدأ مرحلة الاجتهاد وتشبه مرحلة الدراسات العليا فى الجامعات العادية، وفيها يبدأ فى إعداد البحوث الفقهية وتلقى العلم عند المراجع أنفسهم، وليست مقصورة على سنوات محددة وإنما حسب قدرات الطالب والتى تحدد متى يصبح مجتهدا وأستاذه المرجع هو الأقدر على تقييمه وإجازته لتلك المهمة، وفى سبيل ذلك يعطى الباحث فى مرحلة معينة رخصة من أستاذه ليتولى التدريس والتوجيه مستثمرا حصيلة معارفه مما قد يسهم فى تعزيز مكانته وإجازته كمجتهد، ولكن يجب عليه أيضاً أن يعد بحثا ذا قيمة يضيف فيه شيئا يثبت تمكنه ويسمى الرسالة العلمية. ويعطى الدارس فى كل مرحلة لقبا علميا يرفع كلما تدرج فى السلم التعليمى حتى يصل إلى قمته: ففى مرحلة سطح المقدمات فهو إما "طالب أو مبتدىء"، وفى سطح المتوسط فإنه يمنح لقب "ثقة الإسلام"، أما فى سطح الخارج وبعد أن ينهى دراسته يصبح "حجة الإسلام" وإذا أجيز للاجتهاد فهو يحمل لقب "آية الله". وإذا بدأ يمارس عملية الاجتهاد وقام بتأسيس قاعدة شعبية له فى الحوزة فإنه يصبح أية الله العظمى وذلك قبل أن يقبل عليه المقلدون. أما إذا اتسعت دائرة مقلديه بين جماهير الشيعة فإنه يصبح مرجعا للتقليد وإن ظل محتفظا بلقب آية الله العظمى.[١٣] ويعد المرجع دولة داخل الدولة لا سلطان لها عليه بل أحيانا يفوقها من حيث امتداد تابعيه إلى خارج حدودها،[١٤]؛ وحسب التقاليد المتبعة لا يمكن القبض عليهم وفق دستور ١٩٠٦.[١٥]

لم تكن لسلطة "مرجعية التقليد" سابقة عند الشيعة الإثنا عشرية حتى أواسط القرن التاسع عشرحين قام الشخ مترضى الأنصارى بجعل القيادة متمركزة وكانت قبل ذلك قيادة جماعية علمية وروحانية للشيعة،[١٦] والذى يعد المرجع الأول للحوزة العلمية بصورتها الحالية، وكان له الفضل فى التكثيف الفعلى للحوزة فكريا وتنظيميا، وهو الذى أفتى بتوجيه الخمس إلى إنشاء مراكز علمية محلية تتبع المركز الرئيسى فى نجف. ولقد خلفه أية الله الشيرازى صاحب أول انتصار سياسى للفقهاء بعد اصداره فتوى تحريم الدخان.[١٧] فى البداية جاءت فكرة مرجع التقليد من أنه لابد للسلطة أن تكون فى يد المرجعية فى غيبة الإمام. واعتمد هذا التجمع حول المرجعية على مبدأ الإجماع الذى يعنى فى السياق الشيعى النظر إلى الحاضر لا الماضى أى إجماع المجتهدين أو الفقهاء الحياء، وتطور الأمر لأن تكون المرجعية لأكثر العلماء علماً.[١٨] ومنذ ذلك الوقت سادت الفكرة القائلة بأن المجتهد الأعلم يمكن أن يكون مرجع تقليد لكل الشيعة القبول وسرعان ما إحتوت المركزية الروحية على مركزية مالية أيضاً وتحولت المبالغ الكبيرة التى كانت

تدفع لرجال الدين المحليين إلى المرجع ولاشك أن هذه المركزية للسلطة الروحية والمالية هى التى قوت من مؤسسة المرجعية واستطاع آية الله الشيرازى قيادة أول حركة شعبية فى تاريخ إيران فى نهاية القرن التاسع عشر ضد النفوذ الأوروبى وذلك من خلال حركة الدخان ١٨٩٠-١٨٩٢. إلا أن النقاش حول حكمة هذه المركزية ودلائلها السياسية والاجتماعية قد احتدم بعد ذلك بسبعين عاما خاصة بوفاة آية الله البروجردى عام ١٩٦١ بعد أن أوجد حياد المؤسسة الدينية فى مجملها من حركة مصدق الشكوك حول المرجعية واستمرارها، وزاد من احتدام هذا الجدل تعرض نفوذ هذه المؤسسة لضغوط عظيمة من قبل الدولة التى كانت هى ذاتها تمر بأزمة، كما أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التى كان يمر بها المجتمع الإيراني فى الستينيات فرضت أسئلة جديدة على العلماء تحتاج إلى خبرة خاصة ومعرفة تخصصية سأوت من عدم قدرة أى من كبار العلماء على الإدعاء بأنه الأعلم بالاجابات الصحيحة؛ وفى هذا السياق احتدم النقاش حول حكمة مؤسسة المرجعية وعمليتها وظهر اتجاه ينادى بعدم مركزيتها أو إضافة مفهوم الشورى لها بل كانت هناك مطالب بالتقليل من اعتمادها على العامة الذى قد يصيبها بالشلل. وتطور الفكر النقدى إلى بحث قضايا أخرى أكثر شمولية مثل دور الفقيه فى العالم المعاصر ومدى ارتباط تعليمه وتربيته بالقضايا الاجتماعية والسياسية التى يواجهها المسلمون فى هذا العصر بالاضافة إلى تفسير التقليد وحدوده وتعريف الاجتهاد والفجوة بين الواقع والمثال فى التشيع وسلوك الشيعة المتمايز عن أهل السنة.[١٩]

وبذلك يتميز الفقهاء فى إيران بدرجة عالية من الاستقلالية المالية حيث يتلقون مخصصاتهم من النصيب الذى يهبه أتباعهم للإنفاق على الشئون الدينية ومن الخمس (أى خمس دخل المريدين). وتعد بذلك "مرجعية التقليد" قوة سياسية واجتماعية واقتصادية ذات حضور قوى على الساحة الإيرانية كما وحدت من الفقهاء فى صورة مؤسسية. ولا يتلازم الولاء السياسى مع تقليد اجتهادات أحد الفقهاء مثال ذلك اتباع غالبية الشيعة فى منتصف القرن العشرين لاجتهادات لآية الله البروجردى ولكن ولائهم السياسى اتجه نحو آية الله الكاشانى وكذلك الحال بتمتع الخومينى بالولاء السياسى لغالبية الإيرانيين بالرغم من تقليدهم مراجع آخرين.[٢٠]

تاريخياً احتلت طبقة علماء الدين والفقهاء مكان الصدارة فى المجتمع الإيراني بعد الملك.ويمكن تفسير هذه المكانة التاريخية للفقهاء بخصائص الشخصية الإيرانية ذاتها وتقديرها المطلق وطاعتها لهم.[٢١] فى ظل الواقع التطبيقى الذى يؤسس تراتبية من طاعة التابعين، يعد الفقهاء أرستقراطية الشيعة. ومن هنا تنشأ اشكالية الشيعة، فالمذهب الشيعى يقوم نظريا على المساواة إلا أن المؤمنين يتبعون فى النهاية خطوطا سلطوية تميز بين من يقدرون ويملكون حق تفسير الشريعة وبين غيرهم ممن عليهم الطاعة، حتى أن المؤسسة الفقهية ذاتها تتبع تراتبية[٢٢] صارمة. ومن السمات المميزة الهامة الأخرى اللصيقة بالفقه الشيعى

تصارع الآراء بين الفقهاء. وتقوم المناقشات المستمرة بوظيفة هامة وهى إحياء العقل وإعمال الرشادة. وتعتمد مكانة الفقيه وسلطته على جماعة تابعيه التى تنظر له كنموذج للتقليد أكثر منه مصدرا للسلطة. ومن ثم يمكن النظر للمذهب الشيعى باعتبار أنه دين شعبى يختار زعمائه؛ فالقدرة على إصدار الأوامر للتابعين وطاعتهم هى التى تخلق كبار آيات الله. إذا أننا فى النهاية أمام مؤسسة فقهية تقوم فى المقام الأول على درجة كبرى من الارتباط بالمجتمع. وتساعدها على ذلك الموارد المالية الضخمة التى تقع تحت سيطرتها (الخمس والزكاة) مما مكنها من أن تلعب دورا هاما فى الرفاهية الاجتماعية، الأمر الذى يزيد من استقلالية الفقيه الذى هو فى النهاية غير مسؤول أمام الحكومة أو أى جهة عدا تابعيه. وفى المقابل يظل على الفقيه فهم إرادة تابعيه وتشكيل سياساته وفقا لها. ومن ثم تصبح القيادة الدينية بخلاف أى قيادة أخرى دائرية وليس عامودية.[٢٣]

– استقلالية واضحة وقدرة على التغيير:

من أهم ما تتميز به المؤسسة الفقهية الإيرانية هو دورها القوى التاريخى المستمر فى التأثير على مسار التغيير السياسى للأمة الإيرانية، حيث اقترنت الدرجة العالية من الاستقلالية بقدرات كبيرة على التأثير. وكان العصر القاجارى قد شهد ميلاد الدور السياسى الفعال للمؤسسة الدينية، عندما أظهر الشيخ مرتضى النصارى الحوزة كمؤسسة بإجتهاده وفقهه وعقليته التنظيمية المتفتحة، واستطاعت إبراز قوتها وفرض رؤيتها خلال حركة الدخان فى أواخر القرن التاسع عشر؛ وتمثل الانتصار الثانى فى المادة السادسة من دستور عام ١٩٠٦ التى نصت على وجوب حضور خمسة من المجتهدين على الأقل فى المجلس لبحث مدى تطابق القوانين مع الشريعة الإسلامية.[٢٤] ثم ظهر دور الفقهاء ممثلا فى آية الله كاشانى خلال حركة مصدق ثم دور الخومينى فى الستينيات، وأخيرا دوره ودور المؤسسة الفقهية المستقلة ماديا وروحيا فى إنجاح الثورة الإسلامية فى ١٩٧٩. وتنوعت هذه الاستقلالية ما بين ثقافية واقتصادية: فلقد حافظت الحوزات العلمية داخل الدولة البهلوية على حياتها المستقلة ونظامها التعليمى المستقل وبرامجها الدراسية المستقلة بل وحافظ طلابها وأساتذتها على زيهم المستقل وشكل الحوزات الظاهرى؛ كما حافظت المؤسسة الفقهية على استقلالها الاقتصادى وظلت بعيدة عن سيطرة الحكومة وهيمنتها بالرغم من محأولات الحكومات المتعاقبة أن تربطها بالأموال. بل إن رضا شاه قّلص عدد المدارس الدينية إلى حد كبير وقلص من نفوذ الفقهاء فى التعليم والقضاء وأنشأ ابنه الشاه محمد رضا مؤسسة للأوقاف فى محأولة جديدة للسيطرة على أراضى الوقف وموارد المؤسسة الدينية. ولكن بالإمكانيات الاقتصادية الضخمة، استطاع علماء الدين فى إيران إدارة الحوزات التى كانت وما زالت تضم عشرات الآلاف من الطلبة والوعاظ والخطباء وأئمة

الجماعة والمدرسين والفقهاء، وترتبط المساجد ارتباطا مباشرا بقمة المؤسسة الدينية ماديا وعنويا، هذا فضلا عن علاقة الفقهاء الوثيقة بالبازار والتى تزيد من قوتهم المادية.[٢٥]

عقب الثورة الدستورية خرج الفقهاء من الساحة السياسية ثم تلتها فترة من مواجهة القهر السياسى الذى فرضته الدولة البهلوية بدرجات متباينة. إلا أن وجود مؤسسة دينية مستقلة لها موقف متمايز عن السلطة –إن لم يكن مناقض فى كثير من الأحيان– أعطى سمات مستقرة ومستمرة للحوزات العلمية منذ نشأتها جعلتها قادرة على إفراز قيادات سياسية تستقطب الجماهير خارجها فى الوقت الذى تربى فيه قيادات جديدة تظهر عند الحاجة. ومثلت الثورة الإسلامية الإيرانية فى ١٩٧٩ خير دليل على ذلك حيث انعقدت القيادة للمرجعية العظمى، وكانت معها على رأس الثورة جماعة رجال الدين المناضلين "روحانيون مبارز" والتى كان لها الأثر القوى فى انتصار الثورة.[٢٦]

ففى ظل غياب مؤسسات رئيسية مستقلة أخرى يمكن من خلالها تحدى النظام الملكى، أفسح المجال أمام المسجد لأن يلعب دوراً هاماً ومؤثرا خلال ثورة ١٩٧٩ وأعطى لها اطاراً ايدولوجياً سمح بالتعأون بين الأطراف المتعددة وقامت المؤسسة الدينية بتنسيق النشاطات المضادة لنظام الشاه ومثل المسجد فى التاريخ الإيراني نقطة الإرتكاز لمعارضة هذا النظام وضد التدخل الأجنبى ونجح الفقهاء فى تعبئة الرأى العام عن طريق الإنتقاد المتكرر للأوضاع السياسية والاقتصادية من خلال الخطاب الدينى.ولعب المذهب الشيعى دورا رئيسيا فى الثورة الإيرانية بسبب طبيعته المعارضة القائمة على مبدأ التضحية بالنفس وقدسية المسجد كمكان لايجوز اقتحامه ومن ثم تحول لملجأ رئيسى للمعارضة والولاء للإمام. وحرر المذهب الشيعى أيضاً العلماء من السلطة السياسية ودعم من استقلالهم المادى ومن دعم المؤسسات الخاصة وعلى رأسها البازار لهم.[٢٧] كما استطاعت المؤسسة الفقهية التغلغل إلى فقراء المدن ضحايا التحديث السريع بعد أن تركز نفوذها تاريخيا على الريف، وذلك من خلال مؤسسات خيرية توفر السكن والتعليم والرعاية الصحية والعمل والتدريب لكثيرين من هذه الشريحة التى أهملتها الدولة.[٢٨]

وتنامت قوة ونفوذ الدوائر النشطة سياسيا داخل الحوزات العلمية فى الوقت الذى بدأت الدوائر المحافظة تفقد قوتها بإنتظام. واستمر اتجاه تسييس المؤسسة الدينية حتى ١٩٧٩ بسبب الأزمة العامة التى يمر بها المجتمع الإيراني مع غياب بديل الأحزاب السياسية ومن ثم سيطر الفقهاء الراديكاليون على القيادة. وبالرغم من التحرك المحسوب تجاه تسييس الحوزات العلمية فلقد تم الحفاظ على التعدد والوحدة أيضاً داخل المؤسسة. فلم تعاصر الفرقة والانقسام الذى ظهر خلال الثورة الدستورية وحركة مصدق. بل إن هذه الوحدة كانت سببا رئيسيا لتحول الحوزات العلمية والفقهاء إلى أن يكونوا مركز الحركة السياسية خلال الفترة ١٩٧٨–١٩٧٩ واكتسبت الثقة لكسب القيادة. ونجحت بالفعل التنظيمات الدينية وشبكاتها فى هندسة حركة شعبية واسعة ودفع الشريحة الدنيا من المجتمع إلى الفعل.[٢٩]

وتزامنت عملية التجديد الفقهى وتقديم المؤلفات الفقهية لرؤى سياسية مع تصاعد تدريجى للنشاط السايسى للحوزات؛ فمع بدايات القرن الماضى ظهرت كتابات فقهية ذات توجه سياسى واضح، حيث تعرض الفقهاء منذ ذلك الحين إلى ضغوط متزايدة للإعتراف بأن العالم المتغير بسرعة يتطلب تغيير فقهى لضمان استمرار المؤسسة الفقهية ودورها القوى وسط الإيرانيين. وبدأ هذا الإدراك الفقهى الشيعى مع مؤلف لآية الله محمد حسين نائينى فى ١٩٠٩ والذى قدم نقدا للحكم المطلق. وخلال الأربعينيات والخمسينيات ظهر على السطح آيات الله لهم دور سياسى بل ويصل إلى درجة الزعامة السياسية فى بعض الأحيان وبالرغم من رؤاهم السياسية المتباينة إلا أنهم اشتركوا فى تعبئة مؤيديهم سياسيا. بل ولقد ظهرت عناصر فقهية المولد وتلقت تعليما غربيا ووفرت للفقهاء نظرة يعتمد عليها للعالم الحديث. وتخطى كثير من الفقهاء المعارضة التقليدية لتدريس الفلسفة وقاموا بتدريسها فى الخمسينيات.[٣٠] وفى الستينيات والسبعينيات استمرت المؤلفات الفقهية السياسية الهامة منها مؤلف يعيد تفسير مرحلة كربلاء وأهمهم على الاطلاق مؤلفات آية الله الخومينى التى بلورت نظرية ولاية الفقيه التى قامت عليها الجمهورية الإسلامية الايراينة. وبالرغم من جهود التجديد الفقهى المستمرة إلا أن الأدبيات الغربية كثيرا ما تركز على العناصر المحافظة داخل المؤسسة الفقهية بإعتبارها الأغلبية بغض النظر عن إشارة هذه التحليلات نفسها لعناصر التغيير والتجديد.[٣١]

لقد نجح الخومينى فى تحويل الحوزات الدينية الإيرانية إلى مؤسسة حركية نشطة وتدخلية، وساعده على ذلك بزوغ المرجعية كوظيفة هامة فى المجتمع الإيراني ولفهمه للوضع الاجتماعى-السياسى للحوزات والدولة عامة ومهارته فى معالجة الوضع أكثر من مدى عمق فقهه.[٣٢] ومن ثم فقد لعبت قمة الهرم الدينى ممثلة فى مراجع التقليد دورا محوريا فى المبادرة بالحركات السياسية المختلفة فى إيران، وهو الأمر الذى يعد أحد أهم السمات الرئيسية للخبرة السياسية التاريخية الإيرانية.

-قيام الجمهورية الإسلامية ودور متزايد للمؤسسة الفقهية:

تمتع الفقهاء بميزة نسبية هامة على غيرهم من الجماعات وهى كونهم أكثر قوة اجتماعية-سياسية منظمة خاصة خلال لحظة تفجر الثورة فى عام ١٩٧٩،[٣٣] فهى من أخطر القوى الاجتماعية المؤثرة فى القرار والتى لم يرد ذكرها مباشرة فى الدستور وتتمتع بالهيمنة المعنوية على كافة المتحركين على المسرح السياسى؛ وتمثلها الحوزات التى تعد شبكة لها آدابها وتقاليدها فى الحوار والتفاهم، بل لقد أكسب فقهاء الحوزة الثورة مضامين خاصة فمثلا رأى حجة الإسلام على الكورانى أن الثورة ليست مطالبة بأن تقيم تنظيمات جديدة تحل محل الأسرة والقبيلة والحوزة والبازار، ولكن عليها أن تزيل الصدأ كلما تراكم وأن

تعمل على تطوير هذه التنظيمات من داخلها وبصبر وبهدوء،[٣٤] وهم بذلك قد وظفوا الثورة لتقوية وتجديد المؤسسات التقليدية التى من أهمها على الإطلاق الحوزات العلمية.

وتحول المنبر بعد الثورة إلى المركز الجديد للسياسات، وأصبحت كل من القوة والأيدولوجية تستقى بشكل أساسى منه.[٣٥] كما ساهمت الحوزات فى تدعيم شرعية واستقرار النظام الإسلامي؛ فلقد أصبح أفراد المجتمع الإيراني لايرون تعارضا بين أن يخضعوا لآيات الله فى أمور حياتهم اليومية والشخصية وأن يخضعوا فى الأمور العامة لحجة الإسلام القابع فى موقع تنفيذى يصدر من خلاله القرارات السياسية.[٣٦] ومع الاستمرار التاريخى للدولة، أنشأت التقاليد الشيعية داخل الأمة الإيرانية مصدرا آخر للاستقرار، حيث يربى التنظيم الشيعى المواطن المؤمن على الانضباط الواعى خلف "مرجع التقليد" الذى اختاره كمرشد له فى حياته اليومية بسبب حجته فى العلوم الإسلامية وما يمثله من قدوة فى الزهد والتقوى. وعادة ما يشهد كل عصر عددا من مراجع التقليد الذين يتمتعون بمصداقية متسأوية. وبالرغم نشوب خلافات كبيرة بين اجتهادات هؤلاء المراجع، والا أنه قد ترسبت عبر القرون تقاليد التعايش رغم الاختلاف وتقاليد الوحدة فى الموقف العام فى حالة مواجهة الإسلام لخطر واضح. فهناك تقليد عريق يقضى بتحمل الكبار للخلاف وأنه لم يحدث أية محأولة لشق الصف والدولة بإسم هذا الخلاف، من أمثلة ذلك الخلاف الفقهى حول مبدأ ولاية الفقيه.[٣٧]

يرى الخومينى أن الولى الفقيه لا يكفى أن يكون من المتفقهين فى الدين بل ينبغى أن يكون من علماء الدين المعممين رجال الحوزات العلمية الدينية، بل ويؤكد أن فقهاء الحوزات العلمية الدينية هم حصون الإسلام وأن عليهم أن يدافعوا عنه من خلال شرح العقائد والنظم الإسلامية والمحافظة عليها بل جعل هذا الواجب أهم من الفرائض الدينية ويعزو ذلك إلى كون الفقهاء أوصياء رسول الله صلى الله عليه وسلام. كما جعل الخومينى منصب القضاء للفقيه العادل أيضاً. ومن هنا كان على الخومينى أن يطالب بتطهير المجامع العلمية الدينية من مدعى القداسة إن لم تجد فيهم النصيحة والتنبيه، ودعى إلى اصلاح هذه المجامع عن طريق وضع برنامج تعليمى وتثقيفى واعلامى للفقهاء بهدف الاصلاخ الفكرى والأخلاقى.[٣٨]

ولا شك أن الحوزات العلمية بوجه عام وحوزة قم بوجه خاص تمر الآن بأزهى عصورها خاصة وأنها لعبت دورا بارزا فى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران ويتضح ذلك من خطاب خامنىء الذى أكد على ضرورة استفادة هذه الحوزات من امكاناتها على أفضل وجه من أجل تلبية إحتياجات الإسلام والحكومة الإسلامية الضرورية على مختلف المستويات مثل تلبية حاجة المجتمع من علماء الدين وأئمة المساجد. وطالب بزيادة عدد العلماء المجتهدين والمدرسين والباحثين فى الحوزات.[٣٩]

ومن الناحية الدستورية أيضاً اكتسبت المؤسسة الفقهية وضع متميز، فأحد أهم سمات الدستور الإيراني هو توافقه مع الروح الشيعية وكونه إنعكاس نفوذ فقهاء الشيعة فى القرن العشرين.[٤٠] لقد لعب الفقهاء الدور الأكبر فى وضع دستور الحمهورية الإسلامية الإيرانية حيث صاغه فقهاء مجلس الخبراء وحظى بموافقة فقهاء مجلس صيانة الدستور بعد تمريره من مجلس الشورى الإسلامي ثم أقره الفقهاء المراجع واعتمده آية الله الخومينى زعيم الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية. لقد أخذ الدستور الإيراني كثيرا من نظرية ولاية الفقيه فى تثبيته الدعائم الدينية للنظام ونص فى مادته الخامسة على الزعامة الولى الفقيه فى فترة غيبة الإمام.[٤١] كما يعطى دستور الحمهورية الإسلامية الإيرانية للفقيه السلطات العليا من خلال مواد عديدة أهمها المادة ١١٠ التى أعطته سلطات تفوق سلطات الملك فى دستور ١٩٠٦-١٩٠٧، كما أصبح القائد الأعلى للقوات المسلحة وتم توحيد السلطة القضائية تحت سيطرة الفقهاء وتسير وفق مبادىء الشريعة الإسلامية. وجاء مجلس صيانة الدستور وهيمنة الفقهاء عليه ليكمل عملية مزج الدولة بالشيعية.[٤٢]

إذا هناك خصوصية لقوة الفقهاء أو المؤسسة الفقهية فى الجمهورية الإسلامية. لقد صاحب فى البداية تطبيق مفهوم ولاية الفقيه عملية تخصيص متصاعد لكل المناصب الحكومية القيادية لصالح الفقهاء وللمراكز الأخرى أهمية لمساندهم أو أقاربهم. ولقد بدأت هذه العملية بالمجلس الثورى وامتدت إلى أفرع الحكومة الثلاث، مجلس الخبراء، مجلس صيانة الدستور، مجلس تشخيص المصلحة، مجلس الامن القومى. كما تحولت مؤسسة القضاء إلى احتكار للفقهاء. وأحتل الفقهاء أهم المراكز البرلمانية ولجانها بالرغم من تناقص أعدادهم فى المجلس مع توإلى الفترات التشريعية. وفى الأعوام الأخيرة امتدت هذه العملية بإحتلال الفقهاء للمراكز فى المستويات الدنيا فى كل من العاصمة والمقاطعات. ولم يكن من الممكن تأمين إحتكار الفقهاء للسلطة أو القوة بالإرتكاز علىادوات الدولة وهياكل أمنها الموجودة قبل الثورة، فكان لابد من خلق مؤسسات جديدة لخدمة هذا الهدف وهى التنظيمات الثورية.[٤٣] حيث تقوم المؤسسات الأيدولوجية(الاسرة المجالس العمالية التعليم..) بإنتاج الأيديولوجية ويقوم بحمايتها الهيكل القهرى(البوليس والجيش)، ومن يسيطر على هذه المؤسسات فى أوقات التغيير السياسى والإجتماعى يسيطر على الدولة. وبسيطرة الفقهاء على تلك المؤسسات سهلٍ عليهم تقديم وتدعيم أيدولوجية جديدة وخلق مركب "قوة/معرفة" جديدة "power\knowledge"compleعقب حل التحالف الثورى العريض فى ١٩٨١. وجاءت عملية الأسلمة ليس كحركة ثقافية فقط بل أيضاً حركة سياسية أيضاً الهدف منها إبعاد المنافسين وتدعيم قواعد القوة.[٤٤]

وفى نفس الوقت الذى بدأ فيه اتجاه تعيين التكنوقراط فى المناصب الوزارية ظلت الوزارات الهامة فى يد الفقهاء وهو النموذج الذى بدأه رافسنجانى فى ١٩٨٩ بوزارته المسماه بوزارة البناء التى احتفظ فيها بأربعة

وزراء فقط من الفقهاء (وزراء الاعلام والداخلية والإرشاد الإسلامي والعدل) والذى يعبر بشكل أو بآخر عن النموذج المثإلى الذى دعى له الفقهاء منذ الثورة وفيه يسود تقسيم للعمل يضطلع فيه الفقهاء بمهمة الارشاد السياسى ويقوم الآخرون والمتخصصون الموالون لهم أيضاً بالممارسة التكنيكية والادارية.[٤٥] لقد عاصر النظام الإيراني تصعيدا لعدد من العناصر الشابة الفنية من الجمعيات المختلفة خاصة من جماعة مسئولى التعمير وجمعية روحانيون مبارز والجمعيات المؤتلفة معها لتولى الوزارات.[٤٦]

فى نفس الوقت تنحسر عضوية الفقهاء فى مجلس الشورى مع توإلى الدورات البرلمانية إذ تقل نسبة الفقهاء إلى المجموع الكلى للأعضاء: ففى المجلس الأول (١٩٨٠-١٩٨٤) بلغت نسبة الفقهاء من إجمإلى الأعضاء ٤٥،٦%، وفى المجلس الثانى (١٩٨٤-١٩٨٨) كانت النسبة أيضاً ٤٥،٦%، وفى المجلس الثالث (١٩٨٨-١٩٩٢) انخفضت النسبة إلى ٢٧،٣% أما المجلس الرابع (١٩٩٢-١٩٩٦) فقلت مرة أخرى ووصلت إلى ١٨,٣%. وترأوحت التفسيرات لهذه الظاهرة ما بين عدم كفاءة أداء الفقهاء فى المجلسين الأول والثانى مما دعى إلى الاعتماد على الخبراء وما بين انخفاض حاجة الفقهاء للسيطرة المباشرة على التشريع خاصة وأن تأسيس استمرارية حكمهم قد تم وعمل به فى الدورات السابقة؛[٤٧] وذلك بالإضافة إلى سيطرتهم على الهياكل المؤسسية التشريعية الأخرى والأكثر أهمية مثل مجلس صيانة الدستور ومجلس تشخيص المصلحة.

لقد تغلغلت المؤسسة الفقهية داخل الدولة الإيرانية بحيث سيطر الفقهاء بدرجات مختلفة على رؤى وسلوك أجهزة هامة فى الدولة. فبالرغم من من انخفاض عدد أعضاء الفقهاء فى الوزارة ومجلس الشورى إلا أنهم ما زالوا يقومون بالدور الأساسى المنوط بهم وهو الارشاد السياسى للنظام بشكل يحافظ على اسلاميته. ودعمت التعديلات التى طرأت على هيكلة مؤسسات النظام ومنظوره الوظيفى من هذا الاتجاه حيث تم رسم سلطات وهياكل الأفرع الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية لتتمشى مع الخطوط الإسلامية للنظام والتى محورها فى النموذج الإيراني مبدأ ولاية الفقيه الأمر الذى أعطى للنظام الإيراني طابعا خاصا. بل ان المعارضة الفقهية الإيرانية خطورة أكبر من أى معارضة أخرى حيث ناقش الفقهاء مبدأ أساسيا وراسخا يقوم عليه النظام الإيراني بأكمله وهى السلطات الدستورية المطلقة لمرشد الثورة ومحاذير انخراط الفقهاء فى السياسة.[٤٨]

وبذلك كان تعديل النظام لطبيعته الهيكلية ومنظوره الوظيفى للأفرع الثلاث من أجل "مأسسة" مفهوم ولاية الفقيه (المادة ٥) والذى يميز النظام السياسى الإيراني وهو المبدأ الذى يرى البعض اهتزازه بعد وفاة الخومينى.[٤٩] الا أننا إذا فسرنا هذا المفهوم تفسيرا واسعا وواقعيا نجده لاينحصر فى اضطلاع الفقيه بمهام قيادة الدولة والمجتمع فى أعلى سلطاته الرسمية من خلال منصب الزعيم أو مرشد الثورة الإسلامية،

بل الأهم هو قيام الفقهاء على كافة المستويات المؤسسية الرسمية وغير الرسمية بهذه المهمة بشكل أفضل وأكثر فعالية.

وفى يناير ١٩٨٨ أى بعد تسع سنوات من الثورة، أطلق الخومينى فتوى هامة تعرف قوة وسلطات الدولة الإسلامية. فبدأ بالقول أن الدولة الإسلامية تستقى سلطتها من إنابة الوصاية التى أودعها الله للرسول ε . ومثلما مارست حكومة الرسولεسلطاتها فى جميع المسائل دينية وعلمانية، فانه فى العلاقة بين الإسلام والدولة أعلن الإمام الخومينى أن للحكومة الإسلامية الأولوية على كافة المسائل الإسلامية مثل الصلاة والصيام والحج. وبذلك أعطى للحكومة سلطة مطلقة لحكم الإسلام وفق سلطة شبه ربانية. لقد جاوب على تساؤل رئيسى طالما طرح نفسه: عند البت فى المسائل الرئيسية فى الجمهورية الإسلامية لمن تكون السلطة العليا المسجد أم الدولة؟ إنها وفق هذه الفتوة الدولة التى امتلكت قوة غير محدودة لتنظيم شئون المجتمع. لقد ترك خومينى الفقهاء المتشددين وهم يقأومون هذه المقولة فى تفاصيلها عند التطبيق. إلا أن انتخابات المجلس الثالث جاءت لتخفض من عدد أعضاء آيات الله المتشددين فى الحكومة إلى النصف.[٥٠] لتقدم دليلا آخرا على استمرار حالة الترابط الديناميكى الفعال بين المستوى الفكرى الفقهى وبين المستوى التطبيقى. وفى نفس الوقت رفض من جاء بعد الخومينى أن تسمح وفاة الإمام بإنكار هيمنة الفقهاء السياسية على السياسات الإيرانية.[٥١]

– خصوصية المعارضة الفقهية للنظام الإسلام الإيراني:

لابد من الإشارة إلى المعارضة من قبل عناصر من الفقهاء وهى العناصر التى تعددت وذاعت مقولاتها الناقدة للنظام أحيانا والهادفة لتغيير مبادئه أحيانا أخرى وذلك لأهميتها البالغة.

لقد انهت الثورة الإيرانية الانقسام الذى ساد لقرون بين السلطة المدنية التى تمثلها الأسرة المالكة وبين السلطة الدينية الضخمة التى يمتلكها الفقهاء. وبعد ١٩٨١ تخصص أعضاء من هذه المؤسسة الفقهية فى ادارة الأعمال اليومية للحكومة. وهو الأمر الذى ظهر له معارضون حتى قبل ١٩٧٩ مخافة من الآثار السلبية المفسدة على السلطة السياسية فى نظام لايتم الفصل فيه بين مجال الدولة والمجال الربانى. انطلق نقد تطبيق نظرية ولاية الفقيه من احتمال تعرض الفقهاء للنقد المفتوح بتحولهم إلى سياسيين. وبعد عقد ونصف من عمر الجمهورية الإسلامية تحققت بعض مخأوف معارضى ولاية الفقيه، فبالتدخل المباشر لآيات الله فى شئون الدولة تم إلقاء اللوم عليهم مع تفاقم مشاكل المجتمع.[٥٢]

لقد نشأت الرؤى الناقدة بين الفقهاء التقليديين الذين يدركون محاذير امتلاك الفقهاء للسلطة السياسية وماقد تقود إليه من إخضاع المدارس الدينية لسلطة الدولة وحرمان الفقهاء من استقلالهم التاريخى وقد تزيد من إغتراب الجماهير عن الفقهاء بعد أن أصبحوا هم أنفسهم ممثلى الدولة، وفى نفس

الوقت قد تزيد الفجوة النفسية بين الحكام والجماهير الذين يعتمد عليهم الفقهاء فى اكتساب شرعيتهم، ذلك بالاضافة إلى أن الامتيازات المادية والسياسية التى يحصل عليها الفقهاء السياسيون خلقت حاجزا بينهم وبين الفقهاء التقليديين.[٥٣]

دار الجدل حول أهمية الانسحاب الجزئى لآيات الله لصالح البقاء طويل الأجل "للثيوقراطية". ومن أهم أعضاء النظام الذى نسبت إليه هذه الفكرة آيات الله محمد رضا ماهدافى-كانى. وهى الفكرة التى سرعان ما تراجع عنها مما يشير بوجود إجماع عام بين قمة سلم النخبة الحاكمة حول ضرورة تنسيق العمل لتأمين استمرار حجر زأوية دستور النظام القائم وهو مفهوم ولاية الفقيه. لقد ظهر حاليا نبض مضاد لفرض مثل هذا النظام -نظام ولاية الفقيه-. وتأمل هذه الجماعة فى اصلاح النظام الحإلى لجعله أكثر ملائمة للتعددية والديموقراطية، وكان يتزعم هذه الحركة الفيلسوف الإسلامي عبد الكريم سوروش (قبل إغتياله) الذى أصبحت كتاباته تعكس بطريقة منظمة رؤية المثقفين الدينيين للنظام السياسى الملائم. وهو يرى أنه ليس هناك -ولم يكن هناك ابدا - تفسير واحد مطلق لتعاليم ومبادىء الإسلام، فليس هناك جماعة من الفقهاء يمكن أن تدعى انها تقدم التفسير الحقيقى للإسلام. ولايجب تجاهل المنظورات المتنافسة بالنظر إلى تعدد التفسيرات القائمة على تباين الاجتهادات والفهم النسبى لبعض المبادىء.[٥٤] ولأفكار سوروش أهميتها بالنظر إلى أن ٩٨% أو أكثر من الثمانين ألفا فقيه الذين لا يشكلون جزءا من الحكومة الإسلامية يعدوا من جمهوره. وهم الفقهاء الذين مازالوا يمارسون دورهم التقليدى فى الإرشاد الدينى للجمهور المستضعف ويرون أن مكانة وتأثير الفقيه سوف يحد منها حالات الفشل التى تحدث فى الجمهورية الإسلامية. وبينما يعترف بعضهم بالشرعية الدينية للفقيه فإن آخرين يعتبرون أن سلطة الارشاد الروحى تستمد من الارادة الشعبية ومثلها مثل أى منصب منتخب يمكن لهذه الإرادة أن تبعدها عن السلطة. وقد مثل مركز الشيعة الفقهى فى نجف أحد مصادر المعارضة الفقهية لمفهوم ولاية الفقيه، وهو ما اتضح عندما رفضت القيادة الفقهية فى نجف توليه على خامنىء زعيما روحيا لكافة الشيعة فى ديسمبر ١٩٩٤ عقب وفاة آيات الله على عاراقى. وعكس هذا الرفض الاشكالية الكبرى التى تعيشها الحكومة الفقهية فى إيران؛ فولاية الفقيه التى تتأسس شرعيتها على تفسير لشكل السلطة الشيعية يقودها زعيم روحى هو سياسى أكثر منه مرجع للشريعة الإسلامية.[٥٥]

فلقد حصل خامنىء على استثناء من قاعدة المرجعية الفقهية بنفس المبرر الذى أخذ به الخومينى استثناءه فى تولى الزعامة على من هم أعلى منه فى درجة المرجعية وهذا المبرر هو كفاحه السياسى، إلا أن البعض يرجح أن السبب الحقيقى وراء إختيار خامنىء للزعامة يكمن فى فكرة المصلحة التى تحكم تطبيق نظرية ولاية الفقيه فى إيران حيث يمكن ملاحظة أن الشخص الذى يتولى منصب الولى الفقيه يكون

الاعتبار الأول فى توليه هو القوة المادية قبل القوة المعنوية أو ثقله السياسى قبل ثقله المذهبى، وتتحدد هذه القوة وهذا الثقل من خلال المصالح المتشابكة لكبار المسؤولين فى النظام.[٥٦]

الانقسام داخل المؤسسة الفقهية ذاتها له أهميته الخاصة المكتسبة من مكانة تلك المؤسسة وسط دوائر النخبة الحاكمة. ومحور الصراع الدائر بين الفقهاء الحكام والفقهاء المعارضين ليس على السلطة بقدر ماهو ضد سلطة الفقهاء الحكام "وسوء تفسيرهم للاسلام". ولهذا الصراع مدلوله الخطير فى مسار الأحداث السياسية المستقبلية فى إيران، حيث قد يكون لهذه الفئة المعارضة من الفقهاء الكلمة الحاسمة فى سقوط الفقهاء الحكام والقائد الأعلى خامنىء. ففى إيران حوإلى ١٥٠,٠٠٠ فقيه أقل من ١٠% منهم منخرطون فى السياسة والحكومة، مما يجعل منهم قاعدة كبيرة وناجحة محتملة لمعارضة الحكومة إذا امتلكوا القيادة الفعالة. ومن أهم المعارضين فى هذه الفئة: آيات الله مرعشى خومى، منتظرى، آزارى قمى وروحانى الذين حددت اقامتهم[٥٧].

يخلق مبدأ ولاية الفقيه نوعا من "الوحدوية الثيوقراطية" لتحل محل التعددية الشيعية التقليدية المعطاه لمراجع التقليد وهو ما يبرر به البعض وجود معارضة فقهية لمركزية القرار الفقهى. كما تعددت التنظيمات داخل المؤسسة الفقهية العاكسة لتعدد الرؤى السياسية: فهناك جماعة مدرسى قم وتمثل جناحا شديد المحافظة ووجهت للحكومة الإيرانية نقدا شديدا خاصة فيما يتعلق بالسياسات الاقتصادية إلا أن نفوذها ظل ضعيفا بشكل نسبى نظرا لعدم ارتباطها بأى من شخصيات النظام البارزة والمعروفة وبسبب عزلتها الأيدولوجية الناجمة عن دعوتها لتطبيق صارم للشريعة وهو المطلب الذى لم يجد صدى عند قطاعات واسعة من المجتمع وانحصرت أهم قاعدة لها بين الطلاب دارسى الفقه فى الحوزات، كما تمتعت جماعة "روحانيات مبارز" بتواجد واضح داخل المساجد وعارضت بشدة التوجهات الراديكالية الاقتصادية (خاصة تأميم التجارة الخارجية) ونادت بحرية سياسية أكبر، ومن ناحية أخرى تحتل جماعة مجاهدين الثورة الإسلامية موقعا وسطا بين التنظيمات المتشددة.[٥٨]

ومن ناحية أخرى تبرز خطورة تزايد المعارضة الفقهية عن حجمها الحإلى الضرورة والحاجة الكبرى لسيطرة النظام السياسى على المؤسسة الفقهية أو على الأقل تحجيم المخاطر المستقبلية لمعارضتها وذلك لبقاء واستمرارية النظام. لقد كان المسجد المؤسسة الوحيدة من مؤسسات المجتمع التى حافظت على استقلاليتها فى مواجهة الدولة المركزية للشاه تلك الدولة التى كانت مرادفة لشخصية الشاه؛ ومن ثم كانت المؤسسة الفقهية الأداة الفعالة التى نظمت وأدارت المظاهرات الشعبية ضد الشاه. أما الآن فان قسما كبيرا من هذه المؤسسة هو الذى تسيطر عليه الدولة، وتمنح هذه السيطرة بعض المكاسب للنظام؛ أولاً: يستطيع النظام الآن السيطرة على جميع مؤسسات المجتمع ومن بينها المسجد وهو الأمر الذى لم يستطع الشاه مطلقا أن يحققه، ثانيا: بدلاً من القيادة الأبعادية للشاه وفرت "الثيوقراطية" قيادة أكثر جماعية

للنظام، كما أنه بالرغم من أن هذه الجماعية منعت النظام من صياغة سياسات متماسكة داخليا وخارجيا إلا أنها هيأت للنظام ميزة هامة خاصة ببقاءه وقدرته على الاستمرار.[٥٩]

وللتدليل على أهمية المؤسسة الفقهية فى الدولة الإيرانية يمكن الإشارة ليس فقط لخطورة المعارضة الفقهية بل ظهور الدراسات التى تؤكد أن أى انقلاب محتمل يحدث فى الجمهورية الإسلامية لن يحدث من خارج منظومة النظام السياسى وانما من داخلها وان الذى سيقود هذا الانقلاب لن يخرج عن المؤسسة الدينية مستخدما سلاح الفتوى التى يساعد على نفاذها بفعالية شخصية كاريزمية من المتوقع أن يتحلى بها هذا الفقيه المتمرد.[٦٠] وبذلك فحتى على مستوى معارضة النظام السياسى يكتسب الفقهاء أهمية متزايدة وليس فقط مستوى التأثير فى النظام الحاكم.

–العلاقة بين الحوزة والجامعة:

كسرت الدولة البهلوية احتكار الفقهاء للمجال التعليمى بتأسيس مدارس علمانية حديثة منأوئة تدعمها الدولة. وحرمت علمانية التعليم الفقهاء من أحد المصادر التقليدية لقوتهم. وبعد فترة من الرفض والهجوم على هذه المدارس، ادرك الفقهاء أنه لاخيار أمامهم الا ترك الهجوم على منأوئيهم التعليميين الجدد والتمسك بمؤسساتهم التقليدية. وبعد الموقف السلبى من تأسيس مؤسسات للتعليم العالى فى منتصف وأواخر الثلاثينيات من القرن الماضى والاشارة إليها "ببيوت النار"، بدأوا فى استغلال دخول بعض تلامذهم إلى الجامعات بإستخدامهم كمنفذ للتأثير حيث أنهم بسبب خلفيتهم التعليمية كانوا الأقدر على تدريس الشريعة والفلسفة والتاريخ واللغة العربية والأدب المقارن، وانتشر أمثال هؤلاء فى جامعة طهران خلال الثلاثينيات والأربعينيات. وفى فترة تبوأ آية الله حسين بوجوردى قمة حوزة قم، تقلصت الفجوة أكثر وأكثر بين الحوزات والجامعات. وأدرك آية الله بورجوردى أيضاً اهمية الدعاية الداخلية والدولية، فأرسل مبعوثين إلى مصر والكويت وباكستان والسودان ولبنان (أشهرهم آية الله موسى صدر) وأسس المركز الإسلامي فى هامبورج بألمانيا، كما شجع خريجى الحوزات على دخول الجامعات للتعرف على العلوم الحديثة ولنشر والدفاع عن المبادىء الإسلامية. وفتح هؤلاء الرواد الباب لغيرهم من دارسى الفقه للالتحاق بمدارس الفقه فى الجامعات الإيرانية الحديثة. وبذلك أمن الفقهاء لأنفسهم موقع مؤثر فى الحياة الثقافية الإيرانية المتغيرة بسرعة كبيرة.[٦١] وتخطت "حملات الفقهاء التعليمية" أبعد من الجامعات واستهدفت المدارس الإبتدائية والثانوية. وفى بداية الخمسينيات قام بعض النشطين من الفقهاء أمثال آية الله محمد بهشتى وآية الله متطهرى بالإنضمام لأكثر معلمى إيران علمانية لتقديم رؤاهم ضد الدولة والشيوعية، بل والأفضل من ذلك قاموا بإنشاء سلسلة من المدارس الخاصة للذكور والإناث، وبذلك اخترقوا النظام التعليمى العلمانى. وكان الهدف أيضاً الرد على مقولة أن خريجى الحوزات الدينية

التقليدية لايستطيعون إلا التأثير على الجماهير الريفية الجاهلة وليس على الشريحة المتعلمة فى المدن. ولكنهم بالمساندة المادية التى قدمها البازار استطاعوا بناء مدارس حديثة قدموا من خلالها جرعة مناسبة من التعاليم الدينية بجانب مناهج وزارة التعليم العادية وسمح فيها للفتيات بإرتداء الحجاب. وعلى أقل التقديرات بلغ عدد هذه المدارس بالمئات بها الألاف من الطلبة. كما نفذ الفقهاء إلى المدارس الثانوية العادية من خلال دورهم كمفتشين ومدرسين للفقه واللغة العربية والأدب الفارسى وقاموا بتشجيع الطلبة على تكوين جمعيات إسلامية لها أنشطة متنوعة.[٦٢]

أدرك الخومينى أهمية وحدة طلاب الحوزة والجامعة ودورهما الهام فى خدمة المجتمع، فنادى منذ عام ١٩٧٧ بضرورة الاتحاد بين هذين الطبقتين، ودعاهما إلى التعاون فيما بينهما ورفع شعار وحدة عالم الدين والطالب وشعار وحدة الفيضية والجامعة. وتم إنشاء مكتب باسم مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة. ودوما ما يشير كبار رجال الدولة من أمثال رافسنجانى والمرشد خامنىء إلى تكامل هاتين المؤسستين عن طريق تبادل الأساليب.[٦٣] ففى سنوات ما قبل الثورة كانت الحواجز الفكرية والمؤسسية بين الحوزات العلمية والجامعات ضئيلة للغاية بحيث كانت باعثا على ظهور تأييد متزايد من قبل الإيرانيين للأيدولوجية الإسلامية. وكانت جهود خلق نوع من الوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة مؤثرة للغاية. إلا أنه فى عقد التسعينيات، اتضح أن حائط الفصل بين الحوزة والجامعة قد تضاعف ونتيجة لذلك افتقد الطلاب قابلية التأثر بمرحلة الثورة عن طريق الفقهاء.[٦٤]

يكمن خطر الانقسام فى الداخل فى الانقسام بين أهل الحوزة والجامعات حيث حفظ الأولون الإسلام وصانوه طوال قرون ولكن تجمد أغلبهم عند الكتب القديمة وغرقوا فى الفرعيات، فى حين يدرك الفريق الثانى خطورة التخلف العلمى والاقتصادى ولكن ثقافته الغربية لم تجعله يصل إلى أن التقدم المطلوب يحتاج إلى معرفة اسلامية عميقة. ومن أدرك كثير من أفراد النخبة الإيرانية وساساتها خطورة انقسام عقل وشخصية الأمة إلى فريقين، فكان الإمام الخومينى يدرك أن النهضة الإسلامية الحقة لا تحقق إلا بتكامل الفريقين وقال" لتسع الجامعة فى تحكيم ارتباطها بالفيضية ولتسع الفيضية كذلك لتقوية علاقاتها بالجامعة". فأستخدم كل نفوذه وكافة الأساليب لدفع هذا التكامل والتفاعل سياسيا وفكريا. فسياسيا حأول فى البداية منع علماء الحوزة من احتكار المناصب القيادية فى الدولة، إلا أنه مع تداعى الصدمات والتحديات عدل الخومينى عن هذا الرأى وتوإلى على الرئاسة رجال الحوزة ولكن مع تزايد تدريجى فى وزن السياسيين خريجى الجامعات فى كل مؤسسات الدولة. فلقد جعلت الصبغة الإسلامية للجمهورية دورا لعلماء الإسلام فى تثبيتها، حتى وإن بدا فكر أغلبهم متجمدا فى النهاية. ومن ناحية أخرى يجب ملاحظة الفرق بين السياقين، فقد أوقفت الدراسة فى الجامعات لتنقية المناهج ومنع انحرافاتها الظاهرة، وفى المقابل لم يكن واردا ولا معقولا اجراءات مشابهة فى الحوزات. وقام الخومينى بإصدار فتأوى

ومقترحات لاقت ضيقا شديدا (مثل تلك الخاصة بحلة الموسيقى والشطرنج)، الأمر الذى يعكس صعوبة تطوير الفكر الحوزى حتى فى الأمور التى تبدو بديهية. ومن ثم بذلت جهود كبيرة لمحاربة الجمود والتقليد الأعمى: تقليد الغرب أو تقليد القدماء، وجاءت النتائج محدودة فى البداية ولذا أقيمت إلى جانب المؤسسات التقليدية مؤسسات جديدة[٦٥] مثل جامعة الإمام الصادق فى طهران وفى قم كذلك قامت مؤسسات يرأسها آيات الله المجددون –وإن ظلت من الناحية الادارية فى نطاق الحوزة– ومنها "مؤسسة الإمام الخومينى للدراسات والتعليم" وهى التى تنافس جامعة الإمام الصادق فى العمل على تخريج شبابا مسلم ينشأ منذ البداية منفتحا على مشاكل العصر: فهم يدرسون الفلسفة الإسلامية والغربية والشريعة والقانون والسياسة وغيرها من الفروع. وتقبل هاتان المؤسستان الطلاب المتفوقين بعد اختبارات دقيقة وتقدم أبرز العناصر التى تلحق بوظائف حكومية مختلفة. ولقد انتشر خريجو جامعة الإمام الصادق بالذات (لكونها الأقدم) ولكنها لم تعد هى ومؤسسة الإمام الخومينى المحتكران الوحيدان لتدريس المناهج وفق اجتهاد اسلامى جديد حيث انتشر هذا النهج بدرجات متفأوتة فى كل الجامعات بل وفى مراحل تعليمية أخرى. وأصبح من الممكن ملاحظة أن هناك جيلا جديدا من هؤلاء "الإسلاميين المعاصرين" يحتل أغلب المواقع العليا، فاجتمع معا خريجو الحوزات وخريجو الجامعات فى مجلس الوزراء وفى كافة المستويات الحكومية. ومن ثم بزغت على رأس هذه المرحلة نخبة جديدة لايغلب عليها علماء الإسلام بإعتبارهم المتخصصين وحدهم فى العلوم الإسلامية، خاصة وأن مرحلة تثبيت الهوية الأولى قد مضت، واصبح مطلوب للقيادة الأتقى والأبرع فى نفس الوقت سواء أكان من خريجى الحوزات أم من خريجى الجامعات. واستمر فقهاء الحوزة فى اسهامهم فى الادارة السياسية الناجحة فى ظل التفاعل والتكامل المشار إليهم، وجاءت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فى السنوات الأخيرة بمثابة تمرد على جمود الكثيرين منهم ودعوة لمزيد من الانفتاح والحيوية فى قيادة الدولة وقدم خاتمى خير نموذج فى هذا الاطار.[٦٦]

الهوامش:

[١] ابراهيم الدسوقى شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيدولوجية، الزهراء للاعلام العربى، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤٨.

[٢] المرجع السابق، ص٤٩–٥٠.

[٣] المرجع السابق، ص٥١.

[٤] محمد خاتمى، المشهد الثقافى فى إيران: مخأوف وآمال، الطبعة الأولى، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ص٥٥–٥٧.

[٥] المرجع السابق، ص٢٣.

[٦] فهمى هويدى، إيران من الداخل، الطبعة الثالثة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٢١.

[٧] يحيى دأوود عباس، الحوزة الدينية فى إيران، إيران فى التسعينيات، دراسات شرق أوسطية، مركز بحوث الشرق الأوسط، مارس ١٩٩٧، ص٨٩.

[٨] محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله: قصة إيران والثورة، الطبعة الرابعة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ١١٢.

[٩] فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٠-١٢١.

[١٠] يحيى دأوود عباس، المرجع السابق، ص٩٣.

[١١] فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٢.

[١٢] يحيى دأوود عباس، المرجع السابق، ص٩٠.

[١٣] فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٣-١٢٥.

[١٤] المرجع السابق، ص١٢٦.

[١٥] محمد حسنين هيكل، المرجع السابق، ١١٢-١١٣.

[١٦] أحمد عنايت، الفكر السياسى الإسلامي المعاصر، ترجمة ابراهيم دسوقى شتا، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٤، ص٣٢٥.

[١٧] يحيى دأوود عباس، المرجع السابق، ص٩٤.

[١٨] ابراهيم الدسوقى شتا، المرجع السابق، ص٥١-٥٢.

[١٩] أحمد عنايت، المرجع السابق، ص٣٢٥-٣٢٦.

[٢٠] فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٣٠.

[٢١] مدحت حماد الدسوقى، النخبة السياسية الإيرانية، أوراق آسيوية، العدد ٢٠، يونيو ١٩٩٨، ص٥.

[22]Sandra Mackey ,The Iranians: Persia, Islam and The Soul of a Nation, Penguin Group, 1996 p112.

[23]Ibid, p116-118.

[٢٤] يحيى دأوود عباس، المرجع السابق، ص٩٤.

[٢٥] المرجع السابق، ص٩٦.

[٢٦] ابراهيم الدسوقى شتا، المرجع السابق، ١٩٨٨، ص٤٧.

[٢٧] حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية فى القرن العشرين، حسن حمدان العلكيم (تحرير)، قضايا اسلامية معاصرة، الطبعة الثانية، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٢٨.

[28]Mehrzad Boroujerdi, Iranian Intellectuals And The West, Syracuse University Press, 1996, p92-93.

[29]Mohammad Borghei, Iran`s Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p77-78.

[30]Mehrzad Boroujerdi, op.cit, 1996, p94-95.

[31]Ibid, 1996, p96.

[32]Mohammad Borghei, op.cit, p57-58.

[33]Mehrzad Boroujerdi, op.cit, 1996, p97.

[٣٤] عادل حسين، إيران: الدولة الإسلامية .. مإذا تعنى؟، المركز العربى الإسلامي للدراسات، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٤-٣٥.

[35]Rasool Nafisi, Education and the culture of politics in The Islamic Republic of Iran, K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p173.

[٣٦] عادل حسين، المرجع السابق، ص٣٦.

[٣٧] المرجع السابق، ١٤٦-١٤٨.

[٣٨] محمد السعيد عبد المؤمن، ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، زهدى للطباعة، القاهرة، ١٩٩١، ص٥٠-٥١.

[٣٩] يحيى دأوود عباس،المرجع السابق، ص٩٧-٩٨.

[4040]Mohsen Milani, Shi`ism and the state in the constitution of the Islamic Republic of Iran, K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p153.

[٤١] محمد السعيد عبد المؤمن، المرجع السابق، ص٧٨-٧٩.

[42]Mohsen Milani, op.cit, p143-144.

[43]Asghar Schirazi , translated by O`Kane John, The Constitution of Iran: Politics and The State in The Islamic Republic, I.B>Tauris Publishers, London, 1997 ,p150-151.

[44]John Foran ,A Century of Revolution: Social Movements in Iran, Volume 2, University of Minnesota, Minneapolis, 1994, p204-205.

[45]Mehdi Mozafari, Changes in The Iranian Political System After Khomeini`s Death, Political Studies, XLI, 1993, p615.

[٤٦] سعيد عبد المؤمن، التغيرات المتوقعة فى إيران، يناير ٢٠٠٠، ص٣.

[47]Mehrdad Haghayeghi, Politics and Ideology in The Islamic Republic of Iran, Middle Eastern Studies, Vol 29, No 1, January 1993, ,p40:

[٤٨] باكينام الشرقأوى، قوة الدولة وبرامج التكيف الهيكلى: دراسة مقارنة للحالتين التركية الإيرانية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، اشراف أد مصطفى كامل، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، يونيو ٢٠٠٠، ص١٨٥-١٨٦.

[49]Mehrdad Haghayeghi" ,Politics and Ideolgy in The Islamic Republic of Iran", Middle Eastern Studies, Vol29, No1, January 1993, p37.

[50]Sandra Mackey, op.cit, p349.

[51]Ibid, p355.

[52]Ibid, p375-376.

[53]Ahmed Hashim, op.cit, p24-25.

[54]Ahmed Ghoreishi & Zahedi, op.cit, p95.

[55]Sandra Mackey, op.cit, p376-377.

[٥٦] محمد السعيد عبد المؤمن، ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص٢٥٢-٢٥٣.

[57] Mehrdad Irani, presidential Election In Iran: Vote For Khatami Means Rejection of Governance of the Supreme Theologian, Focus on Iran, Vol IV, No7, November 1997, p4-5.

[٥٨] باكينام الشرقأوى، الحركة الإسلامية فى إيران، علا أبو زيد (تحرير)، الحركات الإسلامية فى آسيا، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٣٣-٢٣٤.

[59]Ahmad Ghoreishi & Zahedi و,op.cit, p97.

[٦٠] مدحت حماد الدسوقى، المرجع السابق، ص٥٠.

[61]Mehrzad Boroujerdi, op.cit, p90-91.

[62]Ibid, p94-95.

[٦٣] يحيى دأوود عباس، المرجع السابق، ص٩٧.

[٦٤] كيهان، ٢٠٠١/٦/٢، تقييم للتحولات السياسية-الثقافية فى إيران: وجهة نظر امريكية، مختارات إيرانية، عدد ١٤، سبتمبر ٢٠٠١، ص١٢.

[٦٥] عادل حسين، المرجع السابق، ١٦٤-١٦٥.

[٦٦] المرجع السابق١٩٩٧، ص ١٦٦-١٦٨.