

الديمقراطية فى الاسلام

الديمقراطية الدينية



الدكتور محمد باقر خرم شاد

المهرست المندرجات

المقدمة (الدكتور محمد باقر خرم شاد).....	1
الديمقراطية الدينية والثيوقراطية (الدكتور بهرام نوازني)	2
المقدمة.....	3
أنواع الحكومات.....	4
الديمقراطية الدينية.....	5
النتيجة	6
المصادر.....	7
مكانة ودور القيادة في الديمقراطية الدينية ومقارنة ذلك بالديمقراطية الغربية (الدكتور مسعود اخوان كاظمي)	8
المقدمة	9
القسم الأول: صفات وشروط القائد في الديمقراطية الدينية ومقارنتها بالديمقراطيات الغربية	10
ضرورة العلمية والفقاهة والقوة	11
عدالة وتقوى القائد.....	12
القسم الثاني: طرق تعيين القائد في الديمقراطية الدينية ومقارنتها بالديمقراطيات الغربية	13
الرد على "شبهة البعد" في انتخاب القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية	14
القسم الثالث: صلاحيات القيادة	15
في نظام الديمقراطية الدينية وفي الديمقراطيات الغربية	16
دور ومكانة الشعب في فرض الرقابة على نظام الديمقراطية الدينية ظام الجمهورية الإسلامية	17
نتيجة البحث	18
المصادر	19
الديمقراطية الدينية ومنتقديها (الدكتور احمد واعظي)	20
المقدمة	21
نقد عام للحكومة الولاية	22
٢- تناقض نموذجية الديمقراطية الدينية	23
٣- التناقض بين الديمقراطية والاسلام	24
٤- الديمقراطية الدينية ومشكلة الحقوق المتساوية	25
٥- عدم قدرة ادارة الفقه	26
الكلام الاخير.....	27
المصادر.....	28
الديموقراطية الدينية و مبدأ السيادة الوطنية (الدكتور محسن اسماعيلي)	29
الجزء الاول: مبدأ السيادة الوطنية و نظرية سلطة الشعب في الغرب و الوثائق الدولية	30
١- السيادة الوطنية؛ أساس نظرية سلطة الشعب	31
٢- ظروف و أسس ظهور نظرية سلطة الشعب	32
٣- أبعاد السيادة الوطنية في نظرية سلطة الشعب	33
الجزء الثاني: مبدأ السيادة الوطنية و نظرية الديمقراطية الدينية في الدستور	34
مشروع نظرية الجمهورية الاسلامية و انسجامه مع مبدأ السيادة الوطنية	35
أ) التحليل و السابقة التاريخية.....	36
ب) ضرورة طرح هذه المادة.....	37
ج) العلاقة بين السيادة الوطنية و السيادة الالهية و ولاية الفقيه	38
الجزء الثالث - ادماج السبل الديمقراطية و النظرة العالمية التوحيدية	39
أ) قبول الديمقراطية كاسلوب لادارة شؤون المجتمع.....	40
ب) الغاء الديمقراطية نوع من النظرة العالمية	41
المصادر	42
الديمقراطية الدينية والعلمانية (الدكتور على لاريجاني)	43
أ) العلمانية ومفهومها في مجال السياسة وعلم الاجتماع	44
ب: الفكر الديني والعلمانية	45
ج: الديمقراطية الدينية في الفكر الديني	46
النتيجة	47
نظرة الى الديمقراطية الدينية من زاوية توجيه النقد للديموقراطية الليبرالية (الدكتور بهرام اخوان كاظمي)	48
المقدمة	49
نظرة الى مفهوم و مباني الديمقراطية	50
الانتقادات العامة الموجهة للديموقراطية	51

غموض مضمون و مباني الديمقراطية	1
الاختلاف بين مبدأ الحرية و مبدأ المساواة	2
مبدأ المساواة في الديمقراطية يعتبر امرا شكليا	3
العقبات امام المشاركة السياسية المتساوية في الديمقراطية الليبرالية	4
الانتقادات التي تواجه الى الانظمة النيابية	5
التضارب بين الارادة العامة و الحريات الفردية	6
التضارب بين اساليب تحقيق الديمقراطية و مباني الديمقراطية	7
مبدأ الفصل بين السلطات في الديمقراطية يعتبر امرا شكليا	8
امكانية الخطئ و عدم صلاحية الغالبية في القرارات السياسية	9
الديموقراطية و إمكانية ظهور استبداد الغالبية	10
مخاطر خداع الرأي العام و تغلغله	11
ديموقراطية النخبة عائق امام المشاركة الحقيقية للشعب	12
مؤشرات الانحطاط والازمة في الديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين	13
تقديم نهج تطبيقي حول الديمقراطية الدينية	14
الاستنتاجات	15
المصادر	16
خصائص الديمقراطية الدينية (نقطة تحول في الديمقراطية الدينية) (عبد الحميد أكوجكيان)	17
المقدمة	18
الفصل الاول: الفكر الاساس في تحليل الديمقراطية الدينية	19
١: الإنسان المعاصر	20
٢: التطور في أسس معرفة الإنسان والكلام	21
٣: السلطة والسياسة وشرعية الحكومة الدينية	22
الفصل الثاني: متطلبات الديمقراطية	23
الفصل الثالث: المنعطف في سلطة الشعب الدينية	24
المصادر:	25

المقدمة

الدكتور محمد باقر خرم شاد

المقدمة

ما هي الديموقراطية الدينية؟ هذا هو السؤال الأساسي للندوة التي نضع حاليا بين أيديكم مجموعة من المقالات التي طرحت فيها. إن أعضاء الهيئة العلمية للندوة يرون بأن الوصول إلى واد كامل و جامع لهذا السؤال، يتطلب التطرق إلى أربعة محاور أساسية بشأن هذا البحث: تعريف مفهوم و توضيح الأسس النظرية للمسيوقراطية و سلطة الشعب الدينية و السوابق التاريخية للمسيوقراطية الدينية و المسيوقراطية الدينية في النهج التطبيقي و المسيوقراطية الدينية في النهج العلمي. في المحور الأول نسعى للإطلاع و التعرف على الأسس النظرية و للماهية و الأبعاد و السبل المختلفة للمسيوقراطية الدينية. وفي المحور الثاني نسعى للإطلاع و التعرف على السوابق التاريخية للمسيوقراطية الدينية في كافة المجالات و منها ايران و ما يفكر به المفكرون الإيرانيون بشأن المسيوقراطية الدينية. للمقصود من المحور الثالث طرح مجموعة من البحوث بهدف إقامة مقارنة بين المسيوقراطية الدينية و كافة المسيوقراطيات و ذلك في مسعى للتعرف عبر زاوية أخرى على المسيوقراطية الدينية. و أخيرا و في المحور الرابع دراسة آليات هل المسيوقراطية الدينية عبر زوايا مختلفة، و إلقاء الضوء على كيفية هل المسيوقراطية الدينية في ايران في مختلف المجالات السياسية و الحكومية.

هناك سلسلة من الضروريات الفكرية و العينية أو النظرية و العلمية عللت التطرق إلى ظاهرة المسيوقراطية الدينية أمر لا مفر منه. من جهة كانت الثورة الإسلامية الإيرانية قد شهدت تطورات لا نظير لها في تاريخ ايران و العالم و من جهة أخرى سقطت إحدى القلاع و الأقطاب الفكرية - السياسية في العالم للمعاصر أي الاشتراكية و التي كانت تبدو قوية أمام الهجمات الشرسة للبرالية. بعد هذه الواقعة ظن البعض بأن التاريخ وصل إلى نهايته و لا سبيل أمام البشرية سوى (الليبرالية). لكن التطورات التي شهدتها ايران عامي ١٩٧٧ و ١٩٧٨ و المؤسسات التي بنيت على أساسها، لم تكن الاشتراكية التي كانت على حافة السقوط و الإضلال و لم تكن الليبرالية التي كانت تسعى السير في "نهاية التاريخ" بقامة منتصرة. إن الثورة الإسلامية برزت و ظهرت في واقع "لا شرقية و لا غربية في المفهوم الفكري - السياسي و تواصل حاليا حياتها في إطار الجهورية الإسلامية الإيرانية.

□اء في دستور الجهورية الإسلامية:

١ - السيادة المطلقة على العالم و على الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الإنشاعي، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو توظيفه في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب سيارس هذا الحق ليس نوح من الله بالطرق المبينة في اللوادر اللاحقة (المادة ١٥٦).

2 - "يجب أن تدار شؤون البلاد في سهورية ايران الإسلامية بالإعتقاد على رأي الأمة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الإستفتاء العام في الحالات التي نص عليها الدستور" (المادة ٦).

٣ - "في جمهورية إيران الإسلامية تعتبر الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية جماعية ومتبادلة بين الناس فيتحملها الناس تجاه بعضهم بعضاً، وتتحملها الحكومة تجاه الناس، والناس تجاه الحكومة" (المادة ٨).

٤ - "في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير" (المادة ٥).

٥ - "... تعيين القائد يأتي من خلال مجلس خبراء القيادة الذين يتم إنتخاب أعضائه من قبل الشعب..." (المادة ١٠٧).

٦ - "الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته هي: الكفاءة العلمية اللازمة للإقتاء في مختلف أبواب الفقه و العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية و الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الإجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة" (المادة ١٠٩).

٧ - "عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونية أو فقده أحد الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المائة أو علم فقدانه لبعضها منذ البدء، فإنه يعزل عن منصبه" (المادة ١١١).

٨ - "... القائد كسائر أفراد الشعب كلهم سواسية أمام القانون" (المادة ١٠٨).

مثل هذا التناغم في الحكومة أمر بديع لا نظير له. إن ما يتم ملاحظته هو قطاعا الديمقراطية ولكنها ليست الديمقراطية الليبرالية أو الاشتراكية أو غيرها. في هذه الديمقراطية يتم الحديث عن حكم الله و ولي العصر و ولاية الأمر و إمامة الأمة و الفقيه العادل و... هذه هي سلطة الشعب الدينية.

في سلطة الشعب الدينية هذه يتم رجحان و تفضيل الحكومة الجامعة والعقل الجامع على الحكومة الفردية و العقل الفردي و حكومة القانون على الحكومة المستبدة الخارجة عن الأطر القانونية. هنا يشارك الشعب في إنتخاب من يحكمونه، و مراقبه سلوكياتهم و أقوالهم و الوعود التي يقطعونها أمر لازم و ضروري و مفيد و يعكس الرقي. في هذا الإجراء الهام، دور الدين في الحكومة و الرقابة و تأطير سلوك القائمين على الحكم و الرعية أمر لازم و ضروري.

إن نموذج الديمقراطية الدينية في ايران لا نظير له في سائر الدول الاسلامية والعالم الإسلامي كالسعودية و الأردن و المغرب و الكويت و... و حتى في مصر و سوريا و تونس و ليبيا و... و لا في الديمقراطيات الغربية مثل بريطانيا و فرنسا و إيطاليا و الولايات المتحدة و...

إن نموذج الديمقراطية الدينية "مبدأ إنتخاب القادة من قبل الشعب من خلال إنتخابات حرة و تنافسية" (هانتينغتون، الموج ٣، الديمقراطية، ص ٨) يتم قبوله و تحدد له قواعد وفقاً لأطر الثقافة الإسلامية للمجتمع. الديمقراطية الدينية ليست نظاماً حكومياً يستطيع من خلاله الفرد أن يصل إلى السلطة أو القيادة من خلال الحظ أو الولادة أو الثروة أو القوة أو الإعتداء أو إنتخاب ضيق أو العلم أو الإختبار" (هانتينغتون، موج ٣، الديمقراطية، ص ٨). في الديمقراطية الدينية يتم إنتخاب القادة وفق ضوابط قانونية و من خلال إنتخابات تنافسية حرة، يشدد الدين على ضرورة إجراء رقابة على أعمالهم و سلوكهم و يحدد حالات عزلهم و إقصائهم و... في الديمقراطية الدينية حق التصويت يخص الجميع،

الترشيح حر، التصويت حر، التصويت غير علني، الانتخابات تجري بصورة سليمة و تكون الأصوات الخارجة من صناديق الاقتراع هي نفسها التي ألقاها المقترعون و...

لا يمكن أن نتوقع بأن الديمقراطية الدينية كالديموقراطية الليبرالية أو أي نوع آخر من الديمقراطيات، ذلك لأنها ليست كالأخرى: إنهما ديموقراطيتان ولكن مختلفتين. في الديمقراطية الدينية، تجري سلطة الشعب "وفقا لطريقة العمل" (هانتينغتون، موج ٣، الديمقراطية، ص ٨) بأسلوب وطريقة مقبولة تمت تجربتها في الحكومة ولكن وفقا للثقافة المحلية الإيرانية: اليوم يمكن القول بأن الجزء الأعظم من الثقافة الإيرانية متأثرة بالإسلام و بالمشهد الشيعي. و هذا الإسلام و المذهب الشيعي بالصورة التي نراها اليوم في القانون و السياسة و الحكومة تأثر و اندمج بالسبل الديمقراطية في الحكومة و بات نموذجا جديدا يعرف بالديموقراطية الدينية. الديمقراطية في ايران و في أي مجتمع إسلامي آخر لا يمكن تصوره بعيدا عن الدين، لو تقرر أن تأتي الديمقراطية الى الدول الإسلامية و أن تكون أساسا للحكم فيها، فيجب أن تكون بالتأكيد دينية، و في غير ذلك ستكون كما نشاهده حاليا في العالم الإسلامي. لا يمكن للديموقراطية في العالم الإسلامي أن تتكرر هذه الحقيقة، فكيف عساها أن تعتبر الدين عنصرا مضائقا يجب التخلي عنه. قد تشكل المسيحية عنصرا مضائقا للديموقراطية في أوروبا و الغرب و لذلك تم التخلي عنها، ولكن الإسلام ليس كذلك. إن التجارب السابقة في المجتمعات الإسلامية تظهر بأن أي إجراء تم إتخاذه لحذف الإسلام عن الحياة العامة و الإجتماعية و الثقافية و السياسية للانسان كانت نتيجة الفشل. فتجربة ما تم تجربته أمر خاطئ و يتعارض مع العقل و المنطق الانساني، حتى لو كان يخدم مصالح القوى الليبرالية الغربية أحيانا.

من هذا المنطلق، فان الديمقراطية الدينية هي السبيل للحاضر و المستقبل في المجالين السياسي و الحكومي في العالم الإسلامي. من جانب آخر، نقول و نؤكد هذه الرسالة لبعض المتدينين بان الحكومة في الإسلام لا يمكن أن تكون بعيدة عن سلطة الشعب، كما نوضح للذين يعتقدون بسلطة الشعب بان العالم الإسلامي لا يمكن أن يبتعد عن الدين. هذه المجموعة من المقالات تسعى الى لقاء الضوء بدقة و عمق على موضوع "الديموقراطية الدينية".

مجموعة المقالات التي تم قبولها في الندوة الأولى حول الديمقراطية الدينية تتمحور حول ثلاثة محاور أساسية، يتم تقديمها في ثلاثة مجلدات منفصلة:

١ - المجلد الأول: مضمون و كنه و أبعاد و قضايا الديمقراطية الدينية

٢ - المجلد الثاني: الديمقراطية الدينية في القرآن الكريم و نهج البلاغة و سيرة الإمام علي (ع)

٣ - المجلد الثالث: السوابق التاريخية و تجربة الديمقراطية الدينية

محمد باقر خرم شاد

الامين العلمي للندوة

ربيع عام ٢٠٠٥

الديمقراطية الدينية والثيوقراطية

الدكتور بهرام نوازني

الديمقراطية الدينية والثيوقراطية

الدكتور بهرام نوازني¹

المقدمة

الاضطرابات التي وقعت في السنوات الاخيرة من القرن العشرين، ذات اهمية من وجهة نظر الفكر الغربي والاوروبيين. انهم يعتقدون ان الدول الاقل نمواً، ستبادر الى علمنة سياستها وثقافتها. ولكن ايران الدولة التي تنمو بسرعة كبيرة بدلا من هذه الخطوة، استسلمت في الحادي والعشرين من شباط - فبراير عام ١٩٧٩ لثورة دينية بقيادة الامام الخميني. وبعدها مباشرة، استسلمت الحكومة الموقته في بداية عام ١٩٨٠ الى حكومة سياسية اجرت تغييرات وتطورات كبيرة في سياسات البلاد. ومن اهم هذه التطورات اقامة نظام "الجمهورية الاسلامية". وفي اطار هذا النظام، للحكومة اتصال وثيق مع الاسلام الشيعي. ومع ذلك، هناك انطباعات مختلفة وحتى معارضة حول ماهية وطبيعة هذا النوع من الحكم. فالبعض يعتقد ان الجمهورية الاسلامية ليست سوى حكومة ثيوقراطية (Boroumand, 2000). بينما اعترف البعض "بالمهية القانونية والثيوقراطية للنظام (Casanows, 2001). فيعتقد البعض ان الثيوقراطية هي بمثابة "حكومة الله على الارض" لم تتحقق بصورة كاملة بعد. وحتى تتحقق بصورة كاملة فان الثيوقراطية يمكنها ان تتعايش بصورة مؤقتة مع اي نظام حكومي بشري². ان هذه مشكلة حكومية مركبة ومصادق لاشراف الكنيسة وهي بصدد منح امتيازات مطلقة في مجال السلطة السياسية في البلاد طبقا للتراتبية الدينية. فالبعض يعتقد ايضا انه في أي مجتمع تقوم فيه مجموعة دينية قوية أو مجموعة من الفئات الدينية بدور مصيري، هناك امكانية لظهور الثيوقراطية (Swomley, 2001). فهناك مقابل هؤلاء افراد يعتبرون الجمهورية الاسلامية الايرانية "أحد البلدان الديمقراطية" (كواكبيان، ١٣٧٠، ص ٣٢) أو احدى اكثر الدول ديمقراطية (Masmoudi, 2001:22). حتى ان المسؤولين الامريكيين الذي عارضوا النظام الاسلامي الجديد في ايران طوال عشرين عاما هم الان يصرون على أن هذا النظام لديه بعض الخصائص الديمقراطية³. وهناك أشخاص يعتبرون النظام الاسلامي في ايران نظاما "استبداديا

١ - عضو الهيئة التدريسية لجامعة الامام الخميني(ره) الدولية

² - An interpretation given in 1877. By the Christian scholar J.G. Mueller in cited in Gershon Weiler, Jewish Theocrac Y (Leiden: Brill, 1988) P.16 cited in Stephen Palmquist, Biblical theocracy: A Vision Of The Bibilcal Foundatio ns, ns.1993 <http://www.hkbu.edu.hk>.

³ -State Department Spokesman RICHARD Boucher cited in Bill Samii RFE/RL Iran Report, Vol.6.No.29, 14, July 2003.

ديكتاتوريا" وحكومة مطلقة، "وحكومة اشراف وأقلية" و"حكومة أشراف كاملة" كما يعتبرون الجمهورية الإسلامية الإيرانية "نظام رجال الدين"⁴. إن ما أبحثه في هذا المقال، هو أن نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية قدم في طريق "السير وتحول الانسان نحو الكمال" ونيل "السعادة في المجتمع الانساني برمته" شكلا مركبا ومنسجما من الحكم الذي حاز على أفضل وأحسن خصائص ومختلف أشكال الحكم حيث أن الاصول والمعايير الإسلامية تؤيد ذلك؛ كما أن النظام بصدد تنفيذ رؤى يمكنها أن تتضمن مشاركة فعالة وكبيرة لجميع طبقات المجتمع في حركة التنمية الاجتماعية، وهذا بالضبط ما صرح به الدستور الإيراني.

أنواع الحكومات

إن أكثر الكلمات الرئيسية مثل: "الملكية" "حكومة الاشراف" و"الديمقراطية" التي تكون متداولة في وصف مختلف الحكومات، قد اخذت من اليونان وروما القديمة. فموضوع السياسة الرئيسي في جميع هذه المصطلحات كان شيئا واحدا وهو توزيع السلطة بحيث يتم تعريف الحرية والسعادة البشرية على أفضل وجه. كان أفلاطون يعتقد بأن "الفضيلة" هي هدف السياسة. وأن العديد فقط سيدركون فهم هذا العلم فهما كاملا. وبزعمه أن علم السياسة له "نظرة عميقة في باب جميع الحقائق وكل الوجود". فالفضيلة تكتسب عن هذا الطريق ويمكن فقط للذين تلقوا التربية والتعليم أن يحكموا الآخرين. ومن وجهة نظر افلاطون، فإن افضل شكل للحكومة هو حكومة "الحاكمون الفلاسفة" او "الفلاسفة الحاكمون". ويمكن أن تتجلى على شكل حكومتين "ملكية" أو "حكومة أشراف". ولكن القوانين الأصلية والاساسية باقية في مكانها. بعدها ومن أجل الوصول الى الشكل المطلوب من "الحكومة النموذجية" والحكومة الكاملة أي الحكومة "العادلة والصالحة" التي تختلف عن حكومة "الاشراف" والحكومة "الديمقراطية" والحكومة "الظالمة". ولهذا السبب أضاف افلاطون بعد ذلك "تعدد الحكومة الوسط" الى هذه المجموعة. ولكن جميع هذه الاشكال "العادية والسابقة كانت موجودة عند اليونان المتحضرين وبين البرابرة غير المتحضرين" (Plato).

ولكن تلميذ افلاطون، أرسطو، قسم مختلف أشكال الحكومات الى نوع آخر. وبزعمه فإن من الممكن ان تكون الحكومة "مؤلفة من مجموعة أو من عدد كثير من المجموعات وأن تعمل على ضمان المصالح الشخصية أو المصالح المشتركة". وعلى هذا فإن هناك ثلاث حكومات وليس نوع واحد من الحكومات الدينية "الملكية" و"حكومة الاشراف" او "النظام الدستوري". وهناك ثلاث صور محرفة عن حكومة الاشراف (او) الديمقراطية (Aristotle). على كل حال، فإرسطو وصل الى هذا التصور في تحليله لأشكال حكومات عصره المختلفة، فالانظمة الحكومية لم تتوجه الى حكومة الاشراف ولا نحو الديمقراطية، بل نحو نظام بين هذا وذاك". (Aristotle, Part V, Op.cit Book. 2)

العرب المسلمون في القرن السابع الميلادي، هزموا القوة الاعظم من القوتين المعاصرتين لهم، وتمكنوا من إحتلال مناطق كثيرة من ممتلكات القوة الثانية في اسبانيا وشمال افريقيا. فالاسس التي قامت عليها

⁴ -H. Tabarzadi, 2 Jun.1999. If No Action is Taken Today. Tomorrow Will be Too Late. Open letter to the president; Saeed Rahnema, Clerical Oligarchy and Question of Democracy in Iran, Monthly Review, March, 2001; Paul J. Weber, Robert Wuthnow. eds. Theocracy, From Encyclopedia of Politics and Religion, 2 Vols. (Washington, D.C. Congressional Quarterly, Inc. 1998) pp.733-735.

الملكيات القوية التي اقيمت تدريجيا في انحاء العالم، ملات الهوة التي وجدت وذلك من قبل مؤسسات وطبقات اجتماعية مختلفة. فالكنيسة والمسجد، مع وجود مصاعب ومشاكل متعددة، اضاءتا مصباح الدين والعلم كما في السابق. وما تبقى من حضارة الروم والاسلام، اطلق عليه عناوين مثل Noble اي الحكومات المدنية. فالاشراف العسكريون الذين اطلق عليهم بالرومية الدوق duke أي الكونت count والكونت الملكي كانوا اصحاب سلطة وصلاحيات كبيرة. هذه الديناميكية في المجتمع الاوروبي وسائر نقاط العالم اصبحت عقبة في طريق المجتمع الاوروبي ليواجه "الى الابد" في قالب هذا الشكل او سائر الاشكال والنماذج الحكومية، حتى في ابرز انواع الحكومات في العالم المعاصر أي "الحكومة الوطنية".

"فالتمثيل البرلماني" ومفاهيم مثل "القانون الالهي"، "والقانون الطبيعي" و "القانون العرفي" باعتبارها عوامل تحد من سلطة وصلاحيات وكذلك حصول بعض الحوادث من ضمنها عصر التنوير والنهضة والاصلاح الديني وكشف القارة الامريكية والثورات في الولايات المتحدة و فرنسا، أوجد شكلا جديدا من الحكومة باسم "الديمقراطية الحديثة" حيث تختلف كثيرا عن الديمقراطيات في اليونان القديمة. ففي الديمقراطية الحديثة، مرفوض كل من الحق الالهي للملوك، وتفوق طبقة النبلاء والامتيازات التي تتمتع بها كنسية الروم الكاثوليك. فالمساواة أمام القانون، حل محل نظام الامتيازات، الذي كان من مختصات الانظمة السابقة. وقد تم التاكيد على تدوين الانظمة القضائية لمنع استغلال السلطة بين الملوك أو جهاز الحكومة التابع اليهم.

فمع سقوط النظام الملكي، قام النظام الجمهوري، و أثمرت قرون من المساعي والجهود. فالدول عملت باسم عقلانية الحرية والمساواة على إقامة النظام الجمهوري (فالاخوة لم تعد من المؤلفات الرئيسية). فقضايا مثل الانتخاب الحر للمؤسسات الحكومية في إطار حق الانتخاب العالمي، والتنافس للحصول على المنصب والرتبة عن طريق الاحزاب الدائمة والمنظمة، وحرية التعبير وحرية الصحافة، وحكومة القانون والتأثير والنفوذ الاكبر للطبقة العاملة، والنساء والرعايا الاجانب هي ثلاث أشكال أساسية للحكومة (الديمقراطية المباشرة، وديمقراطية التمثيل (البرلماني) او الليبرالية الديمقراطية القائمة على الدستور، المشترك.

فكلمة "التيوقراطية" التي مركبة من كلمتين يونانيتين وبمعنى (حكم اللاهوت) تستخدم للانظمة السياسية التي تدعي بانها تحكم باسم الله على وجه الارض. فكثير من الحكومات كانت تدعي طوال التاريخ أنها تسير على طريق الهتها ومشروعاتها بسبب ما تدعيه التمتع بالامر الالهي. ففي الحضارات القديمة كان الملوك والسلاطين ينفذون حكم الالهة على وجه الارض. وكانوا يُعبدون من قبل الآخرين. وعلى هذا، فان الملك او السلطان في اقليم ما، لم يكن يرتكب خطأ بسبب ما عرف به. وفي بعض الحضارات الاخرى، كان أنبياء الله أو النخب المتعلمة دينيا، ممثلين لله وكانوا أصحاب الحق الالهي في الحكم على الشعب.

فمثلما نرى في الكتب الدينية المقدسة، وكتب علماء الاثار والمؤرخين، فان العبريين وأهالي التبت والمصريين القدماء عاشوا سنين من تاريخهم في ظل حكومات لاهوتية. فالتيوقراطية مترسخة في الاديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلام ودين بوذا والهندوس فتمودجين على ذلك هما: بشارة (السيد) المسيح حول ظهور "ملكوت الرب" وليس شخص آخر (Mark, 4:26-29) او تحقيق المشيئة الالهية على الكرة الارضية على اعتبار أنها تعاليم (السيد) المسيح ورفض أي تعاون مع الامبراطورية الرومانية من قبله علنا (Mark, 12:13-17). فتمودج آخر عبارة عن وجود صحابة النبي محمد (ص) عام ٦٢٢ في المدينة وحتى وفاته عام ٦٣٢ وكانوا تحت إمرته. (٢٠٠١:٧٣٣-٧٣٤)

735 Forte). وبين المسيحيين البروتستانت الانجيليين وبعض المجموعات الكونشغر السياسية (Leege, Anderson & swomley, 2000, 2001)، وكذلك بين القوميين الهندوس، والسيخ المتطرفين في البنجاب والمقاتلين البوذيين في سريلانكا والمسلمين السنة النشيطين في السياسة من حركة الاخوان وقد تجلت جميعها في الجمهورية الاسلامية الايرانية ونمت في قالب باسم "ولاية الفقيه" يمكن أن تكون تعاليم يمكن الاستفادة منها.

الديمقراطية الدينية

نوع الحكم في ايران لا هو ثيوقراطي صرف لا يكون للشعب دور سياسي فاعل، ولا ديمقراطي صرف يمكن للشعب ان يغير البنية السياسية لبلدهم تغييرا جذريا متى شاؤوا. فالحكومة الايرانية هي خليط من جميع أشكال الحكومات التي شهدناها حتى الان. هي خليط من الديمقراطية والثيوقراطية وفي بعض الحالات، مختلفة تماما عنهما ونجد ذلك مصرح في بعض مواد دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية. فركنان اساسيان من الدستور يظهران الشكل التلفيقي للحكم في نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية. الركن الاول المستلهم من نظرية الامام الخميني، وهو مبدأ "ولاية الفقيه المطلقة" حيث ينص على ان الفقيه الجامع للشروط يمكنه اتخاذ قرار لصالح جميع المواطنين ورعايا البلاد في مجالين: "المجتمع تحت إمرته" و"السياسة". فهو ينتخب من قبل ثورات مثل ثورة شباط ١٩٧٩ التي انتصرت بقيادة الامام الخميني او من قبل مجلس الخبراء (ممثلو الشعب وجلهم من علماء الدين) او عن طريق الاقتراع العام الذي يحق للأفراد الذين بلغت أعمارهم الخامسة عشرة المشاركة فيه. ومثال على ذلك إختيار آية الله خامنئي عام ١٩٨٩. فالفقيه الحاكم هو واحد من عدة علماء. وطبقا لتعاليم المذهب الشيعي، فإنه خَلَفَ ونائب للامام الثاني عشر عند الشيعة. فهذا النوع من الانتخاب يشبه طريقة انتخاب الرئيس الأمريكي Electoral Collge. (فالفقيه الحاكم يتولي رئاسة البلاد وهو مثل الآخرين مسؤول تجاه القانون. وهو يشرف على قسم من شؤون الحكم؛ فالقوات المسلحة (الجيش)، وقوات حرس الثورة و (الشرطة) والاذاعة والتلفزيون تحت كون إشرافه وهو الذي يحدد السياسة الخارجية والسياسات العامة للبلاد. فهو يختار قضاة البلاد وله القدرة على تنحية رئيس الجمهورية المنتخب من قبل (الشعب) وهو كذلك يختار ستة من الفقهاء من بين إثنا عشر عضوا في مجلس صيانة الدستور.

والركن الثاني هو المنظمات الديمقراطية التي تدخل في إطار الدستور. وجاء في مقدمة الدستور وبعبارة: "طريقة الحكم في الاسلام" "أن الحكومة التي شكلت من موقف طبقي، ليست سلطوية فردية ولا جماعية" وجاء أيضا: "أن الحكومة هي تبلور الامال والامنيات السياسية لشعب متراس ومتناسق ينظم نفسه حتى يشق طريقه نحو الهدف النهائي بالتحرك (الحركة نحو الله) نحو التحول الفكري والاعتقادي. فالدستور ضامن لرفض أي نوع من الاستبداد الفكري والاجتماعي والاحتكار الاقتصادي وانه يعمل من اجل التخلص من النظام الاستبدادي وتسليم مصير الناس بأيديهم (ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم".

الفصل الخامس من دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية يشمل ستة بنود: تتضمن "حق سيادة الشعب والقوى المنطلقة منه" ويوضح بان الشعب الايراني يبدي بكل ارتياح وجهة نظره في ادارة شؤون بلاده وكل منهم له حق تعيين "مصييره الاجتماعي". فالسيادة الوطنية باعتبارها "حق الهي" منحت من جانب "السيادة المطلقة لله" الى "العالم والانسان". ولا يجب ان يحد "بالمصالح الفردية والجماعية الخاصة".

(المبدأ ٦٢). وقد قسمت السلطات بين السلطات الثلاث المستقلة: التشريعية والقضائية والتنفيذية وتحت إشراف ولاية الامر المطلقة وامامة الامة. كما جاء في المادة ٧١. فمجلس الشورى الاسلامي باعتباره

مؤسسة وطنية "مؤلف من ممثلي الشعب ينتخبون مباشرة خلال التصويت السري". وله حق التقنين "في عامة القضايا وله "حق التحقيق في جميع الامور في البلاد"، ويمكن للمجلس أن "يصوت بأهلية او عدم أهلية الحكومة". (المادة ٨٧-٨٨ من الدستور) ويمكنه أن يستجوب الحكومة أو أي من الوزراء "وحتى رئيس الجمهورية (المادة ٨٩). وبذلك فانه ليس فقط يتوجب على السلطة التنفيذية، بل على جميع المسؤولين المحليين في المحافظات والمدن والاقضية والقرى وسائر المسؤولين الحكوميين الذين يعينون من قبل الحكومة، مراعاة القرارات المتخذة في المجلس (المادة ١٠٣).

فالمفاهيم الديمقراطية مثل المساواة أمام القانون، وحق الحياة، والحرية والرضى، وحرية المعتقد، والاخلاص في العمل، والمشاركة، ووحدة الشعب، وحرمة الاجتماعات، ومراجعة السلطات القضائية، وإحترام حقوق الاقليات والمرأة، والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، وقد جاءت جميعها في الفصل ٣ من الدستور (المواد ١٩-٤٣) وقدمت ضمانات تنفيذية كثيرة لانجاحها. فالسلطة القضائية باعتبارها "سلطة مستقلة تدعم الحقوق الفردية والاجتماعية ومسؤولة عن تحقيق العدالة". فأحدى هذه الضمانات التنفيذية المهمة المادة ١٥٦ حول مكانة ووظائف السلطة القضائية وهي:

- ١- دراسة وإصدار الاحكام بشأن التظلمات والتعديت والشكاوى والفصل في الدعاوي ورفع الخصومات وإتخاذ القرارات والخطوات بشأن الجزء المتعلق بالامور الحسبية التي حددها القانون
- ٢- إحياء حقوق العامة وبسط العدل والحريات المشروعة.
- ٣- الاشراف على تنفيذ القوانين.
- ٤- كشف الاجرام والاعلام وإنزال العقوبات وتعزيز المجرمين وتنفيذ الحدود والقرارات الجزائية المدونة في الاسلام.
- ٥- العمل الملائم لمنع وقوع الجريمة وإصلاح المجرمين.

وطبقا لمقدمة الدستور، فان مفهوم "ولاية الامر والامامة المستمرة" هي إحدى الضمانات التنفيذية للحقوق الديمقراطية حيث من واجب الفقيه الصالح باعتباره القائد أن يكون "الضامن لعدم إنحراف مختلف المنظمات عن واجباتها الاسلامية الرئيسية". وجاء في المادة ١٠٧ بان الفقيه بسبب "إنه الاعلم بالاحكام والمواضيع الفقهية أو القضايا السياسية والاجتماعية وله الخطوة والقبول عند العامة"، "يُنتخب" بمنصب "القائد" من قبل الاغلبية الساحقة من أبناء الشعب؛ مثل الامام الخميني مؤسس الجمهورية الاسلامية الايرانية أو من قبل "مجلس الخبراء" الذي ينتخب من قبل الشعب. "فخبراء القيادة يتشاورون حول الفقهاء المتوفرة فيهم الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمائة وتسعة" وهي:

١- الاهلية العلمية اللازمة للافتاء في مختلف أبواب الفقه؛

٢- العدالة والتقوى اللازمة لقيادة الامة الاسلامية؛

٣- البصيرة السياسية والاجتماعية الصحيحة والتدبير والشجاعة والادارة والقدرة الكافية للقيادة.

وقد اضيفت الى المادة هذه العبارة أنه: "في حالة تعدد الافراد المتوفرة فيهم الشروط المذكورة، فإن الافضلية تكون للشخص الذي تتوفر فيه البصيرة الفقهية والسياسية الاقوى".

مع أن القيادة العليا للقوات المسلحة تقع على رأس هرم السلطة، إلا أن بإمكان القائد إتخاذ القرارات النهائية حول السبل الرئيسية، ولكن "يجب أن تكون القرارات مطابقة لمواد الدستور (المادة ١٠٩). وكذلك بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام. وهذا المجمع مكون من أعضاء دائمون ومؤقتون فالأعضاء الدائمون هم رؤساء السلطات الثلاث وعدد من أعضاء الحكومة ومجلس الشورى الاسلامي وكافة أعضاء مجلس صيانة الدستور. والأعضاء المؤقتون هم عدد من الخبراء ينتخبون من بين زعماء الاجنحة والكتل السياسية المتلفعة ويضافون الى الأعضاء الدائمين. وكما نصت المادة ٥٧، فإنه حين إعادة النظر في الدستور، فإن عددا من السواد لا يحتاج الى التغيير أي لإعادة النظر: "فستوى السواد المتعلقة باسلامية النظام وكافة القويق والقرارات السببية على أساس الاحكام الاسلامية والاسس الالسانية وأهداف الجمهورية الاسلامية الإيرانية وجمهورية الحكم وولاية الامر وإمامة الامة وكذلك إدارة امور البلاد بالاعتسار على التصويتين الواسع الرسمى لايران جسيها غير قابلة للتغيير".

وفي هذه الحالة، فإن الحكومة الالسانية بعيدة عن الديكتاتورية والاستبداد الذي يتولي فرد أو جسامية صغيرة السلطة المطلقة دون أية محدودية قانونية مؤثرة. وعلى هذا فإن الديسقراطية الدينية نوع من الحكم الذي يربط الدين باعتقادات الشعب ولا يبدو أن السشروعية الثنائية للجمهورية الاسلامية متعارضة مع السيادة الشعبية لرئيس للجمهورية أو مجلس الشورى الاسلامي والسشرفين على التقنين من علساء الدين. فالنص الصريح للقانون يدعم التنسيق بين الركنين للوصول الى الهدف أي التقوى والرضى وبصورة عامة الحركة نحو الكسبال الالهي.

مثلسا قال بول وبر فإنه على السستوى النظري "لا دليل على وجود تناقض بين الثيوقراطية والشكل الديسقراطي للحكم...". فالظاهر أن تعيد "صوت الشعب صوت الله" كان مسكنا ومنطقيا لبيتر اشسيد حيث وصل الى هذه النتيجة: "حيث أن الاسلامافق للعلسانية والديسقراطية، فيسكن التنبؤ باقامة دييسقراطية دينية في ايران السستقبل". (Schmid, 2003: 181). وازافة الى ذلك فإنه بناء لنظرية الدكتور عبد الكريم سروش بعنوان "قبض وبسلطشريعة" فإن العلسسانية والديسقراطية لا تشكلان تهديدا للدين. بل تساعدان على زيادة معرفة الدين لانتان تكسلان إحداها سالا اخرى؛ لان السعرفة الدينية إحدى الطرق الستنوعة للسعرفة الانسانية (سروش، ١٣٧٠، ص ٣١٤-٣١٥). ويقول سروش في مقابلة: "لم يقدم أي شكل خاص للحكومة الاسلامية من جانب الله... فنظام ولاية الفقيه الذي عرضه آية الله روح الله الخسيني بعد الثورة الاسلامية عام ١٩٧٩، كان فقط تغييرا سياسيا... مع أن الدين بحد ذاته مقدس، الا ان تفسير الدين ليس مقدسا ونتيجة لذلك، فإنه يقبل النقد والاصلاح والتعديل وإعادة النظر وإنه بحاجة الى التفسير من جديد" (Soroush, 1997).

وهنا، من السسكن أن يطرح ذالساؤال، لس اذا الثيوقراطية فقط أو الديسقراطية فقط غير مرغوبة بين أغلب السسلسين. ولس اذا نحن بحاجة الى الاثنين معا؟ فالجواب هو أن الثيوقراطية باعتبارها: "حكومة الله المطلقة" هي أكبر من فهم ودرك الانسان؛ لاننا عاجزون في مواضع عن إدراك إرادة وأوامر الله الواقعية. ومثل هذا الادراك والسعرفة يحتاج الى التسرع بسجالات كثيرة ومراحل كثيرة من التعليم والناس غير قادرين على إدراك إرادة الله عن طريق التوضيحات التي جاءت في القرآن والسنة النبوية. فللوصول على مثل هذا الادراك فهناك حاجة الى عدة سنوات من الدرس والجهد الكثير. وفي حالات لا نريد التسليم لطلب وقانون الله ولا تطبيق أوامره في حياتنا اليومية؛ لان تطبيق ذلك يتطلب التحلي بالتقوى والجهد والحرمان وقسع النفس على مستوى واسع.

فإضافة الى ذلك، فإن الحكومات الدينيقتلي تتربع على السلطة، تتسرع بعسر قصير لاسباب داخلية وخارجية. فالاسباب الداخلية تعود الى أن علساء الدين الذين درسوا العلوم الدينية ولهم تعصبات دينية

كبيرة ولم يكونوا على اطلاع بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فسوف يواجهون مشاكل في تسيير شؤون المجتمع الحديث والمعقد. فاذا كان أصحاب الكراسي هم رجال الدين فانه إذا وقع لهم أي إنحراف، فان ذلك سينعكس على الدين والسياسة وسوف لن يبقى شيء للدين والسياسة. فاذا كانت القوانين الدينية مستبدة وذات طبيعة إجتثاثية، فان أخذ الضرائب (الوجوه الشرعية) التي تكون في مقدمة المصاريف والضرائب، وخاصة في عصر الركود الاقتصادي، فهذا ما يضاعف السخط الشعبي. في حين يواجه رجال الدين الذين يتصور أنهم يحكمون من جانب الله، سيواجهون مشاكل أثناء مشاركتهم في المصالحات العادية الضرورية للتأثير السياسي وحتى من الممكن أن يكون التصالح من وجهة نظرهم غير أخلاقيا وذنبا. ونتيجة لذلك، فعندما تكون الأوضاع تحت سيطرة جناح ما أي الحكومة الدينية، فانه غالبا ما تكون قوات الشرطة هي الملاذ، إذ أن هذه القوات تستخدم العنف والقمع وهذا ما يجعل مشروعية النظام موضع تساؤل.

أما الاسباب الخارجية، فتعود الى أن رجال التقنيين في الدول الاخرى، غالبا ما يخشون صدور المعتقدات الدينية المتعصبة ضد بلدانهم، حيث تحظى بدعم قوة سياسية، وتتحرك نحو إقامة نظام ديني معزول. لان الثقافة العلمانية يمكن أن يكون لها تأثير مزلزل ودائمي على الشباب عن طريق الموسيقى والفن والملابس والافلام وأن يوحى لهم أفكارا مستوردة مثل الحرية والديمقراطية والمساواة. فالانظمة الدينية ترغب تحديد العلاقة مع العالم الخارجي ومثل هذه الخطوات تزيد فصل البلاد عن البلدان الاخرى. ولكن مثل هذه الاعمال تؤدي التعلق بدنيا الخارج وبروز معارضة سرية للنظام. فهذه الظروف تحول دون زيادة عمر النظام ونادرا ما تصل الحكومات النثوقراطية الى الجيل التالي من مؤسسيها.

اما الديمقراطية فلا يمكنها أن تكون أفضل شكل من أشكال الحكم. ولهذا السبب، فاننا نرى وجود أنواع مختلفة من الحكومات الديمقراطية في العالم. حتى في بريطانيا والولايات المتحدة نرى شعبي البلدين لهما ثقافة وسياسة واقتصاد متشابهة، ولكن كلا البلدين لهما شكل مختلف من الديمقراطية. فهناك حكومات كثيرة تدعي بأنها ديمقراطية. فهناك حكومات كثيرة تحكم بالقوة وديكتاتورية وخاصة الشعوب الشيوعية التي كانت تعيش في القرن العشرين، فالحكومات الديمقراطية في الظاهر تقبل بانها تحكم من قبل جناح مختار ودون أن يكون لها معارضين. فالدول الماركسية أظهرت أن تحقيق المطالب الديمقراطية لشعب ما لا يتم بدون المشاركة السياسية والملكية الجماعية (الديمقراطية الاقتصادية).

فاضافة الى ذلك، فهناك عناصر تهدد وجود هذه الديمقراطية: فبدلا من إزالة الاختلافات الطبقية، تبذل جهود للتغطية عليها؛ فالقومية، تمنع النخبين من إتخاذ القرار دون التعصب والتفرقة حول السياسة الخارجية؛ فالمهرجون اليوم لا يقلون عن نظرائهم في روما القديمة وحكومة بنيامين وحكومات أخرى، وكثير من السياسيين فاسدون، والى جانب كل هذه القضايا فالديمقراطية تقيم وزنا كبيرا لحرية الفرد، وبصورة عامة فالديمقراطية تؤكد على قدرة النفس والفرد والحرية الفردية وهذه الخواص كما شرحها الكسي دو توكويل، نوع من الانانية حيث يفكر نوع من البشر بدائرة محدودة فيها العائلة والاصدقاء.

النتيجة:

صحيح أننا نرى مثل القومية المصرية وشريعة طالبان في أفغانستان وحرب صدام حسين في عام ١٩٩٣ وفي عام ٢٠٠٣، نماذج مغلوبة ومهزومة عن حكومات تدعي إقامة النثوقراطية أو الديمقراطية وصحيح أيضا بان البعض حاول إستغلال القيم الوطنية أو النماذج الدينية للحصول على الدعم الشعبي للتخلص من سلطة الاجانب أو الحكومات المستبدة للنخب أو إعادة بناء الاقتصاد، ولكن كل واحد يمكنه

أن يأتي بأمثلة تاريخية ومعاصرة مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية باعتبارها خليطاً من هذه النماذج والحقائق مؤيدا دمج شكلين مختلفين للحكم.

فهذا الشكل من الحكومة الإيرانية، ليس فقط ثيوقراطية، بل هي ليست حكومة الاغنياء أو العلماء أو العسكريين وليست فقط حكومة ديمقراطية من أي نوع بل هي نوع سياسي منسق بين جميعها، فالقائد وزعيم البلاد ينتخب بصورة غير مباشرة في إنتخابات عامة، ليس فيلسوفا مدعيا وهو يخرج الغلط من داخل الصحيح بأية طريقة، هو عالم دين مسلم يلتزم بمتابعة قانون الشيعة وأن يبحث عن الحقيقة عن طريق البحث في الشريعة وعليه أن يفكر في سبيل تحقيق مطالب عامة الشعب ويعمل به. وليس لصالح تحقيق مطالبه أو مطالب مجموعة خاصة.

مع أن المواطنين يعملون من أجل إختيار أفضل رجال التقنيين، ولكن هناك شروط و صلاحيات قانونية كثيرة لممثلي الشعب ومدراء القطاع الحكومي وهذا ما يؤدي الى أن يتولى قسم من الدارسين المثقفين الذين تتوفر فيهم الشروط، المناصب الحكومية، ونتيجة لذلك فإن المسؤولين الكبار في الدولة يشكلون من الناحية القانونية النخب السياسية للبلاد. فمبادئ ثورة المشروطة (الثورة الدستورية) توزع السلطة وتلزم الحكومة ورجال القانون بدعم الدستور. وهذا الشكل من الحكم يختلف مع أي شكل من أشكال الحكومات التي أشير إليها آنفا.

المصادر:

- ١- سروش، عبد الكريم (١٣٧٠) (١٩٩١م) قبض وبسط الشريعة نظريا، طهران، صراط.
- ٢- كواكبيان، مصطفى ١٣٧٠ (١٩٩١م) الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه، طهران، منظمة الاعلام الاسلامي.
3. Anderson، Mark. Our Religious Theocracy, <http://www.american-partisan>.
4. Arsitotle. Politics, Translated by Bengamin Jowett, Book Three, Parts VI.
<http://classics.mit.Edu/Aristotle/Politics.Mb.txt>.
5. Boroumand, Ladan (2000). Illusion and Reality of Civil Society in Iran: An Ideological Debate Social Research, (Summer).
6. Casanova, Jose (2001). Civil, Society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. Social Research, (Winter).
7. Forte، David F (2001) Understanding Islam and, the Radicals. 12 October. <http://www.heritage.Org>, Weber, op.cit.

8. Leege, David C (2000). Divining The Electorate: Is there a religious vote? (Political campaigning to obtain support by religious groups), Commonweal 20 Oct. <http://www.findarticle>.
9. Masmoudi, Radwan A (2001). Struggles behind Words: Sharjah, Sunnism, and Jihad, SAIS Review (Summer/Fall).
10. Plato. The Republic, Translated by Benjamin Jowett, <http://classics>.
Mit.edu/Plato/republic.mb.txt.
11. Schmid, Peter D (2003). Expect The Unexpected: A Religious Democracy in Iran, The Brown Journal of World Affairs, Winter/Spring, Volume IX, Issue 2.
12. Soroush, Abdolkarim (9 Dec.1997). Interview, Reuters, Tehran, Iran.
13. Swomley, John M. (2001). Another Theocracy: the Ties, the ties that Bind, (Watch on the Right). Humanist, (Now - Dec).

مكانة ودور القيادة في الديمقراطية
الدينية ومقارنة
ذلك بالديمقراطية الغربية

الدكتور مسعود اخوان كاظمي

مكانة ودور القيادة في الديمقراطية الدينية ومقارنة ذلك بالديمقراطية الغربية

الدكتور مسعود اخوان كاظمي^١

المقدمة

الديمقراطية الدينية، نظام يقوم في مجتمع ديني فقط بعد أن يقبل المتدينون برغبتهم سيادة الدين على الحياة الاجتماعية والسياسية. أن أحد أهم محاور الفرق بين نظام الديمقراطية الدينية والديمقراطية في الغرب، يعود الى قضية القيادة في مثل هذه الأنظمة، لذلك سنسعى في هذا المقال الى المقارنة بين مكانة ودور القيادة في الديمقراطية الدينية والديمقراطيات الغربية، وسندرس بصورة دقيقة القواسم المشتركة ونقاط الخلاف بين هذه الأنظمة. تجدر الإشارة الى أن أي بحث يطرح في هذا المقال عن أنظمة الديمقراطية الدينية، ستنتم الإشارة الى خصائص نظام الجمهورية الإسلامية في ايران كمثال بارز لهذه الأنظمة.

إنني أزع في القسم الأول من هذا المقال، أنه في نظام الديمقراطية الدينية، هناك إهتمام خاص بقضية القيادة وخاصة الصفات والشروط التي وضعت للقيادة في مثل هذا النظام، وقد وضعت شروط صعبة وحساسة بالمقارنة مع الديمقراطيات الغربية، كما يجب أن تتوفر خصائص عالية ورفيعة وحد أعلى من الشروط لمن يريد تولي هذه المكانة. هذا في الوقت الذي إكتفت الديمقراطيات الغربية بخصائص وحد أدنى من الشروط لمن يريد أن يتولى أعلى سلطة حكومية فيها، خاصة فيما يتعلق بالخصائص الأخلاقية والعدالة والتقوى ومعايير أخرى إعتبرت في الديمقراطية الدينية كأدوات للرقابة الذاتية على القيادة، بينما لا تأخذ بها الديمقراطيات الغربية.

ففي القسم الثاني من المقال، ستنتم دراسة أساليب تعيين القيادة في النظام الديمقراطي للجمهورية الإسلامية. كما ستنتم مقارنتها مع الأنظمة الديمقراطية الغربية وخاصة التأكيد على عدم ترشح القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وإستخدام تجمع للخبراء لمعرفة وتعيين الفرد الذي تتوفر فيه شروط القيادة، وسيتم إثبات إفضلية هذا الأسلوب على أساليب إنتخاب أعلى مسؤول حكومي في الديمقراطيات الغربية – حيث ينتخب فيها الشخص بتصويت مباشر من قبل الشعب ومن بين مختلف المرشحين – وسيرد على "شبهة البعد" التي تطرح بشأن طريقة إنتخاب القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بصورة مستدلة.

وفي القسم الثالث، سيتم شرح وتحليل ودراسة صلاحيات القيادة في نظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ وخاصة قضية ولاية الفقيه "المطلقة" والشبهات التي تحوم حولها، كما ستجرى مقارنة بين صلاحيات القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية مع سائر الحكومات وسيتم إظهار كيف أن مصطلح "ولاية الفقيه" يستغل من قبل المعاندين والمعارضين للنظام. وفي هذا القسم

سيتم إثبات بأن ولاية الفقيه المطلقة ليس معناها إستبداد وديكتاتورية القائد في نظام الديمقراطية الدينية، بل بمعنى أن يكون لديه صلاحيات ضرورية للحكم حيث يفقدها لا يمكن لأية حكومة إدارة المجتمع والمحافظة على مصادر ومصالح الشعب.

وفي القسم الرابع، ستجرى مقارنة بين قضية الإشراف على عمل القيادة في الأنظمة الديمقراطية الغربية ونظام الديمقراطية الدينية، وسيظهر كيف أنه على الرغم من إتصاف القائد بصفات التقوى والعدالة وأدوات المراقبة الذاتية، فإنه أخذت آليات متعددة للمراقبة من الخارج للإشراف والرقابة على أعمال ونشاطات القائد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ويمكن القول بكل ثقة أن القيادة في نظام الديمقراطية الدينية تحكمها ضوابط إذا ما قورنت بالديمقراطيات الليبرالية وإن إمكانية الرقابة والإشراف عليه متوفرة بأساليب دقيقة ومطمئنة؛ بحيث لا يمكنه إستغلال منصبه إذا ما قورن بالحكام في الديمقراطيات الغربية. وبهذه المناسبة، فإننا سنشير بصورة عابرة الى دور ومكانة الشعب في الإشراف على الحكومة والحكام في نظام الديمقراطية الدينية، وسنظهر بأنه طبقاً للنصوص والتعاليم الدينية فإن المواطنين المتدينين يرون من واجبهم الديني وكفريضة مدنية وإجتماعية أن يشاركوا في القضايا السياسية والإجتماعية بصورة فعالة لإقامة الحكومة الإلهية عن طريق تقرير مصيرهم بأيديهم.

القسم الأول: صفات وشروط القائد

في الديمقراطية الدينية ومقارنتها بالديمقراطيات الغربية

القيادة في كل نظام سياسي، إن كان دينياً أو غير ديني لها دور ومكانة هامة ومصيرية في وضع السياسات وإدارة الأمور والتنفيذ وتطبيق القوانين وتوجيه المجتمع نحو الأهداف المنظورة. ولهذا السبب، تبذل جهود في جميع الحكومات وتتخذ كافة الإجراءات و الإحتياطات اللازمة لإنتخاب أعلى مسؤول حكومي حتى يتم إنتخاب أفضل وأكفأ الأفراد لتولي مثل هذا المنصب الكبير، وإن يصل مستوى الفساد والخطأ والإستبداد والديكتاتورية وإستغلال السلطة الى أدنى حد. ومع ذلك، فإن ما طرح من صفات وشروط يجب توفرها في القيادة أو لدى أعلى مسؤول حكومي، تختلف إختلافاً بينا وملحوظاً بين نظام الديمقراطية الدينية

(الجمهورية الإسلامية) والديمقراطيات الغربية، حيث سنشير إليها في هذا القسم.

في كل نظام، يقف شخص على رأس السلطة، هذا الشخص يلقب بالملك في الأنظمة الملكية الوراثية، ويسمى رئيس الجمهورية في الأنظمة الجمهورية، ويسمى القائد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فعند دراسة دقيقة للدساتير في عدد لا بأس به من الأنظمة الديمقراطية الغربية، نرى بأنه لا تفرض أية صفات أو شروط لتولي أعلى مسؤول في الحكومة أي رئيس الجمهورية، باستثناء الحصول على صوت الشعب والأغلبية منه، إضافة الى أنه يجب أن يكون في سن معينة أو كسب جنسية وإقامة معينة في بلده، بعبارة أخرى، لقد تم طرح أدنى الشروط والصفات والخصائص دون الأخذ بعين الإعتبار المعايير الدينية وحتى الكفاءة والإدارة والتخصص لتولي أعلى سلطة حكومية (٢). هذا في الوقت الذي يكون فيه

٢- نصت المادة ٦ من الدستور الفرنسي على إنه: "ينتخب رئيس الجمهورية لمدة ٧ سنوات عن طريق التصويت المباشر والعام. وتنص المادة: ٧ على أن رئيس الجمهورية ينتخب بموجب الأغلبية المطلقة من الآراء المأخوذة.

وينص البند الأول من المادة ٢ من دستور الولايات المتحدة: "ينتخب كل من حصل على أغلبية الآراء لمنصب رئيس الجمهورية، في حالة كون أغلبية الآراء تتعلق بأغلبية المصوتين. لا يمكن إنتخاب أحد لرئاسة الجمهورية إلا إذا كان من رعايا الولايات المتحدة مولوداً فيها أو أن يكون مواطناً أمريكياً أثناء المصادقة على القانون. على أن يكون عمره ٣٥ عاماً فما فوق وأن يكون قد أقام في الولايات المتحدة منذ بلوغه أربعة عشر عاماً فما فوق. فالرئيس قبل أن يبدأ خدمته القانونية يؤدي اليمين القانونية على الشكل التالي أو أن يؤيد نصه: "أقسم رسمياً أن أؤدي واجبات رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية بكل وفاء وأن أحافظ على دستور الولايات المتحدة على حد إمكانياتي وأن أدافع عنه".

وينص المبدأ الأول من الفصل الأول من الدستور الياباني: "أن الامبراطور هو مظهر الحكومة ووحدة الشعب. فسلطته مأخوذة من إرادة الشعب الذي بيده سلطة الحكم".

وينص المبدأ الثاني من الفصل الأول: إن سلطة الامبراطور ستكون متسلسلة، وإن تعيين الخلف له يتم طبقاً لقانون العائلة الامبراطورية المصادق عليه في البرلمان. وينص المبدأ ٦٥ من الفصل الخامس من الدستور الياباني: "إن السلطة التنفيذية تفوض الى مجلس الوزراء".

وينص المبدأ ٦٦ من الفصل الخامس: "تشكل الحكومة من رئيس الوزراء وهو الوزير الأول وسائر الوزراء وتعين طبقاً للقانون، يجب أن يكون رئيس الوزراء والوزراء مدنيين وأن الحكومة ستكون مسؤولة بصورة جماعية أمام البرلمان في أداء الشؤون المتعلقة بالسلطة التنفيذية.

وجاء في الفصل الخامس المادة ٦٧: يعين رئيس الوزراء من بين أعضاء البرلمان وبواسطة البرلمان.

نظام الجمهورية الإسلامية بإعتباره نظاما ديمقراطيا دينيا، قد طرح للقائد، الحد الأقصى من الصفات والشروط الرفيعة من الناحية الاخلاقية، ومعايير دينية وحتى من ناحية الكفاءة والقدرة على القيادة. فإذا ما قيست هذه المعايير بالمعايير المأخوذة في الأنظمة الديمقراطية الغربية، نرى أن هناك أفضلية وحساسية وذكاء خارق العادة من هذا النظام في معاييرهِ لانتخاب أعلى هرم في السلطة.

فالصفات والشروط التي طرحت لتتوفر عند القائد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، جاءت في المادتين ٥ و ١٠٩ من الدستور ويمكن إختصار مجموع الخصائص التي يجب أن تتوفر في القيادة في ثلاث نقاط (٣):

أ: الخصائص الأخلاقية: العدالة والتقوى والشجاعة (المادة: ٥).

ب: الخصائص الدينية: الفقه (المادة: ٥)، الأهلية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه (أو الاجتهاد المطلق)؛ (المادة: ١٠٩).

ج: الخصائص المتعلقة بالكفاءة: العلم بالعصر، الشجاعة، الإدارة والتدبير (المادة: ٥)، العدالة والتقوى اللازمين لقيادة الأمة الإسلامية، البصيرة السياسية الصحيحة والاجتماعية، والتدبير والشجاعة والإدارة والقدرة الكافية للقيادة (المادة: ١٠٩).

مثلا يلاحظ، فإن الدستور نص على أن القائد هو أعلى مسؤول حكومي تتوفر فيه أعلى وأرفع الصفات والخصوصيات الضرورية لتولي هذا المنصب الحساس والمصيري. وهنا يجب التذكير بأن تعيين فرد أعلم وأفضل وأعدل وأتقى وأشجع وأفقه وأبصر وأدبر للقيادة، إضافة الى تمتعه بخصائص دينية وشرعية، فإنه يعتبر أمرا عقلانيا. لماذا يجب أن لا يتمتع القائد وهو أعلى مرجع في الحكم، بأفضل وأرفع الصفات والخصائص ولماذا لا تبذل محاولات من أجل التعرف والكشف عن مثل هذا الفرد؟

هل أن الإكتفاء بالشروط العادية والحد الأدنى لأرفع مسؤول في البلد هو الأفضل أم أنه يجب السعي لأن يتولى أصلح الأفراد لهذا المنصب؟ طبعي أن كل عقل سليم يرجح أن تبذل جهود حثيثة للإطمئنان على أن أفضل فرد يتمتع بأفضل الصفات والخصائص الرفيعة أن يتولى هذا المنصب وذلك نظرا لأهمية هذا المنصب ودوره المؤثر على رفاه وسعادة الشعب المادية والمعنوية.

من الممكن أن يطرح الاشكال التالي، بأن الصفات العليا المذكورة، أمور ذاتية والتعرف عليها صعب جدا أو غير ممكن، ولذلك ليس ضروريا أن تطرح على أنها شروط لانتخاب القائد. فالجواب على هذا يتلخص في النقاط التالية: أولا: إن كثيرا من الصفات والخصائص المذكورة لها آثار خارجية ويمكن التعرف عن طريق الآثار والصفات الخارجية على وجود الصفات المذكورة في الفرد المتحلي بها. فالذي يفتقد العدالة والتقوى، سوف يظهر ذلك عمليا أو سيظهره مستقبلا. وهكذا بالنسبة للإدارة والبصيرة السياسية الصحيحة والتدبير والشجاعة التي هي صفات تكون لها آثار ويشاهدها الجميع وخاصة الأفراد على الأقل.

ثانيا: فمصدر معرفة الصفات العليا المذكورة للقيادة، ليس الأفراد العاديين وعامة الشعب، بل المختصين والخبراء وأصحاب الرأي ويسمون خبراء القيادة حيث نصت المادة ١٠٧ من الدستور على أنهم مأمورون ومسؤولون حتى يشخصوا وجود مثل هذه الخصائص في القيادة. وطبعي إن معرفة وجود هذه الصفات والشروط لمثل هؤلاء الخبراء أمر ممكن. وعلى كل حال، فإن احتمال الخطأ لدى هؤلاء الخبراء في تشخيص القائد المتوفرة فيه الشروط المذكورة، أقل كثيرا من احتمال خطأ الناس العاديين؛

ونص الدستور الألماني: "بأن رئيس الجمهورية ينتخب من قبل الألمان الذين لهم حق التصويت ولهم من العمر ٤٠ عاما والفترة الرئاسية تبلغ خمس سنوات. (نقلا عن: نقلاً زاده، ١٣٧٢، ص ١٨١).

ونص الدستور الإيطالي على أن: "رئيس الجمهورية ينتخب من قبل جمع مؤلف من ممثلي المجلسان وثلاثة ممثلين من كل منطقة وبالتصويت السري ولمدة سبع سنوات. كل رجل الطالي أتم الخمس من عمره لمكنه أن لترشح للرئاسة. (نقلا عن: نقلاً زاده، ص ٢١٦).

ونصت المادة ٨٠ من الفصل الرابع من دستور روسيا الاتحادية على أن "رئيس جمهورية روسيا الاتحادية ينتخب من قبل رجالا الاتحاد لمدة أربع سنوات وطبقا لحق الانتخابات العامة وبالتصويت السري وبصورة مباشرة ويمكن لأي من رجالا روسيا الاتحادية لبلغ من العمر أكثر من ٣٦ عاما أن ينتخب لمنصب رئيس الجمهورية بشرط أن لا تقل مدة إقامته في روسيا عن ١٠ سنوات.

٣- فالاساس في تحدد هذه الصفات والخصائص للقيادة في الديمقراطية الدنلة، أحادلت متعددة لمكن الإشارة إليها: "وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدنله، مخالفا لهواه، مطعلا لأمر مولاه فللعوام أن قلدهه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشلعة لا جملتهم". (الاحتجاج للطبرسي: ص ٢٦٣-٢٦٤).

حتى أن دستور الجمهورية الإسلامية لم ينس إحتمال وقوع خطأ صغير جدا في تشخيص خبراء القيادة، وقد أشارت المادة ١١١ من الدستور الى هذه النقطة بما يلي:... في أي وقت يشخص الخبراء بأن القائد المنتخب كان يفتقد منذ البداية لبعض الشروط، عندئذ يمكنهم عزله من منصبه.

وهكذا يلاحظ أنه في نظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية، وخلافا للأنظمة الديمقراطية الغربية – فقد أخذت بعين الإعتبار الصفات والشروط العليا والحد الأقصى للقيادة، كما تم التمهيد الإستثنائي مثل تشكيل مجلس خبراء القيادة من أجل تعيين فرد تتوفر فيه الشروط المذكورة وعلى أعلى المستويات وبصورة دقيقة ومبدئية وطبقا لرأي الخبراء وأصحاب الرأي. وعلى هذا، فإن طرح شبهة تقوم على أن الصفات والشروط الرفيعة المذكورة لا يمكن تشخيصها ومعرفتها، و يجب أن لا تؤخذ في الإعتبار عند انتخاب أعلى فرد في الحكومة، لا مكان لها في نظام الجمهورية الإسلامية، وإن مساع كبيرة يجب أن تبذل لكي يتوفر في القائد الصفات والشروط الرفيعة، من أجل ضمان سلامة وإتقان النظام الذي سيكون تحت قيادته.

وبعبارة أخرى، يمكن القول، أنه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، هناك قول يتردد، بأن قائد المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة ليس معصوما ولا يتمتع بالصفات العليا للعصمة، ولكن تبذل جهود حثيثة على المستوى العلمي والتخصصي وعند الخبراء حتى يتولى فرد القيادة – وهو خليفة الإمام في عصر الغيبة - يتمتع بصفات رفيعة قريبة من صفات المعصومين عليهم السلام (٤).

وهكذا، فإن الله قد وضع الإمام المعصوم لقيادة المجتمع الاسلامي طبقا لأساس التشريع الإسلامي، ولكن في عصر الغيبة، وبسبب عدم وجود الإمام والمعصوم، يجب العمل من أجل تولي فرد يقوم مقام المعصوم ويتوفر فيه الحد الأقصى من القابليات والصفات الرفيعة، وأن تتوفر فيه صفات مشابهة للائمة المعصومين، يرضى عنه الله والمتدينين.

والآن، وبعد إجراء مقارنة بين الصفات والشروط التي يجب أن تتوفر في القيادة في نظام الديمقراطية الدينية والأنظمة الديمقراطية الغربية، يمكن أن نتعرف على مزية وأفضلية هذه الطريقة من تعيين أعلى مسؤول حكومي في الجمهورية الإسلامية. ومثلما أشير آنفا، فإن معيار انتخاب مثل هذا المسؤول في الجمهورية الإسلامية، هو تحليه بأفضلية في الأخلاق والدين والكفاءة، ويتم تعيين هذه الأفضلية من قبل مجلس مؤلف من الخبراء. بينما يكون معيار انتخاب الزعيم في الديمقراطيات الغربية الحالية، انتخابه من قبل أغلبية الشعب وبدون وضع حد أعلى من الصفات والشروط، فهذا الأسلوب يواجه مشكلتين أساسيتين: الأولى: يزداد بصورة خطيرة إحتمال وقوع الخطأ في تعيين القائد من قبل الناس العاديين في المجتمع حيث سنقدم توضيحات في القسم الثاني من هذا المقال.

الثانية: عدم الإهتمام بالخصائص الأخلاقية والدينية والقائدية ومعايير الكفاءة للقائد، لا يتنافى مع المعايير والأسس الثقافية والعقائدية لكل مجتمع، بل إنه خلاف للتروي والإحتياط والمنطق والعقل.

لماذا يجب ترجيح وجهة نظر الأغلبية على جميع المعايير؟ ماهو المنطق العقلاني الذي يؤيد هذا الأسلوب؟ ألم يشكك كثير من المفكرين والفلاسفة في الغرب بهذا الأسلوب من الديمقراطية بالدلائل والبراهين القوية؟ هل الزعماء ورؤساء الجمهوريات الذين ينتخبون بهذا الأسلوب الضعيف والسخيف وغير العقلاني، سيكونون هم أفضل وأحسن الأشخاص لتولي هذا المنصب الحساس؟ ألم ينتخب هيتلر وموسوليني وصادق وريغان وكلينتون وبوش بهذه الطريقة؟ ما هذا العناد الذي يظهره الناس والنواب والحكام في الأنظمة الديمقراطية الغربية تجاه المعايير والقيم الاخلاقية والعقائدية وحتى تجاه التخصص والكفاءة؟ ما العيب في شرط العدالة والتقوى والإدارة والشجاعة، عندما لا يؤخذ بعين الإعتبار عند انتخاب أعلى مسؤول حكومي؟ ألا يمكن الأخذ بنظر الإعتبار هذه الصفات الرفيعة، وأخذ رأي المواطنين بصورة منطقية في إختيار المسؤولين الحكوميين الكبار؟

٤- وهكذا، وطبقا للمبدأ: "ما لا يدرك كله لا يترك جله" فإننا إذا لم نتمكن من الوصول الى قائد كبير تنطبق عليه صفات الإمام المعصوم، فيمكننا العمل من أجل الوصول الى فرد يتوفر فيه الحد الأقصى من الصفات والشروط الرفيعة من بين من تتوفر فيهم الشروط.

هذه أسئلة تطرح من جانب أي إنسان عاقل ومنصف وينشد الكمال - بين المتدينين وغير المتدينين - وعلى الخصوص حول مقولة الحكومة والقيادة. وقد قدم النظام الديمقراطي الديني أجوبة عقلانية ومنطقية لها؟

وهكذا، فإن نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) يضع شروطا صعبة للغاية بخصوص الشروط والخصائص المتوفرة لدى القيادة، على أساس معايير دينية وإعتقادية طبقا للمنطق والعقل. وخلافا للديمقراطيات الليبرالية الغربية، لا يتم الاكتفاء مطلقا بأدنى الصفات والشروط في انتخاب أعلى مسؤول حكومي.

وفيما يلي نشير باختصار الى عدد من الأسس الدينية في تعيين شروط القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية:

ضرورة العلمية والفقاهة والقوة

- "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" (سورة زمر، الآية ٩)؟
- "قال رسول الله (ص): "من أمّ قوما وفيهم أعلم منه أو أفقه لم يزل أمرهم في سفال الى يوم القيامة" (المحاسن، ج ١، ص ٩٣).

قال علي (ع): "إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه" (نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣).

يجب أن يكون ولي الامر والقائد في الجمهورية الإسلامية فقيها ومجتهدا. ومن الطبيعي أن أي فقيه أو مجتهد لا يكون قائدا بسبب فقهه وإجتهاده فقط، بل إن الفقاهة والإجتهاد هي عناوين رئيسية يجب أن يتحلى بها القائد من بين سائر الصفات والخصائص الضرورية. فالله سبحانه وتعالى إختار طالوت وفضله على الآخرين بسبب إدارته وقيادته وإطلاعه وعلمه وقدرته الجسمانية ويقول:

- "إن الله إصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم" (سورة البقرة، الآية ٢٤٧).

فالامام علي (ع) يقول في وصف خصائص الحكام وعمال المجتمع الإسلامي:
"... وأن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه وضروب أحكامه وأمره ونهيه وجميع ما يحتاج اليه الناس" (بحار الانوار، ج ٢٥، ح ١٦٥).

عدالة وتقوى القائد

- "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات، الآية ١٣).

- "لاينال عهدي الظالمين" (البقرة، الآية ١٣).

الامام علي (ع): "فأعلم إن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هُدي وهُدَى" (نهج البلاغة، الخطبة ١٦٣).

والجدير بالذكر، أن العدالة من وجهة نظر الفقه الشيعي لها معنى خاص وتختلف بصورة أساسية عن المفهوم الذي يروج عند عامة الناس. ويقول الامام الخميني (رض) في كتاب تحرير الوسيلة بخصوص مفهوم العدالة ما يلي: "العدالة ملكة نفسانية، توجد عند الفرد على إثر الصبر ومراقبة النفس، وطبقا لها، أن لا يرتكب ذنبا كبيرا، وأن لا يرتكب بصورة متعمدة الذنوب الصغيرة، أو لا تتكرر، وأن يقوم بواجباته الدينية. وكذلك التقوى حالة نفسانية يبغى الإنسان من ورائها كسب رضى الله إثر خشية من الله، والعمل على طاعته" (الامام الخميني، تحرير الوسيلة، ج ١، ص ١٠).

وهكذا، بملاحظة العدالة والتقوى لفرد يقف على رأس السلطة في نظام سياسي، تتكون الثقة بأن مثل هذا الفرد بالإعتماد على رأسمال الإيمان والدعائم الاخلاقية والعدالة والتقوى، لا يمكن أن ينجر الى الفساد وإرتكاب الذنب والمعصية وإستخدام حقوق وأموال الناس وإستغلال السلطة والمكانة وأنه لن يستسلم حتى مقابل القوى الأجنبية والحكومات المتجبرة، وإنه سوف يعمل على ضمان إستقلال البلد

وسعادة الأمة الإسلامية في ظل العمل على كسب رضى الله، وأنه يعتبر الحكومة أمانة الهية وليست أداة لكسب الأطماع الدنيوية (٥).

الشجاعة والادارة والتدبير والبصيرة السياسية الصحيحة للقائد على القائد أن يكون لديه القدرة على الإدارة والتدبير والشجاعة على مستوى كبير جدا.

على القائد أن يدير و يوجه المجتمع في مختلف الظروف والأحوال بكل دراية وتدبير. وأن يقوم بالتنسيق بين السلطات الثلاث وإدارتها (المادة ٥٧ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية). فوجود صفات مثل الحزم والشجاعة والعقلانية والبصيرة عند القائد يعتبر من الضروريات الأساسية حتى يتمكن أن يوجه المجتمع في الازمات وفي القضايا الداخلية والاستراتيجية في النظام الدولي جيدا، وعلى أساس بصيرته السياسية والاجتماعية الصحيحة. وهنا نشير الى عدة روايات بهذا الخصوص:

- "آفة الزعماء ضعف السياسة" (غرر الحكم، ح ٣٩٣١).

- "سوء التدبير سبب التدمير" (نفس المصدر، ح ٥٥٧١).

ومن البديهي أنه، رغم إتصاف القائد بمثل هذه الصفات وعلى مستوى كبير، فلا يمكن لمثل هذا المسؤول أن يستغني عن المشورة والحصول على وجهات نظر الخبراء وأصحاب الرأي والعارفين بالقضايا السياسية والإقتصادية والإجتماعية والعسكرية... وبسبب كثرة وتنوع القضايا المتعلقة بإدارة المجتمع والسياسة، فلا يمكن لأي ملك أو رئيس أو قائد في عالم اليوم أن يقوم بهذه المهمة لوحده وبالاكتفاء على رأيه ووجهة نظره. ولهذا السبب فإن المصادر الدينية تؤكد بأن القائد في نظام الديمقراطية الدينية مسؤول ببناء على الآية الكريمة

(وشاورهم في الأمر) أن يتشاور مع الشعب وأصحاب الرأي. والنبى الأكرم (ص) الذي كان العقل المدبر وخاتم الانبياء كان يتشاور مع أصحابه وأنصاره وكان يقدر وجهات نظرهم و يكن إحتراما لآرائهم.

إن ما يجب ذكره هنا ويبدو ضروريا هو أن التفاوت والإختلاف الأساسي في صفات وشروط القيادة في نظام الديمقراطية الدينية من جهة، والأنظمة الديمقراطية الغربية من جهة أخرى، هو ان النظامين لهما إختلاف أساسي مع بعضهما في الوظائف والرسالات والأهداف الحكومية: ففي الأنظمة الديمقراطية الغربية، يكون مهمة ومأمورية الفرد الذي يقف على قمة هرم السلطة، تنفيذ رأي الأغلبية وتوفير الإحتياجات والمطالب المادية مثل تأمين الماء والخبز والسكن والصحة والأمن... ولا يتحمل أية مهام أخرى. ولذا لم تسجل له أية فضيلة سوى كسب رأي الأغلبية. هذا في الوقت الذي يتوجب فيه على زعيم المجتمع الإسلامي والحكومة الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) أن يهيئ سبل ضمان الحاجات المادية للمجتمع حيث أشير إليها سابقا، وأن يعد الأرضية الضرورية لتنمية وإعتلاء الفضائل الأخلاقية والإنسانية والإرتقاء بالقيم المعنوية في المجتمع. وهكذا ، يتوجب على القائد أن يتخلق بهذه الفضائل والكمالات على أعلى مستوى، بل على القائد أن يتحلى بالقوة والقدرة والعلم والبصيرة الكافية لايصال المجتمع الى المراتب العليا. ولسبب وجود هذه الإختلافات الماهوية في أهداف الحكومة والسياسة فإن معايير إنتخاب المسؤول في الإسلام ونظام الديمقراطية الدينية مع الأنظمة السياسية الأخرى تتفاوت بصورة أساسية. فالإختلاف الأساسي ينشأ من التفاوت والفرق بين الفلسفة السياسية للإسلام والفلسفة السياسية للأنظمة الديمقراطية الغربية وينشأ أيضا من الأجوبة المختلفة على الأسئلة الأساسية التي تطرح في هذا الصدد مثل: ما هو هدف الحكومة؟، ما معنى السعادة؟، ما هي خصائص الحكومة النموذجية؟، ما هو هدف الإنسان من الحياة؟، كيف يتم الحصول على السعادة؟، من أين تنشأ السيادة؟، لمن يجب أن نقدم الولاء؟، و...). ويتطلب البحث عن هذا الموضوع مجال آخر.

وفي ختام هذا القسم يجب التذكير بأنه في النظام الديمقراطي الديني، يجب أن يتحلى القائد ليس فقط في بداية إنتخابه بهذا المنصب بالصفات والخصائص الرفيعة، بل يجب أن يحافظ عليها خلال فترة توليه

منصبه على أعلى المستويات. وبعبارة أخرى، يجب على القائد أن يثبت خلال هذه الفترة تحليه بهذه الصفات. وفي القسم الرابع من هذا المقال سيشار الى كيف أن مجلس خبراء القيادة يشرف على وجود وإستمرار الشروط المتوفرة لدى القيادة.

القسم الثاني: طرق تعيين القائد في الديمقراطية الدينية ومقارنتها بالديمقراطيات الغربية
في هذا القسم نجري مقارنة بشأن طرق تعيين وإختيار أعلى مسؤول حكومي في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) والأنظمة الديمقراطية الغربية حتى يعرف في أي من هذين النوعين من الأنظمة السياسية وضعت آليات أدق وأكثر عقلانية ومنطقية لإنتخاب فرد يقف على قمة السلطة. ففي نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية)، في الوقت الذي وضعت فيها مؤسسات وآليات دقيقة، بذلت جهود إستثنائية وبطرق دقيقة وعقلانية وفي نفس الوقت أساليب شعبية وديمقراطية، من أجل تعيين قيادة تتوفر فيها صفات وشروط رفيعة حتى يقل إحتمال أي إستغلال وخطأ وفساد وإنحراف في هذا المسؤول الى مستوى متدني جدا. ولكن قبل دراسة هذه الطرق، والمؤسسات والآليات، من الواجب أن نلقي نظرة مختصرة على الأساليب والطرق لتعيين أعلى مسؤول حكومي في عدد من الديمقراطيات الغربية.

مثلا قيل في القسم الاول، فإن الوصول الى سن محددة، أو الإقامة لمدة محددة في البلاد المنظورة، أو الحصول على تابعة ذلك البلد، من ضمن أهم الشروط التي تؤخذ بعين الإعتبار للترشح لأعلى منصب حكومي في الديمقراطيات الغربية، ولكن فيما يخص كيفية تعيين فرد للوصول الى مثل هذا المنصب، يمكن القول إنه في الأنظمة الديمقراطية، إما أن ترشح الاحزاب الرئيسية والقوية التي حصلت على أغلبية الأصوات في البرلمان، شخصا يشغل منصب رئيس السلطة التنفيذية وفي هذه الحالة يكون منصب رئاسة الجمهورية منصب إسمي يفتقد الرئيس إلى أية صلاحيات تنفيذية، ويتولى رئيس الوزراء المنتخب من البرلمان السلطة التنفيذية الرئيسية. (في الانظمة البرلمانية)؛ أو أن المعتاد هو أن يترشح جميع الأفراد الذين هم مرشحون لمنصب رئاسة الجمهورية، في قائمة المرشحين لهذا المنصب. وبعدها يفوزون بهذا المنصب خلال إنتخابات تجري في مرحلة واحدة أو مرحلتين بتصويت مباشر من الشعب (النظام الرئاسي).

ففي الولايات المتحدة، إذا أراد مرشح أن يفوز بمنصب رئاسة الجمهورية، عليه أن يكون مرشحا من قبل أحد الأحزاب الكبرى والرئيسية (الحزب الديمقراطي أو الحزب الجمهوري)
وعمليا لا يمكن لاي مرشح خارج هذين الحزبين، أن يفوز بهذا المنصب. فمرشحو هذين الحزبين ينتخبون من قبل لجنة مؤلفة من ممثلين حزبيين لمختلف الولايات ويقدمون، وفي هذه الطريقة، هناك خطوات غير ديمقراطية كثيرة منها التعامل الاقتصادي وتبادل الامتيازات وتستثمر أموال وتصرف مبالغ كبيرة للدعاية والإعلام، وطبيعي أنه من المحتمل أن يفوز أفراد يفقدون الى الأهلية أو إنتهازيون بهذا المنصب، نظرا لعدم وجود معايير أخلاقية ومعنوية وحتى خصوصية. والهدف الوحيد هو ضمان المصالح الإقتصادية والحزبية والفئوية للمجموعات المساندة.

ففي فرنسا، يفوز الرئيس في إنتخابات مباشرة. وكان الرئيس ينتخب طبقا لدستور عام ١٩٥٨ لمدة ٧ سنوات من قبل لجنة إنتخابية مؤلفة من ٩٠ ألف شخص، ولكن الدستور عُدل عام ١٩٦٢ وحصل إستفتاء عليه، فتقرر أن ينتخب الرئيس في إنتخابات عامة بصورة مباشرة وبأغلبية مطلقة للاراء. فمن الشروط الموضوعة لمرشح الرئاسة في فرنسا هو أن يترشح أو يُعرّف من قبل مائة شخص من الرعايا الفرنسيين الذين يتمتعون بعضوية البرلمان أو المجلس الإقتصادي أو مجلس المدينة أو أن يكون أحد رؤساء البلديات المنتخبين، و في ما لا يقل عن عشر ولايات من الأراضي الفرنسية الأصلية أو أراضي ما وراء البحار. وإذا لم يحصل أي من المرشحين في الجولة الأولى بأغلبية الأصوات، فالإنتخابات تجري في الجولة الثانية، ويتنافس في هذه الجولة إثنين من المرشحين الذين حصلوا على أغلبية الأصوات في الجولة الاولى، وبالتالي يفوز أحد المرشحين في الجولة الثانية بمنصب رئيس الجمهورية بتصويت مباشر من المواطنين (مدني، ١٣٧٤، ص ١٠٣).

ففي اليابان، الإمبراطور هو أعلى مسؤول حكومي، يحكم بصورة وراثية في هذا البلد ومسؤوليته إسمية. وفي نفس الوقت يعتبر رئيس الوزراء الياباني أعلى مسؤول تنفيذي في اليابان وهو رئيس الحكومة ينتخب من قبل البرلمان - وهو أعلى مؤسسة حكومية في اليابان وينتخب رئيس الوزراء من بين أعضاء البرلمان (المواد ١ و ٢ و ٤ و ٦٧ من الدستور الياباني).

طبقا لدستور روسيا الاتحادية، فإن رئيس جمهورية روسيا الاتحادية يعد رئيسا للدولة (المادة ٨٠) و ينتخب من قبل رعايا روسيا الاتحادية لمدة ٤ سنوات طبقا لحق الإنتخاب العام وبصورة مباشرة وبتصويت سري. يمكن لكل من رعايا روسيا الاتحادية الذين بلغوا أكثر من ٣٥ عاما أن يصلوا لرئاسة الجمهورية؛ بشرط أن لا تقل إقامته في روسيا عن ١٠ سنوات (المادة ٨١)، (نفس المصدر ص ٢٢٠). وهكذا، ومثلما يلاحظ، فإن في أغلب الديمقراطيات الغربية، لا تتخذ إجراءات مشددة ولا يتم التدقيق بخصوص صفات وشروط رفيعة لأعلى مسؤول حكومي فقط، بل إن أساليب إنتخاب الرئيس غير منطقية وغير دقيقة، ولذلك فإن احتمال أن يصل الى رأس هرم السلطة أفراد غير صالحين ليس فقط منتفيا بل ممكنا ومحتملا.

والان، وبعد أن بينا نماذج من أساليب وطرق تعيين أعلى مسؤول حكومي في الديمقراطيات الغربية، نبين طرق وآليات تعيين القيادة في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية). في البداية نؤكد من جديد على النقطة التالية وهي أنه في هذا النظام، وطبقا للمادتين خمسة ومائة وتسعة من الدستور، ومثلما قيل في القسم الأول من المقال، فإن صفاة وشروط رفيعة قد وضعت لأفراد من المقرر أن يجلسوا في مكان قيادة المجتمع الإسلامي. ولذلك فإنه من الناحية القانونية والشرعية، فإن المتدينين في المجتمع الإسلامي ملزمون التعرف على الشخص الذي تتوفر فيه الشروط المذكورة وتعيينه باستخدام الآليات الخاصة التي توفر أعلى حد من الثقة. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الصفات والشروط التي وضعها الشارع المقدس لقيادة المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة، هي صفات وشروط عامة، وضعت مهمة تعيين والتعرف على مصاديقها على عاتق المواطنين أنفسهم. إن عليهم أن يبحثوا عن أساليب مطمئنة وهذا ما يتلائم كليا مع الديمقراطية (١). وبعبارة أخرى، فإن الدين يبين شروط وصفات القيادة في عصر الغيبة، لم يعين فردا أو شخصا لهذا المنصب، بل إنه أوكل تنفيذ هذه المهمة للشعب بعد التأكيد على كافة الذين تتوفر فيهم الشروط لهذا المنصب، عن طريق بيان أوصافهم وخصائصهم. وهكذا، فإن تعيين صفات وشروط للفرد الذي سيكون على رأس هرم السلطة، أمر تتناوله جميع الأنظمة السياسية بنسب متفاوتة وفي كل المجتمعات تطرح شروط للمنتخبين وهذا لا يتنافى مع الديمقراطية.

ونظرا لأن تعيين مصداق الشروط المعينة للقيادة في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية)، عمل تخصصي يحتاج الى وجهة نظر الخبراء وأصحاب الرأي، لذلك فإن القيادة في هذا النظام تعين على مرحلتين؛ أي أن الناس في البداية ينتخبون بصورة ديمقراطية وبالتصويت المباشر خبراء وأصحاب الرأي لهم خصائص محددة وتوضع لهم شروط صعبة، حتى يقوم هؤلاء الخبراء في المرحلة اللاحقة البحث عن القيادة التي تتوفر فيها الشروط اللازمة. فالخبراء يبحثون ويجدون ويتعرفون على مصداق ولاية الفقيه، أو بعبارة أخرى يعينونه. فأفضلية هذه الطريقة غير المباشرة، في إنتخاب القيادة من قبل الخبراء، على الأساليب المباشرة في إنتخاب أعلى مسؤول حكومي في المجتمعات الديمقراطية الغربية، واضحة جدا وبينة. ومن البديهي إن احتمال وقوع خطأ في مثل هذه الأساليب أقل بكثير جدا من الأساليب التي تتبع لإنتخاب رئيس الجمهورية بالتصويت المباشر من قبل عامة الشعب. في هذا

٦- (في نظام الديمقراطية الدينية، هناك إعتقاد حقيقي بدور ومكانة المواطنين تجاه قضية السيادة. وعلى هذا الأساس، فإن السيادة المطلقة على العالم والانسان هو من عند الله وهو الذي جعل الانسان مسؤولا عن مصيره الاجتماعي (المادة ٥٦ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية). وهكذا، ومن هذا المنظار، فإن نظرة الشعب ومكانتهم في السياسة والحكم، نظرة ليست آلية وصورية. لذا فإن تواجد المواطنين في حكومة الديمقراطية الدينية، هو ليس تواجدا إسميا بل يوجد تأثير عميق ومصيري في اتجاهات وتعامل النظام السياسي).

الاسلوب، تناط لأصحاب الرأي الذين هم ضمن الخبراء والذين إنتخبوا بصعوبة، تناط اليهم من قبل الشعب، مهمة خطيرة وهي تعيين القيادة، طبقا لعلمهم وإطلاعهم وتخصصهم وتديّنهم والتزامهم^(٧).
فالنقطة المهمة جدا التي يجب التذكير بها هنا، ومن المؤسف أنها لم تثر الإهتمام، هي أنه في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية)، الوصول الى منصب القيادة لا يأتي عن طريق الترشح؛ أي أن الفرد أو الأفراد لا يترشحون شخصا أو من جانب الأحزاب والفئات السياسية للوصول الى هذا المنصب، حتى يصوت الشعب إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة لاحد المرشحين من أجل إنتخابه لمنصب القيادة. إن هذا الامر (إضافة الى تحديد الصفات والشروط الرفيعة للقيادة وتحديد مصداق هذه الشروط من قبل مجموعة من الخبراء وأصحاب الرأي)، فإنه يزيد من السلامة والإتقان والثقة في قضية تعيين القيادة في نظام الديمقراطية الدينية. ففي الأنظمة الديمقراطية الغربية، عندما يترشح الأفراد للوصول الى قمة هرم السلطة، أو يرشحون من قبل الأحزاب والمجموعات أو يترشحون، يبقى هناك احتمال قوي أن يكون بينهم أفراد يعشقون السلطة أو إنتهازيون، يدخلون معترك السياسة و الإنتخابات للوصول الى السلطة والثروة والمكانة والاستفادة الشخصية أو الجماعية من إمكانية الوصول الى هرم السلطة، وحيث أن أحد هؤلاء المرشحين يمكن أن ينتخب من قبل المواطنين، لذا فإن هناك إمكانية لأن ينتخب فرد غير لائق وطالب للسلطة وغير صالح على رأس السلطة، ومن المحتمل أن يكون هذا الفرد قد إستفاد من الدعاية والكذب والدجل والمال لكسب أصوات المواطنين.

وهكذا، فإن عدم الترشح للوصول الى القيادة في الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) وضرورة تعيين القائد من قبل جمع من الخبراء الملتزمين والمتخصصين، لا ينفي هذا الاحتمال بأن عشاق السلطة والانتهازيين سوف يعملون من أجل الوصول الى هذا المنصب، ويظهر بوضوح أرجحية هذا الأسلوب على الأساليب التي يقوم فيها الأفراد بالترشح شخصا أو من قبل الأحزاب والأجنحة السياسية للوصول الى أعلى هرم في السلطة. من جهة أخرى، فالصفات والشروط الدقيقة التي يجب أن تتوفر في القيادة، هي ضمانة مهمة جدا في الحيلولة دون إنحرافه. فدقة الخبراء وتركيزهم على ضرورة معرفة الأفراد وضرورة تحلي هؤلاء بالشروط اللازمة، يظهر ويثبت ميزة هذا الأسلوب بالمقارنة مع الأنظمة الإنتخابية الأخرى التي تعتمد على الدعاية والمال وتحزب المرشح.

والجدير بالذكر، أن مجلس الخبراء مؤسسة مستقلة وتضم خبراء^(٨) وتوضع شروط دقيقة ومشددة لإنتخاب أعضائه. فالمادة ٢ من قانون إنتخاب الخبراء وشروط إنتخابهم المصادق عليه في ١٠/١٠/١٩٨٠ (وقد تم تعديله في حزيران ١٩٩٠) يورد شروط الخبراء الذين ينتخبون من قبل الشعب على الوجه التالي:

أ: الاشتهار بالديانة والوثوق واللياقة الأخلاقية؛

ب: الإجتهد بمستوى القدرة على إستنباط بعض المسائل الفقهية و أن يتمكن من تشخيص ولي الفقيه الذي تتوفر فيه شروط القيادة؛

ج: البصيرة السياسية والإجتماعية والإطلاع على القضايا السياسية المعاصرة.

د: الاعتقاد بنظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ه: عدم سوء السلوك سياسيا وإجتماعيا.

فوضع شروط مشددة لإنتخاب أعضاء مجلس الخبراء يمكن أن يحول دون إرتكاب أخطاء أو بروز إنحرافات في هذا المجلس وأن يقل الانحراف في قراراته الخطيرة الى أدنى حد. والجدير بالذكر إن عدد أعضاء مجلس الخبراء، يتناسب مع عدد سكان كل محافظة. فمقابل كل مليون شخص ينتخب عضو

٧- حتى أن بعض أصحاب الرأي يعتقدون بأنه طبقا للموازين والاحكام الاسلامية ، فإنه من الاصح أن ينتخب سائر المسؤولين على عدة مراحل، فكل من له رأي في موضوع ما وله تخصص في ذلك عليه أن يدلي برأيه، وإذا لم يكن له رأي وتخصص في موضوع ما فعليه أن لا يدلي برأيه وأن يوكل هذا العمل الى الخبراء وفي هذه الحالة فان مصالح المجتمع تدار بصورة أفضل وتنفذ بصورة عقل. وتنطبق أكثر مع الاحكام الشرعية. ولكن تنفيذ هذا العمل يتطلب تسهيلات كثيرة وأن المجتمع في الوقت الحاضر ليس له الاستعداد لتنفيذه (راجع: مصباح يزدي، ١٣٧٧، ص ٥٢).

٨- فذيل المادة ١٠٨ من الدستور يشير جيدا الى قضية إستقلال مجلس الخبراء عن أي شخصية أو مؤسسة، "... بعد ذلك، أي تفسير وإعادة نظر في هذا القانون (القانون المتعلق بعدد الخبراء وشروط وكيفية إنتخابهم والنظام الداخلي لجلساتهم) والمصادقة على سائر القرارات المتعلقة بوظائف الخبراء هو من صلاحيتهم".

واحد في مجلس الخبراء. ينتخب أعضاء المجلس كل ثماني سنوات بأغلبية نسبية من الناخبين ويتم التصويت بصورة مباشرة وسرية.

ولهذا، فإنه بسبب عدم قدرة جميع المواطنين على معرفة الفقيه الجامع للشرائط والفرد الصالح للقيادة، فإنهم يراجعون أصحاب الرأي أو الخبراء لمساعدتهم في هذا الأمر الهام.

طبيعي أن تشخيص أوصاف وشروط القيادة لعامة الناس أمر صعب وحتى غير ممكن، ولذلك فإن ما يقوم به العقلاء والمتدينون في مثل هذه الحالات، مراجعة الخبراء وأصحاب الرأي. فمجلس الخبراء مؤسسة مستقلة بالكامل وقدرته تؤخذ من الشعب وإرادته العامة وليس له أي ارتباط بأي من السلطات الثلاث (القضائية والتنفيذية والتشريعية) ومجلس صيانة الدستور أو القيادة ولا يخضع لأي منها ولا يمكن لأي سلطة - حتى القيادة - التدخل في شؤونه. ومثلما جاء في ذيل المادة ١٠٨ من الدستور، فإن هذه المؤسسة لها كامل الحرية في تنظيم وتفسير أو إعادة النظر في القوانين المتعلقة بها والنظم الداخلية لها، أي إن هذا المجلس هو مصدر التقنين في التدوين والمصادقة على النظم الداخلية له والقرارات المتعلقة به وهو أيضا مستقل، أي أنه لا يحتاج إلى استقصاء نهائي من مجلس صيانة الدستور و ليس بحاجة إلى مصادقة القيادة عليه؛ خلافا للقرارات المتعلقة بمجمع تشخيص مصلحة النظام حيث يجب أن يحظى بتصديق نهائي من القيادة (ذيل المادة ١١٢). ومن هنا، يتبين إستقلال مجلس الخبراء في تدوين القوانين المتعلقة به وإستغنائه عن أي مؤسسة أخرى ومنظمة ومسؤول - حتى القيادة - (جوادي آملی، ١٣٧٧، ص ١٣١٢).

فمسؤولية الخبراء في معرفة القائد وتقديمه للناس، يمكن أن يدرس من باب شهادة الخبير، فالخبراء بسبب خبرتهم ووجهة نظرهم بشأن هذه القضية الحيوية وبسبب عدم معرفة الناس العاديين بها، أن يتعرفوا إلى الفرد المتوفرة فيه شروط القيادة وتقديمه للناس، وإن عدم القيام بهذه المسؤولية يعد "كتماناً للشهادة" و "كتماناً للحق" و "تلبیس الحق بالباطل" و "كتمان آيات الله" و "كتمان الهداية" وكذلك "كتمان الفضل الإلهي" وقد ذم القرآن الكريم ذلك ونهى عنه (عمید زنجانی، ١٣٧٣، ج ١، ص ٤٤٣).

لذلك، فإن شهادة الخبير في توثيق (وتحديد أهلية) القيادة، ستحظى بأفضلية شرعية وعقلية. ولهذا فطبقاً للمادة ١٠٧ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإن "... تعيين القائد يقع على عاتق الخبراء المنتخبين من قبل الشعب. فخبراء القيادة يقومون بالتقصي والتشاور حول جميع الفقهاء المتوفرة فيهم الشروط المذكورة في المادة الخامسة والتاسعة بعد المائة. فعندما يشخصون أحدهم بأنه الأعلّم بالأحكام والقضايا الفقهية أو القضايا السياسية والاجتماعية ويحظى بقبول العامة أو تتوفر فيه صفة بارزة وخاصة من الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المائة، فإنهم ينتخبونه لمنصب القيادة. وفي غير هذه الحالة، فإنهم ينتخبون أحدهم بصفة القائد ويقدمونه للشعب. يتولى القائد المنتخب من قبل الخبراء، ولاية الأمر وكافة المسؤوليات الناجمة عنها".

ومن هنا، فإن مجلس الخبراء ومن أجل التعرف على القائد وتقديمه للمواطنين، وبالنظر للمادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المائة، وبعد التعرف على الفقهاء المتوفرة فيهم الشروط يقوم بالتقصي والتشاور حتى يعين أصلح الأفراد لهذا المنصب. فالمادة ١٠٧ من الدستور تبين شروط "الأعلمية" و "المقبولية" و "الصفة البارزة الخاصة"، وتساعد الخبراء للقيام بهذه المهمة: فالمقصود من "الأعلمية" ليس الأعلمية الفقهية وإستنباط الأحكام، بل الأعلمية في جميع المسائل الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية. وأما بشأن "المقبولية من قبل العامة" فالمقصود أن الفرد الذي تتوفر فيه شروط القيادة، عليه أن يتحلّى بالأخلاق والنفوذ الإجتماعي وحسن الشهرة والتقوى والكياسة ويتميز عن الآخرين وأن يكون ذات شخصية تجذب عامة الناس. أما بشأن "الصفة البارزة الخاصة" فيمكن القول أن الفرد المتوفرة فيه شروط القيادة يمكن أن يكون بارزاً في أحد الشروط العلمية والأخلاقية والسياسية المذكورة في المادة ١٠٩ بين نظرائه ويحظى باهتمام خواص الخبراء أو عامة المجتمع. (هاشمي، ١٣٧٨، ج ٢، ص ٥٨-٥٩). وحيث أن إستقصاء ومعرفة الأشخاص المتوفرة فيهم شروط القيادة، عمل تخصصي

ويحتاج الى الدقة والدراسة الطويلة بخصوص الصفات والخصائص والسلوك، لذلك وطبقا للمادة ١٧ من النظام الداخلي لمجلس الخبراء المصادق عليه في حزيران ١٩٨٣ فإن مجلس الخبراء مكلف بتشكيل لجنة مؤلفة من ١٥ من أعضائه، للتعرف على الأفراد المتوفرة فيهم شروط القيادة والأفراد الذين يعتقد بأنهم جديرون لهذا المنصب وتقييمهم حتى يكون هناك إستعداد خلال الاوضاع الإستثنائية، ليحل الفرد الواحد للشروط والأصلح محل القائد الحالي^(٩). فالبحت الذي يطرح هنا، يتعلق بنظريتين هما: نظرية التعيين ونظرية الإنتخاب أي تعيين وتقديم القائد من قبل الخبراء الى الناس.

وبعبارة أخرى، فإن البحث يدور حول هل أن الخبراء إنتخبوا القائد الجامع للشروط وبهذا الإنتخاب يمنحونه الشرعية أو أن الخبراء يتعرفون على الفرد الواحد لشروط القيادة. طبقا لنظرية الإنتخاب، فإن أيا من الفقهاء لم يعين عن طريق الأئمة عليهم السلام في منصب الولاية، بل إن الفقهاء بإعتبارهم أفرادا يحوزون على شروط القيادة وزعامة المجتمع الإسلامي يقدمون ويرشحون لهذا المنصب. ولذلك فإن المواطنين: أولا: هم الذين تتوفر لديهم السيادة والولاية، وثانيا بإنتخاب أحد الفقهاء - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - يفوضونه السيادة والولاية. هذا، بينما طبقا لنظرية التعيين، فإن الخبراء لهم دور تقديم الخبرة، أي إنهم يقومون بالتعرف على القائد وتقديمه، وفي الواقع يشهدون هم على أهلية ولياقة الفقيه الجامع للشروط والذي يتحلّى بالخصوصيات والصفات التي طرحها الأئمة عليهم السلام لقيادة الأمة الإسلامية، ولذلك فإنهم يتعرفون على ولايته وشرعيته ويكشفونها ويعرفونه الى الشعب.

وهكذا، فإنه طبقا لنظرية الإنتخاب، فإن الخبراء لهم دور الوساطة؛ أي أن الامانة التي وضعها الناس على عاتق الخبراء، (الشرعية) بإنتخابهم القائد يسلمون الامانة اليه. أي أنهم يقومون بدور إيصال المهمة ومنح الشرعية التي وضعها الناس على عاتقهم (الى القائد). ولكن طبقا لنظرية التعيين، فإن إنتخاب ولي الفقيه أي القائد من قبل الخبراء وتقبل الناس وإطاعتهم لمثل هذه القيادة، تجعل شرعيته وولايته تصل من مرحلة الثبوت الى مرحلة الاثبات وأو من مرحلة النظرية الى العمل؛ فمثلا يكون الشخص الذي له إختصاص في الطب، يكون مؤهلا لمعالجة المرضى، سواء راجعه الناس أم لم يراجعوه، فإذا راجعه المرضى فإنه يثبت كونه طبيبا بالفعل، وليس مراجعة الناس جعلته طبيبا، وأن يمنحه الناس صفة الطبيب؛ كما أن عدم مراجعة الناس له لا تسلبه قدرته على الطبابة.

وهكذا، فطبقا لنظرية تعيين الأئمة عليهم السلام، فإن جميع الفقهاء الجامعين للشروط يعتبرون مؤهلين للولاية ولهم حق تولي إدارة الشؤون السياسية والإجتماعية للمجتمع الإسلامي. وبصورة عامة، فإنهم قد عينوهم بمنصب الولاية على الأمة الإسلامية عن طريق التعيين العام؛ ونظرا الى أن تعدد القيادة يستوجب زوال نظام المجتمع الاسلامي، فإن تعيين أحد الفقهاء الجامع للشروط قد وضع على عاتق المواطنين، فالفقيه الذي تعين ولايته من قبل المواطنين، يمكنه أن يتولى زعامة المتدينين. لذا فإن الناس هم الذين يقومون بدور رئيسي وبصورة مباشرة أو غير مباشرة (عن طريق الخبراء) بتحقيق الولاية لأحد الفقهاء الجامع للشروط. ويسلمون الحكومة والولاية وهي أمانة الهية، - فوضها الله الحاكم المطلق الى خليفته في الارض أي الانسان (المادة ٥٦ من الدستور) الى أحد الذلن عين من قبل الأئمة عليهم السلام بسنن نصب الولاية وفي الواقع، فإنهم لضيفون السقبولية الحاصلة الى مشروعيته.

وعلى هذا، فإن وظيفة مجلس الخبراء، ليس تولية منصب القيادة أو إعطائها للفقيه الجامع للشروط، بل طبقا للأدلة، فإن مثل هذا السن نصب قد جعل للفقيه الجامع للشروط، ومنحه ليس لشخصية الفقيه الحقيقية بل لشخصيته الحقيقية (أي لسنن نصب فقاوته وعدالته وليس لشخصه) وإن أي من العسولين، أي جعل أصل السن نصب ومنحه ليس من صلاحيات أو وظائف مجلس الخبراء بل، أن وظيفته تنحصر

٩- وجاء في المادة ١٧ من النظام الداخلي لمجلس الخبراء المصادق عليه في ١٨/٧/١٩٨٣: "بهدف إستعداد الخبراء لتنفيذ المادة ١٠٧ وتشخيص الحدود والشروط المذكورة في المادة ١٠٩ من الدستور، تشكل لجنة مؤلفة من ١٥ شخصا من الاعضاء للتحقيق حول جميع القضايا والاستقصاء حول جميع الاشخاص المؤهلين للقيادة من أجل استفاة الخبراء.

بتشخيص تحقيق الشروط المذكورة في شخص الفقيه وإعلان وجهة نظر الخبير في هذا الصدد، أي كشف إجتماع الشروط المذكورة في شخص خاص (جوادى آملی، المصدر السابق، ص ١٤).
فالعقل والمنطق يحكما أن نقبل بأن طريقة إنتخاب القيادة في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) هي أحد أدق الطرق وفي نفس الوقت أكثر الأساليب إطمئنانا حيث تنخفض نسبة الخطأ والانحراف بصورة أساسية، وهكذا، فإنه في الديمقراطية الدينية، حيث قبل الناس سيادة الدين العامة في جميع شؤونهم، وملتزمون بالموازين والمعايير بخصوص تأسيس الحكومة وشروط المسؤولين، فإنهم ينتخبون بصورة حرة وبعلم وإطلاع خبراء ومتخصصين ولهم اطلاع على أمور الدين لكي يتعرفوا على فرد يعين على رأس النظام الديني من أجل الحصول على إطمئنان أكثر بشأن مراعاة المعايير والشروط المتعلقة بالمسؤولين بصورة ديمقراطية، هؤلاء سيقومون بالتقصي الدقيق والدراسة العميقة والبحث من منطلق الخبرة من أجل إنتخاب فرد عادل ومتقي ومتدين وذات معرفة بالدين وفي الوقت نفسه مدير ومدير وشجاع وله رؤية سياسية، ليكون أصلح الأفراد لتولي هذا المنصب الخطير. لذا يمكن القول بأن إنتخاب الخبراء من قبل الشعب له أساس عقلاني وديني (حيث الرجوع الى الخبير من باب المشورة وشهادة الخبير) ويؤدي بالتالي الى أن يرى الناس بأنهم يشاركون بصورة فعالة في الشؤون السياسية والاجتماعية وتعيين قيادة المجتمع الإسلامي، وهذه القضية تزيد من المشاركة العامة وتقوي أسس الديمقراطية الدينية.

الرد على "شبهة البعد" في انتخاب القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية
تقرير الشبهة: إن أحد الأسئلة و الشبهات التي طرحت حول طريقة إنتخاب القيادة في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) ويعبر عنها بـ "شبهة البعد"، هي أن طريقة إنتخاب القيادة في الجمهورية الإسلامية تتطلب إيجاد "دور فلسفي" ولذا فإن هذا الدور هو "دور باطل" ومن هنا فإن طريقة انتخاب القيادة مبنية على أساس باطل (١).

يعتقد أنصار هذه الشبهة، حيث أن فقهاء مجلس صيانة الدستور ينتخبون بصورة مباشرة من قبل القائد، ويكون تحديد أهلية مرشحي مجلس الخبراء منوط برأي فقهاء مجلس صيانة الدستور، وفي نفس الوقت فإن أهلية نفس الخبراء تؤيد من قبل الفقهاء أنفسهم، وهؤلاء هم يقومون بالتعرف على القائد وتعيينه، لذا فإن "الدور الفلسفي" يتم وهو باطل، وعلى هذا فإن نتيجة ذلك يكون باطلا أيضا.

الرد على هذه الشبهة: يمكن الرد على "شبهة البعد" من نواحي عدة:

١: القصد من "الدور الفلسفي" هو التوقف المتبادل لوجود شيء على وجود شيء آخر وبالعكس. بعبارة أخرى، إذا كان وجود أ متوقفا على وجود ب وفي نفس الوقت فإن تحقيق الوجود متوقف على وجود أ فهذا هو دور فلسفي باطل. هذا في الوقت الذي نحن في هذه الشبهة لا نواجه توقف وجود أحد الأركان على وجود الركن الآخر وفي المقابل توقف وجود الآخر على وجود الأول، وبهذا، ليس صحيحا على سبيل المثال، وجود القيادة متوقفا على وجود مجلس صيانة الدستور ووجود مجلس صيانة الدستور متوقفا على وجود القيادة. أو أن وجود مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء يتوقف على وجود الآخر. ومن هنا، فإن إطلاق تعبير "الدور الفلسفي" على هذا الموضوع له إشكال من الأساس.

٢: إن ما تطرحه هذه الشبهة وتشكك في تعيين أهلية مجلس الخبراء من قبل مرجع باسم مجلس صيانة الدستور، في الواقع أمر متداول ويجري في كافة المجتمعات والأنظمة السياسية وهو عبارة عن أن هناك في جميع النظم الانتخابية مرجع أو فيلتر لدراسة أهلية المرشحين؛ خاصة إذا كان المرشحون مرشحون لعضوية مجمع أو مجلس للخبراء والمتخصصين. لايسمح في أي مكان من العالم لشخص يزعم أنه مؤهل لعضوية مجلس تخصصي أن يوضع إسمه في قائمة المرشحين بصورة أوتوماتيكية. بل إن مرجعا

١٠- يسمي الدكتور سيد محمد هاشمي في الجزء الثاني من كتابه بعنوان "الحقوق الأساسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية" الصفحة ٥٧ تشخيص الصلاحية العلمية لمرشحي العضوية في مجلس خبراء القيادة من قبل فقهاء مجلس صيانة الدستور - الذي ينتخب من قبل القائد - "دورة فلسفية" بمعنى "توقف الشيء على الشيء" ! . وبعد ذلك يعتبر الدورة الفلسفية المذكورة تشتمل البند ٢ من المادة ٢ من قانون الانتخابات وشروط الخبراء - حيث ينص على أن الأشخاص الذين أيد اجتهداهم قائد الثورة بصورة صريحة أو بصورة ضمنية لا يحتاجون من الناحية العلمية الى تشخيص فقهاء مجلس صيانة الدستور.

خبيرا يدرس في البداية الإدعاءات والأهلية الأولية وبعدها يسمحون له بالترشح. هل يمكن منح عضوية نقابة الأطباء أو نقابة المحامين لمن يدعي أنه طبيب أو يحمل رخصة محاماة، دون النظر في وثائقه وتعريفه الى الناس؟ هل هذا لا يعتبر خيانة لإعتماد وثقة المواطنين؟ ألا يجب أن تدرس وثائق ومؤهلات هؤلاء الأفراد ومدى إطلاعهم وتخصصهم من قبل مجموعة من الخبراء؟ هل أن الدراسة الأولية للوثائق والإدعاءات التي يطرحها هؤلاء الأفراد بمعنى إنتخابهم من قبل المرجع الذي يقوم بالدراسة؟

وهكذا، فإن إستقصاء ودراسة الوثائق والمستندات وإدعاءات المترشحين لعضوية مجلس الخبراء من قبل مجلس صيانة الدستور، أمر متداول في المجتمعات الأخرى في العالم أولا، وثانيا لا يعني ذلك مطلقا إنتخابهم نهائيا لعضوية مجلس الخبراء وثالثا: فانه في النهاية، ها هو الشعب الذي ينتخب الافراد الذين يثق بهم كأعضاء في مجلس الخبراء في إنتخابات مباشرة و(ديمقراطية). لذلك فإنه حتى ولو قبلنا هذه الشبهة التي تطرح بعنوان "الدور الفلسفي" فإن هذا الدور يتوقف عند الارتباط بين فقهاء مجلس صيانة الدستور والموافقة على أهلية المرشحين لعضوية مجلس الخبراء.

٣: ففقهاء مجلس صيانة الدستور، هم ستة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر و قضايا الساعة، و يختارهم القائد. (المادة ٩١). فوجود وتنفيذ شرط الفقاها والعدالة والعلم بمقتضيات العصر عند هؤلاء الفقهاء، ضمانة مطمئنة يمكنها إبطال شبهة تأييد أو عدم تأييد أهلية مرشحي مجلس خبراء القيادة طبقا للاتجاهات الفئوية والحزبية أو المصادر الدنيوية.

٤: مجلس الخبراء مجلس مستقل تماما. وشرعية أعضاء هذا المجلس وشرعية أساس المجلس وإنعقاده لا يحتاج لمصادقة وتأييد القائد. فإذا تطلب تأييد أهلية مرشحي العضوية في مجلس الخبراء من قبل مجلس صيانة الدستور، فهذا قانون وضعه وصادق عليه أعضاء المجلس؛ ولم يأتي ذلك في الدستور. ولهذا، فإن مثل هذا الحق الذي أعطي لمجلس صيانة الدستور وضعه مجلس الخبراء بإعتباره مجلسا مستقلا. فالنظر الى المادة ١٠٨ من الدستور، يظهر بوضوح إستقلال مجلس الخبراء من جميع المؤسسات والسلطات الأخرى و- حتى القيادة - فمجلس الخبراء منفصل ومستقل عن مجلس صيانة الدستور وحتى إذا قام مجلس الخبراء بعزل وتنحية القائد فإن مجلس صيانة الدستور لا يمكنه الحيلولة دون ذلك، أو حل هذا المجلس؛ حتى القائد الذي يعتبر أعلى سلطة في الجمهورية الاسلامية، لا يمكنه حل مجلس الخبراء.

٥: فالصفات والشروط الموضوعية للقيادة والآلية الدقيقة والمعقدة التي حددت لإنتخابه، أزالته إلى حد كبير، شبهة أنه طبقا للفوائد والمصالح الفردية والشخصية ينتخب من قبل فقهاء مجلس صيانة الدستور وإن إمكانية الفساد والانحراف فيه يصل الى أدنى حد ممكن. خاصة إذا أخذنا بعين الإعتبار هذه النقطة بالذات بشأن القيادة، وهي أن القيادة في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) لا تقوم على أساس الترشيح ولا يحصل إنتخاب بين المرشحين لتعيينه حتى يحتمل أن يتوغل الإنتهازيون بين المرشحين للقيادة؛ لذلك فانه من أجل إزالة مثل هذا الإحتمال، فإن خبراء القيادة يبدأون مهمة للتعرف على الفرد الصالح للقيادة، وإن الذين يعملون على تولي مثل هذا المنصب، ينحون جانبا منذ البداية ويخرجون من دائرة الحائزين على الشروط. وهكذا يمكن القول بأن طريقة إنتخاب القائد في نظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية أكثر إعتمادا وثقة من سائر النظم لانتخاب أعلى سلطة في البلاد.

٦: فالتمثيل في مجلس الخبراء والعضوية في هذا المجلس، لا يوفر مكانة وموقع سياسي أو إقتصادي للأفراد، ولا يحسب ذلك عملا ولا يتقاضى أعضاء مجلس الخبراء راتبا أو إمتيازاً ماديا مقابل العضوية في هذا المجلس. فالعضوية في مجلس الخبراء يوجد للعضو مسؤولية كبيرة. لذلك فإن العضوية في المجلس، لا يوجد مكانة وموقع وثروة للأعضاء وحتى عندما يعزل القائد من قبل مجلس الخبراء، لا يُحل المجلس ولا يُعزل أعضاءه. فأعضاء مجلس الخبراء هم خبراء في الدين وعلماء مجتهدون ومطلعون وملتزمون وتقع على عواتقهم مسؤولية قانونية وشرعية ثقيلة في إنتخاب القيادة والإشراف على عمله. ومجلس الخبراء مكلف شرعا وقانونا بالإشراف على أعمال وصفات وشروط القيادة. (المادة

١١١). وهكذا، فإن عضوية مجلس الخبراء ليست منصبا تنفيذيا ولا منصبا إداريا ولا توجد فرصة ومنفعة إقتصادية. بل إنها توجب مسؤولية ثقيلة لانتخاب القائد والإشراف على عمله وشروطه ولذلك فإن احتمال أن يتلأأ الخبراء أمام القائد من أجل الحفاظ على الموقع أو المنصب أو المورد المادي لهم غير وارد بتاتا، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار البعد الأخلاقي والعقائدي لأعضائه.

٧: إذا قبلنا "شبهة البعد" بكل تساهل وتسامح، فلا يمكن أن نستنتج من أن انتخاب فقهاء مجلس صيانة الدستور من جانب القائد، سيجعل هؤلاء الفقهاء يعملون لتأمين مصالح القيادة وما يريده منها. أحيث أن مجلس صيانة الدستور هو مرجع تأييد أهلية مرشحي عضوية مجلس الخبراء، فإن مجلس الخبراء سيتخذ دائما خطوات في صالح وبتجاه مجلس صيانة الدستور. أو أن هذه المسيرة التي تبدأ بالقيادة، فانه بالتالي سيكون مجلس الخبراء تحت تصرف وأمر القيادة وسيغض النظر عن إنحرافاته. هذه النتيجة ليست منطقية بتاتا، وتتعارض مع التسلسل في الرتب الموجود في جميع المجتمعات الانسانية والمنظمات الانسانية. فإذا قبلنا هذه النتيجة، فعلى أن نعتقد بأن المستويات الدنيا من المنظمات والمجتمعات الانسانية تكون دائما تابعة ومطبعة للمستويات العليا وأن تستسلم لمطالبها ومصالحها وإتجاهاتها! فبمجرد أن تقوم السلطات العليا بتعيين المسؤولين الصغار الذين يقعون تحت أوامرها، فهذا لا يدل على أن المسؤولين الصغار أو المسؤولين التنفيذيين الصغار يجب أن يكونوا تابعين لمطالب السلطات العليا وفي المقابل، أن يلودوا بالصمت تجاه إنحرافاتهم، أو أن لا ينفذوا القانون على السلطات العليا. ففي جميع دول العالم، هناك نظام قانوني وسلسلة الرتب من فوق الى تحت، ولكن لا أحد يطرح مثل هذه الشبهة، لانه في هذه الحالة، فإن السلطات العليا يعفون أنفسهم من تنفيذ القانون والقرارات والإشراف والعقوبات.

ففي جميع الدول، يختار رؤساء الجمهورية الوزراء، ويختار الوزراء المدراء الأدنى درجة، وهذا لا يعني أن المسؤولين الصغار لا ينفذون القانون والقرارات على المسؤولين الكبار. ففي جميع دول العالم، يمكن لشرطي المرور أن يكتب مخالفة لرئيس الجمهورية إذا قام الأخير بمخالفة مرورية، كما أنه من الممكن أن يُحبس وزير إذا استغل منصبه، ويقوم شرطي صغير بحراسة الوزير في سجنه وأن يمنع فراره وهروبه من العقوبة. وفي كل أنحاء العالم، يمكن لموظفي دائرة الضرائب الصغار، أن يحددوا الضرائب المتوجبة على المسؤولين الكبار وأن يجبروهم على دفع الضرائب المتوجبة عليهم. ففي الولايات المتحدة، يعين رئيس الجمهورية رئيس المحكمة العليا. ولكن نفس رئيس المحكمة العليا يمكنه أن يحاكم رئيس الجمهورية. ففي الجمهورية الإسلامية وطبقا للمادة ١٠٧ فإن القائد بإعتباره أعلى مسؤول حكومي يتساوى مع سائر الأفراد أمام القانون. وطبقا للمادة ١٤١ فإن رئيس السلطة القضائية الذي يعين من قبل القائد، له الحق من الناحية القانونية، في الإشراف على أموال وممتلكات القائد.

٨: مدة العضوية في مجلس صيانة الدستور ٦ سنوات، بينما تبلغ مدة التمثيل وتشكيل مجلس الخبراء في كل دورة ثماني سنوات. وبذلك فإن مدة بدء عمل وبداية تشكيل هاتين المؤسستين لم تكن متزامنة أبدا. وبعبارة أخرى، فإنه في الوقت الذي يعقد فيه مجلس الخبراء جلساته بصورة قانونية ورسمية، فيمكن لأعضاء مجلس صيانة الدستور أن يتغيروا وفي نفس الوقت فإن الأفراد الجدد لم يكن لهم أي دور في تعيين أهلية أعضاء مجلس الخبراء. ومن جهة أخرى، فإنه من الممكن تزامنا مع وجود القائد الحالي ومجلس صيانة الدستور، أن تنتهي دورة أعضاء مجلس الخبراء، وأن يشكل مجلس خبراء جديد بأعضاء جدد. وفي هذه الحالة فإن مجلس الخبراء الجديد يبدأ عمله لا يكون له دور في تعيين القائد الحالي والتعرف عليه باعتباره القائد، ولكنه في نفس الوقت، يتولى مهمة الإشراف على القيادة.

٩: والآن، ونظرا لما مر ذكره، يتم التأكيد على هذه النقطة وهي أنه طوال عمر نظام الجمهورية الإسلامية، فقد تولى شخصان القيادة حتى الآن، ولم يتحقق ما يسمى بالدور في تعيينهما وسوف لن يتحقق مطلقا مثل هذا الدور في التعرف على القادة الجدد وتعيينهم في نظام الديمقراطية الدينية.

أ: قيادة الامام الخميني (رض): مثلما يعلم الجميع، فإن قيادة الامام الخميني لنظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية جاءت إثر وقوع الثورة الإسلامية العظيمة وتهافت الرأي العام عليه (١١). وفي ذلك الحين لم يكن بعد قد تشكل مجلس الخبراء حتى يقوم بتعيين الزعيم الالهي قائدا لنظام الجمهورية الإسلامية. فالامام الخميني كان ذا بعد نظر بحيث كان أول من طرح وإبتكر فكرة تشكيل مجلس بإسم مجلس الخبراء حيث يتولى تعيين القائد والإشراف عليه. وبهذا فقيادة الإمام الخميني (رض) قد تحققت دون حصول "شبهة البعد" مطلقا ولم يحصل بعد أبدا.

ب: قيادة سماحة آية الله □ امنئي: في الرابع من حزيران يونيو من عام ١٩٨٩، بعد وفاة الإمام الخميني (رض) مباشرة، عقد مجلس الخبراء جلسة، ونظرا لما قام به من تدابير لمواجهة مثل هذا الحدث (١٢)، وبعد التشاور والاستقصاء النهائي، عين سماحة آية الله □ امنئي قائدا لنظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وبذلك، إنتخب آية الله □ امنئي من قبل مجلس الخبراء قائدا، ولم لكم للقائد أي دور لا بصورة مباشرة (عن طرلق تأليد صرلح أو ضسني أهلية مرشحي العضولة في للجلس)، ولا بصورة غير مباشرة (عن طرلق فقهاء مجلس صيانة الدستور) في تشكيل ذلك للجلس. وبعبارة □ رى، فإن مجلس الخبراء ومجلس صيانة الدستور كانا موجودان قبل تعيينه قائدا، وبهذا، فإن "شبهة البعد" لا تنطبق مطلقا على تحقيق القيادة الحالية لنظام الجمهورية الإسلامية.

ج: وعلى هذا الأساس، فإنه في أي وقت □ ر تستدعي الضرورة لتغيير القيادة الحالية، فإن القائد الجدلد لعين من قبل مجلس الخبراء بعد التعرف عليه من قبل مجلس صيانة الدستور ولعل رسريا. فالقائد الجدلد ليس له دور في تحدد الأهلية أو تعيين أي من أعضاء للرؤسستين، وبذلك سوف لن طرح مستقبلا مطلقا "شبهة البعد" بخصوص تعيين القائد في السلقرراطية الدلنية في الجمهورية الإسلامية.

القسم الثالث: صلاحيات القيادة

في نظام السلقرراطية الدلنية وفي السلقرطيات الغربية

إن أهم حجج للمعارضين للحكومة الدلنية ومبدأ ولالة الفقيه، هو أن القيادة في مثل هذه الحكومة تترتع بصلاحيات واسعة. وللمعارضون لعتبرون وجود مثل هذه الصلاحيات الواسعة مترادفة مع تركيز السلطة في لد فرد حيث لتعارض ذلك مع مبدأ عدم تركيز السلطة في لد شخص وفصل السلطات. ولهذا السبب فإننا سنحاول في بدالة هذا القسم إجراء مقارنة بين صلاحيات أعلى سلطة حكومية في بعض السلقرطيات الغربية وصلاحيات القيادة في الجمهورية الإسلامية وسنقدم بعد ذلك توضيحات بشأن صلاحيات القيادة □ اصة حول كللة "للطلقة" في مقولة "ولالة الفقيه للطلقة".

من ضسن الصلاحيات التي وردت في الدستور الفرنسي لرئيس الجمهورية، بإعتباره أعلى مسؤول حكومي، لىكن الإشارة الى تعيين رئيس الحكومة (للادة ٨) ورئيس مجلس الوزراء (للادة ٩) الطلب من البرلمان بإعادة النظر حول للصادقة على تلك للادة (للادة ١٠)، إصدار الأمر بإجراء إستفتاء في حالات متعددة، (للادة ١١)، حل للجلس الوطني (للادة ١٢)، تعيين للرسؤولين العسكريين وللردينين (للادة ١٣) القيادة العامة للقوات للسلحة (للادة ١٥) تنفيذ صلاحيات إستثنائية في حالات الطوارئ (للادة ١٦)، حق عفو المحكومين (المادة ١٧)، رئاسة المجلس الأعلى للقضاء (المادة ٦٥)، وتعيين رئيس المجلس الدستوري (المادة ٥٦).

(الدستور الفرنسي ١٩٩٧).

ومن ضمن صلاحيات رئيس الجمهورية في الدستور الأمريكي يمكن الإشارة الى ما يلي:

رئاسة السلطة التنفيذية (المادة ٢ البند ١)، والقيادة العامة للقوات المسلحة، وتعليق العقوبات والإعفاء من العقوبات (المادة ٢ البند ٢)، والتوصية للكونغرس حول تحديد السياسات (المادة ٢ البند ٣)، وإقالة

١١- والجدير بالذكر، طبقا للمادة ١٠٧ من الدستور، فإن هذه الطريقة تحققت في قيادة سماحة الامام الخميني (رض) حصرا، وبعده يتم تعيين القيادة من قبل الخبراء المنتخبين من قبل الشعب.

١٢- كما أشير في الصفحات السابقة، فإنه طبقا للمادة ١٧ من النظام الداخلي لمجلس الخبراء، فإن هذا المجلس مكلف بتشكيل لجنة، وإجراء الدراسات اللازمة حول جميع الذين تتوفر فيهم شروط القيادة، وإنه مستعد دائما لتعيين قائد بديل.

وتعيين الوزراء، وإقالة وتعيين رئيس الإستخبارات المركزية (السي اي آيه)، ورئيس منظمة الطيران المدني، ورئيس ال أف بي آي، ورئيس منظمة الحفاظ على البيئة، ورئيس بنك الصادرات والواردات الأمريكي، ورئيس البنك المركزي الأمريكي، ورئيس منمئة الفضاء الأمريكية (الناسا)، ورئيس لجنة الطاقة الذرية، ورئيس مؤسسة شؤون الدول الأمريكية، ورئيس لجنة الانتخابات،... (القانون المدني، السابق ص ٩٨).

ف رئيس روسيا الاتحادية يتمتع بصلاحيات واسعة نشير الى بعض منها ما يلي:
رئاسة الدولة، وتحديد الإتجاهات الأساسية للسياسة الداخلية والخارجية، و تنسيق نشاطات جميع المؤسسات الحكومية، و تعيين رئيس مجلس الدولة في روسيا الاتحادية، و إقتراح إقالة وتعيين رئيس البنك المركزي، و تعيين قضاة المحكمة الدستورية، و المحكمة العليا لروسيا الاتحادية، وتعيين المدعي العام لروسيا الاتحادية، و ترؤس مجلس الأمن في روسيا الاتحادية، والمصادقة على العقيدة العسكرية لروسيا الاتحادية، و إقالة وتعيين ممثلي رئيس الجمهورية في روسيا الاتحادية، وإقالة وتعيين القادة الكبار للقوات المسلحة لروسيا الاتحادية، وإقالة وتعيين الدبلوماسيين في روسيا الاتحادية، والاعلان عن إجراء الاستفتاء، وتقديم اللوائح للدوما الحكومي، والتوقيع على القوانين الفدرالية، والقيادة العليا للقوات المسلحة، وإعلان حالة الطوارئ في حال العدوان على روسيا أو تهديدها مباشرة أو إعلان حالة الطوارئ، حقه في عفو المحكومين، وإصدار الأوامر والمراسيم، والتمتع بالحصانة، و حل مجلس الدوما الروسي (نفس المصدر، ص ٢٢٠-٢٢٣).

ففي المادة ١١٠ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ذكرت تكاليف وصلاحيات القيادة في ١١ بند وبفحصها ودراستها يمكن معرفة أن القيادة في نظام الديمقراطية الدينية لا تتمتع بصلاحيات إستثنائية مقارنة بالانظمة السياسية في العالم وتتمتع بصلاحيات مشابهة نسبيا لأعلى المسؤولين الحكوميين في الأنظمة الديمقراطية الغربية وحتى في حالات تتمتع بنسبة أقل من الصلاحيات بالمقارنة مع هذه الانظمة. فعلى سبيل المثال، فإن حل البرلمان في عدد من الأنظمة الغربية هو من إختصاص رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء. فإن هذه الصلاحية لم تمنح للقيادة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكذلك فإنه طبقا لدستور الجمهورية الإسلامية، فإن القائد لا يمكنه أن يقلل رئيس الجمهورية مباشرة (المادة ١١٠ البند ١٠) حتى في حالة تحديد السياسات العامة للنظام، الذي إعتبر من صلاحيات القيادة، فإن هذا الأمر يجب أن يتم عن طريق التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام (المادة ١١٠، البند ١).

وكذلك الأمر بالنسبة للعفو أو تخفيض العقوبات عن المحكومين من جانب القائد، فإنه يجب أن يكون ذلك في حدود الأحكام الإسلامية وبعد إقتراح يقدمه رئيس السلطة القضائية (المادة ١١٠ البند ١١). فإضافة الى هذه القضايا، فإن هناك خطوات تحدد سلطة القائد في الجمهورية الإسلامية حيث تقلل بصورة كبيرة من إحتسار استغلاله لصلاحياته (١٣).

وهكذا، وبعد إجراء هذه المقارنة، يبدو أنه من الضروري التذكير بالنقطتين التاليتين:
الأولى: مثلما رأينا، فإن ولي الفقيه الذي لتولى منصب القيادة في النظام الاسلامي، لا لتستع فقط بصلاحيات كبيرة وواسعة بالمقارنة مع صلاحيات أعلى مسؤول حكومي في الانظمة الغربية، بل إن السعاليير الدلنية والأحكام الشرعية، - بالاإضافة الى القانون-، تحدد بشكل كبير من أعماله ونشاطاته وصلاحياته. وثانيا: إن وجود صلاحيات رورلة، من سن متطلبات العسل وتنفيذ السياسات لألة حكومة، وهذا لعني أن ألة حكومة ترلد للقيس هاما وتكاليفها ورسالتها في سن الأمن الداخلي والخارجي ونشر العدالة وإزالة الإدمان على السخدرات ومئات الوظائف الأخرى، عليها أن تستع بأدوات وليات وصلاحيات كافية حتى تنسكن من القيام بواجباتها بكل إقتدار. فالحكومة الضعيفة والفاقة

للإمكانيات والأدوات الضرورية وبدون صلاحيات كافية لا تقدر أبداً على ضمان الأمن والرفاه والسعادة والاستقرار لشعبها.

والآن، يجب الرد على هذا السؤال: إذا كان ولي الفقيه لا يتمتع بصلاحيات واسعة، فما معنى إضافة كلمة المطلقة إلى إسمه؟ ألا تعني المطلقة، دون قيد أو شرط أو الإستبداد؟ وفي الرد على التساؤل يجب القول أنه من المؤسف أن الأعداء العالمون والأصدقاء الجهلة في توضيح وتفسير كلمة المطلقة أصابهم العمى وسوء التعبير وهذا ما جعلهم يستنبطون مثل هذا المعنى من هذه الكلمة. وبعبارة أخرى، فكلمة "المطلقة" التي تضاف إلى كلمة ولي الفقيه لا تعني أبداً أنه مطلق العنان ودون قيد أو شرط، فإطلاق هذه الكلمة يختلف بشكل أساسي عن معنى "الحكومة المطلقة" أو "الحكومة الإستبدادية" في علم السياسة. ولهذا، فلا الفقيه لديه ولاية مطلقة بل أن الأنبياء والأئمة المعصومين كانوا يفتقدون إلى مثل هذه الولاية التي لا قيد لها ولا شرط. والله ليس لديه الولاية المطلقة. فإله يتعامل مع الناس في إطار مبادئ ومعايير وضوابط. وهنا ندرك ما معنى كلمة "المطلقة".

والآن يجب أن نرى ما هو القصد من كلمة "المطلقة". وفي الجواب نقول أن نظرية "ولاية الفقيه" إلى جانب النظريات الأخرى حول ولاية الفقيه المطروحة تقيد صلاحيات الفقيه بحالات محدودة بعنوان "الأمر الحسبي" (٤). وبعبارة أخرى، يعتقد بعض الفقهاء بأن الفقيه يحق له أن يتدخل وأن يتصرف في الأمور الحسبية؛ بينما يرى عدد آخر من الفقهاء ومن ضمنهم الإمام الخميني (رض) بأن صلاحيات ولي الفقيه تشمل جميع الأمور المرتبطة بشؤون الحكومة في المجتمع الإسلامي. فالمجموعة الأخيرة تعتقد أنه من أجل تشكيل وإدارة حكومة قوية ومقتدرة في المجتمع الإسلامي، يجب أن يكون فقيه على رأس هذه الحكومة يتحلى بصلاحيات لازمة لإدارة ذلك المجتمع مثل رؤساء سائر الأنظمة السياسية في العالم وبعبارة أخرى يجب أن يكون "مبسوط اليد". ويجب القول بأن جميع الحكومات والأنظمة السياسية في العالم تتمتع بولاية مطلقة والولاية المطلقة لا تخص الحكومة الدينية والفقهاء، بل إن أي حكومة تريد أن تعمل بوظائفها الأساسية يجب أن تكون لها ولاية مطلقة – بهذا المفهوم الذي قيل- وهذا الأمر لا يتطلب أن يحسب الناس صغاراً ومجانين وسفهاء وليس بمعنى أن الناس يحتاجون إلى القيم والوصي. فوجود حكومة مقتدرة لإدارة المجتمعات الإنسانية ضروري عقلاني ولا يعد ذلك في أي بلد مترادفاً للمجنون والصغير والسفيه. وبعبارة أخرى، فإن جميع المجتمعات الإنسانية دون أن يكونوا سفهاء أو مجانين أو صغار يحتاجون إلى حكومة مقتدرة، لذلك، فإن "ولاية الفقيه المطلقة" نظرية تطرح مقابل نظرية "الولاية المقيدة والمحدودة للفقيه".

والآن، وبعد أن توضح معنى "ولاية الفقيه" والفرق الأساسي بينه وبين الحكومات الإستبدادية والمطلقة، يجب التأكيد مجدداً على هذه النقطة، بأن حكومة ولاية الفقيه حكومة دستورية، أي بمعنى أنها ليست فقط مطلقة العنان ولا تحكم بدون قيد أو شرط فقط، بل هي أنها مقيدة ومشروطة أكثر من سائر الأنظمة السياسية، وبعبارة أخرى، فإن ولاية الفقيه حكومة مثل سائر الحكومات مقيدة بالدستور وملتزمة بقيود محكمة أخرى مثل الضوابط الدينية والأطر العقائدية والمعايير الشرعية والأخلاقية وحفظ ومراعاة المصالح العامة. ففي نظام ولاية الفقيه، جميع القرارات والمعاملات والسياسات الحكومية مرتبطة بالقرارات والمعايير الدينية والالهية وإن الحكم وحتى الفقيه نفسه ملتزم بها. ولذلك، فإذا ما ابتعد الفقيه عن الأحكام الإلهية أو الضوابط الدينية، عندها سيعزل عن الولاية (٥) وهنا نورد كلاماً لمؤسس الجمهورية الإسلامية (الإمام الخميني):

الحكومة الإسلامية لا تشبه أي من الحكومات الموجودة. ليست حكومة إستبدادية حتى يكون رئيسها مستبداً وديكتاتوراً يلعب بأموال وأرواح الشعب ويتدخل ويتصرف فيها كيفما يشاء. يقتل من يشاء

١٤- الأمور الحسبية هي الأمور التي تتمتع بالضرورة والسرعة، وليس هناك مسؤول عنها في المجتمع الإسلامي مثل المشرفين على الإيتام والمجانين والحفاظ على الموقوفات وأموال الأشخاص الغائبين وأمثالهم.

١٥- "لا تخشوا ولاية الفقيه؛ فالفقيه لا يريد فرض رأيه على الناس. إذا أراد فقيه أن يفرض رأيه على الناس، فهو لا ولاية له (راجع: الإمام الخميني، ١٣٧٨، ج ١٠، ص ١٧٠).

ويكافيء من يشاء ويمنح الأراضي لمن يشاء ويوزع عقارات الناس على من يشاء. لم يكن لدى رسول الله (ص) والإمام علي (ع) وسائر الخلفاء مثل هذه الصلاحيات. فالحكومة الإسلامية ليست حكومة مستبدة وليست حكومة مطلقة، بل هي حكومة دستورية. تتبع القوانين وتنفذ مجموعة من الشروط وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية. فمجموعة الشروط هي تلك الأحكام والقوانين الإسلامية التي يجب أن تراعى وتنفذ؛ فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس (الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص ٤٥-٤٦).

ومن هنا، فإن حكومة الديمقراطية الدينية بقيادة ولاية الفقيه، هي في الواقع حكومة الأحكام الإلهية، وولي الفقيه هو منفذ الضوابط الدينية والمعايير الشرعية ويتولى الإمامة بالإصالة عن المعصومين إضطرارا ونيايتا، ولذلك فإن الولي الفقيه في الواقع هو الحارس ومنفذ الأحكام الإلهية في المجتمع الديني، وفي مثل هذا المجتمع، قبل المتدينون حكومة الله والأحكام الإلهية، والديمقراطية الدينية ليست سوى ذلك. ففي الديمقراطية الدينية، يحكم قانون الله، الشعب، وإن هذا النظام يختلف اختلافا أساسيا عن حكومة الشعب التي تحكمها القوانين الإنسانية أي الديمقراطية المحض. فصلاحيات ولي الفقيه في مثل هذه الحكومة، تنحصر في إطار الأحكام الإلهية وقوانين الله ومراعاة السالحي العامة والفقيه لا صلاحية ولا ولاية ولا إختيار له خارج هذه الضوابط.

الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، وفي مثل هذه الحكومة، السيادة لله والقانون هو أمر وحكم الله. فقانون الإسلام أو أمر الله يحكم جميع الأفراد في الحكومة الإسلامية، حكما تاما. فجميع الأفراد من رسول الله (ص) وحتى خلفائه وسائر الأفراد تابعون للقانون الى الأبد؛ هو القانون الذي نزل من عند الله تبارك وتعالى وهو القرآن وجرى على لسان النبي الأكرم محمد (ص) (المصدر السابق ص ٤٧).

القسم الرابع: الإشراف على القيادة في نظام الديمقراطية الدينية وفي الديمقراطيات الغربية نظرا الى أن الوصول الى هرم السلطة والتمتع بصلاحيات واسعة، يمكن أن يطرح دائما إحتمال إستغلال السلطة وبالتالي حصول الفساد والانحراف والظلم، لذا فإنه في أغلب النظم السياسية في العالم، توضع آليات للرقابة من أجل فر □ الرقابة على أصحاب السلطة والإشراف على نشاطاتهم. في هذا القسم، سنجري مقارنة في أساليب وآليات الإشراف على أعلى مسؤول حكومي في الأنظمة الديمقراطية الغربية ونظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فما يدعو اليه هذا القسم، هو أن المقارنة بين الأنظمة الديمقراطية، تظهر أن نظام الجمهورية الإسلامية لديه أدق وأوثق السبل والأدوات للإشراف على عمل القيادة ويستخدم أصعب الشروط في هذا المجال حتى يقل إحتمال خطأ القيادة الى الحد الأدنى الممكن.

ففي الدستور الفرنسي، وضعت آليات للرقابة النسبية على رئيس الجمهورية وهو يعتبر أعلى مسؤول حكومي، نشير الى أهمها:

طبقا للمادة ١٢ من الدستور الفرنسي، فإن رئيس الجمهورية بعد التشاور مع رئيس الوزراء ورؤساء المجالس، يمكنه الإعلان عن حل للجالس الوطنية. وفي نفس الوقت وفي فترة فر □ صلاحياته الإستثنائية، لا يحق له حل للجلس (للرادة ١٦). ومع أنه طبقا للمادة ٢٠ من الدستور الفرنسي، فإن الحكومة (رئيس الوزراء والوزراء) مسؤولة أمام البرلمان. أما مسؤولية رئيس الجمهورية تجاه البرلمان فلم تتم الإشارة إليها ومن ذلك أن إعلان الحرب يجب أن يكون بإذن من البرلمان (المادة ٣٥) وكذلك القرارات التي تعلن مغايرتها للدستور، لا يمكن أن توقع أو أن يصدر أمر بتنفيذها. (المادة ٦٢) وفي الختام، فإنه طبقا للمادة ٦٨ من الدستور الفرنسي، فإن رئيس الجمهورية ليس مسؤولا تجاه الأعمال للرنجرة في تنفيذ وظائفه، بإستثناء إرتكاب الخيانة بحق الدولة، وهو لتعر □ للسائلة من قبل مجلسي الشيوخ والنواب بالتصولت العلني للأغلبية المطلقة، ولحاكم من قبل الدلوان الأعلى للعدالة.

ففي النظام السياسي الأمريكي، ورغم قوة وصلاحيات الرئيس الواسعة، وضعت إجراءات الحد الأدنى للإشراف على أعماله نشير هنا الى أهمها:

طبقا للبند ٢ من المادة ٢ من الدستور الأمريكي، فإن الرئيس بإمكانه أن يعقد معاهدات بموافقة مجلس الشيوخ. وهو يطلع الكونغرس بين فترة وأخرى على وضع الولايات المتحدة (البند ٢ من المادة ٢). فالرئيس قبل أن يبدأ خدمته القانونية، يقسم على الشكل الآتي ويؤيد مضمونه:

"أقسم رسميا (أو أؤيد) أن أقوم بواجبات رئيس جمهورية الولايات المتحدة وأن أحافظ على دستور الولايات المتحدة بكل إمكانياتي وأحميه وأدافع عنه.

وكذلك، بموجب التعديل رقم ٢٢ للدستور الأمريكي، المصادق عليه في ٢٦ فبراير- شباط ١٩٥١، لا يحق لأحد أن ينتخب أكثر من مرتين لرئاسة الجمهورية. وفي البند ٤ من المادة ٢ من الدستور الأمريكي، أشير الى مسألة إمكانية أن يحكم على رئيس الولايات المتحدة:

"يحكم على رئيس الجمهورية ومعاونيه وكافة المسؤولين الحكوميين في الولايات المتحدة بسبب إرتكابهم جرما وبتهمة إرتكاب الخيانة للدولة والرشوة وإرتكاب الجرائم والجنح ويفصلون من وظائفهم".

من البديهي، في البند ٣ من المادة ٣ من الدستور، أشير الى مصاديق الخيانة بالبلد على الوجه التالي:

"الخيانة بالنسبة الى الولايات المتحدة الامريكية، عبارة عن الحرب ضد الولايات المتحدة أو الإتحاد مع أعداء الولايات المتحدة عن طريق المساعدة ومد العون".

وإضافة الى ذلك، فإن البند الاول من المادة الثانية من الدستور الأمريكي نص على مايلي للحيلولة دون أن يستغل رئيس الجمهورية سلطته لكسب المال: "فـرئيس الجمهورية يتسلم مبلغا من المال حتى نهاية موعد محدد كمكافأة على خدماته وهذا المبلغ لن يزيد ولن ينقص، طوال فترة ولايته. وفي الفترة المذكورة لن يتسلم الرئيس أي مرتب من أي من الولايات الأمريكية".

والجدير بالذكر أن الكونغرس الأمريكي يشكل لجان أو لجان تحقيق يشرف بواسطتها على عمل السلطة التنفيذية وفي حالات معدودة، يستدعي بعض أعضاء السلطة التنفيذية لطرح أسئلة عليهم أو أداء شهادة ما؛ ولكن مثل هذا الإشراف يتوقف الى هذا الحد، ولا ينتهي بالإقالة والعزل، بل حتى بالاستجواب.

ففي دستور روسيا الاتحادية، وضعت بعض العقوبات القانونية أمام رئيس الجمهورية، حيث نشير هنا الى أهمها:

فبموجب المادة ٨١، من دستور روسيا الاتحادية، فإن أي شخص لا يمكنه أن يُنتخب في منصب الرئيس لأكثر من ولايتين متتاليتين. وتنص المادة ٩٠ من الدستور بان "الأحكام والأوامر التي يصدرها رئيس جمهورية روسيا الاتحادية، يجب أن لا تتعارض مع دستور روسيا الاتحادية والقوانين الفدرالية"، فإضافة الى ذلك، فإن الرئيس ملزم أن يجري مراسم القسم في إجتماع المجلس الفدرالي من أجل إيجاد ضمانات أكثر بخصوص التأكيد على قيام رئيس الجمهورية بوظائفه القانونية:

"أقسم، خلال القيام بوظائف رئيس جمهورية روسيا الاتحادية، أن أحترم حقوق وحريات المواطنين وأن أدافع عنها، وأن أراعي الدستور وأدافع عنه، وأن أحافظ على سيادة وأمن الدولة وأن أخدم المواطنين بكل وفاء" (المادة ٨٢ من دستور روسيا الاتحادية).

وفي نفس الوقت، فإن رئيس جمهورية روسيا الاتحادية يحظى بالحصانة طبقا للمادة ٩١ من الدستور. ومع ذلك فإن المادة ٩٣ من دستور روسيا الاتحادية أشار الى إمكانية إقالة رئيس الجمهورية:

"يمكن لرئيس جمهورية روسيا الاتحادية أن يقال من قبل المجلس الاتحادي، طبقا لإتهام موجه إليه من قبل الدوما الحكومية بالخيانة بالدولة أو إرتكاب جرم كبير وذلك على أساس دستور الإتحاد بشأن كيفية تقديم التهمة وحكم المحكمة العليا لروسيا الاتحادية بوجود دلائل وقوع الجريمة في أعمال رئيس الجمهورية. يتخذ القرار على أساس قرار الدوما الحكومية بشأن التهم الموجهة الى الرئيس وقرار المجلس الاتحادي بشأن إقالة الرئيس ويجب أن يتخذ القرار بثلاثي أصوات مجموع ممثلي كل مجلس وليس بأقل من ثلث ممثلي الدوما الحكومية وفي حالة صدور حكم اللجنة الخاصة للدوما الحكومية (١٦).

ففي الدستور الياباني، تم وضع تصورات حول كيفية الإشراف على عمل أكبر مسؤول حكومي ومراقبته ووضع قيود على عمله، وعلى سبيل المثال، وطبقا للمادة ٨٨ فإن "كل ممتلكات عائلة الإمبراطور هي ملك للحكومة وتدون كافة مصاريف البلاط الإمبراطوري في ميزانية الدولة من قبل المجلسين".

فمنصب الإمبراطور في اليابان منصب تقليدي ويرقى الى المراسم والواقع أن رئيس الوزراء يقف على رأس الحكومة، والوزراء هم أعلى سلطة تنفيذية في البلاد. "فبموجب المادة ٦٦ من الدستور الياباني، فإن مجلس الوزراء مكون من رئيس الوزراء الذي يرأس الحكومة ويعين الوزراء طبقا للقانون. فرئيس الوزراء والوزراء يجب أن يكونوا مدنيين وإن مجلس الوزراء له المسؤولية الجماعية أمام البرلمان، في تنفيذ الأمور المتعلقة بالسلطة التنفيذية".

وفي مقابل سلطة وصلاحيات مجلس الوزراء، يتمتع البرلمان وهو أعلى سلطة في البلاد (المادة ٤١) يتمتع بصلاحيات وسلطات مهمة في الرقابة ولذلك، فإنه "في حال قام البرلمان بحجب الثقة عن الحكومة أو إنه رفض طلب منح الثقة، فإن أعضاء الحكومة يقدمون إستقالاتهم بصورة جماعية، إلا إذا حل البرلمان في فترة عشرة أيام" (لمادة ٦٩ من الدستور الياباني).

فإضافة الى ذلك، فإن كل من المجلسين يمكنه أن يجري تحقيقا حول الحكومة وعند الضرورة، يطلب حضور الشهود وإدلائهم بالشهادة وتقديم الأوراق والمستندات الضرورية.

مثلا أشير في هذه الدراسة، فإنه في أغلب الأنظمة الديمقراطية الغربية، يتم إستخدام الأساليب والأدوات المختلفة لمراقبة أعلى مسؤول في السلطة، وهذه الأساليب والأدوات تقيد عمل وسياسات هؤلاء المسؤولين ليعملوا في إطار الدستور، ولكي يعتبروا أنفسهم مسؤولين أمام البرلمان والمجالس التقنينية، وضرورة أن يطلع المجلس على بعض الخطوات والسياسات قبل التحقيق و التنفيذ أو إطلاعهم على أسباب هذه القرارات أو ضرورة إقرار هذه السياسات من قبل المجلس وفي النهاية ضرورة أن يقسم رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء بخصوص الإلتزام بأداء الواجبات الملقاة على عاتقه. ومثلا أشير في القسم الثالث من هذا المقال، فإنه عادة لا يتم التأكيد في مثل هذه الأنظمة السياسية، على وجود أو تحقيق بعض الصفات والخصائص الأخلاقية المفضلة وأعمال أعلى سلطة حكومية. ويتم الإكتفاء بأن لا يكون خائنا وأن يحصل على أغلبية الأصوات لاثبات أهليته. وبذلك، فإنه بعد إنتخاب هؤلاء الأفراد ووصولهم الى سدة الحكم، لا تفرض أية قيود أو أي إشراف عليهم. وعلى سبيل المثال فإنه لا يتم التحقق من عدالتهم وتقواهم أو تحليلهم بخصائص أخلاقية رفيعة، وإنه لم توضع آلية خاصة أو مؤسسة خاصة للإشراف على وجود وإستمرار مثل هذه الصفات عند أعلى مسؤول حكومي.

والآن، وبعد الإشارة الى أساليب وأدوات فرض المراقبة على أعلى مسؤول حكومي في الديمقراطية الغربية، من الضروري بيان وشرح آليات وأدوات مراقبة القيادة في نظام الديمقراطية الدينية. قبل كل شيء، يجب التأكيد على هذه النقطة بأن الفرق الأساسي بين نظام الديمقراطية الدينية مع سائر الأنظمة الديمقراطية أو الديمقراطية الغربية، هو أنه في هذا النظام يكون "الله" هو المحور بدلا من أن يكون "الإنسان" هو المحور في الحكومات الغربية. وعلى هذا الأساس، فإن نظام الجمهورية الإسلامية، هو "نظام قائم على الإيمان بالله الواحد (لا إله الا الله) وإختصاص السيادة والتشريع به وضرورة التسليم له" (البند ١ من المادة الثانية من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية).

وهكذا، فإن مجتمعا يشكل المتدينون فيه الأغلبية وهم يريدون تحقيق وتنفيذ مبادئهم الدينية والعقيدية في المجتمع الديني، ولذلك يشكلون حكومة دينية، وتحقق الديمقراطية الدينية بصورة عملية، والمتدينون يتعرفون على الفرد الذي تتوفر فيه الشروط وله خصائص قوية (ذات مراقبة ذاتية) ^(١٧) بإسلوب

١٧- هنا يجب التأكيد من جديد، بأنه في ظل الديمقراطية الدينية، تبذل جهود وتستخدم أساليب وآليات مطمئنة وعن طريق مجلس الخبراء والخبراء، لكي يعين فرد في منصب القائد يتمتع بالقوى والعدالة وسائر الفضائل الأخلاقية، وفي الواقع أن يتحلى بقدرة ذاتية وملكات نفسية رفيعة حتى ينخفض مستوى الوقوع في الخطأ والانحراف والتسلط عنده الى الحد الأدنى؛ وفي المرحلة اللاحقة، وبعد ذلك توضع آليات مؤسساتية وقانونية لفرض رقابة "خارجية" على القائد. هذا في الوقت الذي لا يوجد في أي من الأنظمة السياسية في العالم، مثل التدقيق في انتخاب أرفع مسؤول حكومي و الأخذ بنظر الاعتبار والاهتمام بالصفات والشروط الأخلاقية وفرض الرقابة الذاتية على الأفراد الذين سيتولون هذا المنصب.

ديمقراطي تماما، وفي إطار الموازين والمعايير الدينية وبآليات مطمئنة ويضعونه على رأس السلطة وبعد ذلك يفرضون بالطرق والأساليب المطلوبة إشرافهم مراقبتهم عليه من الخارج. وبهذه المناسبة، من الضروري الإشارة هنا وبصورة مختصرة الى دور ومكانة الشعب في نظام الديمقراطية الدينية.

دور ومكانة الشعب في فرض الرقابة على نظام الديمقراطية الدينية
إن ما لا يمكن إنكاره، هو أن الشعب هو العنصر الأساس الموجد والمقوم في قبول أو عدم قبول أصل وأساس وجود الحكومة الدينية، وبعبارة أخرى، طالما لم يكن المتدينون يشكلون الأغلبية في مجتمع ما، فإنهم لن يتمكنوا من تشكيل حكومة دينية، ولن ترى مثل هذه الحكومة النور. لذلك فإن المتدينين هم الذين يهيئون عنصر القبول، ويحققون الحكومة الدينية وهم الذين يريدون تشكيل وتأسيس هذه الحكومة. وعلى هذا، فإنه إذا لم يشكل المتدينون في مجتمع ما الأغلبية، أو حتى إذا كانوا يشكلون الأغلبية ولكنهم لا يريدون تشكيل حكومة دينية فمثل هذه الحكومة لن تتشكل ولن تتحقق. هؤلاء هم المواطنون المتدينون الذين بقبولهم وخطوتهم، يحققون الحكومة الديمقراطية الدينية ويلتزمون بقبول الأحكام والموازين ومتطلباته ومقتضياته.

لاشك أنه عندما ينتخب المواطنون نوع وشكل ومحتوى الحكومة التي يرتضون، فإنهم سيلتزمون بأحكامها وأصولها، وإذا ما إنتخب شعب حكومة ديمقراطية، فإنه سيلتزم بمتطلبات هذه الحكومة ومنها المساواة بين الأفراد، ومعيار رأي الأغلبية، وإزالة التفرقة العنصرية والقومية... والتصويت والانتخابات والمشاركة العامة وأمثالها. والمتدينون الذين يريدون تحقيق الديمقراطية الدينية، يتوجب عليهم القبول بمتطلبات ومقتضيات مثل هذه الحكومة، ومنها ضرورة أن يتولى فقيه عادل ومتقي و... أعلى هرم السلطة، وكذلك تطبيق المعايير الإلهية والتقيد بمطالب المواطنين في إطار الأحكام الدينية والإلهية و.... والديمقراطية الدينية لم تكن غير هذا. والآن، إذا أخطأ هؤلاء المتدينون، كما يزعم عدد من الأفراد يشكلون الأقلية أو يعيشون في مجتمعات أخرى ولهم أصول عقائدية مختلفة، أو يعتبرون جهلة، لا يمكن بهذا الإدعاء التشكيك بالديمقراطية والديمقراطية الدينية في مثل هذا المجتمع ورفضه، ألا يعتبر الإعتقاد بالديمقراطية غير الدينية من جهة ومعارضة الديمقراطية الدينية من جهة أخرى تناقضا؟ هل أن الأفراد والمجموعات أو المجتمعات يمكنها حسب سلائقهم أن يضعوا محتوى وماهية خاصة للديمقراطية، وعلى سبيل المثال، أن يحصروها في العلمانية وأن يرفضوا الخصائص الأخرى ومنها الماهية الدينية؟

في الواقع، للسبب نفسه الذي يضع البعض الديمقراطية في الأطر غير الدينية، هناك العديد لهم الحق في وضع الديمقراطية في الأطر الدينية وطبقا للأحكام الإلهية.

وعلى هذا الأساس، فالناس في نظام الديمقراطية الدينية، يتمتعون بدور وصلاحيات واسعة في إطار الدين والديمقراطية، فإضافة الى قبول أو عدم قبول أساس نظام الديمقراطية الدينية، وتعيين الزعماء والحكام بآليات دقيقة وطبقا لمعايير محددة في الدين وفي شكل الأساليب الديمقراطية^(١). وهناك حالات مهمة أخرى، حيث سيكون بحثنا في هذا القسم يتعلق بالرقابة والإشراف من الخارج على القائد في نظام الديمقراطية الدينية:

١: نصيحة الحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل المواطنين
طبقا للمبدأ الإسلامي "النصيحة لأئمة المسلمين" وطبقا للمادة الثامنة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، "فالدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب جماعي متبادل يقع على عاتق المواطنين تجاه بعضهم بعضا، وكذلك الحكومة تجاه المواطنين والمواطنون تجاه الحكومة".

١٨- مثل تعيين القائد من قبل المواطنين بصورة غير مباشرة وعن طريق الخبراء وأصحاب الرأي وفي إطار مجلس الخبراء؛ انتخاب رئيس الجمهورية بصورة انتخابات مباشرة من قبل المواطنين؛ وانتخاب أعضاء مجلس الشورى الاسلامي، و أعضاء مجلس الخبراء واعضاء المجالس بتصويت الشعب؛ وتعيين رؤساء البلديات بصورة غير مباشرة عن طريق ممثليهم في مجالس المدينة.

وهكذا، فإن الدين والشرع والدستور، مهدت السبيل لإشراف المواطنين على أعمال الحكومة والحكام وسهلت الطريق لإيصال صوت المتدينين الخيرين والأمريين بالمعروف والناهيين عن المنكر اليهم. ففي الديمقراطية الدينية، يتولى المواطنون المتدينون قبل أي مؤسسة ومنظمة رسمية وقانونية المسؤولية، وهم مكلفون أن لا يكونوا بلا موقف تجاه مخالفات وإنحرافات المسؤولين والحكام والقيام بإصلاح أي إستغلال وإنحراف في مراحلها الأولية، بإسداء النصيحة وهل الخير. وبديهي أن مثل هذا الإشراف العام يفتقد إلى المفهوم الرسمي والحقوقى المؤسسي. ولا يقتنع بالضمانة التنفيذية القانونية؛ ولكن على كل حال، فإن ذلك يعتبر واجبا عرفيا وشرعيا يقع على عاتق جميع المتدينين.

٢: حق الإشراف والرقابة على القيادة، مع إمكانية مساءلته عن طريق الآليات القانونية للوضوعة. مثلما يقوم الناس في نظام الديمقراطية الدينية (الجمهورية الإسلامية) بتعيين القيادة عن طريق مجموعة من الخبراء والمختصين للحصول على الحد الأعلى من الإطمينان، فإنهم يقومون بالإشراف والرقابة على القائد لفرض حقهم عن طريق مجلس الخبراء. وهكذا فإن مهية مجلس الخبراء لم تنته بمجرد تعيين فرد جامع للشروط قائدًا، والمجلس في مرحلته الحالية يواصل نشاطه من أجل القيام برسائلته ومأموريته الخطيرة الأخرى أي الإشراف على القيادة ومراقبتها (المادة ١١١).

من الممكن أن يقال، بأن الإشراف والرقابة على القائد في الديمقراطية الدينية، نظرا للصفات البارزة والشروط الصعبة للوضوعة له، ونظرا لتعيين القائد بآليات دقيقة من قبل مجموعة من الخبراء، فإن إشكالا لن يقع، بل إن ذلك سيتعارض مع قدسيته.

وجوابا على ذلك، يجب القول أنه رغم جميع هذه الشروط الصعبة، ليس هناك أي مانع شرعي وعرفي يحول دون فرض رقابة أكبر على القائد - مع الحفاظ على إحترام مكانته - بل إن مثل هذا الإشراف يبعث على الإطمئنان والثقة من جانب الشعب تجاه هذه المكانة والمُنصب الحساس. ويجب إضافة أن "القدسية" في الواقع ترتبط بهذه المكانة ومنصب القيادة وليس بشخص القائد، وبعبارة أخرى يجب الحفاظ على قسيّة وقداسة هذه المكانة وطبيعي إن أحد سبل الحفاظ على قداسة هذه المكانة، والمُنصب الحساس، فرض رقابة صارمة للتحقق من الصفات والشروط والأهال التي يقوم بها الفرد الذي يتولى هذا المنصب بفرض التزامات مثل هذه النظرة هي وجود تعارض بين الحفاظ على قداسة شأن ومكانة القيادة عند القائد. فإن الأولوية والتقدم هو في الحفاظ على أهوية وقداسة شأن القيادة والمُرجح هو إعتبار وشأن القيادة في الحفاظ على قدر وشخصية القائد. وعلى هذا فإن مكانة القائد الرفيعة لا تتعارض مع فرض الرقابة عليه، بل إن وجود هذه الحساسية وقداسة مثل هذه المكانة يجعلنا نفرض رقابة صارمة للحفاظ عليه من الإنحراف وأن نعد آليات أكثر دقة للحفاظ على القيادة.

وبإعتقاد كاتب السطور، إن المهية الخطيرة للمثبلة بالإشراف على القيادة قد أُشير إليها في حالات خاصة ذكرت في الدستور. ومع أن الإشراف العام وغير المؤسسي للمواطنين في شكل "النصيحة لاهية للمُسليين" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" تجاه القائد، قد تم الإعتراف به، ولكن مثل هذا الإشراف من قبل المواطنين لن نجده في أي نظام سياسي آخر ولا يثير التساؤل عن ضرورة وجود مؤسسات رسمية وقانونية تقوم بالإشراف على الحكومة والحكام، لذلك فإن في أكثر الحكومات، قد وضعت مؤسسات تقوم بالإشراف على المسؤولين الحكوميين الكبار، وتم الإعتراف بها، وبذلك فإنه في نظام الديمقراطية الدينية في الجمهورية الإسلامية، وطبقا للمادة ١١١ من الدستور، فإن مجلس الخبراء قد عين بإعتباره مرجع تشخيص إمكانية عزل القائد (لأسباب مثل عدم قدرة القائد على أداء واجباته القانونية، أو فقدته لأحد الشروط المذكورة في المادة ٥ و١٠٩، أو التوقف عند هذه النقطة أي أنه كان منذ البداية فاقدا لبعض الشروط الضرورية). ومن البديهي، أن مثل هذا التشخيص لا يتأتى، إلا عن طريق الإشراف المستر ومعرفة شروط وصفات وهل القائد.

وهكذا، فإن مراقبة الصفات والشروط المتوفرة لدى القائد ونشاطاته، أنيطت هي لاهية مؤسسة متخصصة بإسم مجلس الخبراء، وعلى هذا، فإنه ونظرا إلى أن ولاية القائد لا تتحدد في الديمقراطية الدينية بفترة زمنية محددة، ولكن، لا شك أن القائد يجب أن يتحلى بشروط وأوصاف لاهية أن يكون

مصاناً من حوادث الأيام، كما أن تبادل النظر بين أعضاء مجلس الخبراء في تعيين القائد ليس أمراً بريئاً ويمكن أن يرافقه خطأ ومن الممكن أن يتم كشف عكس ذلك خلال فترة زمنية. لذلك فإن مجلس الخبراء مكلف بأن يدرس بصورة دقيقة الشروط والأوصاف العلمية والعملية للقائد وأن يقوم بإجراء الرقابة الضرورية. وأن المادة ١١١ من الدستور تؤكد ذلك (راجع جوادي أملي، المصدر السابق، ص ١٦-١٧). ويقول أية الله جوادي أملي بهذا الخصوص ما يلي:

"إن ما ما نفهمه من هذه المادة، عبارة عن: ١- إن الشروط والأوصاف المذكورة في الدستور لتولي القائد منصبه، يجب أن تكون في حالة الحدوث والبقاء وأن تحفظ، وأن ثبوت ذلك لا يختص بزمان تولي القيادة. ٢- إن وظيفة مجلس الخبراء في العمل على الإثبات والتشخيص، لا يختص بمقام تولي القيادة، بل إن بقاءه يرتبط بوظيفة مجلس الخبراء الذي يقوم بالرقابة الكاملة حيث تبقى الشروط والأوصاف باقية. ٣- في حالة كشف الخلاف عند حدوثه، وكذلك في حالة زوال بعض الشروط والأوصاف بسبب مقام بقاء الفقيه في زمن فقدان (حدوثاً أو بقاءً) فإن القائد لم يعد قائداً، وإن على مجلس الخبراء إعلان رفض القائد السابق والتعريف بالقائد اللاحق (نفس المصدر، ص ١٧).

ومن هنا، فإن مجلس الخبراء، ليس فقط مكلف من قبل المواطنين أن يدرس فقدان بعض الصفات والشروط في القائد، بل إنه مكلف في نفس الوقت، أن يواصل إشرافه ومراقبته بشأن سائر الأفراد المتوفرة فيهم شروط القيادة باستمرار، حتى إذا ما رأى أحدهم قد وصل الى وضع أحسن وأرفع بالنسبة الى القيادة الحالية (من جهة الصفات والخصائص الضرورية للقيادة)، فإنه يقوم بتعيينه في منصب القيادة. ويقول أية الله جوادي أملي في هذا الصدد:

"في بعض الأحيان، يؤدي فقدان القائد للشروط أو الأوصاف الى تحول وتغيير سلبي في شخصية الفقيه الذي قُبل بمنصب القائد؛ مثل تأثير العوامل الطبيعية والشيخوخة والمرض والحوادث المُرّة المفاجئة و...، بحيث يفقد القائد بعض شروط القيادة؛ ولكن إذا كان التحول والتغيير إيجابياً، فيجب أن ينعكس ذلك على الفقهاء النظراء للقائد؛ فمثلاً أن يكون أحد الفقهاء قد وصل الى درجة علمية عالية أو حظي بالقبول من جانب عامة الناس، فإذا كان هذا الأمر قد حصل في بداية تعيين القائد لكان ذلك الفقيه قد إنتخب في منصب القائد، وكان التغيير والتحول قد أثر إيجابياً، وكان ذلك يؤدي الى انتخاب ذلك الفقيه من قبل مجلس الخبراء. ومن هنا يتبين أن القيادة ليست مرتبطة بفترة زمنية محددة ولكن شروط وأوصاف القائد مثل المرجعية ترتبط بصورة طبيعية أو تاريخية، زمنياً إثر حصول تطورات علمية وعملية (نفس المصدر، ص ١٧-١٨).

ومن هنا نتبين أن إستمرار القيادة، يحتاج الى وجود وبقاء الشروط والصفات المعينة له، ومنها الفقهية والإجتهد والعدالة والتقوى والشجاعة والإدارة والتدبير، وإن مصدر تشخيص بقاء وزوال هذه الخصائص طبقاً للدستور هو مجلس الخبراء. وهنا يجب أن نرى، كيف يقوم مجلس الخبراء بواجباته ورسائلته الخطرة، فقد إنتخب أول مجلس للخبراء عام ١٩٨٣ وصادق المجلس على قرار من ٢٠ مادة و شكل المجلس لجنة تحقيق مؤلفة من سبعة أعضاء لفترة عامين وإنتخبوا بالتصويت السري حتى يقوم ببعض واجباته التي ذكرت في المادة ١١١ من الدستور (المادة ١ من القرار الصادر من أول مجلس للخبراء عام ١٩٨٣). فأعضاء اللجنة المذكورة الذين يقومون بمهمتهم براحة بال ودون أن يكون لديهم مهمات تنفيذية وقضائية مكلفون بها من جانب القائد ودون أن تكون لهم قرابة مع القائد (البند ٢٥ من المادة ١) مكلفون الحصول على المعلومات اللازمة طبقاً للمادة ١١١ وفي إطار القوانين والموازين الشرعية وكذلك إستقصاء صحة وسقم التقارير الواردة بهذا الشأن (نفس المصدر المادة ٣). وحتى في حالة الضرورة، يطالبون بتشكيل إجتماع إستثنائي لمجلس الخبراء عن طريق مجلس الرئاسة (نفس

(المصدر، المادة ٤٧). فلجنة التحقيق المذكورة مكلفة بالتنسيق مع القيادة، أن تهتم بالهيكلية الإدارية للقيادة وأن تساعد القيادة في الحيلولة دون تدخل العناصر غير المرغوب فيها في الهيكلية المذكورة، (نفس المصدر المادة ١٩) وهكذا، فإن إشراف الخبراء على عمل القيادة، هو الإشراف على إستمرار الشروط المتوفرة في القائد ومؤهلته، حيث تقوم اللجنة عن طريق الإشراف المعلوماتي، التحقق من صفات وخصائص وأعمال القائد^(١٩).

فإضافة الى مراقبة مجلس الخبراء للقائد من حيث توفر الصفات والشروط عن طريق الآليات، والتمهيدات المتوفرة لديه، فإن هناك أنواعا أخرى من الرقابة التي تفرض على أعمال القائد ومنها الرقابة القانونية المدرجة في الدستور حيث تشمل القيادة والمؤسسات التي تقع تحت إشرافه. وقد جاء في ذيل المادة ١٠٧ من الدستور أن القائد يتساوى مع سائر الأفراد أمام القانون. وهكذا، فإن الشخصية الحقيقية للقائد لا تتميز عن غيرها من أفراد الشعب ولا تفضيل له ولا ميزة له عن غيره. وفي المادة ١٤٢ من الدستور، تمت الإشارة الى قضية الرقابة المالية للشخصية الحقيقية للقائد وإن رئيس السلطة القضائية يتولى مسؤولية استقصاء أموال القائد وعدد من المسؤولين الحكوميين الكبار وزوجاتهم وأبنائهم قبل وبعد توليهم الخدمة لكي لا تكون هذه الاموال قد ازدادت خلافا للحق. فإضافة الى ذلك، وطبقا للمادة ٧٦ من الدستور، فإن لمجلس الشورى الإسلامي الحق في التحقيق والاستقصاء في أنحاء البلاد - وخاصة المؤسسات التي تقع تحت إشراف القيادة -.

ومن ضمن آليات الرقابة التي أدرجت في الدستور بشأن القيادة، قضية المؤسسات والآليات التشاورية للقائد وحتى الزامه بالتشاور في حالات خاصة أشير اليها في الدستور. ومن هنا، فإن القائد في نظام الديمقراطية الدينية لا يستغني عن التشاور مع أصحاب الرأي والخبراء ومن الضروري أن يكون عمليا ملتزما في حالات عديدة بهذا المبدأ الديني والقرآني والعقلاني. وطبقا للمادة ١١٢ من الدستور، فإنه يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام باعتباره مؤسسة أحد وظائفها تقديم المشورة للقيادة في أمور يرجعها القائد لها. وكذلك طبقا للمادة ١٧٧ من الدستور، فإن إقتراح إعادة النظر في الدستور يقدم بعد تشاور القائد مع مجمع تشخيص مصلحة النظام. فإضافة الى ذلك، فإنه طبقا للبند ١ من المادة ١١٠ من الدستور، فإن القائد بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام، يقوم بترسيم السياسات العامة لنظام الجمهورية الإسلامية.

٣- إمكانية إقالة وعزل القائد في الديمقراطية الدينية

نظرا الى أنه وضعت في الديمقراطية الدينية صفات وشروط صعبة جدا لمن يتولى القيادة، وفي نفس الوقت، فإن القائد مثله مثل أي إنسان آخر عرضة للمرض والشيخوخة والعجز وفقدان العقل أو فقدان الصفات والخصائص اللازمة، ورغم جميع الإحتياطات المأخوذة بنظر الإعتبار، فإنه من الممكن أن يميل الى التسلط وإستغلال السلطة والفساد والانحراف عن المعايير الإلهية أو الموازين القانونية، لذلك فقد وضعت آليات خاصة لعزله وإقالته في مثل هذه الظروف. وهكذا، فإنه لا يمكن تجاهل إحتمال فقدان القائد للشروط اللازمة أو خروجه عن الأطر والموازين الإلهية والقانونية وعدم التفكير في التمهيد لذلك، بمجرد أن تكون الحكومة قد أطلقت على نفسها صفة الإسلامية أو الديمقراطية. أو حتى بسبب كون القيادة تتحلّى بالقداسة والمنزلة الرفيعة. ومن هنا، فإنه إذا تبين عن طريق الآليات الموضوعية، إن الحكومة الدينية أو الحكام في المجتمع الديني قد إبتعدوا عن المعايير الدينية والقانونية فيحق للشعب معارضتهم وإقالتهم عن طريق المؤسسات والطرق الموضوعية. وعمليا لن تكون إطاعة المواطنين لهم في مثل هذه الحالة أي مبرر شرعي وقانوني، بل لها حرمة شرعية وعقلية. فالكفاح ضد الظلم

والإنحراف واللاعادلة أحد الخصائص الأساسية للدين الإسلامي والمذهب الشيعي. وقد أكد القرآن الكريم في آيات متعددة على ضرورة مواجهة الظالمين والطواغيت وعدم إطاعتهم، وقد أثبتت سيرة قادة الإسلام من الرسول الإعظم (ص) وحتى الأئمة المعصومين وعلماء الدين على ضرورة هذه القضية. فعندما عين الإمام علي (ع) عبد الله بن عباس حاكما على البصرة بعد موقعة الجمل، خاطب أهل البصرة قائلا:

"أيها الناس، لقد عينت عبد الله بن عباس من قبلي واليا عليكم، إسمعوا كلامه وأطيعوا أوامره، طالما أطاع أوامره الله ورسوله. فإذا ابتدع بدعة بينكم أو إنحرف عن الحق، إعلموا بأنني سأعزله عن ولايته عليكم (نقلا عن: عليخاني، ١٣٧٧، ص ١٥٦).

وهكذا، فإن إقالة وعزل القائد قد جاءت في المادة ١١١ من الدستور. وقد ذكرت ثلاث حالات لذلك:

- ١: عجز القائد عن القيام بواجباته. ٢: فقدان أحد الشروط المذكورة في المادة الخامسة والتاسعة بعد المائة. ٣: إذا تبين أنه كان منذ البداية يفتقر الى بعض الشروط. وفي الفصل ١١١، إعتبر مجلس الخبراء مرجع تشخيص الحالات الثلاثة المذكورة أعلاه. وعلى هذا الأساس، يمكن طرح بعض النقاط بخصوص هذه المادة:

أولا: إن مرجع تشخيص هذه الحالات هم الخبراء والمتخصصون الإعضاء في مجلس الخبراء.

ثانيا: أن وظيفة هذا المجلس من ناحية الخبرة والتخصص، تقتضي أن يقوم المجلس بإعطاء رأيه من منظار الخبراء وإستخدام لجنة تحقيق لتبيين مثل هذه الأمور حتى قبل أن تتوضح هذه الأمور الثلاثة لعامة الناس، والإعلان عنه، لأن مراقبة وجود وإستمرار أو فقدان القائد لشروط القيادة من الوظائف الرئيسية لمجلس الخبراء. وإن صفات القائد حدوثا أو بقاءا يجب أن تحظى بتشخيص وتأييد خبراء مجلس الخبراء.

ثالثا: فالمعيار الشرعي لإقالة القائد من قبل الخبراء، هو شهادة الخبراء الذين تحظى شهادتهم بالقبول والإعتماد من خلال التوفيق (تعبير الأهلية) وفي الجرح (رفض الأهلية).

رابعا: مثلما كان واجب مجلس الخبراء، تشخيص أهلية من تتوفر فيهم شروط القيادة، والتعرف والكشف عن أصلح الأفراد، فإن واجب المجلس كذلك، أثناء تشخيص فقدان شروط وأهلية القائد، الإعلان عن إقالته بعد الكشف عنه. وبذلك، فإن مجلس الخبراء ليس في وضع يمكنه عزل القائد، بل إنه يشخص ذلك ويعلن بأن الشخص المنتخب للقيادة إما أنه لم يكن منذ البداية حاصلا على الشروط أو أنه فقد بعض الصفات والخصائص اللازمة أثناء توليه القيادة ومن هنا، فإنه يكشف عن عزله ويعلنه على الملأ.

في ختام هذا القسم، يجب التأكيد على هذا الامر، بأن نظام الديمقراطية الدينية، إضافة الى وجود آليات لمراقبة القائد ذاتيا، فإن المواطنين يراقبون القائد بصورة مباشرة أو غير مباشرة وعن طريق أساليب وآليات دقيقة مثل إشراف مجلس الخبراء على القائد والمراقبة الدقيقة والمؤسساتية على صفات وشروط وأعمال القائد، وعند الضرورة وطبقا للأساليب الموضوعية القيام بعزل القائد.

فإجراء مقارنة بين النظام الديمقراطي الديني والأنظمة الديمقراطية الغربية، يثبت مدى أفضلية الأساليب والطرق الموضوعية للإشراف على القائد ومراقبته في نظام الديمقراطية الدينية على الديمقراطية الغربية.

نتيجة البحث

القيادة في نظام الديمقراطية الدينية تعد أحد المحاور الرئيسية التي تميز هذا النظام عن الأنظمة الديمقراطية الغربية. وتعتبر القيادة الدينية أو ولاية الفقيه، الركن الأساسي والمحوري لنظام الديمقراطية الدينية. ولذلك، ليس مستغرباً أن توجه أكثر الانتقادات والشبهات وهجمات المعارضين للحكومة الدينية إلى مكانة القيادة في مثل هذا النظام.

ولهذا السبب، فإننا أجرينا في هذا المقال مقارنة مختصرة بين نظام الديمقراطية الدينية والأنظمة الديمقراطية الغربية في أربعة موضوعات أساسية ترتبط بالقيادة (أي الصفات والشروط وأساليب التعيين والصلاحيات والمراقبة والإشراف على القيادة). وأظهرت الدراسة أن نظام الديمقراطية الدينية تتميز عن الأنظمة السياسية الأخرى في هذه الموضوعات أولاً بالدقة والصرامة في تحديد الصفات والشروط والخصائص الرفيعة التي يجب أن تتوفر في القيادة، وثانياً أظهرت الدراسة المقارنة بين نظام الديمقراطية الدينية والأنظمة الديمقراطية الغربية بأن أساليب تعيين القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتميز بالقوة والثقة الأكبر بالمقارنة مع سائر الأنظمة السياسية، وخاصة تم إثبات بطلان "شبهة البعد" في انتخاب القيادة في نظام الجمهورية الإسلامية بصورة مستدلة، وتم التأكيد على عدم ترشح القائد و تعيينه في منصب القيادة في الجمهورية الإسلامية، وأظهرت الدراسة أن وجود مجمع للخبراء للتعرف على فرد تتوفر فيه شروط القيادة، هو أكثر إتقاناً وأعمداً من الأساليب العادية لانتخاب أرفع مسؤول حكومي في الديمقراطيات الغربية التي تعتمد على التصويت المباشر للمواطنين وانتخاب فرد من بين عدد من المرشحين.

ثالثاً، في البحث المرتبط بالمقارنة بين صلاحيات القيادة في نظام الديمقراطية الدينية والأنظمة الديمقراطية الغربية، تم إثبات أن القيادة في جميع الأنظمة السياسية في العالم يجب أن تتمتع بصلاحيات حكومية والقدرة اللازمة لإدارة المجتمع ومواجهة الأزمات وحل المشاكل. ومن هنا، فإن القائد في نظام الديمقراطية الدينية يتمتع بصلاحيات تتساوى مع صلاحيات المسؤولين الحكوميين الكبار في الأنظمة السياسية الأخرى وإن كلمة "المطلقة" التي توضع إلى جانب مصطلح "ولاية الفقيه" لا تعني سوى تحلي القائد بصلاحيات عادية لكي يكون "ميسوط اليد" في القيام بواجباته الملقة على عاتقه. ولذا، فإن الديمقراطية الدينية تتجلى في العمل طبقاً للأطر القانونية خلافاً للديمقراطيات الغربية، وإن الحكومة في هذه الديمقراطية مقيدة بشروط، من ناحية المعايير والموازين الدينية والإلهية وطبقاً للأسس القانونية والمصالح العامة.

رابعاً: في بحث الرقابة والإشراف على عمل القيادة في نظام الديمقراطية الدينية، ومقارنة ذلك مع الديمقراطيات الغربية، تم التأكيد على أن وضع صفات وشروط مثل العدالة والتقوى للقائد في الجمهورية الإسلامية والتدقيق والرقابة الصارمة من قبل مجمع يضم خبراء في مجلس الخبراء، للتعرف على أصلح فرد تتوفر فيه مثل هذه الشروط، يظهر بوضوح بأنه في نظام الديمقراطية الدينية يتم التأكيد بجد على ضرورة استمرار الرقابة الذاتية عند القائد، في الوقت الذي لا نرى مثل هذه الدقة والصرامة في الأنظمة السياسية الأخرى، وفي نفس الوقت نرى أن هناك آليات دقيقة و صارمة من قبل مؤسسات رقابية أخرى لكي تحول دون حصول أي إنحراف وتسلط وفساد وخطأ في القائد، وخفضه إلى أدنى مستوى.

وختاماً، يمكن القول، بأن هناك احتمال حصول فساد في الحكومة وإستغلال السلطة من قبل الحكام، في جميع الأنظمة السياسية في العالم، ولكن يمكن القول بحزم بالإعتماد على الدليل والمنطق، أن احتمال

حصول ذلك في نظام الديمقراطية الدينية يصل الى أدنى حد (بسبب إستخدام الدقة والحساسية المفرطة للقضايا الأربعة المارة الذكر، وهي: الصفات والشروط وأساليب التعيين والصلاحيات والرقابة والإشراف على القائد). ولذلك يتم ضمان سلامة وإتقان الحكومة وإتجاهاتها وسياساتها في ظل إعتداد المواطنين المتدينين على القائد وقبوله بالرقابة والإشراف على نظام الديمقراطية الدينية.

وهكذا، فإن دراسة ومقارنة منصفة بين نظام الديمقراطية الدينية والحكومات الديمقراطية الغربية يوصلنا الى هذه النتيجة، بأن الديمقراطية الدينية التي تتبنى بعض الخصائص الإيجابية للديمقراطية، لها نقاط بارزة ومميزات كبيرة بالنسبة الى الديمقراطية الليبرالية وخاصة في مقولة القيادة، وإنها لا تكفي مطلقاً بالصفات والشروط الدنيا في إنتخاب أعلى مسؤول حكومي؛ وقد وضعت آليات دقيقة وعقلانية وعقائدية مطمئنة في تعيين القائد. ولم تضع تحت تصرف القائد السلطة والإمكانات دون قيد أو شرط، وهذه الحكومة تكون حكومة مقيدة بالموازن الدينية والمصالح العامة، وفي نفس الوقت، لديها أساليب رقابة من الداخل والخارج لخفض مستوى الخطأ والفساد والانحراف عند القائد.

وعلى هذا، يمكن القول، بأن الديمقراطية الدينية تضمن مستلزمات الديمقراطية وفي نفس الوقت، تأخذ بنظر الإعتبار المعتقدات والأصول الدينية لأفراد المجتمع، وتجمع بشكل ملفت بين المقتضيات المحلية والعقائدية لكثير من دول العالم الثالث والمسلم. وهي تقف بصلافة وبدعم شعبي، متحدية الديمقراطية الليبرالية الغربية بمبادئها العقلانية وإعتقادها. والآن وبينما يحاول الغرب عولمة الثقافة والإيديولوجية ويعمل على إسقاط منافسه القديم، أي الإتحاد السوفيتي والإيديولوجية الشيوعية، فإن الديمقراطية الدينية وحدها من النوع الإيراني تمكنت طرح نموذج لحكومة تعتمد على العقلانية والدين وتنطبق على الديمقراطية ومحورية الله بإعتبارها نموذج جديد يمكن الإعتماد عليه مقابل الليبرالية الديمقراطية الغربية.

المصادر :

- ١: الإمام الخميني؛ تحرير الوسيلة، بيروت، منشورات دار الأنوار.
- ٢: الإمام الخميني (١٣٧٨)؛ صحيفة النور، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر مؤلفات الإمام الخميني.
- ٣: الإمام الخميني؛ ولاية الفقيه، الجهاد الأكبر، طهران، منشورات جمال الدين.
- ٤: جواد آملی، عبد الله، (١٣٧٧)؛ "المكانة الفقهية لمجلس الخبراء" مجلة الحكومة الإسلامية، السنة الثالثة، العدد ٢، (الصيف).
- ٥: عليخاني، علي أكبر (١٣٧٧)؛ "أصول مشاركة المواطنين في الحكومة، في سيرة الإمام علي". المشاركة السياسية، طهران، منشورات السفير.
- ٦: عميد زنجاني، عباسعلي (١٣٧٣)؛ الفقه السياسي، طهران، منشورات أمير كبير.
- ٧: الدستور الفرنسي، (١٣٧٦)، طهران، الدائرة العامة للمعاهدات الدولية التابعة لرئاسة الجمهورية.
- ٨: مدني، الدكتور سيد جلال الدين، (١٣٧٤)؛ الحقوق الأساسية المقارنة، طهران، مكتبة كنج دانش.

٩: مصباح يزدي، محمد تقي، (١٣٧٧)، "المكانة الفقهية – الحقوقية لمجلس الخبراء"، مجلة الحكومة الإسلامية، السنة الثالثة، العدد ٢، (الصيف).

١٠: نقيب زاده ، أحمد (١٣٧٢)؛ السياسة والحكومة في اوروبا، طهران، سمت.

١١: هاشمي، الدكتور سيد محمد (١٣٧٨)؛ الحقوق الأساسية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات دادكستر.

الديمقراطية الدينية ومنتقديها

الدكتور احمد واعظي

الديمقراطية الدينية ومنتقديها

الدكتور احمد واعظي^{٢٠}

المقدمة

يطلق على نموذج من النظام السياسي الذي يؤمن بالسيادة الدينية وسيادة الشعب، اسم الديمقراطية الدينية، وهذا النظام يقبل حق التدخل ومشاركة ابناء الشعب في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية المصيرية وتوزيع السلطة السياسية واحترام قوة مرجعية الدين في الشؤون الاجتماعية والسياسية للمجتمع الديني. فهذا التعريف العام لا يظهر بوضوح، تحقيق عملي لتكوين وتلفيق اي من هذه الاشكال والقوالب المحتملة. وبعبارة اخرى، فان الديمقراطية الدينية هي مضمون يقبل القراءات المتعددة ويمكن تصوير ذلك في نماذج وانواع متنوعة على مستوى التنظير السياسي؛ لان الديمقراطية، من جهة ذات قدرة على عرض نماذج مختلفة ومن جهة اخرى فانها تقبل التفسير في مجال السياسة والمجتمع.

وعلى هذا، وطبقا للتصور الذي لدينا عن تدخل الدين في الحياة الاجتماعية للبشر واي نموذج من الديمقراطية نحن نفضل، فاننا سنتمكن من عرض قراءات مختلفة عن الديمقراطية الدينية.

فالمقال الذي بين ايدينا يعكس قراءة للديمقراطية الدينية التي بني عليه نظام الجمهورية الاسلامية ويشكل الاساس لدستور هذا النظام.

فهذا التلقي عن الديمقراطية الدينية يعتمد على "محورية الفقه" ويعني ذلك ان الديمقراطية الدينية تولى مجالا واسعا لتدخل الدين في الحياة الاجتماعية وانها بصدد اقامة علاقات وروابط اقتصادية وثقافية وسياسية للمجتمع الاسلامي مع الأخذ بعين الاعتبار التعاليم الدينية بصورة عامة والقوانين واصول الشريعة على وجه الخصوص.

وبسبب هذه النظرة لدور الفقه، فان الدستور يمنح ولي الفقيه قوة سياسية بارزة. ففي الحقيقة، فان ولاية الفقيه السياسية في هذا النموذج من الديمقراطية الدينية تترجم الدور البارز للفقه في الحياة الاجتماعية. ولهذا السبب فان بعض الناقدين يوجهون سهام نقدهم لهذا التصور من الديمقراطية الدينية بشأن قضية

تطبيق الشريعة على العلاقات الاجتماعية للعالم المعاصر وعدم قدرة الفقه في تنظيم الروابط الاجتماعية.

ففي هذا المقال، أحاول تقسيم اهم التوجهات التي لا تتناسق مع هذه القراءة المتداولة عن الديمقراطية الدينية ودراسة وتقييم هذه التحديات ونامل ان تتوضح أكثر عن طريق هذا النقد والدراسة، فكرة الديمقراطية الدينية. وقبل الحديث عن التوجهات النقدية من المفيد ان نذكر هذه الملاحظة وهي ان بعض هذه التحديات تتلاقى مع هذا التصور الخاص - محورية الفقه - من الديمقراطية الدينية والبعض الآخر ينفي بصورة عامة اي تصوير عن الديمقراطية الدينية والجمع بين السيادة الشعبية وقوة وتدخل الدين في الحياة الاجتماعية. والمجموعة الاخرى تعارض اي نموذج سياسي يعتمد على قبول الايديولوجية في التاكيد على الدين والاخلاق والفلسفة الخاصة التي تعتمد على القوة بصورة غير ديمقراطية، وعلى هذا فانها لن تتحمل النظام السياسي القائم على السيادة الدينية. فكاتب السطور عند دراسة التوجهات النقدية للديمقراطية الدينية لا يحصر نفسه بنقد القسم الاول ويعمل على رسم لوحة كاملة نسبيا من كافة النظريات التي تتحدى بطريقة ما فكرة الديمقراطية الدينية.

١ - نقد عام للحكومة الولائية

على مدى فترة تاريخ التنظير السياسي، ربما يكون من أكثر منافسي الديمقراطية جدية، هو تعبير نظريات يطلق عليها نموذج سياسي ولائي (Guardianship) وقد عرضت استنباطات مختلفة عن الحكومة الولائية. و اكد بعض المفكرين الكبار الذين تركوا اثرا، على التوجه السياسي، فعلى سبيل المثال يمكن ذكر كل من كونفوشيوس وافلاطون الذي عاش قرنا بعد كونفوشيوس و كارل ماركس واسكينر ولينين. ومثلما يؤكد بعض المدافعين الكبار عن الديمقراطية مثل روبرت دول فان النظام الولائي يحظى بجذور قوية جدا في تاريخ الفكر السياسي ونظرا لتمتعه بسند استدلاي قوي فهو يعتبر من اكثر منافسي النظام الديمقراطي جدية ولا يمكن طرد هذه الفكرة السياسية (Dahl, 1989:52) الهامة بسبب الضعف العملي لبعض التجارب التاريخية للحكومات الولائية.

هناك قراءات مختلفة عن الحكومة الولائية وهذا الامر يجعل التعريف الدقيق لمثل هذا النظام السياسي يواجه اشكالا. ولكن يمكن اعتباره بقليل من التسامح نظاما سياسيا تدار حكومته وقوته السياسية بواسطة حكام مؤهلين و اقلية نخبوية، اقلية بسبب تحليها بالعلم والقدرات الخاصة استحققت بجدارة التمتع بالاقتدار السياسي دون ان تكون منتخبة من جانب الشعب. ان ما يفترض عادة في النظام الولائي ان عامة الشعب تفتقد الى الاهلية اللازمة لادارة شؤونها السياسية والاجتماعية وهذا الامر الخطير يجب ان يوكل الى الاقلية النخبوية التي تتوفر فيها الشروط. ان منطلق القراءات المختلفة للنظام الولائي (Guardianship) هو عدم وجود اتفاق في وجهات النظر حول ماهية هذا العلم ومحتوى الاهلية اللازمة.

وعلى سبيل المثال، فإن أفلاطون بطرحه نظرية "الفيلسوف الملك" كان يرى بان المؤهلات والشروط كانت متوفرة في الفلاسفة والحكماء الذين يتلقون تربية خاصة. وكان لينين يرى ان هذه المؤهلات تخص زعماء الحزب الشيوعي الذين هم مزودون بعلم الماركسية وهم في طليعة الطبقة البروليتارية. في وقت أكد عالم نفس مثل اسكينر^{٢١} على ضرورة ان يتحلى اصحاب السلطة السياسية بعلم التعامل مع

٢١ - behaviorism عالم نفس يعتقد بالتجربة له نظرية خاصة به في مجال " التعلم" وهو من واضعي مدرسة السلوك B.F.Skinner، في مجال علم النفس. فهو يؤكد على انه يتوجب علي اصحاب الولاية السياسية ان يتحلوا بعلم السلوك الحديث ومن مؤلفاته كتاب (Walden two) وكذلك كتابة المشهور " وراء الحرية والمنزلة" (Beyond Freedom and Dignity) الذي هو في متناول القراء.

الناس اعتمادا على تحليل التعامل مع الانسان. ورغم الاختلافات الايديولوجية والفلسفية فان جميع المدافعين عن النظام الولائي مشتركون في هذه النقطة وهي ان يكون القرار السياسي والحكم بيد افراد يتمتعون بالاهلية وذوو خصائص مميزة.

الى اي جهة تنتمي الديمقراطية الدينية التي محورها الفقه والمتبلورة في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية في قالب نظام ولاية الفقيه من الجهتين الرئيسيين في تاريخ الفكر السياسي اي الديمقراطية والحكومة الولائية؟ اذا اعتبرنا مقولات مثل مشاركة الشعب في توزيع السلطة السياسية في شكل الانتخابات الحرة، و تدخل المواطنين في اتخاذ القرارات السياسية وادارة شؤون المجتمع عن طريق نظام التمثيل والاشراف ومراقبة السلطة السياسية عن طريق الصحافة الحرة والمؤسسات التي توقعها الدستور ثلاثة خصائص ومقومات رئيسية للديمقراطيات المعاصرة، عندها يجب القبول بان دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية قد دعم هذه الاركان الثلاثة وهي باعتبارها نموذجا للديمقراطية والمعتمدة على الديمقراطية. فمن جهة اخرى، فتأكيد الدستور على مبدأ ولاية الفقيه وانه يجب ان يكون على رأس السلطة السياسية فقيه أو فقهاء يتحلون بعلم خاص (الفقه) والمؤهلات الاخلاقية والفردية الخاصة (مثل العدل والتدبير)، هذا النموذج السياسي يعتبر من مصاديق الحكومة الولائية (Guardian ship)^{٢٢}.

وعلى هذا، فان النقد العام الذي يوجه من جانب انصار الحكم الديمقراطي للنظام الولائي يشمل أيضا، هذا النوع من النظام السياسي. وهنا أرغب ذكر بعض أهم انتقادات مدافعي الديمقراطية للنظام الولائي وفي نفس الوقت أريد أن اذكر الى أي حد يصوب هذا النقد والتحديات الى نظام ولاية الفقيه والديمقراطية الدينية، إن ما يثير انتباهنا الخاص في هذه المرحلة من الدراسة هذا الواقع بان الديمقراطية الدينية ليست نظاما ولائيا خالصا (Pure Guardianship). ومن هنا فان بعض الاشكالات المأخوذة على النظام الولائي المحض – على فرض صحتها – لا تصدق على الديمقراطية الدينية.

فمدافعو الديمقراطية يعتقدون عادة بان الاشكال المتنوعة للحكومة الولائية قائم على أساس هذا الاعتقاد الاساسي بأن الناس العاديين وأفراد المجتمع يفتقدون الاهلية اللازمة لتحمل أعباء مسؤولية الشؤون الاجتماعية والسياسية الكبرى. فهذا النقص وفقدان الاهلية يعود الى سببين أولهما ضعف العلم اللازم والثاني الانشغال بالامور الشخصية واقتقاد الدافع الكافي للقيام بتحقيق أهداف وغايات تتعلق بسعادة المجتمع. فأنصار الديمقراطية يأخذون على هذه النظرة المتشائمة بالنسبة للعقل والتدبير الجماعي، انه اذا توفرت الشروط اللازمة، فإن النظام الديمقراطي يمكنه أن يدافع عن حقوق ومصالح الشعب بكل ثقة واطمئنان.

ففي هذه الايام، هناك شكوك تحوم حول نسبة نجاح الديمقراطيات في الاستفادة من العقل الجماعي والمشاركة والانتخاب الحر للمواطنين وسلامة اطلاعهم عما يجري بين اصحاب القرار في اعلى المستويات لاتخاذ القرارات، وذلك عند تقييم الانظمة الديمقراطية المعاصرة.

فكثير من النقاد يرون أن هناك بون شاسع بين شعار الديمقراطية وما يجري على ارض الواقع بسبب سيطرة المؤسسات الاقتصادية الكبرى ووسائل الاعلام العظيمة. وبغض النظر عن مثل هذه الانتقادات الموجهة الى الديمقراطيات المعاصرة، اريد هنا أن اؤكد بأن الناحية الولائية (Guardianship) في ماهية الديمقراطية الدينية ونظام ولاية الفقيه لم تعتمد على أساس رفض اهلية المواطنين في ادارة

٢٢ - مع ان الشعب في هذا النظام ، يساهم بصورة غير مباشرة في انتخاب الفقيه للولاية، وطبقا للمادة ١٠٧ من الدستور الذي صادق عليه مجلس خبراء القيادة الذي ينتخب مباشرة من قبل الشعب وهو ينتخب القائد وولي الفقيه، فان الشعب ومختارهم ليس لهم الحق انتخاب غير الفقيه والذي لا تتوفر فيه الاهلية الخاصة لهذا المنصب .

شؤونهم ولهذا فان نقد مدافعي الديمقراطية للنماذج الولائية – على فرض قبول صحة هذا النقد – لا يطال هذه القراءة من الديمقراطية الدينية. لانه اذا تمت مراجعة الادلة الروائية لولاية الفقيه، فان الدور الهام للدين في الحياة الاجتماعية للمسلمين يتطلب ضرورة مراجعة الفقيه العادل في تمشية امور المجتمع لا الاعتماد على فقدان أهلية المواطنين في تولي شؤونهم وفي بعض التقارير تؤكد الادلة العقلية لولاية الفقيه بأن المواطنين عاجزون عن تنظيم مجتمع نموذجي دون الاستعانة بالوحي والشرعية الالهية. ان مثل هذه المقدمات العقلية تنظر الى حاجة الانسان الى الوحي والشرعية لا ان يتم الاصرار على الضعف العام لاحاد الناس في اناطة مسؤولية الشؤون الاجتماعية اليهم. فما يمكن معرفته من هذه المقدمات الاشارة الى نقص وعجز البشر اذا لم يكن يعتقد بالدين وليس عدم بلوغ احاد الناس في المجتمع الى التولي والمشاركة في الامور الاجتماعية.

ان النقد المهم لحماية الديمقراطية للنظام الولائي هو ان كثيرا مما ينقل عن الحكومة الولائية مبني على هذا الاساس وهو ان السعادة والخير العام للمجتمع لا تتأتى من تشخيص فرد من الافراد ما هو خير وسعادة له. وعلى هذا، فان هناك حاجة الى مرجع له اطلاق واشراف ويفكر بعمق وبعيدا عن المصالح الفردية يفكر في الخير العام للمجتمع، وعلى هذا فان زمام اتخاذ القرارات المصيرية يجب ان يكون بيد مثل هؤلاء الافراد. ان هذا المبدأ من وجهة نظر بعض حماة الديمقراطية يواجه هذا الاشكال اي ان الخير والسعادة العامة هي ليست مقولات عينية (Objective) حتى تكون موضوعات العلم المعرفة الحاسمة، بل هي امور ذاتية ومتأثرة بالاتجاهات والايديولوجيات واطلاق الاحكام المسبقة للافراد ولهذا لا يمكن الميل الى النظام الولائي بذريعة ان العلم في حوزة افراد خواص. (Dahl, 1989:71).

الواقع ان الفقهاء المدافعين عن نظرية ولاية الفقيه لا يتمسكون بمثل هذا الاستدلال مع ان صورتها المعدلة تحظى بقبول العلماء المسلمين. فالذين يدافعون عن دور الدين والفقه الاسلامي في الحياة الاجتماعية للمجتمع الاسلامي يعتقدون بأن تطبيق الشريعة على شبكة العلاقات الاجتماعية وتنظيم الروابط الاجتماعية طبقا للعلم والعقلانية الى جانب احترام القوانين الالهية يضمن الخير العام والسعادة والكمال في الدنيا والآخرة. ولهذا السبب يؤكدون على دور الفقيه باعتباره المختص والعارف بالشرعية. وطبيعي ان النقد المشار اليه مبني على النسبية والتشكيك المعرفي في مجال الاخلاق وتشخيص السعادة والخير على الاقل في مواجهة التوجه المعرفي للعلماء المسلمين وخاصة لا ينحصر بانصار نظرية ولاية الفقيه. لان رسالته تقوم على رفض كل تشخيص عيني ونهائي في مجال الخير والسعادة أكان هذا التشخيص من ناحية فرد أو مجموعة أو مدرسة فلسفية أو مذهب ودين. ولا يسع المجال في هذا المقال لدراسة ابعاد هذه القضية.

٢- تناقض نموذجية الديمقراطية الدينية

فالبعض ممن ينتقدون نظرية الديمقراطية الدينية، يرون بان الديمقراطية تعتمد على الاسس المعرفية والمعرفة الخاصة بالانسان، وهي تتعارض في الاساس مع الاسس المعرفية التي يؤكد عليها الاسلام والقرآن. ومن هنا فان الجمع بين الاسلام والديمقراطية وإقامة حكومة تلتزم بالشرعية والتعاليم الاسلامية وفي نفس الوقت تتعهد بالسيادة الشعبية، تعد نموذجا لرسالة متناقضة. وعلى هذا فإن المدافعين عن الديمقراطية الدينية غير أبهين من جهة بحقيقة الاسلام والاسس المعرفية والانسانية ومن جهة اخرى هم غافلون عن المستلزمات والاصول التي تحكم الديمقراطية (على سبيل المثال راجع: پايدار، ١٣٧٦).

من أجل اثبات هذا الادعاء، يتصور بان الديمقراطية في جوهرها تعتمد على اسس رئيسية عديدة وخاصة "المعرفة المتكثرة" و"الحرية المطلقة للفكر والبيان" التي تتجلى في الاختيار المطلق للانسان. وطبقا للمعرفة المتكثرة فانه لا يتم التمييز بين الحق والباطل وان اي شخص أو مجموعة أو مدرسة لا يمكنه ادعاء الحصول على الحقيقة. ولهذا لا طريق سوى ان ندع الافراد من اي طبيعة وفكر ومذهب وعقيدة اختيار الاداة التي يرونها ولا يمكن طرد او نفي اي فكر ومذهب وعقيدة بوصمها بسلاح الباطل. ومن جهة اخرى فان مراعاة حق الاختيار دون قيد أو شرط ينتهي بقبول الحرية المطلقة للفكر والبيان. لانه بدون وجود مثل هذه الحرية المطلقة لا يمكن الدفاع عن الانتخاب الحر للناس. وعلى هذا فان المعرفة المتكثرة تتلائم مع الانتخاب المطلق وحق الحرية اللامحدود للفكر والبيان، وان هذين الاساسين الهامين للديمقراطية لا مكان لهما في الاسلام. ويرى أحد المدافعين عن نظرية عدم الملائمة الذاتية للديمقراطية الدينية ما يلي:

"لا وجود اصلا لامكانية الجمع بين الاسلام والديمقراطية الا اذا تحول الاسلام الى العلمانية. ان أحد مبادئ النظرية للديمقراطية ان يخطيء الانسان. هذا المبدأ مبني على مبدأ آخر يعتبر الانسان موجود مختار ومنتخب. فأهم مكان لتجلي انتخابية الانسان دنيا الفكر والعقيدة. يجب ان تتوفر للانسان امكانية مواجهة الاراء والافكار والافكار المتناقضة بكل حرية. وان يكون حرا في انتخاب ما يريد انه حر في انتخاب "دين من الاديان" أو "اللا دينية". وبسبب عدم وضوح الحقيقة وانتشارها بين كافة بني البشر فان اي انتخاب يكون خليط من الحقيقة وغير الحقيقة... اذا اعتبرت مدرسة فكرية او دين نفسه مظهر الحق والحقيقة وان تعتبر الاديان الاخرى تجلي الكفر والشرك والضلال ، فلن يُبقى مكان للحكومة الديمقراطية. فالاسلام استنادا الى الايات القرآنية يعتبر نفسه الدين الوحيد الصحيح والحق. فالايات التالية تتناقض صراحة مع الديمقراطية "فماذا بعد الحق الا الضلال". (يونس، ٣٢)، "ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه" (آل عمران، ٨٥) والايات الاولى لسورة التوبة من الايات التي تتعارض مع انتخاب الانسان. (نفسه، ص ٥٢٥-٥٢٦).

يعتقد الكاتب بأن النظرة السابقة الى الديمقراطية هي نظرة ضيقة ولا يمكن لهذه النظرة أن تكون مظهرا لانواع مختلفة من الديمقراطيات الموجودة سواء على المستوى النظري او على المستوى العملي. هذا التحليل عن الديمقراطية المبني على أساس عدم الالتزام بأي مبدأ وقيمة وفلسفة خاصة هو في الحقيقة قراءة خاصة للديمقراطية مختلطة مع الليبرالية المتطرفة. إن هذه الديمقراطية المتعددة تعمل من اجل تصوير نظام سياسي محايد جدا وغير منحاز (Neutural) يتشكل في مجتمع متعدد الاراء وان الحكومة غير ملتزمة باي مدرسة فكرية وقيمة وايدولوجيا خاصة وتقوم بالتخطيط والتنفيذ للسياسات والبرامج بمراعاة الحياد الكامل على اساس راي الاكثرية وانتخاب الافراد بصورة حرة، ومثلما اشير سالفا ان هذا النموذج هو احد القراءات والنماذج المتصورة من الديمقراطية ولا يمكن تعميمه بمطلق الديمقراطية كنظام سياسي واعتبار الاصول الحاكمة على هذه النظرة الخاصة اسسا معرفية للديمقراطية بصورة عامة.

فالشكل الثاني في هذا التحليل، هو مثل جميع النظريات المبنية على النسبية والتشكيك المعرفي الكامل، يواجه مشكلة التصدع الداخلي (Self Defeating). لانه في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على التعددية والامتناع عن المطلق والجزمية ونفي امكانية الحصول على الحقيقة، فانه يصر بالحاج على القيم المطلقة مثل الحرية الكاملة والفكر والبيان والانتخاب الكامل وفي نفس الوقت التشكيك في حقانية جميع الانجازات وعندها فانه يدافع بكل قوة وحسم عن هذه الانجازات والقضايا المعرفية وكأنها حقائق مسلم بها.

نقدي الثالث لهذا التحليل، هو ان هذا التصور للديمقراطية يعتبر ذهنيا جدا ونموذجيا. فالديمقراطية الخالصة (Pure Democracy) البعيدة عن اي اطار قيمي وايدولوجي وفلسفي تقوم على اساس الانتخاب الحر للافراد بكل ما لديهم من ذوق وفكر والتي لا تلتزم بأي نظام قيمي واخلاقي - باوسع معناه - عند التقنين والتنفيذ ورسم السياسات، لا يمكن الدفاع عنها وليست عمليا، ولهذا السبب فإنه على طول تاريخ الديمقراطية وخاصة الديمقراطية المعاصرة، كان لدينا الديمقراطية المقيدة (limited Democracy) بدلا من الديمقراطية الخالصة فالديمقراطيات مقيدة في اطار الانظمة القيمية ومدارس مثل الليبرالية والاشتراكية وانه نجد دائما بعض المبادئ والقيم الاصلية التي حكمت على اساس التصويت و الانتخاب الحر، تحكم هذه الديمقراطيات. ولهذا السبب فان بعض منتقدي نظرية حياد الحكومة الليبرالية يصرون على هذه النقطة وهي ان حياد الحكومة وعدم التزامها بالنظام القيمي والايدولوجية الخاصة غير ممكن في الاساس وعمليا يبدو متناقضا. فالحكومة الليبرالية في احسن حالات الحياد، فانها في قراراتها وحتى في امور مثل الترفيه وتخصيص المساعدات او وضع الضرائب بصورة مباشرة او غير مباشرة تهتم بقيم واهداف ومبادئ الليبرالية ولا تكون غير مبالية بالنسبة لارتقاء او زوال الثقافة الليبرالية^{٢٢}.

إذا ادركنا بأن الديمقراطية كاسلوب سياسي تقوم على ثلاثة محاور خاصة، اي عامل الشعب في اوصول الافراد الى السلطة وكسب المسؤوليات ومشاركتهم في اتخاذ القرارات السياسية بصورة مباشرة او عن طريق ممثليهم وكذلك الحصول على المعرفة والمراقبة على عمل الحكام، عندها لا تبقي اية عقبة في طريق انتخاب هذا الاسلوب في اطار الانظمة القيمية والمبادئ الاساسية المختلفة. وبمعنى آخر اذا تمكنت الليبرالية بقيمتها ومبادئها الخاصة بتنفيذ هذا الاسلوب - الديمقراطية - في اطار احترام مبادئها واسسها، فلا يبقى مانع ان تستفيد مدرسة فكرية اونظام قيمي آخر - الاسلام او ايدولوجيا اخرى - من هذا الاسلوب في اطار احترام المبادئ وقيمتها. وعلى هذا يجب ان لا تفسر حقيقة الديمقراطية بمنظار ضيق في قالب ايدولوجي منافس لسائر المدارس والايدولوجيات، حتى تنفي اية ملائمة واصلح باعتبارها تناقضا منطقيا.

٣- التناقض بين الديمقراطية والاسلام

الفقرة السابقة اظهرت توجه يعتبر قبول تصوره الخاص عن الديمقراطية مصرا على نقص الاصول المعرفية ومعرفة الاسلام للانسان في التماشي مع الديمقراطية. فالتوجه الذي اشير اليه في الفقرة الثالثة مشرف على فكر يدعو الى خلوص الحكومة الدينية وعدم دمجها باساليب البدع في مجال السياسة. فالديمقراطية من وجهة نظر المدافعين عن هذا التوجه، هو نظام سياسي مبني على مبادئ وقيم تتعارض مباشرة مع بعض المبادئ المحورية للفكر السياسي الاجتماعي للاسلام. وعلى هذا فان الديمقراطية الدينية تتحقق عندما يتم التغاضي عن بعض اسس الفكر الاسلامي وهي نظرية غير ملائمة مع الفكر الاسلامي. ومثلما يلاحظ، فان النظرة النقدية للديمقراطية الدينية تصل الى نتيجة مشابهة للفقرة السابقة مع هذا الفارق بان ما تهدف اليه وما تعتمد عليه هو حكومة دينية واقامة مجتمع مبني على الشريعة الاسلامية.

ان احد الاسس التي تلعب دورا محوريا في الحكومة الدينية، كما تعتقد هذه الفئة من منتقدي الديمقراطية، القبول بهذه النقطة بان التشريع والتقنين هو من عند الله. فهناك آيات في القرآن الكريم تنص على اختصاص حق السيادة (Gods Sovereignty) في اطار التقنين:

"إن الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين" (الانعام، ٥٧)

"وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله" (الشورى، ١٠)

"فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر" (النساء، ٥٩)

فمدافعوا هذا التوجه الفكري يتمسكون بآيات مثل الآيات السابقة والتي تنتهي بهذه النتيجة ان المبدأ الاسلامي المسلم به هو ان حق السيادة والتشريع والتقنين هو من عند الله ويعتبرونه وحكمه وقانونه مرجعا لحل الاختلافات ونقاط الغموض حيث تتجاهل الديمقراطية ذلك فبدلا من الالتزام بالسيادة الالهية، تناط السيادة بالامة والشعب. لان الديمقراطية تقوم على احترام رأي الاغلبية وقبول سيادة الاغلبية. ومن هنا فان التقنين والقرار والتدبير يتم طبقا لمطالب ورأي اغلبية الشعب او ممثليهم وهذا ما يتناقض تناقضا سافرا مع حاكمية الله^{٢٤}.

ففلق مفكرين من أمثال ابو الاعلى المودودي والسيد قطب في عدم موافقة الاسلام والديمقراطية مرده هذه النقطة. فيكتب المودودي: "الاسلام لا يتلائم مع الديمقراطية لان الديمقراطية اسم لشكل خاص من الحكم تناط السيادة (Sovereignty) بصورة محدودة الى الشعب وعلى هذا الاساس، فان التقنين سواء في الشكل أو في المحتوى يرتبط بالقدرة وتوجيه الراي العام الشعبي. وتتغير القوانين وتعديل لتكون متناسقة مع التغييرات الحاصلة في افكار وراء المواطنين" (Mawdudi, P.30).

فالمفكر الثوري المصري السيد قطب كان يرى بان جوهر الليبرالية الديمقراطية؛ أي سيادة الشعب (People's Sovereignty) هو غصب السيادة الالهية ومعارضة القدرة الالهية؛ فبدلا من اصدار فتوى بضرورة تسليم ارادة الافراد لارادة وقدرة الله، فان الافراد يستسلمون لقدرة (Authority) افراد آخرين (الاغلبية أو ممثلي الشعب) (Quti, 1983).

يبدو أن قبول حكم الله والالتزام بالشريعة لا يضع عقبة في طريق الديمقراطية الدينية التي محورها الفقه، لانه كما اشير فان التصور من الديمقراطية يحصر الديمقراطية في اطار المبادئ والقيم والقوانين الاسلامية ولهذا فان منح الشعب وممثليهم حق التصويت على بعض الامور الهامة للمجتمع لا يعني اختيارهم في عدم الاكتراث بالشريعة والقوانين الالهية. وبعبارة اخرى، ان النقد المشار اليه موجه للديمقراطية الخالصة والديمقراطيات الليبرالية التي تتعارض بعض مبادئها وقيمها مع المبادئ الاسلامية. اما نموذج الديمقراطية الدينية التي يتمحور فيه الفقه فقد تم التخطيط له على اساس قبول المرجعية وقوة الشريعة والقوانين الالهية، وعلى هذا لا يمكن طردهم بذريعة غضب حكم الله وتناسي شريعته.

فالنقطة الاخرى التي ترتبط بهذه المجموعة من الانتقادات هي أنها لا تقدم صورة صحيحة من حصر حق التقنين. فالواقع المسلم به هو ان النظرة الاسلامية تقوم على ان الارادة التشريعية لله فوق كل الارادات وهذا لا يعني ان الحالات الجديدة والقضايا التي لم يصدر الله حكما لازاميا خاصا، فعلى سبيل المثال فان دائرة المباحات او كما يقول الشهيد محمد باقر الصدر "منطقة الفراغ" أي ان الفقيه العادل او الحكومة أو المؤسسات الحكومية غير قادرة على وضع القوانين مع مراعاة جانب الشريعة وبدون مخالفة صريحة لحكم الشرع. فهذا من السذاجة بمكان ان نطن بان الاحتياجات التقنية للمجتمعات تتحدد

بنفس القوانين التي شرعها الشارع المقدس مباشرة. فالمجالات المختلفة من العلاقات الاجتماعية وتحديث القضايا والتغييرات السريعة في مجال الروابط الاقتصادية والسياسية للمجتمعات تحتاج دائما الى القوانين الحديثة الملائمة للحالات الجديدة. اذن فالالتزام بالشرعية والتدين يتطلب ان تكون القوانين الجديدة والاحتياجات العاجلة مع الاهتمام بالقوانين الالهية في اطار مراعاتها وبالنظر الى المبادئ وضع الاهداف والقيم الاسلامية. وعلى هذا فان القضية الرئيسية هي ليس الاكتفاء بقوانين الشريعة الموضوعية بل ان المهم هو كيفية وطريقة وضع القوانين الجديدة. وطبقا لنظرية الديمقراطية الدينية فان القوانين الجديدة توضع اما مباشرة من قبل الفقيه العادل الجامع للشروط او اذا وضعت من قبل ممثلي الشعب يجب ان تحظى بتأييد جمع من الفقهاء المعينين من قبل ولي الفقيه وان تتطابق هذه القوانين مع الشريعة. ومثلما يشاهد فان هذه الصورة للديمقراطية الدينية لا تعني تجاهل تقنين احكام الله، حتى لا يشملها النقد المذكور.

٤ - الديمقراطية الدينية ومشكلة الحقوق المتساوية

عادة ما تذكر الحقوق المتساوية (Legal Equality) باعتبارها احد الاسس والمبادئ الهامة للديمقراطية، وعلى هذا فان اية نظرية سياسية تريد أن تجعل نفسها في زمرة المدافعين عن الديمقراطية، يجب ان تكون وفيه تجاه مساواة المواطنين في الحقوق. فأحد الانتقادات الموجهة الى الديمقراطية الدينية يرى بان النظام الحقوقي لا يمكنه ان يضمن هذا الاساس لان النظام الحقوقي يصرح ببعض اللامساواة الحقوقية. ومع ان الاسلام يسعى بدوره بصورة جادة الى تعزيز روح الاخوة بين المؤمنين ورفع مستوى حقوق الانسان، ولكن تشاهد هناك مجالات لعدم المساواة الحقوقية. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة الى عدم المساواة في الحقوق بين المجموعات غير المسلمة في المجتمع الاسلامي مع الحقوق المدنية للمسلمين. وكذلك عدم مساواة حقوق النساء المسلمات والرجال المسلمين في بعض الحالات مثل الإرث او الدية. فهذه الحالات من عدم المساواة في الحقوق تكون عقبة في طريق تحقيق الديمقراطية في مجتمع وفي للنظام الحقوقي للاسلام. (Jahanbakhsh, 2001:49)

في الواقع نرى ان رأي الحداثة من الديمقراطية التي تحكم اغلب الديمقراطيات الليبرالية الغربية هو تساوي الحقوق بين جميع المواطنين، ولكن الحديث هو هل ان الديمقراطية في طبيعتها قائمة على تساوي الحقوق كاملة؟ فتاريخ الفكر الديمقراطي يشهد بان الديمقراطية مقبولة مع وجود بعض عدم تساوي الحقوق. فعلى سبيل المثال، ففي مهد تكوين فكرة الديمقراطية اي الحكومة – كان يحق للرجال فقط في المدن اليونانية ان يكون لهم حق المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، وكانت النساء والعبيد محرومون من التصويت وحق ابداء الرأي. وحتى في الديمقراطيات الحديثة كان السود محرومون من حق التصويت حتى عام ١٨٧٠ وحصلت النساء في عام ١٩٢٠ ميلادية على الحق القانوني للتصويت. وعلى هذا، فان الديمقراطية في جوهرها متجانسة مع عدم المساواة الحقوقية لكن ما يراه المعاصرون من الديمقراطية هو التأكيد على المساواة في الحقوق.

النقطة الثانية التي تثير الاهتمام هي ان ما يتعلق بالديمقراطية باعتبارها نظاما سياسيا فان التساوي في الحقوق السياسية – حق التصويت وما يرتبط بها – فيزيديها غنى وكمالا. اما بعض التساوي في الحقوق في مجالات تتعدى الحقوق السياسية فلا ارتباط منطقي له مع الديمقراطية. فمثلا اذا كانت حصة بنت المتوفي تقل عن حصة الاولاد الذكور فماذا يمكن ان يضر ذلك بالحقوق السياسية للمواطنة ومشاركة الافراد في تقرير مصيرهم السياسي؟ فالدية وحق الحضانة او حق النساء في القضاء هو من ضمن هذه القضايا. وعلى فرض قبول كل هذا من عدم المساواة في الحقوق التي لا ترتبط جميعها بالحقوق

السياسية للمواطنين، فلا يمكن ان توجه ضربة الى فكرة الديمقراطية الدينية ومشاركة المواطنين في الحياة السياسية للمجتمع. طبيعي ان اصل وجود عدم المساواة وفلسفتها يمكن البحث عنها في قضايا الفقه الاسلامي.

٥ - عدم قدرة ادارة الفقه

تمت الاشارة الى ان الديمقراطية الدينية التي نحن بصدد دراستها محورها الفقه. فبعض المنتقدين لهذه القراءة من الديمقراطية الدينية يوجهون سهام حملاتهم الى عدم فاعلية الفقه والشرعية في ادارة المجتمعات المعاصرة. فهذه الفئة من المنتقدين تؤكد على ان المجتمعات المعاصرة المعقدة تتطلب علاقات اجتماعية متطورة وتحديث اساليب ادارتها الخاصة بها. تلك الادارة التي تعتمد على العقلانية والعلم التجريبي والعلوم الانسانية المعاصرة. فالادارة العلمية والعقلانية تقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية المعاصرة ولها القدرة على حل المشاكل والمعضلات الخاصة بهذه المجتمعات. بينما يقوم الفقه والشرعية بحل مشاكل المجتمعات التي تتكون من نسيج بسيط وتقليدي. اي ان الحالة الاجتماعية قريبة من الحالة الاجتماعية في عصر صدر الاسلام ونزول الوحي. فتعاليم الشريعة ملائمة تماما لحل مشاكل مثل هذه المجتمعات ولكنها تفتقد الى قدرة وامكانية معالجة مشاكل المجتمعات المعاصرة المعقدة والمتغيرة. وعلى هذا فان اي تصور للحكومة الدينية ولو في شكل ديمقراطي، تبغي جعل الفقه محورا لحل المشاكل عن طريقه امر محكوم عليه بالفشل وعدم المقدرة. لان الفقه هو مجرد فن بيان الاحكام وليس فن التخطيط والادارة. فالفقه قادر على حل المشاكل الحقوقية ولكن كثيرا من المشاكل التي تواجهها المجتمعات المعاصرة ليست من قبيل المشاكل الحقوقية^{٢٥}.

يبدو أن المعضلة الرئيسية في هذا التوجه النقدي، المواجهة غير المبررة بين الادارة الفقهية والادارة العلمية والعقلانية بحيث لا يمكن أبدا الدمج بينهما. فمنطلق سوء التفسير هذا، يعود الى عدم وجود تصور صحيح من دور وعمل الفقه في نظام الديمقراطية الدينية. فالتأكيد على دور الفقه والشرعية وضرورة اشراف الفقيه العادل الذي يتمتع بجميع الشروط على الشؤون الكبرى للنظام الاسلامي والاستعانة بالاصول وقوانين الشريعة في تنظيم العلاقات الاجتماعية لا يعني ان الفقه هو المصدر الوحيد للتخطيط ووضع السياسات والادارة، دون أن يكون دور لمصادر مثل المعرفة الانسانية والعقلانية. ولكني لا انكر هذا الواقع بان هناك كلام عند بعض الاتجاهات المتطرفة والسلفية وتعايير تحكي بان تنفيذ ظواهر الشريعة يكون سببا لحل مشاكل الانسان المعاصر. ويبدو انه يوجد داخل المجتمعات المعاصرة مشكلة وحيدة وهي البُعد الحقوقي. ان الحديث يدور حول كون الديمقراطية الدينية تصر على ان العقلانية والتدبير العلمي يجب ان لا تتحقق دون الاعتناء بالملاحظات الشرعية والدينية. فالحكومة الدينية الديمقراطية تستخدم التعرّف التجريبية والادارة العقلانية ولكن العقلانية والادارة يجب ان تكون ملائمة للشرع. فالادارة والتدابير العقلانية في المجتمع الاسلامي يجب ان تتطلع الى التعاليم الدينية وان تعمل على ادارة المجتمع مع الحفاظ على حدود الفقه الاسلامي.

فالنقطة الاخرى، هي ان المرجعية الدينية في الديمقراطية الدينية وضرورة مراعاة الفقه الاسلامي، ليس معناها ان جميع النشاطات الحكومية، سواء التقنين واتخاذ القرارات والتخطيط تستنبط مباشرة من الفقه ومصادره. ان هذه النظرية السياسية ليست بصدد اخراج التدابير الجزئية والتخطيط الاقتصادي

^{٢٥}- لقد اشيع هذا التحليل بطرق مختلفة وبتقارير متعددة بين المثقفين في العالم الاسلامي وخاصة اولئك الذين لهم ميول الى العلمانية في القرن الاخير. و نرى مثل هذا النقد في ايران المعاصرة في مؤلفات الدكتور عبد الكريم سروش نظيرمدارا ومديريت، وفربه تر از ايندولوزي اكثر من الاخرين .

والسياسي العام وحلول المشاكل المعقدة للمجتمعات المعاصرة مباشرة ومن دون تدخل العقل والعلم من قلب الفقه الاسلامي. ان هذا الامر ليس ممكنا ولا الدين يدعي ذلك، فالفقه ليس في الماضي ولا في الحاضر يقوم بحل جميع المشاكل والمعضلات التي يواجهها المجتمع. بل ان جميع المشاكل كانت في الماضي كما تظن هذه المجموعة من الناقدين، تحل من قبل يد الفقه المقتدرة كما أن العقل والتدبير البشري كان له الدور. فكان الرسول الاكرم محمد (ص) والامام علي (ع) وخلفاء صدر الاسلام يستمدون من الفقه في ادارة المجتمع الاسلامي ويقومون بالبحث عن الحلول العقلانية والتشاور مع الآخرين والتدبير العرفي. لم يكن الفقه ابدا المصدر الوحيد لحل مشاكل المجتمع بحيث يحل محل العقل والتدبير العقلاني.

فالواقع ان الفقه له عملين خاصين في الحياة الجماعية: الاول ينظم العلاقات الحقوقية في مختلف القطاعات ويشخص الحدود الحقوقية. والآخر يطرح الاصول والضوابط والقيم العامة في مجال الثقافة والاقتصاد والسياسة الداخلية والخارجية. فمحورية الفقه والديمقراطية الدينية والاهتمام بالادارة الفقهية ترتبط بالامر والنهي وتقديم الخدمات ووضع القوانين والتخطيط وحل مشاكل المجتمع وهذا ما يقوم به بالحفاظ على حدود الحقوق من جهة وتحقيق المبادئ والقيم واهداف التخطيط العملي. فالادارة الفقهية ليس معناها ان الفقه لوحده قادر على حل مشكلة التضخم والبطالة وزحمة السير، بل انها تعني بان المدراء وحكام المجتمع الاسلامي ينفذون القرارات والبرامج عندما يطرحون حل للمشاكل والتخطيط في مختلف المجالات حيث تتطابق مع الموازين الفقهية القيم الاسلامية مطابقة كبيرة. ومن هنا فان ما تم التاكيد عليه في هذا النقد هو ان الفقه له جانب حقوقي فقط وان جميع مشاكل المجتمع ليست من صنف المشاكل الحقوقية وبدون الاهتمام بهذين النوعين من العمل فقد تم اغفال هذه النقطة وهي انه توجد حلول مختلفة لكل مشكلة اجتماعية وفي الديمقراطية الدينية يوجد هذا التاكيد انه بالحفاظ على حرمة الخبرات المتأينة من الاعمال العقلانية والعلم والتجربة فانه يجب اختيار الحل الانسب من بين الحلول المقترحة لتتناسب تناسباً اكبر مع حدود الحقوق الاسلامية والحفاظ بصورة جادة على القيم والمبادئ الاسلامية.

الكلام الاخير

لقينا نظرة إجمالية على أهم التحديات النظرية التي تواجه الديمقراطية الدينية. وهذا لا يعني ان هذه النظرية السياسية تواجه مثل هذه المشاكل. وطبيعي ان هذه التجربة السياسية مثل جميع التجارب الجديدة تواجه نواقص وتحديات عملية كثيرة. فالغرض من التحديات العملية، وجود فراغ واضرار وعقبات تعرض تحقيق الاهداف والامال التي تبرر فلسفة وجودها وقبول هذه النظرية السياسية للخطر. فالتحديات العملية هذه يمكنها ان تكون لها مجالات ومصادر متنوعة. فعلى سبيل المثال يمكن الاشارة الى الاتصال الداخلي لاجزاء التركيبة السياسية ومراكز القرار. انه من المهم جدا ان يكون الدستور قائم على الديمقراطية الدينية ومراكز القوى السياسية والاتصال الداخلي ومجال الصلاحيات والوظائف والواجبات التي قد خطط لها، بحيث يتم الحفاظ على حرمة الدين ومبادئه وقيمه ويرقى الى مستوى السيادة الشعبية والحقوق المدنية للأفراد والعناصر التي تكون اساسا للديمقراطية، واعادة الشأن الذي كرسه الاسلام للكرامة الانسانية ودور المؤمنين في الحياة الاجتماعية والحقوق التي خص بها.

فالمصدر الآخر للتحديات العملية يجب البحث عنه في الثقافة السياسية للمجتمع. فمثلا يكون نجاح النظام الليبرالي الديمقراطي محققا في مجتمع تكون فيه الثقافة العامة والثقافة السياسية قائمة على اساس قبول المبادئ والقيم الليبرالية، فان نظام الديمقراطية الدينية يكون عمليا عندما يتمكن مدافعوا النظام فكريا ومعنويا تبديل المبادئ والاصول والقيم الرئيسية الى مقومات للثقافة السياسية في

المجتمع، فطالما انه لسبب مبرر او غير مبرر، تكون الثقافة السياسية في المجتمع متناسقة بصورة معقولة وكاملة مع التركيبة السياسية، فان هناك مجال لفقدان النجاح العملي لذلك النظام. على كل حال، فان بحث التحديات العملية لنظام الديمقراطية الدينية وسبل التغلب على ذلك من المباحث المهمة جدا ويتطلب البحث عنه مجال آخر.

الى صادر:

١- پايدار، هييد (١٣٧٦) "پارادوكس اسلام ودموكراسي". مدارا ومديريت: عبد الكريم سروش، تهران، صراط.

2. Dahl، Robert (1989). Democracy and its critics. Yale university press.
3. Jahanbakhsh, Forough (2001). Islam democracy and religious modernism in Iran. Brill.
4. Galston, William (1991). Liberal Purposes. Cambridge university press.
5. Mawdudi, Abul-Ala. Political theory of Islam. Karachi, Maktaba-e-Islam.
6. Quti, Sayyid (1983). Ideologue of Islamic Revival, Published in "voices of Resurgent Islam" edited by John Esposito, Oxford University Press, 1983.
7. Zalloom, AbdulQudeem, Democracy is a system of Kufr, Al-Khilafah Publication, London.

الديموقراطية الدينية و مبدأ السيادة الوطنية

الدكتور محسن اسماعيلي

الديموقراطية الدينية و مبدأ السيادة الوطنية الدكتور محسن اسماعيلي^{٢٦}

من أهم الاسئلة المطروحة في نظرية الديموقراطية الدينية، توضيح أهمية و مكانة السيادة الوطنية في هذه النظرية. تكمن أهمية هذا السؤال الاساسي في أن "السيادة الوطنية" تعتبر أساس نظرية سلطة الشعب. من جانب آخر ترى الديموقراطية أو سلطة الشعب بانها مقيدة بالسيادة الوطنية (و في زمن الغيبة، بولي الفقيه). أن جمع هذين الواقعين يفرض السؤال التالي، هل أن فكرة الديموقراطية الدينية يمكنها أن تبقى وفية تجاه مبدأ السيادة الوطنية ؟

نسعى من خلال هذا البحث الذي يتم طرحه في جزئين الاجابة على السؤال الأنف الذكر، الجزء الاول يحمل عنوان "مبدأ السيادة الوطنية و نظرية سلطة الشعب في الغرب و الوثائق الدولية" حيث سنتطرق خلاله الى مفهوم السيادة الوطنية و استخداماتها و ظروف و مباني نظرية سلطة الشعب في الغرب و أخيرا ابعاد السيادة الوطنية في نظرية سلطة الشعب. نظرا للتعريف و القراءات المتنوعة لسلطة الشعب، نرى ملزمين بطرح قراءة و تعريف رسمي لهذه النظرية، وفقا لما تنص عليه المواثيق الدولية و خاصة اعلان حقوق الانسان و العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية.

في الجزء الثاني من البحث سيتم التطرق الى وجهات نظر مؤسسي و مؤيدي نظرية "الديموقراطية الدينية" قبل أن يتم اجراء مطالعة تطبيقية حول الموضوع. لذا ففي الجزء الثاني سيتم توضيح مكانة "مبدأ السيادة الوطنية و نظرية الديموقراطية الدينية في دستور" الجمهورية الاسلامية الايرانية. أن سبب اختصاص هذا الجزء لدراسة و مطالعة الدستور يأتي لكي نطرح قراءة رسمية مدونة لنظرية الديموقراطية الدينية و سنتجنب الخوض في الخلافات في وجهات النظر و التعاريف حول هذه النظرية. في هذا الجزء سيتم التطرق الى تاريخ طرح نظرية "الجمهورية الاسلامية" و كذلك الى التحاليل المطروحة حول التضاد داخل هذه النظرية و الاجابات المطروحة في هذا الشأن، ثم سنلقي الضوء على المادة ٥٦ من الدستور، لأن هذه المادة من الدستور هي الوحيدة التي توضح مفهوم "السيادة الوطنية" والتي تحمل عنوان "السيادة الوطنية و القوى النابعة عنها". كما سنلقي نظرة تاريخية و تحليلية على صياغة المادة ٥٦ و الحوارات التي جرت حولها و الاسباب التي ادت الى صياغتها، و يمكن أن تكون دليلا جيدا للباحثين في حقوقنا الاساسية.

و في الختام سنوضح كيفية ادماج الاساليب المختلفة لسلطة الشعب مع النظرة العالمية التوحيدية وفقا للمواد المتعددة للدستور.

الجزء الاول : مبدأ السيادة الوطنية و نظرية سلطة الشعب في الغرب و الوثائق الدولية

١ - السيادة الوطنية؛ أساس نظرية سلطة الشعب

نظرية سلطة الشعب أو الديمقراطية يمكن اعتبارها وفقا لكافة التعاريف مبنية على أساس السيادة الوطنية. أن السيادة الوطنية تعني تأثير و نفوذ اصوات الشعب في تحديد مصيرهم الاجتماعي، أن هذا المعنى يتم طرحه بتعابير و اصطلاحات متنوعة.

جرت حوارات علمية عديدة لطرح تعريف بشأن مضمون وكنه "السيادة" (Sovereignty). و كانت حصيلة كافة الحوارات حول المقصود من كلمة السيادة هو، عرض أفضل قوة، مطلقة غير قابلة للسيطرة؛^{٢٧} قوة لها صلاحية تامة لا تتأثر بالقوى الاخرى. أو بعبارة اخرى أن "السيادة الوطنية هي عبارة عن افضل قوة قيادة، او امكانية فرض ارادة فوق ارادة الآخرين" (قاضي، ١٣٧٥، ص ١٨٧ و كذلك ر. ك. الى: كاتوزيان، ١٣٧٧، صص ١٨٦ - ٢٠٣). فعلى سبيل المثال: "عندما يقال حكومة لها سيادة، اي انها تمتلك قوة فاعلة لا تضاهيها قوة اخرى. و ليس هناك قوة تمتلك الارادة للوقوف امام قوتها و انها لا تتبع اية قوة اخرى و انها تؤثر و أن تأثيرها نابع من ذاتها و وجودها. (قاضي، نفس المصدر)

السؤال الاساسي الذي يطرح هنا هو من يقف وراء هذا التأثير و القوة؟ سنطرح اجوبة مختلفة حول هذا السؤال الهام. اجمالا ما يمكن ذكره هنا وفقا للثقافة السياسية الرائجة و خاصة في الغرب، "في الجمهوريات تنسب السيادة عادة للشعوب... لقد اعتبر الشاعر و الكاتب البريطاني جون ميلتون و الفيلسوف البريطاني جان لوك في القرن السابع عشر الشعب هو القوة السياسية النهائية و أن الثورة الفرنسية حققت ذلك عمليا. "اعلان الاستقلال" في الولايات المتحدة ايضا يؤيد هذا المبدأ و يقول "أن الحكومات تستمد قوتها العادلة من خلال إرضاء رعاياها".

أن مبدأ سيادة الشعب يعتبر اليوم أمر مقبول من قبل غالبية شعوب العالم و أن دساتير الدول تؤكد على هذا المبدأ و تشدد بأن سيادة الحكومات نابعة من ارادة الشعوب و من هذا المنطلق فأن الانظمة و الحكومات الحالية تستمد مشروعيتها و سيادتها من خلال الدستور الذي يؤكد على ضرورة كسب رضى الشعب او الحصول على اصوات ابناءه.

رغم ذلك و لادراك مفهوم هذا المصطلح بدقة يجب التوجه الى نقطتين؛ الاولى هناك فارق هام بين "سيادة الشعب" و "السيادة الوطنية". المؤيدون لسيادة الشعب يرون بأن حق السيادة يخص مجموعة، كل مواطن له حصة فيها. المثال البارز في وجهة النظر هذه يمكن ملاحظته في مقولة الكاتب الفرنسي جان جاك روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" حيث لقول: "نفترض أن الحكومة - البلد لتكون من عشرة الاف مواطن، أن حصة كل عضو في الحكومة - البلد هي واحد على عشرة آلاف".

في المقابل، لرى للمؤيدون لنظرية السيادة الوطنية بأن "السيادة تخص مجموعة تسمى الشعب. الشعب، شخصية حقوقية مستقلة عن الذلن لشكلون و لكونون ذلك، اي انه مفهوم لطلق على السكان الذلن لقطنون في حكومة - بلد".

من هذا المنطلق جاء في الدستور الذي سن عام ١٧٩١ بأن "السيادة، امر غير قابل للتجزئه و غير قابل للانتقال و تخص الشعب، و لا لحق لاي فرد أن لخصها لنفسه". (قاضي، نفس المصدر، صص ١٩٤ - ١٩٧)

لكن تشبيه الفارق بين حق سيادة الشعب و حق السيادة الوطنية في الفرق بين العام الاستغراقي و العام المجموعي وهما المصطلحان الرائجان في علم الاصول. (ر. ك. الى: خراساني، ١٤١٥ ق، ص ٢٥٣)

النقطة الثانية التي يجب التوجه اليها في فهم مفهوم السيادة الوطنية من حيث استعمال هذا المصطلح في المجالات الحقوقية العمومية، هي أن السيادة الوطنية تستخدم عادة في حيزين هما الحقوق الدولية العامة (International Law Public) و الحقوق الاساسية (Cons Titutational Law) و لهذا فأن معانيها متفاوتة (Chandra, 1994:25) الامر الذي يؤدي الى حصول التباس.

السيادة في قاموس الحقوق الدولية تعني "الخيار او القوة الكبرى التي لا يمكن تجزئتها و التي تتمتع بها الحكومة حتى تكون قادرة على سن و تطبيق القوانين على كافة الاشخاص و الاموال و الوقائع داخل حدود البلاد". (بلد سو، ١٣٧٥، ص ٨٢ و كذلك ر.ك: Black. Op.cit. pp. 1391-1392) السيادة بهذا المعنى، تعني الحيلولة دون تدخل الدول الاجنبية و الحفاظ على الاستقلال السياسي للحكومة في أي بلد. ولكن في الحقوق الاساسية، تعني بأن الاشخاص يحق لهم في اي مجتمع أن يقرروا مصيرهم الاجتماعي بانفسهم. أن نظرية السيادة الوطنية هنا تختلف عن وجهة النظر التي تقول بأن فردا افضل من سواه او طبقة خاصة ترجح على سواها و انه يحق لهما أن يقررا للاخرين.

٢ - ظروف و أسس ظهور نظرية سلطة الشعب

لا جدال بأن الحكومة هي من مستلزمات إداره حياة البشر و لا ينكر احد ذلك، ولكن قبول هذا الامر، لا يساعد في حل المشكلة، بل يؤدي الى طرح العديد من الاسئلة. أن العديد من الاسئلة جالت لقرون طويلة في عقول و أذهان المفكرين و النقاد من البشر المولعين بحب الاستطلاع، و من خلالها ولدت علوم جذابة كالفلسفة السياسية و الحقوق. السؤال الاول و الاساسي، بعد قبول مبدأ ضرورة اقامة الحكومة هو، من يتوجب أن يكون الحاكم و كيف يجب ممارسة اعمال الحكومة؟ أن الطبيعة الميالة للتحرر و الرغبة الجامعة لطلب المزيد لدى بني البشر؛ رغم انها مضطرة لتقبل الحدود و الاطر و الالتزام بقواعد "الحاكم"، الا انها سعت دائما الى طرح السؤال التالي: لماذا يحق للآخر ان يعمل للحد من الحرية من خلال سن قوانين و وضع قيود تضيق من المساحة التي يتم التحرك فيها و يعمل للحد من خيارات المواطن؟ لماذا يتوجب تفضيل الارادة التشريعية و التنفيذية لما يسمى ب "الحاكم" على ارادة و حرية الفرد؟ ماهو مصدر و منشأ هذا التفضيل؟ عندما تطرح هذه الاسئلة في الجانب التشريعي، ندخل بقضايا تتعلق ب "مصادر الحقوق" (Sources of Law) و عندما تطرح في الشق السياسي و الفلسفي للحكومة، ندخل في قضايا تتعلق ب "مصدر الشرعية" (Source Legitimacy). هذه الاسئلة لازمت فكر الانسان منذ العهود الغابرة. للحصول على الجواب المناسب للسؤال الذي يقول لماذا و من يحق لهم أن يكونوا حكاما على المجتمعات البشرية؟ اتجهت الافكار و الطبيعة الفطرية للإنسان نحو قوة اعظم هي نفسها التي تقف وراء خلق البشر و الوجود.

من هذا المنطلق فان "اقدام الافكار و المعتقدات حول مصدر القوة تتجه نحو قوة ازلية تنحصر في ما وراء الطبيعة" و على هذا الاساس ولدت الفكرة التي تقول أن "قوة الحكام يجب أن تنبعث من خالق العالم و الوجود و أن إرادة الذات الالهية يجب أن تكون معيارا لتسليم الحكومة للحاكم او الفئة التي يتوجب تسليمها مقاليد الحكم. وهذه النظرية عرفت في اطار الحقوق الالهية ب "الحكومة الدينية"^{٢٨}. مع مرور الزمن وضعت هذه النظرية جانبا و ذلك بسبب وصول افراد الى السلطة كانوا لا يؤمنون بالاحكام الالهية و جاءت افكار تدعو الى حذف الدين من الحياة الاجتماعية ليقصر دوره على القضايا الفردية و عرفت هذه الافكار ب "العلمانية"^{٢٩}. رغم أن هذا النوع من التفكير جاء نتيجة للأحاد و سوء النية الا أنه في اغلب الاحيان كان نتيجة لسوء الادارة و سوء استغلال السلطة، لذا فأن الذين كانوا يشاهدون الحكام يقومون باستغلال الدين لخلق انطباع مقدس لحكوماتهم الباطلة بادروا الى مواجهة

^{٢٨} - Theocracy (آشوري، المصدر نفسه، ص ٣٢٩). لقد ترجمت حكومة الرب ايضا

^{٢٩} - Secularism بغض النظر عن الاختلاف في بيان المفهوم الدقيق لهذا المصطلح، أن ما ذكر هو احد الواجه البارزه للعلمانية

الصبغة الروحانية المقدسة الكاذبة التي حاول الحكام ايجادها لحكوماتهم أملا في اصلاح امورهم. المؤسف أن "حكومة الخلفاء في صدر الاسلام كانت من هذا النوع. كما كانت الحكومات في العهد الاموي و العباسي و العثماني و كذلك حكومة البابوات في اروبا خلال القرون الوسطى من هذا النوع من الحكومات؛ لقد كانت هذه الحكومات مع اجهزتها الفاخرة و المجلة شبيهة بالانظمة الملكية المستبدة، خاصة و أن الحكام الجدد كانوا ياتون بالتوريث. (آشوري، المصدر نفسه، ص ٣٢٩)

من هذا المنطلق^{٣٠} فإن المفكرين و خاصة الغربيين الذين كانوا لا يحظون براء رصينة و الذين عانوا كثيرا من الحكومات الدينية راحوا يسعون للبحث عن سبيل جديد للسؤال الاول مركزين على فكرة فصل الدين عن السياسة و الحكومة و هم يطرحون من جديد السؤال التالي، من هو مؤهل لكي يحكمنا؟
للإجابة على هذا السؤال تم طرح ثلاثة نظريات:

أ- دعت جماعة متأثرة بالافكار السابقة للبحث عن شخص له خصائص ذاتية افضل من سواه، و رأى هؤلاء بأن من حق مثل هذا الشخص أن يحكم الآخرين و ليس من الضرورة وجود رقابة على سلطته اللامحدودة. هذا النوع من الحكومات تسمى "أوتوقراطية" (Autocracy)، كان الحكام في الحكومات الأوتوقراطية يستمدون قوتهم تارة من خلال التقاليد الاجتماعية و تارة أخرى من خلال فرض القوة، ففي الحالة الأولى كانت تسمى "أوتوقراطية مشروعة" و في الثانية "ديكتاتورية". (آشوري، نفسه، ص ٣٣٠)

ب - مقابل الجماعة الأولى، حاولت جماعة أخرى التمايز عن الأولى و الابتعاد عن حكومة الفرد الواحد و طرحت فكرة ضرورة البحث عن طبقة أو جماعة لها خصائص مميزة لإدارة الحكومة و سميت ب "الارستقراطية" (Aristocracy). و تعني هذه الكلمة بحكومة الفئة أو الطبقة الأفضل من حيث الوراثة و النسب. و تكون السلطة في هذا النوع من الحكومات مطلقة و بيد طبقة تعتبر نفسها الأفضل و انها تحكم البلاد بسبب نسبها و الامتيازات الطبقية التي تتمتع بها دون سواها. (آشوري، المصدر نفسه، ص ١٩)

ج - الجماعة الثالثة رفضت فكرة الأوتوقراطية و الاستقراطية و دعت الى حكومة الشعب أو ما يعرف ب "الديموقراطية" (Democracy)^{٣١}. لقد رأت هذه الجماعة بأنه ليس هناك دليل يدعو لكي يكون شخصا أو طبقة اجتماعية افضل ذاتيا من الآخرين في تسلم الحكم.

30- من خلال هذا التحليل يمكن ادراك مدى الدور الذي لعبته الكنيسة في ظهور هذه الفلسفة الجديدة و تحديد دور الدين في الحياة الاجتماعية. و كما ذكرنا فإن الاعمال والممارسات التي قام بها الخلفاء و السلاطين المسلمين كان لها تأثير في هذا الصدد. لقد ادت تصرفاتهم الى ظهور الافكار التي تدعو الى فصل الدين عن السياسة (العلمانية) في المجتمعات الاسلامية ايضا؛ و كما شاهدنا لقد ظهر حينها (بعض المسلمين الذين يؤيدون بقوة العلمانية، و خاصة مسلمون مثقفون و متدينون. لماذا؟ لأن هؤلاء المسلمون كانوا يعانون من امر آخر وهو انه في العالم السني الذي ينظر الى الخلفاء و السلاطين على انهم "اولو الامر" و أن طاعتهم واجبة شرعا، اصبح التضامن بين الدين و السياسة في وضع بات فيه الدين في خدمة السياسة، لذا فإن الذين كانوا يؤيدون فكرة فصل الدين عن السياسة كانوا يرمون من وراء ذلك الفصل في هذا النوع من السياسة، اي انهم كانوا يرغبون في أن يبقى الخليفة العثماني او الحاكم مسؤولا دنيويا فقط و ليس مسؤولا دينيا حتى يتسنى انتقاده من قبل عامه الشعب و كان ذلك قولاً سليماً ... كان بعض المسلمين العرب المؤيدين للعلمانية و فكرة فصل الدين عن السياسة لا ينكرون دور الدين في تعبئة الناس لخوض غمار السياسة، لكنهم كانوا يسعون الى الغاء المكانة الدينية للمسؤولين السياسيين ... أن الارتباط القائم بين الدين و السياسة حسب المفهوم اعلاه اي منح القدسية للحاكم كان موجودا لدى اهل السنة و الجماعة، لكن هذا المفهوم لم يكن لدى الشيعة. أن تفسير "اولو الامر" لم يكن مطلقا لدى الشيعة كما ذكر اعلاه. (مطهري، بي تا، صص ٢٧ . ٢٩)

٣١- Democracy الديمقراطية في اللغة الرومانية جاءت من كلمتين هما Demos (بمعني الشعب) و Cratos (بمعني السلطة او الحكومة)

مؤيدو الديمقراطية، رأوا بأن أساس الحق و الحكومة هو الشعب و لذلك فانهم يعتقدون بأن اصوات الشعب هي المصدر الوحيد لشرعية الحكومة، انهم يرون بأن مطالب الشعب و رضاهم هو المعيار الوحيد لاختيار الحاكم.

٣ - أبعاد السيادة الوطنية في نظرية سلطة الشعب

أن الاختلافات الواسعة في تعريف مضمون و كنه سلطة الشعب او الديمقراطية و انواعها و مراتبها (ر.ك: شهسا، ١٣٨١، صص ١٠ - ١٤؛ عالم، ١٣٨٠، صص ٢٩٦ - ٣١١؛ مصباح يزدي ١٣٨٠، ج ٢، صص ١٩٨ - ٢٠٠) و الانتقادات العملية التي توجه لها، لا تتعارض مع الاتفاق حول الحد الأدنى لها و القبول الذي حظيت بها كليا. رغم الحديث في هذا الاطار، نستطيع اليوم القول بانه يمكن الوصول الى حقائق واضحة من حيث المفهوم او المؤشرات و قياس مدى ممارسة سلطة الشعب في الجمهورية الاسلامية الايرانية، خاصة و انها حققت طبيعة حقوقية بعد أن تم نشرها في وثائق دولية، من حيث مقارنة موضوع دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية كنظرية رسمية مكتوبة في الفقه الشيعي وفقا للمعايير الدولية.

من ناحية المفهوم، و بايجاز يمكن القول بأن الهدف النهائي لنظرية سلطة الشعب هو أن "من حق الجميع المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص كافة افراد المجتمع". أن هذا الحق يشمل اتخاذ القرار فيما يخص الانتخاب و اقامة نظام سياسي خاص و منح الشرعية و القوة لذلك النظام و سن قوانين و قرارات مطلوبة و كذلك انتخاب الحكام و القائمين على الامور.

من ناحية المؤشرات، أن امورا مثل المشاركة العامة و وجود الحريات و التعددية السياسية و حكومة الاغلبية و احترام الاقليات و تساوي ابناء الشعب و التوزيع العقلاني للسلطة من خصوصيات سلطة الشعب في عصرنا الحاضر. (قاضي، المصدر نفسه، صص ٧٥٨ - ٧٧١ و كذلك: هانتينغون، المصدر نفسه، صص ٤٤ - ٤٥)

من الواضح أنه ليس من الضروري أن تكون المشاركة الجماهيرية و اتخاذ ابناء الشعب القرارات حول مصيرهم و مصير حكاهم، مباشرة يمكن تصور ذلك في المجتمعات الاولى و الصغيرة جدا و ليس في عصرنا الحاضر حيث يتطلب تحقيق ذلك بصورة غير مباشرة و من خلال النواب او ممثلي الشعب "Representative Democracy"^{٣٢}.

على اي حال، ان المصادر الموثوقة في الحقوق الدولية المدونة رسميا حول ما يعرف بنظرية سلطة الشعب تؤكد بأن الشعب لة الحرية في انتخاب نوع حكومته و القائمين عليها.

من الوثائق الاساسية في هذا الصدد هو الأعلان العالمي لحقوق الإنسان "The universal Declaration of Human Rights" الذي تمت المصادقة عليه في العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨ من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة و الذي يذكر في مقدمته:

^{٣٢} - Directive Democracy هذا النوع من الديمقراطية يعرف بالديموقراطية المباشرة. ظهر هذا النوع من الحكم خاصة في اثينا في (القرن الخامس قبل الميلاد) و كان كافة ابناء الشعب (عدا النساء و العبيد) يشاركون في سن القوانين بصورة مباشرة. وكان ابناء الشعب يتولون المناصب الاجرائية و يتم فيها تعيين المدعين العامين في المحاكمات من خلال القرعة. كانت الجمهورية الرومانية كذلك تحظى ببعض من جوانب الديمقراطية حيث عمل فيها لأول مرة اسلوب التمثيل، ولكن مع ظهور العهد الامبراطوري غابت الديمقراطية عنها. ولكن ما يعرف اليوم في العالم بالديموقراطية في مجال "الحكومة الشعب" هي ديموقراطية غير مباشرة او نيابية؛ بمعنى أن غالبية ابناء الشعب يقومون بانتخاب نواب المجالس التشريعية. (آشوري، المصدر نفسه، ص ١٥٧). يقال كذلك بان "الديموقراطية المباشرة تطبق في بعض الكانتونات في سويسرا و الولايات المتحدة. كما تقترح قوانين بلدان مثل فرنسا و ايطاليا اجراء استفتاء حول اية فكرة عامة او منح الشعب حق النقض كمظهر من مظاهر الديمقراطية المباشرة. ولكن في المجمل أن المؤسسات الديمقراطية في اغلب الدول يتم تشكيلها بصورة غير مباشرة. لأن هذا الاسلوب يعد الافضل فاعلية من الناحية التنفيذية" (قاضي، المصدر نفسه، ص ٧٦٦)

"أن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات من خلال التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية، لضمان الإعراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها."

تقول المادة ٢١ من الإعلان:

(١) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

(٢) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

(٣) أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

و جاءت عبارة مشابهة في المادة ٢٥ من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية "International Convent on Civil and Political Rights" و الذي تم اعتماده من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر عام ١٩٦٦^{٣٣}.

اما الإعلان الاسلامي لحقوق الإنسان فان بعض بنوده مختلفة حيث يؤكد البند ال ٢٣ و الذي تم اعتماده في ٥ اغسطس ١٩٩٠ من قبل وزراء خارجية منظمة المؤتمر الاسلامي في القاهرة فيقول:

" أ - الولاية امانة يحرم الاستبداد فيها و سوء استغلالها تحريماً مؤكداً ضماناً للحقوق الاساسية للإنسان.

ب - لكل انسان حق الاشتراك في ادارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة او غير مباشرة، كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقاً لاحكام الشريعة.

أن المادة "ب" لا تختلف مع ما جاء في الإعلان الدولي لحقوق الإنسان و الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية. ولكن في المادة " أ " فإنه من الواضح القراءة تختلف بصورة كلية عن الوثائق آلفه الذكر و سنتطرق الى هذا الاختلاف و اسبابه تباعاً.

بناء على ما تقدم، فإن الحصيلة النهائية لنظرية سلطة الشعب تتلخص في مبحثين أساسيين يمكن إعتبارهما الابعاد النظرية و العملية لمبدأ السيادة الوطنية و هما:

الاول - أن الارادة و الحكم الالهي لا دخل لة بالحياه الاجتماعية. أن الامر نابع عن ارادة البشر؛ سواء في مجال سن القوانين و في مجال العمل و التنفيذ الذي يقوم به القائمون. لذا فان اصوات افراد الشعب

33- المادة ٢٥ تقول: "يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكور في المادة ٢، الحقوق التالية، التي يجب أن تتيح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

(أ) أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون بحرية.

(ب) أن ينتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

(ج) أن يتاح له، على قدم المساواة عموماً مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده."

هي التي تأتي بقانون الحاكم و الحاكم القانوني و تمنحه الشرعية. و بالتالي فإن "اساس و مصدر سلطة الحكومة هي ارادة الشعب"^{٣٤}. (البند الثالث من المادة ٢١ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان)

ثانيا - أن الشعب قادر و يجب عليه ان يلعب دوره في اداره شؤون البلد. أن الشعب ليس هو مصدر شرعية القوانين و الانظمة الحاكمة، فحسب بل عليه أن يقوم بدوره من خلال ممارسة حقه الانتخابي في اختيار رؤسائه و كافة القائمين على اداره البلاد الذين يعملون على تفعيل مشاركة ابناء الشعب في الحياة السياسية و الاجتماعية بصورة افضل. اذ أن "الجميع يحق لهم المشاركة في ادارة الشؤون العامة للبلاد؛ سواء بصورة مباشرة او من خلال انتخاب ممثلين لهم". (البند الاول من نفس المادة)

أن هذين المبحثين يعبران عن الفلسفة النظرية لولادة الديمقراطية و النتيجة الفعلية لها. المبحث الاول، يهتم بالنظرة العالمية لسلطة الشعب و المبحث الثاني يؤكد على الاسلوب العملي النابع عن فكرة حذف دور الدين في القضايا الاجتماعية.

لذلك أن ما طرح في العالم الغربي من نظرية تحمل اسم سلطة الشعب ليست نظرة عالمية بحتة و ليس اسلوبا عمليا؛ بل اسلوب عمل خاص يرتكز على اعتقادات خاصة حول الله و الإنسان و العالم.

القسم الثاني من المقال يوضح وجهة نظر مؤيدي نظرية "الديموقراطية الدينية" يمكن التمييز بين النظرة العالمية تلك و اسلوب العمل هذا و بالتالي طرح موضوع ادماج الديمقراطية بالنظرة التوحيدية للعالم.

القسم الثاني : مبدأ السيادة الوطنية و نظرية الديمقراطية الدينية في الدستور

١ - مشروع نظرية الجمهورية الاسلامية و انسجامه مع مبدأ السيادة الوطنية

منذ أن سمي القائد الكبير للثورة الاسلامية الامام الخميني نظامه السياسي و اسلوبه في اداره المجتمع بعد سقوط النظام الملكي ب "الجمهورية الاسلامية" (صحيفة نور، ١٣٧٤، ج ٢، ص ٣٦)، تركزت اسئلة الرأي العام في العالم حول دور الشعب في هذا النوع من النظام و كيفية الجمع بين هذا النظام و السيادة الالهية و ولاية الفقيه.

لم تكن افكاره حول الحكومة الاسلامية مجهولة انذاك؛ خاصة و أن الوقت الذي قضاه في منفاه في مدينة النجف الاشرف وفر له الفرصة اللازمة لاعداد و كتابة نظرية "ولاية الفقيه" و نشره ضمن البحث الفقهي "كتاب البيع"، لكن طرح اسم "الجمهورية الاسلامية" للنظام السياسي القادم طرح العديد من التساؤلات.

لقد اكد من جهة بأن المقصود من الجمهورية "هو الجمهورية نفسها التي تعرف في كل مكان" (نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٥١) و اعلن من جهة اخرى بأن "الجمهورية المطلقة او الجمهورية الديمقراطية او الجمهورية الاسلامية الديمقراطية، كلها مغلوبة" (نفس المصدر، ج ٥، ص ١٨٦) و أن ما يحظى بقبولنا و قبول الشعب، هو الجمهورية الاسلامية دون اي زيادة او نقصان. " (نفس المصدر، ص ١٢٢)

34 - لا يمكن قبول الفكرة حول هذا البند بالكامل؛ ولكن لكي نواصل البحث مع اولئك الذين يعتبرون "مصدر القوة و القدرة" هو "مصدر الشرعية" نمتنع عن النقاش في هذا الصدد. من الواضح أن قدرة و قوة الحكومة تختلف عن شرعيتها؛ رغم أن القدرة و القوة تتبع من "ارادة الشعب"، و بهذا المعنى فإن ذلك مقبول من وجهة نظرنا. يجب الا يغيب عن بالنا بانه جاء في النص الاصلي استخدام مصطلح "Authority" و الذي يعني في القاموس السياسي، السلطة و ليس "القوة" (Power). هناك اختلافات كبيرة حول القوة فلو كانت "قوة مشروعة" سنقرب من الفكرة التي طرحت اعلاه؛ رغم أن ترجمتها غير صحيحة. وفي المجمل أن النص الاصلي لهذا الجزء من البند ٣ من المادة ٢١ للاعلان العالمي لحقوق الانسان هو كالتالي:

"The will of the people shall be the basis of the authority of government."

و لهذا فإن السؤال الاهم هو مكانة مبدأ السيادة الوطنية (التي تمثل روح الجمهورية و الديمقراطية) في النظام السياسي المبني على الاحكام الالهية و ولاية الفقيه؛ خاصة و انه اعلن بأن "الجمهورية الاسلامية" التي يدعو لها، لا نظير لها في العالم. (نفس المصدر، ص ٢١٣)

لقد قام الامام الخميني (ره) بتوضيح هذه العلاقة في رده على اسئلة الصحافيين الاجانب و يمكن في اطار تحليل تاريخي القول بان اجوبته تضمنت تعبيرين اوضح من خلالهما نظريته، في التعبير الاول الذي جاء في معرض رده على سؤال طرحه مراسل صحيفة لوموند الفرنسية. سأل المراسل: "سعادتكم تفضلتم بانه يتوجب اقامة الجمهورية الاسلامية في ايران و هذا لم يكن واضحا لنا نحن الفرنسيون؛ لأن الجمهورية يمكن أن تكون بدون اساس ديني، هل أن وجهة نظركم ترتكز على اساس الاشتراكية؟ او الدستور؟ او الانتخابات؟ او الديمقراطية؟ كيف تكون؟" ورد الامام قائلا "اما فيما يخص الجمهورية، فانها نفس المفهوم الموجود في كل مكان. اننا نقول الجمهورية الاسلامية، لأن ظروف المنتخب و كذلك الاحكام التي يجب أن تقام مبنية على اساس الاسلام؛ ولكن الخيار بيد الشعب". (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥١)

التعبير الآخر و الذي جاء في رد سماحته على سؤال مراسل الفايننشيل تايم البريطانية الذي قال "العالم الغربي تنقصه معرفة صحيحة عن الحكومة الاسلامية" التي طرحتموها، فوضح سماحته: "اننا نطالب بجمهورية اسلامية. الجمهورية تشكل اطارها و الاسلام اي القوانين الالهية تشكل فحواها". (المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٧)

أن هذه الاجوبة تؤكد اختيار الجمهورية كشكل و اطار واسلوب لأداره المجتمع في فكر الامام الخميني. انه في الحقيقة بدون أن يؤيد المباني النظرية لولادة نظرية السيادة الوطنية و سلطة الشعب (فصل الدين عن السياسة و رفض تدخل الدين في ادارة المجتمع)، اعتبرها اسلوبا مناسباً للحكم. ولكن هل يمكن قبول التمييز و الفصل في هذا الصدد؟ هل يمكن تحديد مبدأ السيادة الوطنية من خلال الالتزام بمبادئ و احكام خاصة مثل الالتزام بالمعايير الاسلامية او بعبارة اخرى، ليست عبارة "الجمهورية الاسلامية" في تناقض صريح او اقل ما يمكن قوله، عدم انسجام مع "الديموقراطية الدينية"؟

هذه بعض الاسئلة التي تم طرحها في الاوساط العامة و السياسية بعد الايضاحات التي قدمها مؤسس الجمهورية الاسلامية خاصة عندما جرى الاستفتاء^{٣٥} حول اختيار نوع الحكم و كذلك عندما تم اعداد الدستور الايراني، آنذاك.

أن خلاصة الجواب على هذا النوع من الاسئلة هو، ليس من الضروري أن ننظر الى مبدأ السيادة الوطنية بدون التقيد بالاطر النظرية و أن هذه النظرة تتعارض مع الواقع و غير قابلة للتطبيق.

من بين كافة التقارير التي طرحت للرد في هذا الصدد، نشير الى تقريرين واضحين و مفيدتين، فيهما هواجس مشتركة من حيث التحليل ولكنهما مختلفين من حيث المضمون. في التقرير الاول، يشير الشهيد مرتضى مطهري الى مزاعم البعض حول وجود غموض في مفهوم "الجمهورية الاسلامية" و يقول:

"أن كلمة الجمهورية تقترح شكل الحكومة بينما تشير كلمة الاسلامية الى مضمونها... أن خطأهم الذي تمثل في اعتبار المفهوم غامضا نابع من اعتقادهم بأن حق السيادة الوطنية يعني عدم وجود اسلوب و ايدولوجية و عدم الالتزام بسلسلة من المبادئ الفكرية حول العالم و المبادئ العلمية في الحياة. يخال لهم لو انتمى احدهم الى حزب او جهة او طريقة او دين و عمل على تنفيذ مبادئه فان ذلك يتناقض مع الحرية و الديمقراطية. لذلك يرون بانه لو كان هناك بلد اسلامي و كان شعبه مؤمنا و معتقدا بالمبادئ الاسلامية و قام بتنفيذ هذه المبادئ، ستصبح الديمقراطية في خطر.

^{٣٥} - المادة الاولى من الدستور: نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلامية التي صوّت عليه الشعب الإيراني ... خلال الاستفتاء العام الذي جرى في العاشر والحادي عشر من فروردين سنة ألف وثلاثمائة وثمان وخمسين هجرية شمسية، الموافق للأول والثاني من جمادى الأولى سنة ألف وثلاثمائة وتسع وتسعين هجرية قمرية.

كما قلت آنفا، أن الجمهورية ترتبط به شكل الحكومة التي تستوجب نوع من الديمقراطية. أي أن من حق الشعب أن يقرر مصيره بنفسه و هذا لا يعني بأن الشعب يجب أن يتخلى عن عقيدته و ايدولوجيته. هل الديمقراطية تعني بأنه يتوجب على أي شخص أن تكون له عقيدة معينة، أو أن أي شخص يجب ألا يؤمن أو يتقبل أي عقيدة أخرى؟ يجب طرح السؤال التالي على هؤلاء السادة، هل أن الاعتقاد بمجموعة من المبادئ العملية أو المنطقية أو الفلسفية و عدم التراجع عنها، يتعارض مع الديمقراطية أم أن عدم قبول ما يؤمن به غالبية افراد المجتمع و الا يسمح لهم بممارسة معتقداتهم و افكارهم هو الذي يتعارض مع الديمقراطية؟... لذا فان اسلامية الجمهورية لا تتعارض مطلقا مع السيادة الوطنية... ولا تتعارض مع الديمقراطية و أن مبادئ الديمقراطية لا تلزم ابدا فرض ايدولوجية او فكرة معينة على المجتمع. اننا نرى بأن الاحزاب تنتمي عادة الى ايدولوجيات معينة و أن ذلك لا يتعارض مع مبادئ الديمقراطية التي يتغنون و يتفاخرون بها. (مطهري، حول...، صص ٧٩ - ٨٣)

التقرير الثاني حول عدم تعارض مبدأ السيادة الوطنية مع اسلامية النظام و الذي طرحه الاستاذ ناصر كاتوزيان. لقد اكد في مقال تم نشره في الايام الاولى لانتصار الثورة الاسلامية بأن "الجمهورية تظهر شكل الحكومة و الاسلامية تبين مضمونها" أي "في المجتمع الاسلامي الاستشارة تحصل وفقا للأسلوب المتبع في الحكومات الجمهورية و ذلك من خلال اقامة مجلس شوري وطني، يقوم بواجباته بمعزل عن المؤسسات التنفيذية. ولكن في هذه الجمهورية نرى أن نواب المجلس ليسوا احرارا في الاستشارة و سن القوانين و انهم مقيدون بمضمون الجمهورية أي الاسلام و ليس بوسعهم اتخاذ قرارات تتناقض مع مبادئ الدين الاسلامي".

و في رده على هذا السؤال "هل هذه القيود تؤدي الى الاضرار بالسيادة الوطنية؟" قدم تحليلا علميا تاريخيا كاملا، يمكن ايجازه بما يلي: أن جذور الفكرة القائلة بأن الحكومة تمتلك حق الحكم المطلق و لا توجد أي عقبة تحد من اعمالها في الحكومات الديمقراطية، طرحت من قبل الكاتب المعروف روسو الذي يرى بأن الحرية هي في فطرة الإنسان و ما من عامل يردع هذا الإنسان سوى ارادته. لذا فان اساس الحكومة مبني على رضى افراد المجتمع و أن قواها نابعة من هذه الشخصية المعنوية، أي الكل و لا يحق لأحد أن يخالف القوانين التي تسنها الحكومة. أن هذه القوة التي تخص الكل يطلق عليها روسو اسم "السيادة الوطنية" و التي لا يمكن تجزئتها أو تفكيكها أو تسليمها للآخر و لا يمكن لأي قوة ان تقوم بسلبها من الشعب و تسليمها الى احد الحكام. ولكن يجب التاكيد هنا بأن تسليم "السيادة الوطنية" للحكومات امر ينطوي ايضا على الكثير من المخاطر. لا يمكن الوثوق بأي حكومة من خلال وضع مقدرات الشعب بصورة مطلقة بيدها سواء كانت هذه الحكومة ملكية او مستبدة او ديموقراطية او اشتراكية. يجب توفير مبادئ محترمة يمكن استخدامها عند الضرورة لوقف حالات استغلال السلطة.

أن الذين اعتبروا "السيادة الوطنية" تعزز من قوة المجالس التشريعية، حاولوا العمل للحيلولة دون قيام المشرعين باستغلال الحقوق و الحريات الضرورية للإنسان، كما سعوا الى عدم تسليم كل شيء للحكومة. أن اعتماد قواعد باسم "حقوق الإنسان" في العالم و التاكيد على ضرورة التزام كافة الدول بهذه القواعد و كذلك سن قواعد باسم "حقوق الشعب" أو "الحقوق و الحريات العامة" في دساتير الدول، من المحاولات التي بذلت في هذا الصدد. أن وضع هذه القواعد في الدستور يعني بأن الحكومة القانونية لا يحق لها وضع قواعد تعارض ارادة الشعب.

هنا سؤال يفرض نفسه، لماذا لا يتحدثون عن دساتير بعض الدول التي تتخذ من الجمهورية و السيادة الوطنية اسس لها (ماركس - لينين) و لا يؤكدون على ضرورة منع خرق هذه الدول لمبادئ حقوق الإنسان، ولكن تتعالى الاصوات عندما يتم طرح مبادئ الاسلام بحيث تصبح اعتراضاتهم واضحة و مزعجة و يعلنون بأنه لا يمكن الجمع بين الجمهورية و الاسلام؟ (كاتوزيان، نفسه، ص ١٠٦ - ١١٩)

٣ - لمحة تاريخية عن مفهوم السيادة الوطنية في المادة ٥٦ من الدستور

اصبح الحديث و الحوار العلمي حول حق السيادة الوطنية و كيفية العمل به في النظام الاسلامي اكثر جدية عندما حان وقت صياغة الدستور الايراني الذي يعتبر القراءة الرسمية حول نظرية "الديموقراطية الدينية" و "الجمهورية الاسلامية".

يمكن التوقف في "المداولات التي جرت حول الدراسة النهائية لدستور الجمهورية الاسلامية الايرانية" في محطات عديدة، طرح المتحدثون خلالها وجهات نظر جذابة و متفاوتة في هذا الخصوص. ولكن الحوارات الاكثر جدية طرحت عند صياغة المادة ٥٦ من الدستور، وهي المادة الوحيد التي تتحدث عن اقتراح استخدام مصطلح "السيادة الوطنية" و رغم أن الصياغة النهائية لم تحمل هذا المصطلح، الا أن مفهوم ذلك بات واضحا و تتحدث المادة عن "حق السيادة الوطنية".

للقوف بشكل افضل على وجهات النظر المختلفة حول هذا المادة و ارتباطها بالسيادة الالهية، يتوجب الاهتمام بثلاثة مواضيع ضرورية: التحليل و السابقة التاريخية للمبدأ المتعلق بالسيادة الوطنية و ضرورة طرحه و اخيرا ارتباطه بالسيادة الالهية و مبدأ ولاية الفقيه من وجهة نظر الذين عملوا على صياغة الدستور.

أ) التحليل و السابقة التاريخية

في المادة ال ١٥ من مسودة الدستور و التي اقترح أن تحمل عنوان "حق السيادة الوطنية و القوى النابعة عنها" تم اعتماد النص التالي: "حق السيادة الوطنية الذي يخص كافة افراد الشعب يجب استخدامه لصالح الجميع و لا يحق لأي شخص او فئة استغلال هذا الحق الالهي الذي يخص الجميع لصالحه او لصالح فئة معينة".

المادة ١٦ تقول: "القوى التي تنبعث من حق السيادة الوطنية هي: السلطة التشريعية و السلطة القضائية و السلطة التنفيذية". (شرح المداولات...، ١٣٦٤، ج ٤، ص ٧)

لقد جرت تعديلات على النصوص التي اقترحت اعلاه و ذلك بعد مداولات من قبل المجموعات المختلف في مجلس الدراسة النهائية لدستور الجمهورية الاسلامية الايرانية و اصبحت بعد ذلك كالتالي قبل أن تطرح للمصادقة النهائية في المجلس:

"أن حق السيادة الوطنية هو حق تقرير مصير المجتمع، وهو حق يخص الجميع منحه الله لعامة الشعب حتى يتسنى لهم تحقيق ذلك بصورة مباشرة او من خلال انتخاب فرد له الصلاحيات اللازمة مع رعاية كاملة للقانون. لا يحق لأحد او فئة سلب هذا الحق الالهي الذي منحه الله للجميع او القيام باستغلاله في خدمة مصالح اي فرد او فئة معينة". (نفس المصدر، ج ١، ص ٥١٠)

لم تتوفر لدينا معلومات حول الحوارات و الاستدلالات التي تم طرحها خلال تداول المادة ١٥ من الدستور. ولكن جرت عليها التعديلات التالية:

١ - أن مفهوم و تفسير السيادة الوطنية عبارة عن "حق السيادة على المصير الاجتماعي".
٢ - رغم عدم التطرق في النص المقترح بأن السيادة الوطنية حق "الهي"، الا انه في النص الثاني تم التأكيد بأن هذا الحق هو حق "منحه الله لكافة ابناء الشعب".

٣ - لقد حدد النص الجديد سبل تحقيق السيادة الوطنية؛ بحيث يؤكد بأن السيادة الوطنية من حقوق الشعب و يمكن تحقيق ذلك بصورة مباشرة او من خلال اجراء الانتخابات. و من الطبيعي ان يتم انتخاب اشخاص يتمتعون بالصلاحيات اللازمة و أن يتم انتخابهم من خلال "رعاية كاملة للقانون".

مع ذلك لم يرضي النص المقترح ممثلي الشعب في مجلس الدراسة النهائية لدستور الجمهورية الاسلامية الايرانية و بعد مداولات مفيدة و مطولة، اصبحت المادة ٥٦ من الدستور كما يلي:

"السيادة المطلقة على العالم و على الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، و لا يحق لاحد سلب الإنسان هذا الحق الالهي او استغلاله في خدمة فرد او فئة ما، و أن الشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالسبل المبينة في المواد اللاحقة".

و اخيرا صوت لصالح هذا النص ٥١ من ممثلي الشعب بينما عارضه ٦ ممثلين و امتنع ٩ عن التصويت. (نفس المصدر، ج ١، ص ٥٣٦)

(ب) ضرورة طرح هذه المادة

لقد عارض عدد من ممثلي الشعب الذين انيطت اليهم مهمة صياغة الدستور ضم مبدأ حول حق السيادة الوطنية في الدستور، اسباب هذه المعارضة كانت متنوعة، يمكن ايجاز تلك الاسباب بالاشارة الى استدلالين اثنين، الاول انه يتعارض مع الاسس الدينية و الثاني انه مكرر من حيث المضمون. اعلن بعض الممثلين الذين عارضوا ضم هذا المبدأ الى الدستور بأن مبدأ "حق السيادة الوطنية مصطلح اجنبي، و تساءلوا اين موقعه في النظام الحقوقي الاسلامي؟ كم آية و كم حديث لدينا في هذا الصدد؟ لو اقتبسنا من حقوق الاجانب، ليقول احدهم هل ذلك الحق يخص كافة الشعب او كل فرد من افراد الشعب؟ تقول الآية الكريمة أن الحكم الا لله، ما هي مزاعمكم في الحكم؟". (نفس المصدر، ص ٥٢٤)

عارض احد الممثلين ضم هذا المبدأ في الدستور و اشار الى الاختلافات الكبيرة في القراءات المطروحة حول مضمون هذا المبدأ و قال "انه لا يلتقي لا من قريب و لا من بعيد مع مبدأ ولاية الفقيه" بسبب الغموض في المفهوم و لأنه "قد يتم استغلال هذا المبدأ بصورة سيئة بعد ٢٠ عاما"، لذا فانا عارض ضمه الى الدستور.

و عارض آخرون اعداد مادة حول مبدأ السيادة الوطنية، لانهم اعتبروا أن السيادة الوطنية مرادفة لمفهوم اعتماد البلد على آراء الشعب و المشاركة في ادارة شؤون المجتمع و اعرّبوا عن اعتقادهم بانه "ليس من الضروري أن نكرر هذا الامر" (نفس المصدر، ص ٥١٤) و "مع وجود مبادئ اخرى في هذا الصدد ليس ضروريا ادخال هذا المبدأ في الدستور". (نفس المصدر، ص ٥١٧)

و اضافت هذه الفئة "أن المحاولات لادخال هذا المبدأ في الدستور... تأتي من خلال الضغوط التي يوجهها البعض ممن يسعون الى تضخيم الامور" (نفس المصدر، ص ٥١٣). لقد طرح هذا القول عندما طرح اثنان من الممثلين اسئلة حول حقوق الشعب بعد اعتماد مبدأ ولاية الفقيه. ولكن مقابل هذه المعارضة اكد غالبية ممثلي الشعب بأن ادخال مبدأ السيادة الوطنية لا يتعارض مع السيادة الالهية و مبدأ ولاية الفقيه. (نفس المصدر، ص ٥١٢) و شددوا على أن التأكيد على مبدأ السيادة الوطنية لا يعتبر تكرارا للمبادئ التي تؤكد على ضرورة مشاركة الشعب. لأن هذا المبدأ يعكس "موضوع العلاقة بين السيادة الوطنية و الحريات التي منحها الله للإنسان في اطار حق السيادة الالهية". (نفس المصدر، ص ٥١٨)

من جانب آخر فإن المبادئ الآنفه الذكر تم ادراجها جميعا في الفصل الاول من الدستور و "لأن الفصل الاول يتطرق الى كافة الاصول بصورة كلية، يتم في الفصول الاخرى الوصول الى استنتاجات حول تلك المبادئ" (نفس المصدر، ص ٥٢٣). أن طرح تفاصيل حول مبدأ السيادة الوطنية في بداية الفصول المتعلقة بسلطات البلاد امر ضروري؛ التأكيد على هذا الواقع بأن السلطات نابعة من مصدر واحد يعكس البلاغة في تلك الفصول. (نفس المصدر)

فيما يخص هذا التساؤل "لماذا استخدمنا حق السيادة وهو مصطلح يتعلق بثقافة الآخرين، يجب القول بأن العمل للاجابة على الثقافات البشرية الاخرى يظهر الكمال في ديننا و ثقافتنا، ذلك لانه رغم أن حق السيادة على هذه الشاكلة ليس موجود في ثقافتنا، الا اننا نطرح هذا المصطلح و الفكر في دستورنا و نقول باننا نظرنه حول الاشياء الموجودة في الثقافات السياسية و الحقوقية في العالم وفقا لمبادئنا. (نفس المصدر)

(ج) العلاقة بين السيادة الوطنية و السيادة الالهية و ولاية الفقيه

أن اقلية من الذين عملوا على صياغة الدستور اعتبروا "السيادة الوطنية" تتعارض مع "السيادة الالهية" و مبدأ "ولاية الفقيه"، بينما اكدت الغالبية بانه لا تعارض بينهما. خلال التداول حول هذا الموضوع برزت عدة تحاليل توضح التجانس الموجود بين السيادة الوطنية من جهة و السيادة الالهية و ولاية الفقيه من جهة اخرى و كان الاتفاق على "حق الانتخاب" هو الابرز.

يعتقد البعض بأن حق السيادة يخص الله و انه سبحانه منح الفقهاء الولاية على المجتمع و أن حق الانتخاب و الاختيار يمكن أن يعرف بحق السيادة الوطنية. أن كافة الاشياء حتى اختيار الدين و القيادة و السيادة الوطنية و حق الانتخاب و الاختيار تخص الشعب... أن الشعب هو صاحب الاختيار، لذا فان حق السيادة الوطنية يخص كافة افراد الشعب و انه ليس لفئة او مجموعة خاصة... و من هذا المنطلق فانه طبقا للسيادة الوطنية فيمكن اختيار الولي الفقيه. (نفس المصدر، ص ٥١٢) لذلك فان "المادة ٥ ايضا ليست بعيدة عن الدور الذي انيط للشعب" (نفس المصدر، ص ٥٢٣)

ووفقا لما اكد عليه من قاموا بصياغة الدستور فليس هناك اي شك بأن حق السيادة بالاساس لله و انه سبحانه منح هذا الحق للناس. انهم قاموا بتسمية هذا الحق الذي منحه الله لهم بحق السيادة الوطنية و حق تقرير المصير الاجتماعي. انهم يرون بأن هذا الحق لا يتعارض مع السيادة الالهية و ولاية الفقيه، لماذا؟ لأنه "في زمن غيبة حضرة ولي العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف" تقع ادارة الامور العامة للمجتمع على عاتق "ولي الفقيه العادل و المتقي و الواعي بامور زمانه و الشجاع و المدير و المدبر." و أن الفقيه يتولي مسؤوليته في هذا الصدد "طبقا للمادة ١٠٧ من الدستور"^{٣٦} التي تؤكد بأن "تعيين القائد وهو الولي الفقيه يأتي من قبل مجلس خبراء القيادة الذين يتم انتخابهم من قبل الشعب" أن وجود حق الانتخاب و الاختيار يظهر بأن عامة الشعب يملكون حق منحه الله لهم لتقرير مصيرهم الاجتماعي وفقا للضوابط و الاحكام الشرعية.

رغم ذلك و بسبب التحديات الكبيرة انذاك فقد حذفت كلمة "الوطنية" (ر. ك: نفس المصدر، ص ٥٢٢) في بداية صياغة المادة ٥٦ للدستور من مصطلح "حق السيادة الوطنية" و بعد ذلك تم حذف مصطلح "حق السيادة الوطنية" (نفس المصدر، ص ٥٣٥) من هذه المادة و فضل التأكيد على عبارة "أن السيادة المطلقة على العالم و على الإنسان، لله" فقط مع ذكر الاصطلاح المرادف لذلك اي "حق تقرير المصير الاجتماعي". و خلافا للنصوص التي تم اقتراحها، اضيفت هذه العبارة في اخر المادة ٥٦ "الشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبينة في المواد اللاحقة"؛ المواد التي وضعت السلطات الثلاثة "في اختيار الولاية المطلقة للامر و امامة الامة".

اكد نائب رئيس مجلس الدراسة النهائية للدستور بعد ختام المداولات حول هذه المادة بأن "المواد اللاحقة توضح فحوى هذه المادة و المقصود من هذه السيادة و حدودها". (نفس المصدر، ص ٥٣٠) كما يجب اعتبار هذه المادة "كمقدمة تبين المواد التي تليها".

و سنرى تباعا بأن "المواد اللاحقة" التي توضح "سبل" تحقيق السيادة الوطنية مبنية على اساس قبول الديمقراطية و سلطة الشعب و انها بمثابة السبيل لادارة شؤون المجتمع و أن الدعاة لرفض ذلك يمثلون اقلية لهم وجهات نظر خاصة.

٤ - ادماج السبل الديمقراطية و النظرة العالمية التوحيدية

هنا نعود الى السؤال الذي طرحناه في البداية؛ ماهو موقع و مكانة مبدأ ولاية الفقيه في نظرية الديمقراطية الدينية في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية؟

لو نظرنا بصورة كلية الى المواد المختلفة في الدستور يمكننا أن نصل الى هذه النتيجة الحازمة بأن الديمقراطية التي تعتبر بمثابة احد السبل لادارة الحكومة و الشؤون العامة للمجتمع، لا تتعارض مع وجهات النظر في الفقه السياسي لدى الشيعة، بل تحظى بقبول واضح و عملي. ولكن هناك تحفظ حول الديمقراطية التي لها آثار عملية لو اعتبرت نظرة عالمية. لو عدنا الى النصوص و المصادقة الغير قابلة للتأويل من الناحية الاسلامية لها، يتضح لنا بأن العبارة التي اعتمدتها الدول الاسلامية في "الأعلان الاسلامي لحقوق الإنسان" و التي تقول في البند أ من المادة ٢٣ بأن "اساس و مصدر قوة الحكومة نابعة من ارادة الشعب" و هي العبارة التي تم التاكيد عليها ايضا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قد استبدلت بعبارة "الولاية" و اعتبرتها "امانة" وهبها الله و يتوجب الا تستغل بصورة سيئة. يمكن عدم

^{٣٦} - لقد اعيد النظر في المادة ١٠٧ من الدستور في عام ٩٨٩ .

الانجرار الى النقاشات العملية و سوء الفهم^{٣٧} و المغالطات و السفسطات الرامية الى خداع البسطاء، من خلال تجزئه و تفكيك هاتين النظرتين.

أ) قبول الديمقراطية كاسلوب لادارة شؤون المجتمع
وفقا للدستور: "في الجمهورية الاسلامية الايرانية يجب أن تدار شؤون البلاد بالاعتماد على آراء و اصوات الامة و يتجلى ذلك من خلال انتخاب رئيس الجمهورية و اعضاء مجلس الشورى الاسلامي و اعضاء كافة مجالس الشورى و نظائرها، او من خلال الاستفتاء العام في الحالات التي ينص عليها الدستور".

"يتمتع أفراد الشعب الإيراني - من أية قومية أو قبيلة كانوا - بالمساواة في الحقوق ولا يعتبر اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه ذلك سبباً للتفاضل." (المادة ١٩)؛ يتمتع غير المسلمين و الذين يؤمنون بالطوائف و الديانات الاخرى بنفس الحق في تقرير مصير البلاد و يمثلهم نواب في مجلس الشورى الاسلامي (المادة ٦٤). انهم "أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية)، وما يتعلق بها من دعاوى تقام في المحاكم." (المادة ١٣). كما يتوجب على الحكومة توفير كافة الامكانيات حتى يتم "رفع التمييز غير العادل، وإتاحة تكافؤ الفرص للجميع في كافة المجالات المادية والمعنوية." (البند التاسع من المادة ٣). و "ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون." (البند السابع من المادة ٣) وأن توفر الارضية ل "مشاركة عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي و الاقتصادي والاجتماعي و الثقافي." (البند ٨ من المادة ٣). و كذلك "مواجهة أي مظهر من مظاهر الاستبداد والديكتاتورية واحتكار السلطة." (البند ٦ من المادة ٣). على المسؤولين العمل على "تنظيم البرنامج الاقتصادي للبلاد بحيث تكون طبيعة العمل مضمونة وساعاته على نحو يتيح للعامل، إضافة الى بذل جهوده في العمل، الوقت المناسب و المقدرة الكافية لبناء شخصيته معنوياً و سياسياً و اجتماعياً، و المشاركة الفعالة في قيادة البلاد وتنمية مهاراته وإبداعه." (البند ٣ من المادة ٤٣).

علاوه على ذلك "في جمهورية إيران الإسلامية، تعتبر الحرية والاستقلال ووحدة أراضي البلاد وسلامتها أموراً غير قابلة للتجزئة، وتكون المحافظة عليها من مسؤولية الحكومة و جميع أفراد الشعب، ولا يحق لأي فرد أو مجموعة أو أي مسؤول أن يلحق أذى ضرر بالاستقلال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو العسكري لإيران، أو ينال من وحدة أراضي البلاد باستغلال الحرية الممنوحة، كما أنه لا

^{٣٧} - المؤسف ان سوء الفهم هذا لا يقتصر على السياسيين بل ان العديد من الاوساط الثقافية تقع فيه . للمثال ان آية الله مصباح يزدي يشير الى ان "اساس الديمقراطية الغربية في المجال التشريعي يرتكز على عدم وجود اي واقع الا و يمس مطالب الشعب حتى يتم وفقا لذلك الوصول الى ما يجب القيام به او لا يجب". (١٣٨٠ ، ج ١ ، ص ١٦٣) يستنتجون الى ان "القبول بالاسلام كمجموعة من القرارات و القوانين التي تحكم المجتمع، لا ينسجم مطلقا مع قبول الديمقراطية في مجال التشريع." (نفس المصدر، ص ١٦٥). ولكن حجة الاسلام مجتهد شبستري الذي يقف في النقطة المقابلة اذ يعتبر الديمقراطية "شكل من اشكال و اساليب الحكومة" فقط ، و بغض الطرف عن الاختلاف الواضح في الاسس، ينتقده و يعتبره احد "المعارضين الدينيين للديمقراطية". (١٣٧٩، ص ١٠٨)؛ هذا في الوقت الذي يقول فيه آية الله مصباح يزدي "لو ان الديمقراطية تعتبر في البعد التشريعي، صوت الشعب هو الاساس، حتى لو كان ذلك معارضا لحكم الله، فان هذا النوع من الديمقراطية مرفوض من وجهة نظر الاسلام و المسلمين. ولكن لو كانت هذه الديمقراطية تعني شيئا آخر بمعنى ان الشعب يمكنه انتخاب ممثلين مع الحفاظ على الاسس و المبادئ و القيم الاسلامية و يمكنه التدخل في القضايا القانونية و الاجتماعية في مجتمعه و ذلك من خلال تعيين نواب يسنون قوانين خاصة تتفق مع الظروف الزمانية و المكانية؛ مثل ما هو عليه الحال في بلادنا. اي ان الشعب يقوم باختيار نواب المجلس و النواب بدورهم يقومون بسن اللوائح بعد التداول بشأنها؛ ولكن القرارات التي يتم اعتمادها تصبح مقبولة و معتبرة شريطة الا تكون مخالفة للاسلام. على اي حال ، في بلادنا لعمل الشعب من خلال انتخاب ممثلين على سن قوانين و قرارات متغلرة، وفقا لظروف زمانية و مكانة خاصة و ان الامام اعتمد هذا الاسلوب، كما اعتمدته دستور و اعتمادناه نحن جملة و كانت ديمقراطية في نشرل بهذا معنى؛ ستكون مثل هذه ديمقراطية حاضرة و لا لعرضها احد." (المصدر نفسه، ص ١٨١)

يحق لأي مسؤول أن يسلب الحريات المشروعة بذريعة المحافظة على الاستقلال ووحدة البلاد، ولو كان ذلك عن طريق وضع القوانين و القرارات. " (المادة ٩)

"تمنع محاسبة الناس على عقائدهم (المادة ٢٣)، و "الصحافة والمطبوعات حرة في بيان المواضيع ما لم تخل بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة، ويحدد تفصيل ذلك بالقانون. " (المادة ٢٤)، و "الأحزاب، والجمعيات، والهيئات السياسية، والاتحادات المهنية، والهيئات الإسلامية، والأقليات الدينية المعترف بها، تتمتع بالحرية بشرط أن لا تناقض أسس الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية، والقيم الإسلامية، وأساس الجمهورية الإسلامية، كما أنه لا يمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها، أو إجباره على الاشتراك في إحداها. " (المادة ٢٦) و كذلك "عقد اجتماعات و الخروج في تظاهرات". (المادة ٢٧)، ضمن الحقوق و الحريات التي يتمتع بها الشعب.

و حتى في إطار التشريع يؤكد الدستور على أن "تمارس السلطة التشريعية عن طريق مجلس الشورى الإسلامي الذي يتألف من النواب المنتخبين من قبل الشعب، و تبلغ اللوائح المصادق عليها في المجلس الى السلطتين التنفيذية و القضائية من أجل التنفيذ، وذلك بعد مرورها بالمرحل المبينة في المواد اللاحقة". (المادة ٥٨)، و الأهم "يجوز ممارسة السلطة التشريعية بإجراء الاستفتاء العام والرجوع الى آراء الناس مباشرة بعد مصادقة ثلثي أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، حول القضايا الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية المهمة جداً". (المادة ٥٩)

ويؤكد الدستور بأن أبناء الشعب الذين يقطنون في القرى يمكنهم من خلال المجالس المحلية المشاركة في "البرامج الاجتماعية و الاقتصادية و العمرانية و الصحية و الثقافية و التعليمية و كافة الخدمات الاجتماعية". (المادة ١٠٠)، و "المحافظون ورؤساء الأفضية ومدراء النواحي وسائر المسؤولين المدنيين الذي يعينون من قبل الحكومة، ملزمون بمراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية، وذلك في نطاق صلاحيات هذه المجالس". (المادة ١٠٣)

المسؤولون الحكوميون يصلون الى مناصبهم من خلال آراء الشعب، تارة من خلال "التصويت المباشر" مثل رئيس الجمهورية (المادة ١١٤) و نواب البرلمان (المادة ٦٢) و تارة اخرى من خلال "التصويت غير المباشر"؛ و بصورة عامة، حتى "تعيين القائد يأتي من خلال مجلس خبراء القيادة الذين يتم انتخابهم من قبل الشعب". (المادة ١٠٧) و مجلس الخبراء يقوم نيابة عن الشعب بمراقبة اعماله و يتم عند اللزوم "اقصاءه من القيادة". (المادة ١١١)

ب) الغاء الديمقراطية نوع من النظرة العالمية

أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفقا للنظرة العالمية و الفقه الاسلامي، لا يعترف بالديموقراطية باعتبارها نظرة عالمية خاصة. بايضاح اكثر؛ رغم أن المواد المتعددة التي تم التطرق الى بعضها تؤكد بأن آراء الشعب تلعب دورا اساسيا في انتخاب النظام السياسي^{٣٨} و اختيار نوع ادارة شؤون البلاد وكبار المسؤولين، الا أن ذلك لا يعني بأن الدستور لا يعير اهتماما لدور الدين و الاحكام الالهية في الحياه الاجتماعية للناس.

الجمهورية الإسلامية الإيرانية تعتبر "المعيار هو آراء و اصوات الشعب" ولكن ليس بسبب تجاهل الاحكام و القوانين الالهية، بل لأن الدين يعترف بأن المعيار هو آراء الشعب و أن ذلك يتطابق مع الاحكام و القرارات الالهية. لذلك يتوجب على أبناء الشعب و ممثليهم استخدام هذا "الحق" في حدود الاحكام و القوانين الالهية. كمثال على ذلك "يتم انتخاب القائد من قبل مجلس خبراء القيادة". (المادة ١٠٧)، ولكن يتوجب عليهم خلال انتخاب القائد الا يتغاضوا عن "الشروط التي تؤكد عليها المادتين (٥ و ١٠٩) النابعة عن الاحكام الفقهية (نفس المصدر). كما لا يحق لمجلس الشورى الاسلامي سن قوانين تتعارض مع احكام المذهب الرسمي للبلاد (المادة ٧٢)، و "يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية

^{٣٨} - المادة الاولى: "أن حكومة ايران، جمهورية اسلامية منح الشعب الايراني ... من خلال استفتاء ... اصواته لصالح ذلك."

والسياسية وغيرها". (المادة ٤)، حتى رئيس الجمهورية الذي يتم "انتخابه من خلال التصويت المباشر من قبل الشعب". (المادة ١١٤) لا تكون سلطته نافذة و لا يحظى بالشرعية الدينية و القانونية لبدء عمله لو لم يوقع قائد الثورة على حكم الرئاسة بعد انتخابه من قبل الشعب" ^{٣٩}؛ لانه وفقا للمعايير الدينية أن "القائد الذي تم انتخابه من قبل مجلس خبراء القيادة ، يتمتع بولاية الامر و أن كافة المسؤوليات النابعة عن ذلك تقع على عاتقه". (المادة ١٠٧)

أن قبول الديمقراطية كسبيل و عدم قبولها كموقف يأتي من التحليل الذي تم عرضه حول المسار الفكري للغرب حيال الديمقراطية. لقد رأينا بانه تم طرح الديمقراطية هناك عندما عمل الغربيون على فصل الدين عن الحكومة و السياسة. انهم من خلال الافتراض بأن الله سبحانه و احكامه لا سيادة لها على المصير الاجتماعي للانسان استنتجوا بأن افضل السبل لادارة شؤون المجتمع هو اللجوء الى آراء و اصوات الشعب. لا يمكن انكار هذه الحقيقة بأن: "الاختلاف الاساسي في المواقف بين النظرة الاسلامية و الديمقراطية يتمحور حول لمن يعود الحكم؟ الديمقراطية تقول أن الحكم يعود للانسان، بينما يقول الاسلام بأن الحكم يعود لله. الديمقراطية تقول بأن ليس من احد حتى الله يحق له أن يفرض شيئاً على الانسان، فما بالك بالانبياء و الائمة و ولي الفقيه. "الشخص الوحيد الذي يحق له الحكم على الانسان هو ذلك الذي منحه الانسان الحق في ذلك... طالما لم يمنح الناس اصواتهم لاحد حتى يحكمهم، ليس من حق احد أن يحكم أولئك؛ ليس الله، و لا النبي، و لا الامام المعصوم، و لا ولي الفقيه و لا اي احد آخر". (مصباح يزدي، ١٣٨٠، ص ١٣٤)

من الطبيعي أن يتم رفض وجهة النظر هذه من قبل الذين طرحوا فكرة "مبدأ ولي الفقيه" و توصلوا بأدلة عقلية و شرعية الى نتيجة حاسمة بأن لا احد له حق الحكم على الآخرين سوى الذات الالهية المقدسة ^{٤٠}؛ حتى انبياءه و رسله (صدر، ١٤٢١، ص ١٩) لا يتمتعون بمثل هذا الحق.

لذلك فإن الحكومة الشرعية يجب أن تأتي وفقا لاحكام الالهية و يتوجب أن تكون قرارات الحاكم في الحياه الاجتماعية و سبل ادارة المجتمع نابعة من "الوحي الالهي"؛ رغم انه عند الصمت و اذن الشارع يمكن اعتبار الشعب و ممثليه السبيل لتحقيق ذلك.

و فقا للمادة الثانية: "الجمهورية الاسلامية، نظام مبني على اساس:

- ١- الإيمان بالله الأحد (لا إله إلا الله) وتفرده بالحاكمية والتشريع، ولزوم التسليم لأمره.
 - ٢- الإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساس في بيان القوانين.
 - ٣- الإيمان بالمعاد ودوره الخلاق في مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله.
 - ٤- الإيمان بعدل الله في الخلق و التشريع.
 - ٥- الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الأساس في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام.
 - ٦- الإيمان بكرامة الإنسان وقيمه الرفيعة، وحرية الملازمة لمسؤوليته أمام الله.
- المادة ٥٦ و التي تتحدث عن حق سيادة الشعب، تؤكد بأن: "السيادة المطلقة على العالم و على الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي..."

^{٣٩} - كان الامام الخميني (ره) يعتقد: "لو ... لم يحظ رئيس الجمهورية بتأييد الفقيه، فانه غير شرعي. ولما يصبح غير شرعياً، يكون طاغوتاً، ان اطاعته تصبح اطاعة للطاغوت". (صحيفة النور، ج ٩، ص ٢٥١) و على اساس هذا الاعتقاد و خلال تنفيذ البند ٩ من المادة ١١٠ و عند التوقيع على حكم اول رئيس جمهورية، كتب يقول: "... وفقا لهذا الحكم اعمل على تنفيذ رأي الشعب و قمت بتعيينه في هذا المنصب. ولكن تنفيذ هذا الحكم و تعيينه و الاصوات التي منحها الشعب اياه تكون نافذة شريطة الا يخالف الاحكام المقدسة و ان ينصاع للدستور الاسلامي في ايران. (صحيفة الامام، ج ١٢، ص ١٣٩). لقد تكرر المضمون نفسه خلال التوقيع على احكام رؤساء الجمهورية الذين تلو ذلك. (نفس المصدر، ج ١٥، ص ٦٨، ج ١٥، ص ٢٧٩ و ج ١٩، ص ٣٧١)

^{٤٠} - و ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم و النبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله. (آل عمران، ٧٩).

المصادر

- ١ - آشوري، داريوش (١٣٧٨)؛ اطروحة سياسية، طهران، مؤسسة مرواريد للنشر، ج الخامس.
 - ٢ - بلد سو، رابرت - بوسجك (١٣٧٥)؛ قاموس الحقوق الدولية، ترجمة الدكتور بهمن آقائي، كنج دانش.
 - ٣ - خراساني، محمد كاظم (١٤١٥ق)؛ كفاية الاصول، مكتب التبليغ الاسلامي لجامعة مجرسي الحوزة العلمية في قم، ج الثالث.
 - ٤ - شهسا، احمد (ترجمة) (١٣٨١)؛ الموجة الثالثة للديموقراطية في نهاية القرن العشرين، طهران، روزنه، ج الثالث
 - ٥ - صحيفه النور، مجموعة خطابات و ارشادات الامام الخميني (١٣٧٤)؛ وزاره الثقافة و الارشاد الاسلامي، ج الثاني.
 - ٦ - صدر، سيد محمد باقر (١٤٢١ق)؛ الاسلام يقود الى الحياة، مؤسسة الهدى.
 - ٧ - عالم، عبد الرحمن (١٣٨٠)؛ مؤسسة علم السياسة، طهران، مؤسسة ني للنشر، ج السابع.
 - ٨ - قاضي، ابو الفضل (١٣٧٥)؛ الحقوق الاساسية و المؤسسات السياسية، طهران، جامعة طهران، ج السادس.
 - ٩ - كاتوزيان، ناصر (١٣٧٧)؛ مباني الحقوق العامة، طهران، مؤسسة دادكستر للنشر.
 - ١٠ - مجتهد شبستري، محمد (١٣٧٩)؛ دراسه انتقادية حول القراءة الرسمية بشأن الدين، طرح نور.
 - ١١ - مصباح يزدي، مرتضى (١٣٨٠)؛ النظرية السياسية في الاسلام، مؤسسه التربية و البحوث للامام الخميني.
 - ١٢ - مطهري، مرتضى (بي تا)؛ حول الثورة الاسلامية، مؤسسة صدرا للنشر.
 - ١٣ مطهري، مرتضى (بي تا)؛ الحركات الاسلامية في القرن الاخير، مؤسسة صدرا للنشر.
- 14 – Chandra, Prakash (1994). Interational Law, Vikas Publishing House, New Delhi.

الديمقراطية الدينية والعلمانية

الدكتور على لاريجاني

الديمقراطية الدينية والعلمانية الدكتور على لاريجاني^١

كلمة "علماني" (secular) أطلقت على "دنيوي" و"غير دنيوي" وعبروا عن "علمانية بالدنيولة" و"فصل دلتن عن دنيا". وربما تعني كلمة "Saecularis" التي تعادل كلمة "weltlich" بالامانية وتعني "أ هو نتمي إلى العام" بصورة أدق وأوضح وأمراد ن "عامية"، "حاية" و"عرفية"؛ ذلك فان علمانية تعني في حقيقة "عصرلة" أو "تلقى وتفكير وتدبير عصري وفعلي". فامعلمانية ثل كثير مصطلحات في عصر حدثت بدأت بحركة الاصلاح دلتني. وادلر بالاشارة أن تعبير علمانية ظهر لأول مرة في لغات الاوروبية في عاهدة وستفالي سنة ١٦٤٨ (فرهنگ ودلتن "جدا انگاري دلتن ودنيا"، طرح نو، ص ١٢٤).

فمعاهدة وستفالي التي أنهت حربا دلتنية إستغرقت ثلاثين عامًا، أظهرت ان وحدة دلتنية لاوروبا امسيحية قد تلاشت إلى الابد وان تقسيم اوروبا إلى كاثوليكية والارثودوكسية وبروتستانتية أمر لا فر نه. والمقصود من علمانية في هذه معاهدة نقل عقارات التي كانت تدار من قبل كنيسة إلى مراكز قرار غير روحانية التي نتجت عن خلع لد كنيسة كن علمانية التي كانت تتضمن معنى اقتصادا نمت بسبب الارتباط وثيق بين الاقتصاد والجوانب الاخرى من مجتمع الاقطاعي آنذاك وتوسعت لتشمل جانب ثقافي ودلني وسياسي. وعلى هذا، فان سلب ملكية من كنيسة لشكل حقيقة تاريخية لعلمانية، كن بتوسع في معنى لمكن اعتباره الدلوجية عصر جدلد وقوم ذات أحداث.

أ) العلمانية ومفهومها في مجال السياسة وعلم الاجتماع

هنا لمكن تساؤل المقصود من عصرلة وحاية؟ أو اذا اعتبرنا علمانية ظاهرة عرفية فكيف لمكن بحث عن بدالتها في اي أساس؟ وبمناسبة موضوع مقال سنبدأ بحث من جال سياسة وعلم الاجتماع.

ربما لمكن اعتبار تواس هوبز فكر قدّم أول شرح شال عن حكمة حدثلة وخصائصها. واكد خصوصا على فصل سياسة ودولة عن كنيسة ودلتن حيث ان جعل سياسة عرفيا وتفسيره عصرلا ولعد أحد محاور مهمة فكر هوبز. فسيكون فيدا إذا قينا نظرة إجمالية على آرائه فهم علمانية. تواس هوبز هو ثل لاك وروسو لرى لانسان وضعاً طبيعياً قدأ على وضعه الاجتماعي.

ويقدم هوبز في الفصل السادس وحتى الفصل الحادي عشر من كتاب "لوياتان" (Leviathan) تحليلاً عن طبيعة الإنسان وهو مقوم وضعه الطبيعي. وهو يبدأ بحثه من الميل والرغبة في الإنسان وأن الرغبة والميل عنده ليس الاميال الحيوانية، بل جميع الرغبات المرتبطة بالذات المادية وغير المادية. ويرى هوبز أن الإنسان يتحرك بسبب غريزته ونفوره، ولكنه لن يكتفي بارضاء رغباته بحد معين. فالإنسان يسعى مادام حياً، والنشاط لا يخلو ابداً من الرغبة والغريزة أو الخوف والنفور؛ لذا فإن الذي تنتهي رغباته مثل الشخص الذي توقفت أحاسيسه وخياله ولا يمكنه مواصلة الحياة. فاضافة الى ذلك فإن الاميال والرغبات في مختلف الافراد لا قوة تقابلها. فبعض الناس يظهرون رغبة اكبر مقابل القوة أو العلم أو السمعة، والبعض الآخر بمستوى أقل. فهوبز يستنتج من هذه المقدمات بأن الناس يجب أن يعملوا من أجل الحصول على القوة، مع أن دافع الافراد للحصول على القوة ليس متساوياً. ولكن من وجهة نظر هوبز فإن قدرة الإنسان أمر ليس مجرداً أو مستقلاً، بل انها تجد معناها في الاتصال المتبادل. لأن العالم ساحة للتنافس والتعارض. وأن كسب القوة أو زيادتها عند أي شخص يتطلب حرمان شخص آخر أو الحد من قدرته. وبعبارة أخرى، فإن قوة شخص ما تمنع قوة شخص آخر. وعلى هذا، فإن القوة الطبيعية للإنسان لا تقيّم حسب قواه الفكرية والجسمية، بل تقيّم بمدى رجحان قواه بالنسبة لقوى الآخرين. بمعنى أن قوة أي شخص تحدد بنسبة أفضلية ومرتبة وثروة وشهرة ونفوذ أصدقائه بالمقارنة مع الآخرين. ولكن طمع الإنسان لأحد له واصحاب السلطة مشتاقون لسلطة لا حد ولا حصر لها. ويقول هوبز: "في الوهلة الاولى، أرى بأن الرغبة العامة عند البشر تقوم على البحث الجاد والمستمر عن السلطة والقوة والتي تنتهي بالموت فقط. فالسبب في ذلك، ليس دائماً أن يريد الإنسان لذة أعمق من لذة حصل عليها مسبقاً. أو أن الإنسان لا يمكنه أن يفرح بقوة أكثر اعتدالاً، بل أن السبب في ذلك هو أن الإنسان لا يمكنه بدون كسب قوة أكثر، أن يضمن السلطة والادوات التي لديه لحياة افضل (and Leviatan ch11/P47). (Hobbes,

فالناتجة الرئيسية التي توصل اليها هوبز من تحليل الوضع الطبيعي للبشر تتلخص في النقطة التالية: يجب زيادة السلطة من أجل ضمان وضعه الحالي وأن هذا الموضوع الذي لاينتهي ينتهي الى نزاع مميت بين الناس ومن أجل الحيلولة دون ذلك هناك طريقة واحدة وهو انتقال الإنسان من الوضع الطبيعي الى وضع اعتباري. ويعتقد هوبز أن الإنسان العاقل اذا كان في وضع طبيعي واراد انهاء حرب غير منتهية تهدد حياته وامنه، عليه ان لا يمتنع عن تحصيل حقوقه، اي حق زيادة السلطة والتعدي على امكانيات الآخرين وان يسعى الجميع الى منح سلطتهم لقاعدة مركزية تتمكن من أن تتولى الدفاع عنهم في المحافظة على سلطتهم وزيادتها. فتلك القاعدة المركزية هي الحكومة الحديثة التي لها المرجعية والقوة الكاملة.

اما ان يتبع الجميع إرادة انسان أو مرجعية واحدة فذلك ممكن عندما يتعهد الفرد أن لا يقف في مواجهة الارادة المطلقة طبقاً للعقد الاجتماعي، وانه سوف لن يسلم قدراته وامكانياته الى تلك المركزية، هذا العقد هو الشيء الذي يطلق عليه اسم الاتحاد أو الاتفاق. فالاتحاد الذي يحصل بهذه الطريقة يكون على شكل حكومة أو مجتمع مدني... وعلى هذا، فإن المجتمع المدني أو الحكومة الحديثة يقوم على مبدأ متفق عليه والتزام متبادل وفي وقت يكون فيه تنفيذه ممكناً عندما يترك البشر وضعه الطبيعي ويصل الى الوضع العرفي.

فروسو مثل لوك وهوبز يبدأ نظريته السياسية المبنية على الوضع الطبيعي للبشر. فلاك يعتبر البشر في وضعه الطبيعي موجوداً أخلاقياً. فهو يرى أن تشكيل المجتمع لا دخل له في ظهور الاخلاق، وأن العقد الاجتماعي هو لاقامة نظام وقاعدة من أجل الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان. فلاك يعتبر البشر فطرياً من حيث الاخلاق. ويرى بأن العقل السليم هو الكاشف عن قانون الاخلاق الطبيعي. وهذا متناقض تماماً مع وجهة نظر هوبز. (كابلستون، ج ٥، ص ١٤٥).

لكن روسو يعتبر الإنسان في حالته الطبيعية يفتقد للأخلاق؛ أي موجود يفتقد الى حاسة التمييز بين الخير والشر. ونتيجة لذلك فهو بريء. وحيث أن الإنسان الذي يتحلى بالأخلاق يدخل في مجال

الانسانية، يتبين بان الانسان من وجهة نظر روسو في حالته الطبيعية ليس انسانا في الواقع بل هو انسان بالفطرة. فالاخلاق تتحقق في وقت يتعرف الانسان على نفسه ومن حوله (نفس المصدر، ج ٦، ص ٩٢). فالاجتماع الانساني يتحقق طبقا للعقد لم يعلن وهذا العقد يؤدي الى عرض عام يكون بمنزلة روح واحدة تحل في جسم المجتمع ويمثل المصلحة والعدالة. فالاخلاق الانسانية التي تنشأ وتنمو في مثل هذا المجتمع تظهر ان ميول ورغبات الانسان تتجلى في المجتمع الانساني، ومثلما رأينا فان الانسان في وضعه الطبيعي ليس انسانا ويصبح انسانا عند دخوله المرحلة الاجتماعية. وبعبارة اخرى، فالعقد الاجتماعي هو مقوم انسانية الانسان. فروسو يصور الانسان الطبيعي بأنه غير ناطق وان ظهور اللغة والنطق في الانسان يتحقق بتحقيق العقد الاجتماعي (Rossau, Social Conviction, P.75). يتبادر الى الذهن عند سماع لفظة العقد الاجتماعي ان الناس كانوا في البداية يعيشون في حالة طبيعية وبعيدين عن بعضهم ولكن بمرور الوقت عرفوا بأن من مصلحتهم الارتباط والتعاون مع بعضهم وقد عاشوا مع بعضهم البعض اثر الاتحاد بينهم. لكن روسو يقصد من وراء العقد الاجتماعي شيء آخر. اذ يرى ان الانسان يكون انسانا اذا تحقق المجتمع وان تحقيق المجتمع يرتبط بتحقيق العقد، لذلك فان تقدم الانسان لا يرتبط بحياته الاجتماعية (كابلستون، ج ٦، ص ٨١)

نعلم بان ارسطو كان يعتبر الانسان "مدني بطبعه" وكان يقول بان الحياة المدنية هي من طبيعة الانسان، وان الانسان يصل الى الكمال في المدينة وطبيعي ان طبيعة الانسان تتلائم مع المدنية. ولكن روسو لا يرى بان الانسان الطبيعي انسان بل انه لا يرى بان الانسان يبحث عن كماله الطبيعي بل ان الانسان يدخل العالم الحقيقي للانسانية بالعقد الاجتماعي. وجميع الاوصاف الاخرى المتعلقة به فرع على ذلك العقد. انه بهذا العقد يصبح صاحب النطق والعقل والتدبير وان السياسة والقانون تتكون اثرها. فروسو يعتبر كافة العلاقات والاتصالات والاحكام الاجتماعية مرتبطة بمبدأ الارادة العامة. وانه لا يرى ذلك المبدأ يتناسب مع الطبيعة الانسانية ولا مع مبدأ قدسي وبشري. فروسو يرى ان الارادة العامة وهي مبدأ اعتباري وبشري تستهدف خير ومصلحة العامة ويرى بأن الارادة العامة هي دائما الاصح أيضا، فرأي الناس في الواقع هو رأي الله (نفس المصدر، ص ٨٥). ومن الملاحظ ان روسو يعرض فكرة جديدة عن ارادة الله ويرى بان أي رجاء يطرح عند الاكثرية هو مطابق للحقيقة والرأي الالهي. كما انه يرى بان الارادة العامة هي نفس الامتناع "اذا اردتم ان تتحقق الارادة العامة عليكم ان تلائموا الارادة الجزئية معها. وبعبارة اخرى فان التقوى ليست الا دمج الارادة الجزئية مع الارادة الكلية، إذن عليكم أن تقيموا حكومة التقوى" (نفس المصدر، ص ٨٦).

فنظرية العقد الاجتماعي التي طرحها هوبز وبعده روسو وبعد ذلك حظيت باهتمام كانط وهيغل واصبحت اساسا لفكرة العلمانية وتفسيراً علمانياً للسياسة والقانون والمجتمع الانساني وهنا يجب الاذعان بان فصل الدين عن السياسة له ارتباط لا ينفصم مع هذا المفهوم.

ب: الفكر الديني والعلمانية

اما ان مشروع الديمقراطية الدينية لا يحظى بقبول بعض المثقفين، فهذا يرجع الى ان المشروع هذا ليس له مفهوم اعتباري بإسم العقد الاجتماعي، بل ان المشروع مبني على مفهوم حقيقي، ولذا فانه لا يتلاقى مع العلمانية التي هي الصفة المميزة للمجتمع المدني. ولتوضيح هذا الموضوع نستند الى اقوال العلامة (محمد حسين) الطباطبائي (رضوان الله عليه) بإعتباره حكيما مسلما والذي طرح كثيرا من المباحث المهمة في الفلسفة الحديثة. ورد عليها طبقا للحكمة الاسلامية ومن ضمنها آراء نفيسة في القضايا الاجتماعية. فالعلامة الطباطبائي يعتبر الانسان مدنيا بحسب ذاته ولكنه يقدم هذا الموضوع في قالب تمهيدي وان الموضوع يتعارض مع نظرية ارسطو في هذا المجال.

يعتقد أرسطو بان المدينة (المدينة اليونانية) مجتمع يسير نحو غاية وان الغاية هو الخير الاعلى للانسان، حيث يرسم أرسطو الخير الاعلى في الحياة الاخلاقية والعقلانية. ويرى أرسطو أن الانسان يمكنه في المدينة فقط أن يتحلى بحياة جيدة بالمعنى الكامل وحيث أن الحياة الجيدة هي الغاية الطبيعية للانسان،

لذلك فانه يجب إعتبار المدينة إجتماع طبيعي (Aristotle, Politices, 1252, A-8-23). فيصرح أرسطو بأن: "من البديهي أن المدينة خلق طبيعي وطبيعي ان الانسان حيوان سياسي. والذي لا مدنية له بسبب طبعه لا بسبب الصدفة فقط، او انه أعلى من البشر أو أدنى منها" (Ibid, 1252, B-28). يلاحظ أن القاسم المشترك بين أرسطو وروسو هو أن روسو يعتبر وضع الانسان قبل تشكيل المجتمع طبيعيا وان الانسان يصبح انسانا مع العقد الاجتماعي، لكن أرسطو يعتبر الانسان قبل تشكيل المجتمع في وضع غير طبيعي وعندما يشكل المجتمع تتحقق طبيعة الانسان. لكن العلامة الطباطبائي يربط بين الانسان المدني بطبعه بمبدأ بعنوان "أصل الاستخدام". ويرى بأن الانسان يستخدم الموجودات الاخرى باية طريقة ممكنة لصالحه ومن أجل بقائه. انه يبدأ بالتصرف في الجمادات ويطال النباتات والحيوانات لكنه "لا يكتفي باستغلال الحيوانات فقط، بل انه يستخدم ابناء جنسه باية طريقة ممكنة، وانه يتصرف بالوجود الى المدى الذي يكون ميسرا له" (العلامة الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، المجلد الثاني، ذيل الاية ٢١٣، سورة البقرة، ص ١٧٥). لكن البشر واصل طريقه حتى واجه المشكلة التي تقوم على أن جميع الافراد يشتركون في المطالب، اي انه مثلما هم يستغلون الاخرين فعليهم ان يسمحوا للاخرين ان يستغلهم بنفس المقدار، ومن هنا، انتبه الانسان الى ضرورة تشكيل المجتمع المدني: "وبعد هذا الحكم اي حاجة البشر الى المجتمع المدني والعدل الاجتماعي وهو حكم يجعل الانسان مضطرا ان يقبله لانه اذا لم تكن الضرورة لم يكن الانسان مستعدا ان يحدد صلاحياته وحرية وهذا هو معنى ان الانسان مدني بطبعه" (نفس المصدر، ص ١٧٦).

إن ما ذكره العلامة الطباطبائي بعنوان "مبدأ الاستخدام" ليس أمرا بديعا، وقد طُرح ذلك قبله بمختلف الطرق. ويشير جلال الدين دواني في كتابه "اخلاق جلالى" أن الانسان هو أشرف المخلوقات، وانه لا يخدم بالذات اي مخلوق، واذا ما خدم المخلوقات الاخرى فانه يقوم بذلك من اجل تحقيق مصلحته فقط. ولكن يجب ان لا نستنبط من كلام العلامة الطباطبائي انه يؤيد وجهة نظر هوبز حول الانسان قبل تشكيل المجتمع، حيث يعتبر هوبز الانسان موجود وحشي ومفترس، اذ ان طريقة استدلال العلامة الطباطبائي تقوم على هذا النحو أن الانسان يبحث دائما عن نفعه (مبدأ الاستخدام) ومن أجل الحصول على منفعة، فانه يريد الحصول على منفعة الاخرين (اعتماد المجتمع). وانه من أجل منفعة الجميع يطالب بالعدالة الاجتماعية (اعتماد العدالة). أما قصده من المنفعة الانسانية قبل المجتمع، ليس الحالة الطبيعية للانسان عند هوبز وليس الحالة قبل مجتمع أرسطو الذي لا يعتبر الانسان حريا ان يسمى انسانا بل ان الانسان له اصالة بذاته وان توجهه نحو الحياة الاجتماعية ليس حكما أوليا بل هو حكم ثانوي. ويعتقد العلامة الطباطبائي: إن الهدف من الخليفة، الطبيعة الانسانية وهو بالتحديد وجود الفرد وليس الوجهة الاجتماعية للأفراد... (العلامة الطباطبائي، الدراسات الاسلامية، ص ٢٠٢).

إن اختلاف العلامة الطباطبائي مع كل من أرسطو وهوبز في انه ينظر الى الانسان من وجهة نظر الدين، وهو يرى ان للانسان فطرة إلهية، واذا ما أكد على الفرد الانسان فهو لا يعني الفرد بالمعنى الاجتماعي الكامل، بل بمعنى طبيعته وحقيقته الانسانية ومصادقا لكلام الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): "أترعم انك جرم صغير وفيك إنطوى العالم الاكبر" لان جميع مراتب الوجود داخله.

اي نسخه نامہ الہی تویی وی آینه جمال شاہی کہ تویی

الترجمة:

أنت أنت نسخة الرسالة الالهية وأنت أنت مرآة آية جمال الملك

وعلى هذا، فمن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فان الانسان حسب ذاته وطبيعته الاولى موجود الهي وان المراد من منفعة في مبدأ الاستخدام ليس ماديا وغريزيا صرفا، بل ان جميع مراتب المنفعة مطروحة. اما تحقيق المنفعة فهو رهن بتحقيق المجتمع واقرار العدالة الاجتماعية، ولذلك فان تحقيق المجتمع أمر طاريء فاذا اعتبرنا الانسان مدنيا بطبعه، فإن مدنيته تتواءم مع طبيعته الثانوية، لا ان تكون ملازمة لذات الانسان وطبيعته الاولى.

ويلاحظ انه من وجهة النظر الدينية، فإن وضع الانسان الطبيعي هو وضع الهي، وحتى ان اول انسان وضع اقدمه في الطبيعة كان نبيا. ومن هنا، اذا لاحظنا الانسان قبل ظهور المجتمع، فانه ليس كما يراه أرسطو على مستوى الحيوان ولا هو كما يصوره هوبز كذئب مفترس ولا مثل ما يراه روسو موجود خارج عن الخير والشر والاخلاق والانسانية ولا موجود ومتعلم مفطور على الفطرة الالهية ومتعلم من الاسماء الحسنى. وعلى هذا فانه من وجهة النظر هذه، فان عودة الانسانية ليس امرا اعتباريا بصورة كلية ولا تحدد حقيقة الانسان العقد الاجتماعي، بل ان مرجع العلاقات والاعمال والافكار عنده أمر حقيقي ونفس الامر يعني الفطرة الالهية وهنا يكون الفرق الاساسي مع اصول العلمانية.

ج: الديمقراطية الدينية في الفكر الديني

والان من أجل بيان الديمقراطية الدينية نبين النواحي التالية:
فمن حيث المبدأ، فان المذهب الشيعي يعتبر قوام المجتمع الاسلامي وتحقيق النفع العام او العدالة الاجتماعية رهن بحكومة ديمقراطية اسلامية. فالعلامة الطباطبائي يبين نقطة يمكن اعتبارها على نحو ما ديمقراطية دينية. "... على كل حال، فان أمر الحكومة الاسلامية بعد رسول الله وبعد غياب آخر خليفة له اي في مثل عصرنا الحاضر، يجب ان يكون في ايدي المسلمين دون اي اختلاف، ولكن اذا اخذنا بالاعتبار المعايير التي بينها القرآن الكريم فهي كالتالي:

اولا: على المسلمين ان يعينوا حاكما لهم.

وثانيا: على ذلك الحاكم ان يحكم حسب سيرة رسول الله (ص) فسيرة الرسول هي سيرة الامامة والقيادة وليست سيرة الملوك والامبراطوريات.

وثالثا: يجب الحفاظ على الاحكام الالهية بدون زيادة او نقصان.

ورابعا: ففي الحالات التي لا يتوفر حكم من الاحكام الالهية، (مثل الحوادث التي تقع في مختلف الازمنة أو مختلف الامكنة) يتخذ المسلمون قرارهم بعد استشارة عقلاء القوم" (العلامة الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص ١٩٦).

فالحاكم الاسلامي الذي سيحكم طبقا لسيرة رسول الله والائمة الشيعية ويستشير في الحالات الضرورية العقلاء، هو ولي الفقيه الذي حظي بقبول علماء الشيعة. واذا لم يقبله بعض العلماء فان ذلك لاسباب صغيرة وليس لاسباب كبيرة، بحيث ان بعض العلماء في زمان الغيبة الكبرى يحددون ولاية الفقيه بالامور الحسبية وتحقيق الحكومة الاسلامية بزمن ظهور الامام المهدي (عج) وذلك خوفا من عدم الموافقة في أمر تصدي الحكومة الاسلامية والشعور بالمسؤولية مقابل ارواح واموال الناس، والا فان كثيرا من العلماء الكبار امثال الشيخ المفيد وصاحب الجواهر والشيخ الانصاري والمرحوم النراقي والمرحوم النائيني و... كلهم كانوا يؤيدون نظرية ولاية الفقيه وتشكيل الحكومة الاسلامية.

وطبيعي انه اضافة الى العلماء والفقهاء المسلمين والحكماء والفلاسفة المسلمين الكبار مثل الفارابي وابن سينا وشيخ الاشراف قد طرحوا نفس النظرية ضمن طرحهم المباحث الحكمية وقد اثبتوا ذلك. فعلى سبيل المثال، فالشيخ الرئيس ابن سينا يقول في كتاب الهيات الشفاء وفي القسم المتعلق بالخلافة والسياسة: "فان على الشارع الاسلامي وموجد السنة (النبي الاكرم) واجب، ان يوجب الاطاعة من الذي يقوم بخلافته وانه يجب ان يكون خلافة النبي عن طريقه فقط او باجماع مجموعة من المسلمين ذو الماضي والنسب الاصيل بالنسبة للخليفة والامام الذي يعرف عند عامة الناس. وان تكون عنده خصائص منها سياسة اصيلة ومستقلة وأن يتحلي بالقوة العقلية القوية والعميقة وان يكون ذات صفات أخلاقية شريفة مثل الشجاعة والعفة وحسن ادارة الامور وان يعرف الشريعة الالهية حق المعرفة بحيث يكون أعلم الافراد بالنسبة الى الشريعة (ابن سينا، الهيات الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الخامس).

فشيخ الاشراف أورد في كتابه "حكمة الاشراف" عبارات قريبة لهذا المضمون، ويعتبر القيادة شأن الانسان الحكيم، الذي اضافة الى تحليه بالصفات المعنوية والالهية، فان لديه مرجعية نظرية وفكرية. وفيما يلي بعض النقاط التي نشير اليها:

١:الولاية في قيادة المجتمع الاسلامي ليست من مقولة الولاية في الفقه وفي كتاب الحِجْر. ففي كتاب الحِجْر نرى إن افرادا لا يستطيعون تدبير أمورهم بسبب صغر السن او السفه او الجنون او الافلاس، لذلك يعين الشرع وصي لهم حتى يقوم بالاشراف عليهم والمحافظة على حقوقهم. هذا الشكل من ولاية الفقيه مطروح في مواضيع كالطهارة والحدود والديات. لكن ولاية الامر في القيادة الاسلامية تعنى الوالي او القائد المدير والمدير الذي يتولى ادارة أمر المجتمع طبقا لاصول وفروع الدين ولذلك فان الولاية في قيادة المجتمع الاسلامي بمنزلة القوة الضاربة التي تتولى مسؤولية المحافظة على حدود الشريعة وتنفيذ احكامها في النظام الاجتماعي.

٢:ان الولاية في القيادة الاسلامية جزء من أجزاء نظام الفكر الاسلامي، حيث للانسان فطرة الهية وهوية حقيقية، ومن هنا فانها تتناقض مع أصول العلمانية التي تقوم على رفض الهوية الحقيقية للانسان وتعتبر الانسان اعتباريا حيث يجد حقيقته على أساس عقد اجتماعي أو نسبة وهمية. وعلى هذا، وطبقا لوجهة النظر الاسلامية فان الانسان بارتباطه بالله يوصف بالانسان وهذه النسبة تعتبر أمرا حقيقيا وليس اعتباريا ووهميا: ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون (الحشر، الاية ١٩).

و حيث أن هوية الانسان تكون إسمية في الوهلة الاولى وتتحقق عمليا في أحضان المجتمع، ولهذا فان النظام الاجتماعي يجب أن يفصل ويعمر هندسيا بشكل يتلائم مع القصد والهدف. هذه الهندسة المعمارية تتحقق في وقت يقف على رأس هرم السلطة شخص له القدرة على معرفة مصالح ومفاسد المجتمع وان يتولى قيادة حركة المجتمع نحو الخير الكثير.

٣- فنسبة الشعب الى الولاية هي نسبة التولي وليس الوكيل. أي ان الشعب في الثوب الاسلامي يقبل ولاية القائد وهذا هو بمنزلة ولاية الفقيه والعدل لا أن يوكلوا فردا يقوم نيابة عنهم بمعالجة شؤونهم. فقبول الولاية أو التولي هو من اجزاء نفس النظام الاجتماعي الديني والذي أشير اليه سابقا، هو بمثابة تصويت الشعب لحكومة تأخذ في الاعتبار المصالح والمفاسد الحقيقية وليست الاسمية، وان الناس بتصويتهم لشخص يعينونه مسؤولا يمكنه بالتبحر في المعارف الالهية والشريعة النبوية ان يعرف اهداف الشرع وان يبينها للناس وان يعمل على تحقيقها.

والان وبالنظر للحالات المذكورة أعلاه وهي من المسلمات للحكومة الاسلامية، التي تتميز عن الحكومة العلمانية في الدورة الجديدة، يطرح السؤال نفسه: ما المراد من الديمقراطية الدينية؟ كيف يمكن أن تكون حكومة دينية وفقا لاصول المذكورة أعلاه وفي نفس الوقت تكون ديمقراطية، كيف يمكن التحدث عن الديمقراطية بينما لا تعتبر العلمانية من أدواتها.

الحديث هنا هو هل يمكن الجمع بين المقولتين من حيث المبدأ، أم انهما يوجدان مفهوما متناقضا؟ يجب الانتباه الى مفهوم الديمقراطية بصورة جادة، هل انها غاية أو طريق؟ أو هل أن الديمقراطية في الحكومات الديمقراطية وسيلة للوصول الى الغاية أو صورة نوعية أخذت بعين الاعتبار من قبل وهل أن الديمقراطية غاية؟

إن ما يمكن الاستنباط من آراء هوبز ولاك وروسو وبَعدهم كانط وهم جميعا من مؤسسي المجتمع الحديث، هو أن غاية الحكومة الوصول الى "روح جماعية" وهذه الروح الجماعية تبين مناسبات لانباء المجتمع مثل "الامن في المجتمع" او برأي بعض مفكري الغرب (مثل جون راولز) "العدالة في المجتمع"، و"فصل الدين عن السياسة او العلمانية".

وعلى هذا، فان ما هو هدف وغاية المجتمع هو الروح الجماعية وهي أمر اعتباري ولها مختصات تم ذكرها، والديمقراطية هي طريق الوصول الى مثل هذه الروح الجماعية. لذا يمكن القول بأن الديمقراطية في هذه الانظمة ليس حالة أساسية بل حالة بنائية.

وحول البحث عن الديمقراطية الدينية، يعتقد البعض بان الديمقراطية والدين تفترقان ذاتيا ولا يمكن الجمع بينهما، وفي المقابل، يعتقد البعض أن الدين والديمقراطية لهما نسبة داخلية وذاتية؛ لانه طبقا للقيم الدينية فان الانسان موجود مختار وحر وحيث أن الديمقراطية تؤدي الى تنمية الحريات، لذا فان هذين

المفهومين يقبلان التقارن وفي مفهوم الدين والديمقراطية يمكن التفاهم بينهما في الحد الأدنى. وفي هذين النوعين من التلقي، فإن الديمقراطية تعتبر هدفا للمجتمع وقد قورنت بالدين. وقد تبين في ظل الايضاحات السابقة ان الديمقراطية طريقة وليست هدفا.

وفي النظرة الاخرى، فانه يتم التعبير عن الديمقراطية الدينية بحكومة المتدينين، حيث أن أساس البحث يقوم على قبول جميع قيم الديمقراطية باعتبارها غاية المجتمع ومن اجل الفرار من ادواتها غير المقبولة، فان سيادة المتدينين في اطار المجتمعات الدينية تعتبر باسم الديمقراطية الدينية حيث يلتزم الحكام المتدينون بمراعاة مطالب أغلبية المجتمع.

إن الخطأ في هذا الاستنباط، يعود الى الخلط بين حالة الطريقة الديمقراطية مع حالتها الغائية، ويمكن التفكير في هذا الموضوع بان الحكام المتدينين يسعون الى اقامة أي صورة نوعية إجتماعية وما هو موقفهم مقابل حكام المجتمعات الديمقراطية العلمانية وما هو التعريف الذي يقدمونه من غاية العلمانية؟ فاذا كان هؤلاء الحكام المتدينون يأخذون نفس الغاية بعين الاعتبار، أي إن ما يلحق بالديمقراطية من الدين أمر زائد ولغو وإذا لم يكن كذلك وكان الهدف تحقيق الامال والقيم الدينية، فان التناقض مع الديمقراطية يبقى موجودا.

فالنظرة الرابعة من هذه المقولة تقوم على أن الديمقراطية الدينية، تفسر على أنها دين عصري حتى تتلائم مع الهيكل الديمقراطي، اي أن جميع الانظمة التي تقوم في أجواء ديمقراطية غربية تعتبر عرفا عقلانيا للمجتمع تحظى بالاستحسان والقبول. فالواقع ان اصحاب هذه النظرة يعتبرون الدين مجموعة من المعارف العامة بعضها ترتبط بعالم الآخرة والمعاد والحالة الفردية للبشر مثل الاخلاق لا تتعارض مع الحكومة الديمقراطية ويفسر شؤون الدين التي لها جانب اجتماعي على انها تتلائم مع ظروف العصر وبعبارة اخرى فان هؤلاء يعتقدون بان علي الدين ان يكيف نفسه مع الهيكل الديمقراطي.

في هذه النظرة هناك اشكالات متعددة، الاول الوجهة الاجتماعية للدين حيث يتحقق الجانب الفردي للدين، وبتعبير آخر، فان الدين يتكفل مسؤولية ضمان سعادة الآخرة وليست الحياة الفردية والاجتماعية في دنياهم.

بينما نري إن الفكر الاسلامي في حده الأدنى لا يبحث عن خاتمة الدين الاسلامي المقدس لان البحث العقلاني لا يقوم الا على الجانب الكامل منه. فاذا كان الدين الاسلامي الحنيف جاء لاسعاد البشرية، فإنه لا مكانة لدين جديد لان الدين الاسلامي لاسعاد البشرية جمعاء في جميع مراحلها القادمة.

من ناحية اخرى، فان الجانب الاجتماعي للدين الاسلامي المبين يطغى على جانبه الفردي أي ان النصوص الفقهية ترجح مصالح مجتمع المسلمين على مصالحهم الفردية، ومن الناحية العقلية فان الناحية الاساسية تحظى بالتقدير والاشادة.

بهذه المقدمة، لايمكن القبول بان دينا يدعي بانه يريد السعادة الكاملة لابناء الانسان وانه يفضل الجوانب الاجتماعية على الجوانب الفردية، وانه يطرح مواد مختلفة لاجل ضمان السعادة الفردية، ليس لديه برنامج او حديث، واذا ما كان لديه كذلك فانه سياسي يمكن ان يقبل في اطار الديمقراطية.

وثانيا، هناك تصور بان الديمقراطية لاتعتمد على أساس خاص من النظام، أو أن هناك تصور بان اهداف وغايات الديمقراطية تقوم على الفطرة، أو بتعبير خاطيء بان الاهداف علمية. بينما الديمقراطية لها أهداف وغايات لا يتعارض بعضها مع الاديان مثل الامن الاجتماعي وبعضها يتباين بصورة كاملة مثل العلمانية. وبعضها له وجهة للعامة والخاصة مثل ما يعبر عنه بعض الفلاسفة من غايات من العدالة. لذلك فان تفسير الدين الذي هو بحد ذاته منظومة مقبولة، سواء من الجوانب الفردية او الاجتماعية، بحيث يصل المجتمع الى أهداف تتباين بعضها في الحد الأدنى مع الدين وهذا أمر في غاية الخل.

فالنقطة الخامسة التي تعتبر انطباع الكاتب، فان الديمقراطية الدينية عبارة عن نظرة ورؤية دينية وشرعية إلهية الى الناس ومكانتهم في ادارة المجتمع والحكم. بعبارة أخرى، فان الديمقراطية الدينية هي نظرة من داخل الدين الى الدور الاجتماعي والسياسي للناس قبل ان تكون نظرة من الخارج.

فالدين، مجموعة من وجهات النظر بشأن العالم والنظرة الايديولوجية، تقوم على أساس الاعتقاد بملكية الخالق المطلقة وان جميع الموجودات مخلوقة بيديه. فالنظرة الاسلامية الى الانسان، تقوم على ان الله محق في تقرير مصير البشر وفي نفس الوقت فقد منحه الكرامة في العيش الحر والفكر الحر في اطار اوامره ونواهيه سبحانه وتعالى.

لذلك، فان هدف المجتمع الديني، هو تحقيق الروابط التي تضمن سعادة المجتمع في ظل ما قرره الله سبحانه. إن أحد مختصات المجتمع، العيش بحرية والتفكير بحرية. أي ان الانسان منح والمجتمعات البشرية منحت حريات على اساس الفكر الديني وهذه الحريات هي اوسع واكبر من الحريات التي تمنحها الديمقراطية الغربية، وهناك حالات تتعارض معها.

فالديمقراطية الدينية تتطلب تعريفا خاصا بها من داخل الدين. فالديمقراطية الدينية من أجل الوصول الى غايتها وهي تحقيق سعادة المجتمع طبقا للنموذج الديني، لها وجهة الطريقة.

ومن ناحية الغاية والهدف، تتطابق الديمقراطية الدينية كليا في بعض الاحيان مع أهداف الديمقراطية الغربية مثل رفض الهيمنة والديكتاتورية او اقرار الامن في المجتمع. وفي بعض الاحيان، فهي تتعارض مع بعض أهدافها مثل العلمانية وبعض الحريات الاجتماعية وبعضها لها قواسم مشتركة او اختلافات مثل الازدهار الاقتصادي والتنمية وإقرار العدالة (وهناك اختلافات في معناها). ويمكن ان يتبادر هذا السؤال الى الذهن: اذا كانت الديمقراطية داخل الديمقراطية الدينية تهدف الى تحقيق غايات الهية للمجتمع، فماذا سيكون دور العقل البشري في هذا الامر؟ ونظرا الى ان الغايات قد تم تعريفها مسبقا، فما النفع والفائدة من الحريات الفردية؟

هذا السؤال يقبل الطرح بشأن المجتمعات الديمقراطية الغربية، لان الديمقراطية ليست في غايتها مطلقة. فالديمقراطية في تلك المجتمعات طريق لاقامة مجتمع له صورة نوعية مسبقة كما يفسره الحكماء. ولكن الصورة النوعية لها تختلف عن المجتمع الاسلامي. وعلى هذا، فان الاشكال في هذه المقولة يقبل الطرح ويجب الرد عليه. فهذا السؤال مهم نظرا للهيكلية الديمقراطية للمجتمعات البشرية ويجب على المجتمع الاسلامي الرد عليه.

النتيجة:

١: يجب الانتباه الى أنه عندما نبحث عن ادارة المجتمع، فاننا نواجه بحثا عن غايات المجتمع وافق المستقبل والسياسات والبرامج، وبحثا آخر عن الحكام والمنفذين. حيث ان دور الحكام ومنفذي إرادة الحكومة اكثر تأثيرا من السياسات وغايات المجتمع في الظروف العصرية للمجتمعات. لان أغلب القضايا اليومية التي يواجهها المجتمع، ترتبط بظروف وتعامل منفذي إرادة الحكومة. ففي الديمقراطية الدينية، فإن انتخاب الحكام الذي له دور مهم في الحكومات يوكل الى الرأي العام، أي أن انتخاب قيادة المجتمع والقيادات الحكومية الدنيا يوضع على عاتق الشعب وطبيعي أن هناك شروطا لكل ظرف اذ ان مشاركة الشعب يفسر لنا معناه. اي ملائم للظروف اذ ان الظروف هي التي تتحكم في تدخل المواطنين. ففي عصر غيبة (الامام المهدي) وفي النظام الديني تتحدد ظروف الحكام ومنهم القائد ورئيس الجمهورية والوزراء و... فكل منهم له شروط خاصة طبقا لمكانته. فالامثلة كثيرة فانتخابهم يكون طبقا لوجهة نظر المواطنين. فقائد المجتمع الديني بسبب انه أعلى مسؤول يتولي توجيه المجتمع لنيل الهدف الالهي، عليه ان يتحلي بشروط ممتازة مثل الاجتهاد والتقوى و... ويكون انتخابه بواسطه اشخاص لهم القدرة على تشخيص هذا الامر. وفي سائر المسؤوليات فان منفذي سياسات الحكومة الدينية لهم شروط منها ما هو ايجابي وما هو سلبي حيث يُنتخبون من قبل المواطنين بصورة مباشرة أو غير مباشرة. لذلك فان أول تواجد للمواطنين في إطار الديمقراطية الدينية انتخاب المسؤولين.

٢: ففي المدينة الاسلامية الفاضلة، هناك أهداف رسمت للمجتمع من حيث مراعاة حقوق المواطنين والامن الاجتماعي وتنفيذ القوانين الاسلامية والعدالة. ولكن كيفية التنفيذ والتخطيط تختلف في مختلف الظروف. فتطور البلدان، له بعض الشروط الثابتة وبعض الشروط المتغيرة، ولذلك فان هناك طرق

مختلفة للوصول الى الهدف. فرأي الشعب في التخطيط له دور أساسي من أجل تحقيق الاهداف. وفي هذه الحالة فانه من الممكن ان تكون هناك بعض الملاحظات والضوابط الدينية أما الوجه الغالب مبني على العقل البشري. فعلى سبيل المثال ففي القطاع الاقتصادي أما هناك مشاكل إجتماعية ترى حالة باسم الحيثية القانونية بين التعاليم الاسلامية، (فمثلا في الاقتصاد، هناك الملكية الفردية محترمة في الاسلام، او ان اقتصاد المجتمع الاسلامي لا يمكنه ان يقف الى جانب المترفين وان ينسى العدالة. وكذلك العدالة المبنية على ردم الاختلاف الطبقي والوقوف الى جانب المحرومين مطروحة كهدف) اما من اجل كيفية الوصول والتخطيط للتنمية، ولأجل ان يكون المجتمع ذات نشاط اقتصادي واجتماعي، وان يراعي الازدهار الاقتصادي وحل المشاكل المعيشية، لا يمكن الحصول على أمر في الدين، بل انه طبقا للظروف العصرية وعلى اساس العقل والتدبير البشري، فيجب العثور على آلية مناسبة، وفي كل الاحوال فان رأي الناس هو الفاصل.

وعلى هذا الأساس، فان الديمقراطية الدينية التي تتعارض ذاتيا مع العلمانية، تتلائم في الداخل حيث تفسر الديمقراطية من داخل الفكر الديني وفي هذا الراي لم يتم الخلط بين الحيثية الغائية والطريق حيث يتم بيان حدود ونفوذ رأي الشعب في إنتخاب الحكام والتخطيط للمجتمع من أجل تحقيق صورة خاصة من المجتمع، وبذلك لا يتم تجاهل الاصول الفلسفية للديمقراطية الغربية ودمجه بالفكر السياسي الديني الذي يمكن أن يكون مختلف أحيانا.

نظرة الى الديموقراطية الدينية من زاوية توجيه النقد للديموقراطية الليبرالية

الدكتور بهرام اخوان كاظمي

نظرة الى الديمقراطية الدينية من زاوية توجيه النقد للديموقراطية الليبرالية الدكتور بهرام اخوان كاظمي^{٤٢}

المقدمة

الديموقراطية تعتبر من المفاهيم القديمة في الفلسفة السياسية و احدى الافكار السياسية و كذلك احدى السبل و النظم لادارة المجتمع، وقد شهدت هذه الفلسفة و النظام السياسي رواجاً كبيراً خلال القرنين الماضيين. أن هذا المفهوم الذي يعتبر بمثابة اقوى المفاهيم السياسية، شهد خلال عمره الطويل حالات عديدة من المد و الجزر و يمكن الجزم بان البشرية الحديثة لم تتوصل بعد الى اتفاق في وجهات النظر حول استخدام هذا المفهوم المثير للجدل. يقول ديفيد هلد أن تاريخ الفكر الديموقراطي، غامض و تاريخ الديمقراطية، يثير الدوار. يعتقد العديد بان هذا المفهوم يشوبه الكثير من الغموض و العديد من التناقضات و أن النظام السياسي القائم على ذلك يتسم بالكثير من العيوب. رغم أن مفكرين مثل فوكوياما اعتقدوا بعد اضمحلال الاتحاد السوفيتي و ضعف الايدولوجيات التي نافست الديموقراطيات الليبرالية بان الديمقراطية الليبرالية اضحت الحالة النهائية للحكومات في المجتمعات البشرية، يرى في الوقت نفسه العديد من المفكرين الغربيين بان الديمقراطية نظام يشوبه الكثير من العيوب و لكنهم يعتقدون ايضا بان هذا النوع من الحكومات؛ اقل عيباً من كافة الانظمة السياسية. من هذا المنطلق يجب اجراء دراسة تحليلية حول ذلك. يؤكد هذا المقال على وجود غموض و تناقضات و عيوب في الديمقراطية و يرى بانه من غير المعقول اعتبار الديمقراطية نموذجاً نهائياً لا نظير له في النظم السياسية؛ هناك افكار و وجهات نظر لدي المفكرين الغربيين تدعم ايضا هذا التوجه. من جهة اخرى، هناك حقيقة تؤكد بان نموذج النظام الديموقراطي الليبرالي لا يمكن تطبيقه في كافة المجتمعات و النظم السياسية و يتوجب العمل لرفع النواقص و العيوب الاساسية من هذا النموذج و مراعاة الخصائص المحلية و الدينية و الثقافية في هذه المجتمعات. أن ظهور تعاليم و نظام الديمقراطية الدينية في ايران بعد انتصار الثورة الاسلامية واحدة من اشكال النقد. أن منح الصبغة الدينية و المحلية للديموقراطية الغربية في بلادنا و العالم الاسلامي و الاعداد النظري و العملي لهذا التعليم، جعل الديمقراطية الغربية تواجه تحدياً جديداً، فلو تواصلت النجاحات و تحققت الديمقراطية الدينية، فان الديمقراطية الغربية ستجد نفسها امام تحديات اكبر.

هناك سبل عديدة للبحث في الديمقراطية الدينية؛ كمثال يمكن تناول الاساليب و السبل السياسية و العملية للامام علي (ع) و اهداف الحكومة العلوية للوصول الى تجسيد ملموس و مثال واضح حول الديمقراطية الدينية. (اخوان كاظمي، ١٣٧٩، صص ١٢٩ - ١٤٨) كذلك يمكن دراسة العديد من الآيات و الروايات في هذا المجال او اجراء هذه التجربة في الدول الاسلامية. يمكن ايضا اختيار سبيل آخر او طريقة اخرى في هذا الصدد وهو توجيه النقد الى الديمقراطية و الوصول من خلال هذه

- الزاوية الى معاييها و نواقصها، و بالتالى عرض و اقتراح جانب من النموذج الافضل و الاسلامي للديموقراطية؛ اي الديموقراطية الدينية.
- الجدير بالذكر أن العديد من المفكرين، خاصة خلال القرنين الماضيين طرحوا مرارا فكرة اجراء بحث حول مدى امكانية تحقيق الديموقراطية في المجتمعات الدينية. كمثال على ذلك عرض بعض المثقفين المتدينين و علماء الدين المؤيدين لفكرة ادماج الدين بالديموقراطية، هذه المحاور بنهج ديني في خطوة للوصول الى سبيل للوفاق بين الاسلام و الديموقراطية:
- ١ - الانسجام و البحث عن بدائل للمؤسسات و الفعاليات الديموقراطية الحالية مع المؤسسات التي كانت حاضرة في صدر الاسلام (مثل الشورى و البيعة و...).
 - ٢ - تطابق الفلسفة السياسية للديموقراطية مع الفلسفة السياسية للحكومة في الاسلام.
 - ٣ - تحديد و وضع شروط للديموقراطية الغربية و اعتبارها بمثابة احدى المجموعات التي تعمل تحت راية الاسلام و تابعة له.
 - ٤ - القبول بالديموقراطية كاحدى سبل الحكم في الاسلام.
 - ٥ - تأويل و تفسير المفاهيم الديموقراطية وفقا للسنن الاجتهادية و التحاليل اللغوية الاسلامية.
- يعتبر الكواكبي و عبده و حسن البنا من المفكرين الكبار من اهل السنة و الجماعة الى جانب العلامة النائيني من كبار الشيعة الذين طرحوا نظريات في هذا الصدد. من جهة اخرى ظهر اشخاص مثل ابو الاعلى المودودي و منير الحسيني، عارضوا بشدة قبول اي اطار نظري لحكومة ديموقراطية دينية.
- لقد طرح الامام الخميني في باب الديموقراطية الغربية و نوعها الاسلامي آراء و افكار مفصلة. كمثال على ذلك كان يعتقد بان النظام الديموقراطي يكتنفه الكثير من الغموض و التغيير و عدم الوضوح في المفاهيم و انه ليس افضل و لا يقارن بوضوح الاسلام و الحكومة الاسلامية في المجالين الفكري و الحكومي، لذا فانه كان يرفض الديموقراطية الغربية. اعتقد الامام أن ظاهرة الديموقراطية و الحريات الغربية ظاهرة مرنة صنعت على ايدي البشر خدمة للمصالح الغربية و انهم يفسرون دائما هذا المصطلح وفقا لمصالحهم و اهواءهم. لذلك فانه كان ينتقد مبادئ و اسس الديموقراطية الغربية و كان يعتبر ايضا الانظمة الديموقراطية الغربية بعيدة كل البعد عن الديموقراطية الحقيقية و عن الاهداف الفلسفية التي تزعم الديموقراطية بانها جاءت من اجلها. لقد كان الامام يؤمن بتحقيق الديموقراطية الحقيقية في المجتمع الديني. فقد اكد مرارا بان الحكومة الاسلامية افضل من الديموقراطية و اكد بانها تمثل الديموقراطية الحقيقية و شدد بان الحكومة الاسلامية هي كاملة و شاملة.
- يسعى هذا المقال أن يوضح بان الديموقراطية الليبرالية الغربية، غير ملائمة و يحاول القاء الضوء على زواياها المختلفة، حتى يتم من خلال ذلك القاء نظرة على الديموقراطية الدينية في خطوة للاطلاع بايجاز على محاسنها. (ر.ك. الى: اخوان كاظمي، ١٣٧٨، صص ٧٢ - ٩١)
- ### نظرة الى مفهوم و مباني الديموقراطية
- الديموقراطية كلمة يونانية تعني اجتماعيا و سياسيا، حكومة الشعب او حق الجميع في المشاركة في القرارات التي تخص الجميع، لقد بدأت في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد في اثينا. الديموقراطية او حكومة سلطة الشعب كما ذكرت في النصوص الكلاسيكية، تعرف ب "حكومة الشعب على الشعب و للشعب"؛ تتركب من مصطلحين يونانيين هما Demos اي عامه الشعب و Kratos اي السلطة، حكومة، ادارة الشؤون او الحكم حيث تعرف اليوم باسم الحكومة او آراء الشعب. رغم التعاريف المتعددة للديموقراطية، الا أن المشاركة السياسية للمواطنين في اتخاذ القرارات هو المقصود الاساسي للديموقراطية و أن مبانيها تتركز على ثلاث مبادئ اساسية، هي الحرية و المساواة و المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية. يرى البعض ايضا أن المبادئ الثلاث للديموقراطية هي الشرعية و المساواة و الحرية و ملحقاتها.

يصف البعض في نظرة اوسع المبادئ الاساسية للديموقراطية بانها: "انثاق السلطة والقانون من ارادة الشعب و حرية الرأي العام و اتكال الحكومة على ذلك، اضافة الى وجود آليات معينة لمشاركة الرأي العام ومن ضمنها الاحزاب السياسية ومبدأ حكومة الاغلبية في القضايا الخلافية التي تخص الرأي العام، شريطة وجود تسامح سياسي و تحديد فرض السلطة من قبل الحكومة مع الاهتمام بالحقوق و الحريات الفردية و الجماعية و تعدد الفئات و المصالح و القيم الاجتماعية و توفير الحوار العام و التبادل الحر للافكار حول القضايا السياسية و الاقتصادية في المجتمع المدني و مبدأ الاخلاق النسبية و القيم و التسامح مع العقائد المختلفة و المعارضة و المساوات السياسية بين المجموعات الاجتماعية التي تسعى للوصول الى السلطة و امكانية تبديل الاقلية الفكرية الى غالبية من خلال العمل الدعائي و استقلال السلطة القضائية في اطار توفير و ضمان الحريات المدنية الفردية والفئوية و استقلال السلطات الثلاث و وجود معارضة قانونية و حق المعارضة في ابداء وجهة نظرها". (بشيريه، ١٣٧٤، ص ٤١)

من الطبيعي أن يخلق التعقيد و الغموض و شمول المعنى الدقيق للديموقراطية و مبادئها، مشاكل في تعيين انواع الديموقراطيات و أن يؤدي الى ظهور تقسيمات مختلفة و متعددة لهذا المصطلح.

الانتقادات العامة الموجهة للديموقراطية

هناك انتقادات كثيرة وجهت عبر التاريخ الى الديموقراطية، لقد كان افلاطون و ارسطو من اشد المنتقدين في هذا الصدد. (للمثال ر.ك. الى: عنايت، ١٣٥١، ص ٢٤ و هلد، ١٣٦٩، ص ١٧)

اجمالاً لقد وجهت للديموقراطية نوعين من الانتقادات. النوع الاول يتمحور حول مبدأ و اساس الديموقراطية. هذا النوع من المنتقدين يعارضون الديموقراطية تماماً. اما النوع الثاني و خلافاً للنوع الاول، يرون بانه نادراً ما يمكن مشاهدة نظام ديموقراطي يطبق فكرة و نظرة الديموقراطية على ارض الواقع. أن هؤلاء يطرحون مقترحات و حلول في هذا الصدد.

تكشف دراسة التاريخ في هذا الصدد بان الباحثين في الديموقراطية، اما كانوا من النوع الاول او من النوع الثاني. نسعى من خلال هذا الجزء الغوص في استدلالات النوع الاول من المنتقدين للديموقراطية. أن غالبية افراد هذه المجموعة كانوا من الشخصيات البارزة. يعتقد هؤلاء بان الديموقراطية حيز للتفرقة و التشتت و التوتر و ديكتاتورية الغالبية و انها تؤدي الى ضياع القابليات. أن الانظمة التي تبنى على اساس التحزب تؤدي الى ضياع الوحدة الوطنية و تجر المجتمع الى نوع من الحرب الاهلية و تشعل النار تارة هنا و تارة هناك.

يعتقد هؤلاء بان الانتخابات و اللعبة البرلمانية تؤدي الى وصول اشخاص لا يحظون بالفطنة و الذكاء الى سدة الحكم. و يقول هؤلاء بما أن عدد الذين يخوضون النشاطات السياسية كبير، لذا فان جهود الاشخاص تنصب على تحقيق مصالح شخصية و بالتالي الى خداع الراي العام و غض الطرف عن المصالح العامة.

تري هذه المجموعة من المنتقدين بان الديموقراطية تؤدي الى الهرج و المرج و تخلق نوعاً من السباق المادى و يصبح مفهوم المصلحة العامة مفهوماً مبتذلاً و يتبين عندها بان "حيز الحرية" لا يعدو سوى حيزاً مادياً يمكن حصره في المقدار و الكمية. (للاطلاع اكثر. ر.ك الى: دوبنوا، ١٣٧٢)

غموض مضمون و مباني الديموقراطية

كما اشرنا في البحث الماضي أن من اكبر معاييب الديموقراطية، هو الغموض في اسس و مبادئ و مضمون الديموقراطية. أن تعدد و انواع الديموقراطية يحول دون الوصول الى وحدة نظر في العديد من المفاهيم الاساسية لهذا المصطلح و بعضها يكشف عن التناقض الموجود في ذلك. للمثال يقال أن الديموقراطية تتضمن ثلاثة مفاهيم مختلفة، هي حكومة الاغلبية و حكومة القانون و حضور مجموعات متعددة في السلطة. يعتقد العديد بان هناك "اختلاف في الانطباعات حول هذه المفاهيم الثلاث الامر الذي يؤدي الى غموض في معاني الديموقراطية، وهذا الغموض يؤدي الى ظهور معاني و تعابير متفاوتة حول الديموقراطية في القرن العشرين. (بشيريه، السابق)

"لليوموقراطية مفهوم غامض ومتشعب، أن الغموض في المعنى ناجم من أن مفكري و مؤيدي اليوموقراطية يؤكدون على وجود معنى خاص لليوموقراطية. تزعم العديد من الحكومات حاليا بانها يوموقراطية، لاسباب، ليست مستغربة؛ لان اساس الفكر اليوموقراطي متشعب و متفرع كثيرا و يتضمن افكارا متفاوتة و احيانا متباينة حول مباني ظهور الحكومة و المؤسسات و الوظائف التي تخص الحكومة و غير ذلك." (نفس المصدر، ص ٤٢)

لتوضيح الغموض في مفهوم اليوموقراطية يمكن توضيح الامر من خلال المثال التالي؛ لعل "ممارسة الحكم من قبل الشعب" مفهوم عار عن الغموض و لكن المظاهر تكون خادعة عادة و تاريخ الفكر اليوموقراطي يكتنفه التعقيد ويعكس معطيات متضادة. أن مساحات عدم الاتفاق تبدو شاسعة و متباعدة و في الواقع يمكن اعتبار كل جزء من العبارة آفة الذكر تحتوي على صعوبات في فهم هذا التعريف. يقول اندرو فينسنت في هذا الصدد: "أن المشكلة في فكرة ممارسة الحكومة من قبل الشعب، هي من يمكن اعتبارهم الشعب؟ أن هؤلاء وفقا لنظرية الارادة العامة، كافة ابناء الشعب. ولكن يمكن في اليوموقراطية احتساب مجموعة من الممثلين او النواب من الذين يشاركون في عملية الاقتراع، هم الشعب. لقد حدث تغيير في قبول الاشخاص الذين كان يحق لهم التصويت خلال الاعوام ال ١٥٠ الماضية. و بعبارة اخرى أن تعريف الشعب كان عرضة لتغيير مستمر و متواصل" (وينسنت، ١٣٧١، ص ١٧١)

هنا سؤال يفرض نفسه، ماذا تعني مصطلحات مثل الحكومة و الحكومة بواسطة الشعب و الشعب؟ لو بدأنا بالاشارة الى الغموض حول مصطلح الشعب فقط، يكتننا أن نطرح هذه الاسئلة:

- من يمكن اعتبارهم الشعب؟
- أية مشاركة يمكن أن نضعها لهم؟
- ماهي الشروط التي يجب أن نضعها لمشاركتهم؟

في الحقيقة أن كافة اليوموقراطيات لم تقدم أجوبة حاسمة حول هذه الاسئلة، يقول ديفيد هلد في هذا الصدد: "أن المحاولات لوضع معنى محدد للشعب و حصره بجماعات معينة مثل اصحاب الثروة و البيض و المثقفين و ارباب العمل و ذوي الخبرات الخاصة و كبار السن و الرجال فقط، لها سوابق قديمة. لقد تطرقنا مطولا حول المعطيات و البحوث المختلفة حيال ممارسة الحكومة من قبل الشعب. (هلد، ١٣٦٩، ص ١٤ - ١٦)

لقد اعترف العديد من الذين كتبوا حول اليوموقراطية مثل انطوني اربلاستر بصراحة بانه لا يمكن الاتفاق حول معنى دقيق و محدد لليوموقراطية الغربية و هناك تلكؤ و ظنون و انطباعات متفاوتة و غير مقنعة عندما يسأل احدهم ماهو معنى اليوموقراطية؟ (ر.ك.الي: اريلاستر، ١٣٧٩، ص ١٤)

الاختلاف بين مبدأ الحرية و مبدأ المساواة

من الاختلافات الهامة في الفلسفة السياسية الغربية و فكر و نظام اليوموقراطية، الاختلاف بين مبدأ الحرية و مبدأ المساواة وهما مبدئان من المبادئ المشتركة الثلاث في اليوموقراطية. أن توضح هذا الاختلاف امر في غاية السهولة، و هو لو اعتبر كافة ابناء الشعب متساوون، فان حريتهم ستصبح في خطر؛ لان تحقيق المساواة، يتطلب تدخل الحكومة في حياة الاشخاص و العمل على تحديد حرياتهم (السلبية) و لو تم وضع كافة افراد الشعب بحرية تامة فان المساواة بين افراد المجتمع شأنًا ام ابينا ستصبح في خطر؛ لان كافة الافراد سيسعون بعد فترة وجيزة و بسبب الاختلاف الموجود في ثرواتهم

وسلطتهم، تحقيق الافضلية مقارنة بغيرهم. يتفق اغلب المفكرين بان هاتين الغايتين العظيمتين في الديمقراطية لا يمكن جمعهما بصورة كاملة وهناك تنافر كبير بينهما.

اعتبر اغلب الليبراليون اليمينيون في القرن العشرين من امثال فريدريش هايك و روبرت نوزيك و ميلتون فريدمان بان المساواة عامل يخل بالحرية و لا يمكن الجمع بينهما و أن الحديث عن العدالة الاجتماعية في المجتمعات التي تضم افرادا احرارا يؤدي الى ظهور سلطات افضل و بالتالي يفضي الى سلب حرية الناس.

مبدأ المساواة في الديمقراطية يعتبر امرا شكليا

قلنا سلفا بان مبدأ المساواة هو من المبادئ الثلاث للديموقراطية، ولكن ما تم قبوله في هذا النمط من الحكم هو أن المساواة امرا شكليا يتم استغلاله للتغطية على الكثير من عدم المساواة الحقيقية في المجتمع، المساواة في الديمقراطية تم تحديدها بالمساواة في الحظوظ و الفرص. بعبارة اخرى أن الديمقراطية لا تعني المساواة بين الناس، و لا تعني المساواة في الثروة و لا تعني المساواة في وضع و حال الناس؛ بل تؤكد على ضرورة وجود مساواة شكلية للمواطنين امام القانون و توفير الفرص لهم لتحقيق المساواة التي تعتبر من الضروريات في كافة المجتمعات المتطورة. لا تهدف الديمقراطية توفير فرص متساوية بين الافراد، بل تسعى لتوفير فرص متساوية امام الاشخاص حتى لا يكونوا متساوين.

العقبات امام المشاركة السياسية المتساوية في الديمقراطية الليبرالية

لقد واجه مفهوم الديمقراطية الكلاسيكية في القرن العشرين مخاطر جديدة لم تقل خطورة عن خطر استبداد الغالبية الامر الذي ادى الى حصول تطور في معنى الديمقراطية. لا شك أن واقع الاقتصاد الراسمالي اوجد عمليا تضيقا في حق المشاركة السياسية.

رغم أن الديمقراطية تمنح في الوقت الراهن حق التصويت غير المشروط و كذلك حق انتخاب الاحزاب السياسية المختلفة، ولكن مثل هذا الحق لا يضمن "توفير فرص متكافئة" في المشاركة الاجتماعية و السياسية. هناك عوامل اخرى مثل الاختلاف في المردود و العائدات و التعليم داخل المدن و في القرى و الارياف و غير ذلك لها تاثير في حجم المشاركة السياسية و المساواة بين عموم افراد الشعب.

الانتقادات التي تواجه الى الانظمة النيابية

من اكثر الانتقادات التي توجه الى الديمقراطية، تتعلق ب"النظام النيابي". أن هذه الانتقادات واسعة جدا بحيث لايسعنا التطرق اليها جميعا. للمثال يقول المنتقدون أن النظام النيابي والحرية في النظم الديمقراطية يقتصر على زمن انتخاب النواب فقط و يوضع الناس بعد ذلك في حل من امرهم. يقول ميخلز: أن المصوتين الموافقون للحكومة يضعون حقوقهم السياسية داخل صناديق التصويت ولكن

النواب يفرضون ارادتهم باسم ارادة الجميع، ولذلك فان الذين يتم انتخابهم لا يمكن اعتبارهم نواب حقيقيين يمثلون اولئك الذين ادلوا باصواتهم. أن النظام النيابي في الواقع يعتبر من الناحية الحقوقية مجرد وهم، لانه لا يوجد طرفي العقد حتى يتم الحديث عن عقد اجتماعي له مباني حقوقية، و في اغلب الاحيان و كما يقول جيوان اسرتوري: "أن المصوتين لا يعلمون لماذا و لاي شخص يمنحون اصواتهم و عادة يتم فوز اغلبية غير مستحقة من النواب الذين لا يمثلون سوى اقلية من السكان". (وينسنت، ١٣٧١، ص ٢٧٠)

من العيوب الاخرى للنظام النيابي في الانتخاب □ التي تقام وفقا للاغلبية، لا يمكن الوقوف على قوة العقائد التي يتم طرحها. أن اصوا □ المشاركين في التصولت سواء كانوا معتدلين او ملتزمين او مناظرين متساولة و تارة لا لمنح الناخب صوته للمرشح الذي لفضله بل للذي لعادى من لكرهه.

التضارب بين الارادة العامة و الحريات الفردية

لنعقد منتقدو الديمقراطية أن التضاد و التضارب بين الارادة العامة (الديموقراطية) و الحرلا □ الفردلة من التضادا □ الاساسية في الديمقراطية.

لنظر في اغلب الاحيان الى مفهومي الحرية و الديمقراطية على انهما مفهوم واحد، و بغض النظر عن مفهوميهما المختلفين، لثم استخدام كل منهما عوضا عن الاخر. لرى بعض المفكرلن من امثال "روسو" و اغلب الاشتراكيين من انصار هذا الفيلسوف الفرنسي بان الحرية لمكن تحقيقها في اطار دلموقراطية حقيقية فقط. في حين لرى فلاسفة من دعاة الحرية بان الديمقراطية و الحرية مفهومان مختلفان و متضادان احيانا. لوضح "هالك" نقطة التقاء الحرية و الديمقراطية و لقول، في النظام الحر لقف الجميع سواسية امام القانون، هذه السواسية شئنا ام ابينا ستؤدي الى الديمقراطية التي لطالب من خلالها الجميع بالمشاركة في صياغة القوانين. لكن الموضوع الاساسي لمؤلدي الديمقراطية هو حدود القوة الجبرلة للحكوما □، سواء كانت حكوما □ دلموقراطية او سواها؛ في الوقت الذي لضع فيه الدلموقراطيون حدا واحدا للحكومة و هذا ما لعتقده غالبيتهم. لقول هالك: "لتضح الفارق بين هاتين الغالتين (الحرلة و الديمقراطية) عندما نسلط الضوء على المفهوم المخالف لكل منهما؛ أن المفهوم المعارض للديموقراطية هو الحكومة المقتدرة (التي تصر على آراءها) و المفهوم المعارض للحرلة هو الحكومة الشمولية. لا لمكن اعتبار اي من هذالن النظامين لعارض بالضرورة الاخر، اي أن الديمقراطية لمكن أن تمتلك القوى الشمولية من جهة و لمكن للحكومة المقتدرة التي تصر على آراءها أن تعمل من جهة اخرى وفقا لمبادئ الحرية". (غني نجاد، ١٣٧٣، ص ١٣)

التضارب بين اساليب تحقيق الديمقراطية و مباني الديمقراطية

لنعقد منتقدو الديمقراطية بان هناك تعارض و تنافر بين "روح" و "اساس" الديمقراطية. كانت شرعية الوسائل المستخدمه لتحقيق الاهداف المطلوبة و التي في الوقع تتعلق بحدود مفهوم القانونية، محل جدال منذ الازمنة الغابرة. سؤال لطرح نفسه، هل لمكن استخدام وسائل و سبل غير دلموقراطية لتحقيق اهداف دلموقراطية سامية و نبيلة؟ لقول سون جوست: "لا تمنحو الحرية لاعداء الحرية". تقوم المجتمع □ الغربية اليوم بتطبيق مشارلها السياسية وفقا لمبدأ سن جوست. "لعتقد العدل من الليبراليين

رسميا بحرية الرأي و العقيدة للاحر، شريطة الا ترفض المبادئ الاعتقادية المألوفة لليبرالية او تثار الظنون بشأنها. (الن دوبنوا، ١٣٧٢، ص ٢٨)

نلاحظ اليوم بان العديد من النخب في الدول التي تتبنى الديمقراطية الليبرالية تستخدم سبل غير ديموقراطية و فوضوية و فاشية و ديماغوجية مستغلة اخر التطورات في عالم الاتصالات للوصول الى الحكم و السلطة. يجدر القول بان الفيلسوف المعروف للديموقراطية الليبرالية الذي يدعو الى الخلاعة، يعتقد بانه يتوجب تحقيق الديمقراطية حتى من خلال استخدام السبل العنيفة و هذا بمثابة الجمع بين نقيضين ولا يدع مجال للشك بان الديمقراطية تواجه العديد من التناقضات و بعيدة عن مسارها الحقيقي.

يقول بوبر "ان المجتمع الحر (الديموقراطي) يمكن أن يتلقى الضرر ليس من جانب الجبابة و الاقلية فحسب، بل من جانب الغالبية ايضا. لذا الحق يقال، يجب الدفاع عن المجتمع و مؤسساته الديمقراطية الحرة من طيش الغالبية. ربما يقوم مستبدون بوسائلهم الخاصة على خداع الجماهير و ايهمهم بانهم يعملون على حماية المجتمع، قبل القضاء على المجتمع الحر و مؤسساته الديمقراطية. ما لاشك فيه أن الشرط الاساسي لتحقيق مجتمع حر هو التسامح السياسي، ولكن في الوقت نفسه التسامح مع الجماعات التي تعارض التسامح في الديمقراطية، يوجه الضرر باسس المجتمع الحر. لذلك، لو اقتضت الضرورة و في حال مواجهة تهديدات خطيرة، يتوجب قمع اعداء التسامح والذين يدعون الى استخدام العنف. (بشيريه، ١٣٧٤، علم الاجتماع، ص ١٤)

مبدأ الفصل بين السلطات في الديمقراطية يعتبر امرا شكليا

تقول الديمقراطية الحديثة بان احدى الاساليب الاساسية التي تحافظ على الحرية و المساواة بين المواطنين امام هيمنة الدولة و الحكومة هو مبدأ الفصل بين السلطات و التي تعتبر احدى الادوات التي تحول دون تحول الدولة و الحكومة التي تحظى بالغالبية الى ديكتاتورية و بالتالي تحول دون سوء استخدام السلطة.

يرى منتقدو الديمقراطية بان مبدأ الفصل بين السلطات بات عمليا معضلة للديموقراطية الغربية. لانه اولاً، لا يمكن الفصل كليا بين السلطات الثلاث، أن الانظمة التي حاولت أن تفعل ذلك واجهت تحديات كبيرة و شللا و عدم فاعلية واضحة. م، أن اقامة فصل كامل للسلطات امر غير ممكن، لان قوة احدى السلطتين التنفيذية او المقننة تطغو عادة علي الاخرى. و لهذا السبب هناك اختلاف بين الديمقراطيات الغربية التي تحكم البلدان المختلفة. و من هذا المنطلق تعرف الانظمة الديمقراطية المختلفة بالبرلمانية او الرئاسية وفقا لرجحان قوة احدى السلطتين على الاخرى وان لكل منها معايبها. للمثال أن عدم استقرار الحكومات في الانظمة البرلمانية مثل الجمهورية الفرنسية الثالثة ادخل البلاد في مشاكل و تحديات كبيرة الامر الذي ادى بالجمهورية الفرنسية الخامسة الى تحرير السلطة التنفيذية من مسيطرة السلطة التشريعية، ما ادى الى رجحان قوة السلطة التنفيذية على التشريعية و بالتالي اختراق السلطة التنفيذية لسلطة الاخيرة. أن خيار حل البرلمان من خلال الاستفتاء يعتبر من القضايا التي تحد من السلطة التشريعية امام السلطة التنفيذية.

□انيا، في ظل وجود احزاب سياسية و موضوع الاغلبية، كيف يمكن النظر الى الفصل بين السلطات الثلاث وهي جميعا بيد الحزب الحاكم؟ للمثال، في بريطانيا المعروفة بنظامها البرلماني، لقد كان مبدأ

الفصل بين السلطات الثلاث لمدته ذات معنى. ولكن الوضع تغير في الاعوام الاخيرة و ذلك نتيجة صعود بعض الاحزاب الصغيرة و تمرد الاحزاب، حيث بات يمكننا مشاهدة كيف أن البرلمانات قادرة على أن تتخذ قرارات ضد الاحزاب الحاكمة.

امكانية الخطئ و عدم صلاحية الغالبية في القرارات السياسية

يرى البعض بان الانتقادات التي توجه اليوم الى الديمقراطية لا تتعدي موضوعا واحدا وهو ما يتعلق ب "قانون الاغلبية". أن ما يقال حول سواسية اصوات الذين يمارسون شؤون الحكومة، يبدو امرا صائبا ولكن هذا الامر يمكن اعتباره امرا خطيرا لان اهلية الجميع ليست متساوية. بمعنى ابسط، انها نفس الورطة التي تبثلى بها كافة الديمقراطيات اي النتيجة المباشرة لعملية التصويت و اتخاذ القرار من قبل الاغلبية. من هذا المنطلق أن تصور قيام مرجعية و قوة (السلطة) باتخاذ قرار وهو امر كيفي من قبل الاغلبية و هي امر كمي، امر لا يمكن اعتباره تصورا حقيقيا، لان التصور بان الغالبية تقول الحقيقة، يطرح مباشرة هذا الانتقاد بان الكمية لا يمكنها أن تصنع الكمية فحسب، بل في اغلب الاحيان تجر تلك الكمية نحو الضياع.

لذا يمكن الاستنتاج بان ما يشاع من أن الاغلبية يمكنها أن تمتلك الاهلية و التدبير في العمل السياسي، أمر مشكوك فيه ولا يمكن دائما قبول ذلك وأن قاعدة الغالبية هي تقنية من التقنيات المختلفة لمعرفة آراء الشعب و لا يمكن اعتبار غالبية الشعب و ارادة الشعب كأمر و حقيقة واحدة و أن مبدأ الاغلبية يتعارض مع مفهوم الديمقراطية، لاننا شأننا ام ابينا أن الاغلبية في العديد من الديمقراطيات لا تغير اهتماما لوجهات نظر الاقلية و حقوقها في المشاركة في القرارات السياسية عندما تستلم السلطة و أنها تعمل على تحديد أو تقليل أو تضييع هذه الحقوق.

الديموقراطية و أمكانية ظهور استبداد الغالبية

يقال في نقد الديمقراطية أن استبداد الجماهير و الرأي العام في ظل الديمقراطية يتعارض مع الحريات الفردية و الجماعية بالقدر نفسه عندما تتعرض لها هذه الحريات في الديكتاتورية الفردية، لان الرضوخ لوجهة نظر الغالبية يتضمن خطر الاستبداد. من جهة أخرى أن الديمقراطية، لا تبعد مخاطر فكرة القوة المطلقة، أنها تعترف فحسب بالنظرية القائلة أن السلطة يجب الا تكون بيد شخص واحد. أن الديمقراطية لا تنكر ايضا قانون حكم الاقوى؛ لان مبدأ الغالبية يعتبر من وجهة نظرها نوع من القانون الذي يمنح الحق للاقوى. لذا، أن سبب سير الاشخاص خلف الغالبية لا تعني بالضرورة أن الغالبية محقة و تمثل الحقيقة بل لان الغالبية تمتلك قوة اكبر. أذا، الديمقراطية ليست مصونة من الاستبداد. أن احدى سبل معالجة هذه المشكلة هو أن الديمقراطية يجب أن تقام وفقا للغالبية المؤثرة و ليست الغالبية العددية. أن الغالبية المؤثرة و التي تعتبر الغالبية السياسية في المجتمع، تشمل الاشخاص العارفين و المطلعين بشكل كامل بغايات الحكم و تجمعهم وجهات نظر مشتركة. (للمزيد ر.ك به: بشيريه، ١٣٧٤، صص ٢٩ الى ٣٢)

مخاطر خداع الرأي العام و تغلغله

هناك جدل كبير حول مدى تأثير اصوات الشعب في الحياة السياسية في الانظمة الديمقراطية؛ للمثال يطرح السؤال التالي كرارا بانه الى أي مدى تعكس نتيجة الانتخابات الارادة الحقيقية للشعب؟ هل أن تأثيرات الدعاية و عدم صيانة الناخبين من خطر الخداع والتغلغل واثرات الماكانات الاعلامية السياسية العملاقة و التي تعرف من قبل الاحزاب السياسية ب "ماكس وبر" و تحديد حق الانتخاب بعدد محدد من الاحزاب، تسمح للفرد أن يفرض من خلال الانتخابات ارادته الحقيقية؟ أنه سؤال لم نتلقى حتى الان ردا حاسما حوله. علاوة على ذلك نرى اليوم شريحة كبيرة من المواطنين لا يشتركون في الانتخابات.

ديموقراطية النخبة عائق امام المشاركة الحقيقية للشعب

تعتبر الآليات المنظمة و القوية (للنخب) في الديموقراطيات الحالية من العوائق الاساسية للمشاركة الحقيقية لعموم الشعب في الحياة السياسية، يرى بعض المنظرين المعاصرين، من امثال روبرت دال، بان الديموقراطية في الواقع لا تتعدى كونها منافسة بين النخب. أنه يعتقد بان الديكتاتورية هي حكومة الاقلية الواحدة، بينما الديموقراطية هي حكومة عدد من الاقليات. (بشيريه، ١٣٧٤، ص ٧٤)

يصف رابرت ميخلز من خلال نظرية قانون الاولياغارشية الحديدية الحكومات و منها حكومة ديموقراطية النخبة و يرى بانها حكومة "الاقلية المتنفذة". أن تحكم (النخبة) في آلية القرارات السياسية في الديموقراطية المعاصرة بات احد عوائق المساواة الاجتماعية والاقتصادية. أن مفهوم ديموقراطية الغالبية تغير عمليا اليوم الى مفهوم ديموقراطية النخبة. في ديموقراطية النخبة اصبحت الحريات الفردية و حكومة الغالبية و المساواة وسائل و سبل لتعيين القيادة السياسية. يرى المنظرون المعاصرون اليوم أن الديموقراطية تعتبر عمليا فعاليات يقوم بها عدد من النخب. أنهم يرون بان النظريات التي يطرحها غلاة الديموقراطيون من امثال جان جاك رسو و التي يرون أن "صوت الشعب هو صوت الله" و أن "الاقلية تخطئ دائما" افكار مثالية.

من وجهة نظر ديموقراطية النخبة اليوم، الديموقراطية ليست حكومة الغالبية و الجماهير، بل وسيلة للتشاور مع الغالبية للحفاظ على مصالح الاقليات. أن ادراك الشعب لادارة القضايا المعقدة ليس كافيا؛ أن دور الشعب يجب أن يقتصر على ابداء الرضا و ليس المشاركة في الحكم، الديموقراطية تتحقق وفقا لوجه النظر هذه عندما تكون الحكومة مصانة من المطالب المباشرة للجماهير و الشعب. من هذا المنطلق، فان التنظير حول الديموقراطية في القرن العشرين له ميل "معادى للغالبية".

مؤشرات الانحطاط والازمة في الديموقراطية الليبرالية في القرن العشرين

شهدت اكثر بلدان اوربا الغربية الصناعية المتطورة في العقد ١٩٦٠ مرحلة من التطور و التقدم العلمي اعتبرها مناصرو الديموقراطية الليبرالية، عهد السعادة و الرفاه الاقتصادي و من الناحية السياسية عهد حكومة التعقل و الادارة و الاختصاص و نهاية التوترات السياسية والاجتماعية، بينما اعتبرها منتقدو الديموقراطية الليبرالية، عهد الاسر وضياع الانسان وعدم اكتراث الناس بالقضايا السياسية و الامور العامة و الابتعاد عن المشاركة الواعية و بالتالي ضياع و زوال هذه الانظمة من الداخل.

نشاهد اليوم في الانظمة الديموقراطية الليبرالية، بان مشاركة الافراد في القضايا السياسية ضعيفة و محدودة و شكلية، و الجماهير لا تكثرث بما يجري حولها. الاهتمام بعلوم الذرة في المجتمعات الصناعية (Atomisation) و ميل الانسان نحو التوحد هو نتاج منطقي للرفاه و البيروقراطية و العلمانية المفرطة و الابتعاد عن الايدولوجية.

من سمات الديمقراطية الليبرالية اليوم، انغزال الجماهير سياسيا و ذلك من خلال ضعف دور البرلمانات و تبديل الاحزاب الى مؤسسات تجارية و تقليص دور المعارضة و التمهيد المناسب لظهور الشمولية و من هذا المنطلق يتحدث البعض عن "اضمحلال النموذج الاجتماعي للديموقراطية" (بيران، ١٣٧٤، ص ٧)

من جانب آخر، أن الاعتقاد بنسبية الاخلاق و الابعاد الانسانية، زاد من ازمات الديمقراطية الليبرالية. كما يقال: "عندما يتخلى الناس عن معتقداتهم حيال المبادئ الاخلاقية او كما يقول سوركين، عندما يتوقف النمو و التطور الثقافي في الحضارات، يحل عهد الانحلال والضياع. لذلك فان زوال الديمقراطية الغربية و تقليص اعتبارها ليس موضوعا ينحصر على بلد معين. هناك شكوك اليوم، حول مبادئ الديمقراطية الليبرالية و كذلك مشاركة الشعب الذي فقد اهتمامه و رغبته بها و راح يهتم بامور غير سياسية مثل كرة القدم و السينما و غير ذلك و بات يفضل الشخصيات العامة على الشخصيات السياسية. (نقيب زاده، ١٣٧٣، ص ٣٥)

يبدو أن قيمة "الثقة" التي تعتبر في المجتمعات الغربية الليبرالية راسملا اجتماعيا و اقتصاديا ثمينا، باتت تنقلص، أن هذه الظاهرة تأتي في وقت يحاول فيه العديد من الخبراء الغربيين احياء قيسة الثقة في مجتسعاتهم.

من الخبراء الذين اولوا اهتماما في هذا الصدد، فرانسيس فوكوياما (الذي كان متفائلا في نظريته بشأن نهاية التاريخ) والذي اكد في كتابه الجديد الذي يحسّل عنوان "أزمة الثقة" على ضرورة وجود عامل الثقة في الديسوقراطية الليبرالية الغربية أن فوكوياما عسل على احياء هذه القيسة التي غابت عن السجتسعات الغربية منذ اعوام.

السهم هو أن فوكوياما وضع كتابه "أزمة الثقة" بعد أن قدم نظرية وكتاب "نهاية التاريخ وخاتم البشر". أنه يرى في نظريته حول نهاية التاريخ بان الديسوقراطية الليبرالية ستبقى الصورة النهائية للحكومة السوفقة في السجتسعات البشرية و النقطة التكاملية النهائية لايدولوجية البشر ونهاية التاريخ! لكن في كتابه "أزمة الثقة" كانت نظريته تحسّل طابعا تحذيريا. لا شك أن تقييم فوكويامن السجتسعات الغربية يحظى باهسية كبيرة في دول عالم النلا التي تسعى الى تطبيق النساذج الغربية بصورة عسياء. أنه يؤكد على السباني الثقافية و كذلك لظهور العسل لتطوير روح العسل الجساعي و العسل بضسير حي ثقة و رفع معنويات الناس في السجتسعات التي تحظى باليسوقراطية الليبرالية (وخاصة امريكا) و يرى بان هذه العوامل تعتبر رمزلولفيق والنجاح الدائم في السجتسعات التي تواجه ازمات.(لسزيد من السعلومات راجع: اميري، ١٣٧٤، ص ١٣)

تقديم نهج تطبيقي حول الديمقراطية الدينية

لقد قدم هذا البحث نبذة عن مكاملالضعف و التضارب النظري و العسلي في الديسوقراطية^{٤٣}؛ ولكن رغم ذلك لا يسكن ابدأ انكار بعض محاسنها، أن مؤيدي الديسوقراطية يعترفون ايضا بهذه العيوب لكنهم يقولون في الوقت نفسه: رغم وجود مسافة بيكة بين الديسوقراطية الغربية و نظرية الديسوقراطية الحقيقية؛ لكنها اقرب مسافة من الاهداف التي طالسا سعت الجسهاير الى تحقيقها عبر التاريخ و من الامل السادية التي حاول الانسان تحقيقها في مجتسعه.

حتى لو تم قبول هذا الادعاء بنقلا ليسكن ابدأ اعتبار النسوذج الستأزم للديسوقراطية و مبادئ كنسوذج نهائي و افضل النظم السياسية و بالتالي الدعوه الى تطبيقها من قبل كافة

^{٤٣} - يقال عن معاييب الديمقراطية: حكومة الجهل و الفائدة و الثروة و غياب الغالبية و التشكيك في مبدأ النيابة و سوء استغلال مبدأ المساواة و التعليم المدني الخاطئ للديموقراطية و الحيلولة دون أن يحقق الشعب التقدم العلمي و الادبي والفنون و التشكيك في القيم الاخلاقية للديموقراطية و معارضة الحرية و تفضيل المصالح المحلية على المصالح الوطنية و زيادة نفقات الحكومة و محاولة الحكم على العامة و عدم استقرار الحكومة و تشجيع التناحر الطبقي و أن السياسة الحزبية اساس الشر في كافة الديمقراطية، اضافة الى غموض القرار السياسي. (عالم، ١٣٧٣، صص ٣٠٤ الى ٣١١ مع الخلاصة)

الانظمة، و كما يقول دوينوا: "لو كانت الديمقراطية الليبرالية تنسجم مع اخلاق اليهودية والمسيحية وكذلك الفلسفة المتجددة الاوروبية في القرن الثامن عشر، كيف يمكن تبرير تطبيق مثل هذا النظام في دول عالم الثالث؟" (دوينوا، الديمقراطية ر...، السابق، ص ٣٠)، أنه نظاما مبتنيا على مفاهيم غير مستقرة كما يقول كارل كوهن، وهو من مدافعي الديمقراطية " أن مصطلح الديمقراطية فقد الكثير من معناه نتيجة عدم الالتزام بالالفاظ وعدم الاستقرار الفكري و ممارسة بعض الخداع المتعمد. أن هذا المصطلح الذي يطلق عادة في عالم السياسة على كل شئ، وصل لمرحلة لم يعد له أي معنى تقريبا " (كوهن، ١٣٧٣، ص ١٤)

يرى كوهن بأن السبيل لعيوب الديمقراطية ليست في التفاؤل او التشاؤم حولها، بل في العمل لتحسين و رفع تلك العيوب. (نفس المصدر، ص ٤١٧)

يجب الاعتراف بان الديمقراطية وفي افضل حالاتها، تعمل على توفير المصالح المادية للشعب، في الوقت الذي تعمل الحكومة الاسلامية على ذلك ولكن واجبها الاساسي يتمثل في العمل على تربية الانسان و تطوير الشؤون المعنوية لافراد الشعب وهذا اهم ما يميزها عن الديمقراطية الليبرالية؛ الحكومة الاسلامية تعمل على التمركز حول الله عوضا عن الفرد و الانسان. بحيث يفضل عدد من المفكرين الاسلاميين المعاصرين استخدام مصطلح السلطة الدينية للشعب عوضا عن سلطة الشعب الدينية (مهدي كني، ١٣٨١، صص ٢ الي ٦) او سلطة الشعب القدسية (رشاد، ١٣٧٩). أن مبدأ النسبية الاخلاقية والقيم و الحريات السلبية في الديمقراطية الغربية مرفوض و غير مقبول من جانب الحكومة الاسلامية، تصبح الحرية مقبولة شريطة أن تكون في حدود ما يعترف به الدين الاسلامي الحنيف.

أن سلطة الشعب الدينية لا تعترف بأصالة الفرد و التوجه المتطرف نحو الفرد كما هو الحال في الديمقراطية الليبرالية، رغم انها تعترف بالقيم السامية والنبيلة للفرد والحقوق و الحريات الفردية مثل حق التملك و ضمان حياته و ماله و أن الفرد يتمتع بمكانة سامية في هذا الصدد. سلطة الشعب الدينية تحترم حقوق الفرد، ولكن تعتقد بان الفرد لا يمكنه دائما الوصول الى تشخيص عقلائي لمصالحه و أن نزول الشرائع الالهية و الانبياء جاء في الحقيقة لمساعدة الناس و مجتعاتهم ولكي يتم تقديم العون للافراد للوصول الى افضل السبل.

أن سلطة الشعب الدينية ترفض التساهل و التسامح المفرط الذي تتسم به الديمقراطية الليبرالية و تعتقد بان الاسلام الذي هو خاتم الاديان و اكملها و اسماها، يوفر الاختيار الحر للافراد لكي يتحركوا في كافة المجالات السياسية و الاجتماعية و الدينية و يرفض تفتيش العقائد من قبل الحكومة.

أن سلطة الشعب الدينية لا تعتبر الحكومة الشرعية هي تلك التي تقام فقط على اساس مبدأ "الرضا" و العقود الاجتماعية، بل ترى أن اساس الشرعية تأتي من خلال للرسار الالهي الذي تسير فيه الحكومة. و من ثم تعترف برضا الشعب في اطار الشريعة و حدودها و تعتقد أن نشاط الحكومة يأتي من مطاوعة و مسايرة الشعب لها، لذا فخلافا للديموقراطية، أن مصدر القوة و القانون والحكومة نابع من الارادة الالهية و أن ارادة الشعب تأتي في هذا الاطار.

تنظر سلطة الشعب الدينية الى العلانية على أنها تتحور في حب الدنيا و الاعتقاد باصالة القضايا الدنيوية و أنها ترفض كل ما هو سوى ذلك - مثلا الدين - لا مكانة له في العلانية. سلطة الشعب الدينية و خلافا لليبرالية الاقتصادية التي تعني الحرية المطلقة للفرد في نشاطاته الاقتصادية و رفض كامل لاي رقابة سياسية و تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية، تحترم الملكية الخاصة وتري أن تدخل الحكومة في بعض القضايا الاقتصادية للحد من الاختلاف الطبقي و الحيلولة دون الاحتكار امر ضروري.

أن سلطة الشعب الدينية تعتقد بضرورة العمل لكسب رضا عامة الشعب، لكنها ترى بان مطالب الغالبية؛ لا تثقل بالضرورة الحق، القاء نظرة لوجهات نظر و اقوال الامام علي (ع)

يوضح لنا هذا الامر و يدلنا على السبيل في هذا الصدد. الامام (ع) يؤكد بقوة على ضرورة ارضاء الجماهير و يرى بان كسب رضاهم و ثقتهم امر ضروري و مفيد و يحل المشاكل و السبيل الى الحق وينصح (الامام علي عليه السلام) احد ولاته بان التوفيق ياتي من خلال تقديم الخدمات الى غالبية الناس؛ و كما عبر الامام (ع): "لا شك فيه أن الناس هم العمود الفقري للمجتمع الديني و السند للمدرسة الاسلامية و السبيل لاحباط مخططات الاعداء. لذا يجب الوقوف الى جانبهم و الاعتماد عليهم و الاهتمام بمطالبهم و احتياجاتهم" (نهج البلاغة، ص ٩٩٦، الرسالة ٥٣، البند ١٣) و "احب الامور لدي الولات المسلمين، اقربهم الى الحق و اوسعهم في العدل و اكثرهم عملا لتحقيق رضا عامة المجتمع". (نفس المصدر البند ١١)

من جانب آخر يرى الامام (ع) أن وجهة نظر الغالبية لا يمكن أن تكون دائما الى جانب الحق و الحقيقة، أن الامام علي (ع) بنى دعائم حكومته على اساس اقامة الحق و كان محور و مفسر الحق. لذلك عندما كان يسعى غالبية افراد المجتمع الى اتباع و اقامة الحق، كان في طليعتهم، لكنه كان ايضا الى جانب الحق دون وجل، عندما كانت الغالبية لا تسير الحق. في خطابه لعمار قال: "يا عمار! لو رأيت أن عليا سلك سبيلا و سلك كافة الناس سبيلا آخر، دع الناس واسلك السبيل الذي سار اليه عليا، كن واثقا بان علي لن يجرك الى سبيل الهلاك ولا يخرج من طريق التقوى". (كنز الملوك، ج ١٢، الحديث الشريف ١٢١٢)

يمكن من خلال هذه الاقوال الوصول الى هذه النتيجة بان سلطة الشعب الدينية تكن احتراماً كاملاً لمطالب الشعب و وجهات نظر الغالبية و التعلل الجماعي، لا تولي مطلقاً الاولوية للفرد او الجماعة مقابل الله سبحانه و الشريعة الالهية، و تولي اهتماماً بالمصالح العامة و ترجح ذلك على المصالح الفردية و ذلك في اطار الالتزام بالاطر الاسلامية.

رغم وجود خلافات اساسية بين سلطة الشعب الدينية و الديمقراطية الليبرالية، الا أن هناك نقاط تلاقي بينهما ايضا. يمكن التطرق الى النقاط التالية كأمثلة حول نقاط التلاقي و التشابه بين سلطة الشعب الدينية و الليبرالية اللتان تعتبران من أهم المصادر الفكرية و الفلسفية و النظرية بين الانظمة الديمقراطية:

١- الدفاع عن الحكومة يرتبط بالتزامها بالقانون و الحريات و الحقوق المدنية و خاصة الملكية الخاصة و معارضتها لاي قوة غير قانونية و مستبدة سواء كانت طبقية او جماهيرية او طائفية او دينية او حزبية او... و العمل على تعزيز البنى الاجتماعية و تحديد و ربط الحكومة بالالتزاماتها القانونية و قيامها بخدمة المصالح العامة للشعب.

٢- فصل مجالات الحكومة و المجتمع و تحديد و مراقبة القوى الحكومية و خاصة فيما يتعلق بحقوق الفرد و المجتمع و التأكيد على تعدد مراكز السلطة.

٣- وضع اطر توضح حدود تدخل الحكومة في الحياة الخاصة و المدنية من خلال قيود محكمة قابلة للتطبيق و التأكيد على عدم تدخل الحكومة في الشؤون الخاصة للأفراد.

٤- ضمان حرية الفرد في التعبير عن معتقداته و كذلك الحريات الفردية و توفير المساواة فيما يخص حق الانتخاب الحر.

٥- حماية اللامركزية و تقديم الدعم للحريات المحلية و الجماعية و الحكم الذاتي المحلي.

٦- توفير فرص متكافئة و متساوية لكافة افراد الشعب للحصول على الامكانيات و الطاقات المتوفرة.

تبني النظام النيابي و البرلمانى و توزيع المناصب وفقا للنظام الانتخابى و التاكيد على فصل القوى، من سبل توفير الرقابة على القوى و مراقبة عمل السلطات الثلاث.

٧- توفير العدالة الاجتماعية وفقا لاستحقاقات الافراد.

هناك ايضا بعض نقاط التشابه بين سلطة الشعب الدينية و الديموقراطيات الغربية، وهي كما يلي:

١- المشاركة السياسية للمواطنين في اتخاذ القرارات في المجالات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية...

٢- حرية الراى العام و اتكال الحكومة على ذلك.

٣- ضرورة سيادة القانون و تعدد المراكز و المجموعات التى تمتلك السلطة.

٤- وجود آليات محددة فى متناول الراى العام مثل الاحزاب السياسية.

٥- قوة المجتمع المدنى و نشاطه و تعدده.

٦- تحديد قوة الحكومة و اخضاعها برعاية الحقوق و الحريات الفردية و الجماعية.

٧- تعدد المجموعات و المصالح و القيم الاجتماعية.

٨- امكانية تبديل الاقليات الفكرية الى الغالبية من خلال الترويج للرقابة الجماعية.

٩- امكانية الحوار العام و التبادل الحر للافكار و الاراء حول كافة القضايا التى تهم المجتمع.

١٠- المساواة السياسية للمجموعات الاجتماعية من حيث الوصول الى السلطة.

١١- استقلال السلطة القضائية فى اطار ضمان الحريات المدنية للافراد و المجموعات.

١٢- فصل السلطات مع الحفاظ على استقلالية السلطات الثلاث عن البعض.

١٣- امكانية وجود معارضة منظمة "فى النظام" و "معارضة قانونيه".

الاستنتاجات

لقد تم التطرق فى هذا البحث الى العديد من آفات الديموقراطية الغربية، أن العديد من هذه الآفات و المخاطر ناجمة عن عيوب هذه الديموقراطيات وهي عيوب لا يمكن مشاهدتها فى الديموقراطية الدينية و قد تم الحديث فى هذا الصدد بصورة مفصلة. التوجه المفرط الى القضايا المادية و وضع الانسان موضع البارى عز و جل و التفرد المطلق و خداع الراى العام و امكانية ظهور استبداد الغالبية من ضمن هذه العيوب. مع ذلك يمكن القول بان الديموقراطية الدينية قد تواجه فى بعض الميادين التحديات و المخاطر التالية او بالاحرى يمكن أن تواجه هذه الآفات:

١- عدم تبين و توضيح كنه و مباني الديموقراطية الدينية بالشكل اللازم.

٢- امكانية تطبيق مبدأ المساواة بصورة شكلية.

٣- عدم رفع العيوب التى توجه الى الانظمة النيابية.

- ٤- تعارض وعدم تطابق السبل للوصول الى الديمقراطية الدينية مع مباني سلطة الشعب الدينية.
 - ٥- امكانية تحول مبدأ فصل القوى الى موضوع شكلي.
 - ٦- عدم تبیین وتوضیح الحقوق المتعلقة بالتعاطي بين الحكومة والشعب، بصورة دقيقة.
 - ٧- امكانية تبديل ديموقراطية النخبة الى عائق امام المشاركة الحقيقية للشعب.
 - ٨- تحقق ديموقراطية النخبة من قبل الاحزاب و تحول الاحزاب الى مؤسسات تجارية و مؤسسات لجمع الاصوات خلال فترة الانتخابات.
 - ٩- ضعف دور المعارضة القانونية.
 - ١٠- ضعف المشاركة السياسية و تحولها الى حالة شكلية.
 - ١١- نمو حالة اللامبالاة السياسية و الاغتراب و تفوق الفرد اجتماعيا بسبب عوامل مثل الحياة الصناعية و السجلات بين الاجنحة السياسية الحاكمة.
 - ١٢- تقلص قوة البرلمان الذي يعتبر من المظاهر الاساسية في الديمقراطية الدينية.
 - ١٣- مخاطر خداع الرأي العام و اختراقه من قبل عناصر مخلة داخلية أو خارجية.
 - ١٤- تقليص قوة المؤسسات و المباني الدينية للحكومة الاسلامية و تفشي الخلاعة و العلمانية و ظاهرة مواجهة الدين بين النخب و افراد المجتمع.
- من حسن الحظ أن الاهتمام و الحديث حول كنه و اهداف و مباني الديمقراطية الدينية بين المفكرين في بلادنا و بين اوساط الحوزات و الجامعات ينمو و يتصاعد و نأمل أن يبذل المفكرون جهودا حثيثة لتوضيح هذا الصرح الفكري المبارك و النظام الاداري للمجتمع.

المصادر

- ١- نهج البلاغة (١٣٩٢ق/١٣٥١ش)، ترجمة وشرح السيد علي نقي فيض الاسلام، طهران، (بي تا).
- ٢- اربلاستر، انتوني (١٩٧٩)؛ "الديموقراطية"، ترجمة حسن مرتضوي، دار نشر اشتيان.
- ٣- اخوان كاظمي، بهرام (١٩٧٩)؛ "اهداف الحكومة في نهج البلاغة"، الحكومة الاسلامية، ش ١٧(باييز).
- ٤- اخوان كاظمي، بهرام (١٣٧٨)؛ "الديموقراطية و الحرية من وجهة نظر الامام الخميني"، الجامعة الاسلامية، ش ٩-١٠ (الصيف و الخريف).

- ٥- اميري، مجتبي (١٣٧٤)؛ "نهاية التاريخ وازمة الثقة، دراسة افكار فوكوياما"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٩٧ الى ٩٨ (مهر و آبان).
- ٦- شيريه، حسين (١٣٧٤)؛ "افكار الليبرالية الديمقراطية، الليبرالية كارل بوبر"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ١٠١ الى ١٠٢ (مهر و اسفند).
- ٧- شيريه، حسين (١٣٧٤)، "تاريخ الافكار و الحركات في القرن العشرين، الافكار الليبرالية - الديمقراطية"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، مرداد و شهریور، ش ٩٥ الى ٩٦.
- ٨- شيريه، حسين (١٣٧٤)، علم المجتمع، طهران. نشر ني.
- ٩- شيريه، حسين (١٣٧٤)، "الجيل القديم لليبراليين الديمقراطيين في القرن العشرين"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٩٩ الى ١٠٠ (اذر و دي).
- ١٠- آيران، رويز (١٣٧٤)؛ "نظرة الى تطورات نهاية القرن العشرين"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ١٠١ الى ١٠٢ (مهر و اسفند).
- ١١- دوانا، الن (١٣٧٢)، "سلسلة مقالات حول موضوع الديمقراطية"، رامة زرك نادر زاد، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٦٩ الى ٧٨ (خرداد الى اسفند).
- ١٢- دوانا، الن (١٣٧٢)، "الديموقراطية، حكومة الشعب و التعددية"، رامة زرك نادر زاد، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٧٣ الى ٧٤ (مهر الى آبان).
- ١٣- رشاد، علي اكبر (١٣٧٩)؛ "الديموقراطية القدسية"، طهران، مؤسسة العلم و الفكر المعاصر الثقافية.
- ١٤- عالم، عبد الرحمن (١٣٧٣)؛ مؤسسات علم السياسة، طهران، نشر ني.
- ١٥- عنايت، حميد (١٣٥١)؛ مؤسسة الفلسفة السياسية في الغرب، طهران، دار نشر اامعة طهران، ج الثالث.
- ١٦- غني نجاد، موسي (١٣٧٣)؛ "ظهور الافكار الحرة و دمجها الاقتصاد السياسي"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٨٩ الى ٩٠ (مهر و اسفند).
- ١٧- كوهن، كارل (١٣٧٣)؛ الديمقراطية، رامة فريبرز مجيدي، طهران، خوارزمي.
- ١٨- مهدوي كني، محمد رضا (١٣٨١)؛ "الديموقراطية الدينية او السلطة الدينية الشعبية؟"، آيام صادق، ش ٤٤ (ازرودي).
- ١٩- نقيب زاده، احمد (١٣٧٣)؛ "ردود الفعل السياسية و مؤشرات انحطاط الديمقراطية في ايطاليا"، المعلومات السياسية - الاقتصادية، ش ٨١ الى ٨٢ (خرداد و آير).

٢٠- وينسنت، اندرو (١٣٧١)؛ نظريات الحكومة، ترجمة حسين بشيريه، طهران، نشر ني.

٢١- هلد، ديفيد (١٣٦٩)؛ انماط الديمقراطية، ترجمة عباس مخبر، طهران، دار روشنكران للنشر.

خصائص
الديمقراطية الدينية
(نقطة تحول في الديمقراطية الدينية)

عبد الحميد آكوجكيان

خصائص الديمقراطية الدينية (نقطة تحول في الديمقراطية الدينية)

عبد الحميد آكوجكيان^{٤٤}

"السيادة المطلقة على العالم و على الإنسان لله، و هو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، و لا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الالهي أو تسخيريه في خدمة فرد أو فئة ما و الشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبينة في المواد اللاحقة". (المادة ٥٦ من دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية)

المقدمة

إجتزنا منذ فترة طويلة خريف العرابين، والآن ونحن نمضٍ بسرعة الأيام الأخيرة من شتائهم، حيث تتجلى الديمقراطية على أنها أفضل نظام حكومي وأساس للعلاقة بين الشعب والحكام من الناحية النظرية على الأقل، وحتى أن الحكومات المستبدة في مختلف أنحاء العالم، تسعى بأساليب مختلفة وباستخدام الدعاية، أن تظهر تمسكها بالديمقراطية، ولا توجد صورة إجتماعية صحيحة لهذه الديمقراطية وخاصة في الدول النامية.

من هذه الناحية، فإن الفكر السياسي المعاصر المنتشر في العالم الاسلامي، متأثر بما لا يمكن إنكاره بالتوجهات والمسااعي التي يبذلها اشخاص من اجل بناء عقيدتهم السياسية طبقا للنسبية بين الاسلام والديمقراطية. فظهور الديمقراطية باعتبارها واجهة لأغلب الأنظمة السياسية المعاصرة وتحويلها الى قيمة تغلب على أكثر النظريات السياسية الموجودة، تقف متحدية بصورة طبيعية النظريات السياسية الدينية. هذه النظريات يتوجب أن تبين لماذا لا يمكن قبول الانظمة السياسية المعتمدة على الديمقراطية العسكرية وهي مرفوضة وغير مقبولة. وفي هذه الظروف فإنه مبرر بصورة كاملة ظهور النسبية بين الاسلام والديمقراطية الى أحد المحاور الاساسية للفكر السياسي المعاصر في العالم.

لاشك أن إقامة نظام الجمهورية الإسلامية في ايران، كما جاء في الدستور الذي نص على السيادة الوطنية وكثيرا من المؤسسات والمجتمعات الديمقراطية، قد زادت من أهمية البحث حول الديمقراطية الدينية وأرغمت كثيرا من المفكرين المسلمين وحتى غير المسلمين على أخذ النظرية السياسية الحديثة على محمل الجد، ودراستها من مختلف أبعادها وأوجهها.

فغنى المباحث السياسية من جهة والتغيرات المتنوعة التي حصلت داخل التقاليد السياسية المختلفة، جعل المعنيون بالمباحث النظرية السياسية يواجهون الواقع ، فعلى سبيل المثال بدلا من التساؤل عن

^{٤٤} - باحث ومدرس في الحوزة والجامعة

معنى الديمقراطية والليبرالية، يتحدثون عن الديمقراطية والليبرالية؛ أي بدلا من السؤال عن الديمقراطية، يطرح التساؤل عن "أي إنطباع عن الديمقراطية؟" وهكذا، فإن فإن الخطوة الأولى في تقييم "الديمقراطية الدينية" هو الجواب عن هذا التساؤل أي تصور من الديمقراطية الدينية يقبل البحث والتفكير؟ يبدو أن الانطباع المختلف عن عمل الدين في نظام سياسي ديني سيساعد بصورة قوية في الشكل (formation) المفهومي للديمقراطية الدينية. وبعبارة أخرى، يجب أن تتوضح الصورة وهي أي جانب من الإسلام وأية أقسام من التعاليم الدينية في مجال المجتمع وتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية تساهم في هذا الأمر. ومن جهة أخرى، ما هو التصور وما هو تعريف المجتمع الديني؟ من الواضح بأن الجواب المشترك على هذا التساؤل، ليس واحداً، وليس هناك إجماع بهذا الشأن. فمن الناحية النظرية، والتنظير السياسي على الأقل، فإن عمل الدين في مجال المجتمع والسياسة يجب أن يرسم بشكل يمكن الخروج بقراءات متنوعة من الحكومة الدينية ونتيجة لذلك، فإنه سيجعلنا نواجه إنطباعات مختلفة عن الديمقراطية الدينية.

من جهة أخرى، فإن عدم وجود تصور واحد عن مفهوم الديمقراطية، وإمكانية تقديم نماذج متنوعة من النظام الديمقراطي، يثير غموض آخر مقابل إدراك واضح عن الديمقراطية الدينية وعلى كل حال، فإن أي جهد لتوضيح مفهوم الديمقراطية الدينية، يجب أن ينتهي بتبيين واضح لدور الدين في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتشكيل المجتمع الديني ومكانة ودور المواطنين في تكوين السلطة السياسية وحركة اتخاذ القرار. مع أن هذا التحليل والتبيين يمكن أن لا ينتهي بنتيجة واحدة، ولا يمكن من الناحية العملية تقديم انطباعات مختلفة من الديمقراطية الدينية، ولكن يمكن من الناحية المنطقية التقدم على كثير من الأبحاث المطروحة حول الديمقراطية الدينية. فعلى سبيل المثال، فإن الأبحاث التي تسعى لإظهار أن هذه النظرية السياسية هي في الأساس، نظرية غير منسجمة ومتناقضة، أو أنها غير مرغوبة وغير ملائمة للظروف الثقافية والاجتماعية للعالم المعاصرة، هي تتعلق بهذا القسم. (واعظي

(2003/8/10)

فكل إنطباع يعرض عن الديمقراطية الدينية، لابد أن يواجه الواقع الذي يقول بأن عالم اليوم هو أعقد كثيرا وأوسع، وفي مجال المعطيات والمعلومات هناك عوالم من الماضي وأن إنسان اليوم يعيش ويتنفس في مثل هذا العالم. إنه كشف الكثير من قدراته وحقوقه أو حتى أبعدها.

فالقاء نظرة على علم الاجتماع يظهر أن مجتمعنا هو مجتمع شاب ومدني ويتمتع بمستوى عال من المعلومات، وله شبكة اتصالات واسعة وطبقة متوسطة جديدة حصلت على قوة.

وأن أول مطالبه، الديمقراطية وحكم الشعب. فمثل هذه الظروف، لا تسمح للحكومة أن تجرب شكلا من أشكال القوة. أن البناء الاجتماعي لمجتمعنا، ووجود طبقة متوسطة وقوية (ولو أنها لا تدرك قدرتها العظيمة) يجرنا إلى جهة يتوجب علينا أن نقبل الطريقة الديمقراطية للرقابة والإشراف على الحكام. ولا شك بأن عدم الإنتباه إلى هذا الواقع، سيتبعه نتائج مخربة.

فالتنمية الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية لشعب ما، لها نتائج عكسية على سلطة الحكام المستبدين لذلك الشعب، فكلما تمتع الإنسان بإعتباره عضوا في المجتمع، بنمو أشمل في معرفة نفسه والعالم الذي حوله، فإنه يدرك أكثر وأفضل وبنفس النسبة حقوقه كمواطن.

وهذا الإدراك الأفضل، يجعله يطالب بعلاقة أصح وأرفع وأكثر إنصافا بينه وبين الحكام. وبقدرا يكون الإنسان المعاصر مطلقا وعالما، يكون قد ابتعد عن فكر العرابين. وبنفس النسبة يمكن أن يرتفع وينخفض مستوى ومعياري سيادة "الممكن" على الإنسان. فالإنسان المتكيف يمكنه أن يقبل السيادة الكيفية والكاملة وأكثر عرفانا وقبولا.^{٤٥}

ومن هنا، فإن المقال يبحث عن مقترحات أجوبة لمجموعة تساؤلات ترتبط بصورة عامة بخصائص سلبية وإيجابية "للمفهوم الديمقراطي الدينية" ويسعى إلى الكشف عن بعض الجوانب الهامة جدا للديمقراطية

^{٤٥} - ومن هنا ، فإن الإنسان في آخر الزمان يمكنه فقط ان يقبل سيادة الإنسان الكامل والمصلح العام (الامام المنتظر عجل الله فرجه).

الدينية في توضيح نقطة التحول والخصائص المركزية المرتبطة به و التي تتكون خصائص أخرى حولها. ويظهر بأن نقطة الدخول والتأثير على مركز الثقل، ليس تخريبيا وليس قلب مفهوم اركانه ببناء غير ديمقراطي حيث يشكل التعليم والتربية الحرة بعنوان أفضل الاساليب من الناحية الإنسانية والأخلاقية.

أما ما يخص الديمقراطية الدينية، فنحن نواجه تساؤلات متعددة وجادة، ويمكن أن يكون بعضها على الشكل التالي:

هل يمكن أن يكون "للمدنية الديمقراطية" مصداقا خارجيا؟ وهل هناك امكانية لاقامتها؟ أي هل يمكن للمدنية الديمقراطية أن تحمل ملحقا بإسم: "المدنية"؟ وإذا أمكن ذلك، فما معنى هذه الصفة أو الملحق؟ هل يعني الناس المتدينين؟ أو بمعنى أن المجتمع المتدين سيكون ملتزما بكل حرية وبعلم وبصورة طبيعية بالحكومة الدينية؟ أو هل يعني أن الديمقراطية الدينية هي نوع من الديمقراطية الخاصة التي لها مفهوما داخل الدين؟ هل يجب استخدام: "التدين الشعبي" بدلا من الديمقراطية الدينية؟ هل أن ملحقة "المدنية" هي بسبب الذين يتولون السلطة بإسم الدين وهل سيتنقض ذلك؟ ففي عبارة "المدنية الديمقراطية أين هو دور"الشعب"؟ ما هو دوره؟ وهل أن دور الشعب هو تأييد أو دعم الحكم فقط؟ و أين الخصيصة المركزية في هذه العبارة؟ من جهة أخرى، هل أن هذه العبارة تعني أن الديمقراطية قابلة للتنفيذ الى حد ما؟ وتعترف بأن الدين يؤيدها. وبعدها يأتي التساؤل أي دين؟ وأي إنطباع وقراءة عن الدين؟ هل إنطباع الحكام من الدين؟ أم إنطباع المؤسسات الرسمية الدينية التي تقبلها الحكومة، أين مكانة المؤسسات غير الرسمية والمستقلة وغير الحكومية (NGOs)؟

أم أن نسمح للمواطنين أن يكونوا أنفسهم جزءاً من الذين يختارون من يفسرون الدين وأصحاب القراءات الخاصة للدين؟ فهذا المقال يبحث عن أجوبة لبعض هذه الاسئلة. على كل حال، فإن أي تفسير يكون مقبولا للمدنية الديمقراطية، يعني أن الجميع يشترك في هذا المعنى أن الديمقراطية تحظى بقبول الإنسان المعاصر.

فأسلوب البحث في هذا المقال، يقوم على طبيعة مقارنة ونقدية ولها جانب وصفي ويقدم التوصيات، وهو مسعى لنقد وجهات النظر الموجودة في نطاق علم الاجتماع السياسي وجهد لتقديم وجهات نظر تعتمد على الفكر الديني وخاصة الاصول التي إختارها الامام الخميني (رض) حول الحكومة الدينية وطريقة إقامة "الدين الحر" و"النمو الديني المتعالي" في بطن الواقع الاجتماعي، كما أن له طابع وصفي ويقدم توصيات.

الفصل الاول: الفكر الاساس في تحليل الديمقراطية الدينية

١: الإنسان المعاصر

تبدأ فلسفة خلق الإنسان وقصة الإنسان في الفكر الديني من قصة خلق الإنسان الرمزية. هذه القصة تحتوي على عناصر بسيطة ولكن عميقة جدا، وواضحة حيث تبرز عمليا بالانتماء المعرفية للمجتمعات البشرية بالمعية وجلاء أكبر.

ففي أدبياتنا الدينية، يعتبر الإنسان خليفة الله على الارض. ولكن مع كل ما لهذه المقولة من عمق وتعالى واستراتيجية، فإن العالم الجديد لم يأخذ هذه المقولة أساسا للفلسفة السياسية، كما أن عمق فكر بعض المتدينين لا يأخذ هذه المقولة على محمل الجد وهذه لها قصة أخرى.^{٤٦}

من جهة أخرى، فإن توسعة مجال معرفة الإنسان لتشمل الدراسات الدينية، تعد خطوة أساسية في حركة إستجابة الدين لحاجات الإنسان المعاصر. في هذا المجال، فالإنسان منفصل ومستقل عن المجتمع الذي ينتمي إليه، وأن الاوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لا تهتم حياته. وإضافة الى ذلك فإن تطورات أساسية طرأت على الفكر الإنساني أدت الى تطور وتجديد في العالم الخارجي،

^{٤٦} - لذلك نرى ان قصة الرق المؤلمة قد فرضت على الإسلام، وكان من المفروض ان تنتهي قصة الرق بصورة طبيعية خلال جيل أو جيلين في صدر الاسلام بالسبل المتاحة آنذاك، ولكن الرق بقي حتى القرن الماضي وتم تخصيص قسم كبير من احكام الحقوق الدينية لهذا الغرض.

وميدان التكنولوجيا والعلوم التجريبية و... وفي ملدان الفكر، فإن انطباع الإنسان عن نفسه والمجتمع والطبعة والتاريخ قد تغلر، إذ أن الإنسان دخل ملدان المعرفة من الدرجة الثالثة بصورة جادة، وقد خرج من وضعه الحالي، وهو لنظر من الأعلى الله. فإذا ما قبلنا هذا الوضع باعتباره جوهر الحادثة، فإن التحلل المفهومي لدور الزمان والمكان في القضاء على حقلة وحقولة لثم بسهولة أكثر. ومن هنا، فإنه يمكن رؤية تحدي التقليد والحادثة، بصورة أوضح.

ومن هذا المنظار، فإن الإنسان المعاصر قد اختلف بصورة جوهرية وماهوية عن الإنسان السابق، وهذا الاختلاف تجلى في مجال الفكر ونظرة الإنسان الى العالم، وكذلك في مجال العمل ونوع الحياة، وإلا فإن دنيانا في الظاهر هي نفس الدنيا التي كان يعيش فيها الماضون، ولكن الواقع، فإن باطن الدنيا قد أصابها تطور وتحول أساسي، واليوم لا نجد الإقتصاد يحافظ على معناه السابق، ولا الأخلاق ولا الحكومة ولا المال. ويبدو أن المفاهيم قد أفرغت من مضامينها وملأت بمواد أخرى.

فالإنسان المعاصر، يرى نفسه موجودا غير مقتنع وغير متصرف، بينما كان الإنسان في الماضي يعتبر نفسه ضيفا دعي الى بيت مبني سلفا وهو يجلس على مائدة معدة. هذا العالم كأن مضيفا يعتبر محلا لاقامة مؤقتة للإنسان، ولذلك لم يكن هناك مجال للاحتجاج على صاحب البيت. كأن الإنسان راضيا بما قسم له، ولكن عند ظهور العلم الحديث ونظرة الإنسان الى العالم والمعرفة الحديثة، هجر هذا النوع من الانطباع وأعطى مكانه الى فكر غير مقتنع في العالم. فالإنسان الحديث سواء كان صحيحا أو غير صحيح يعتقد أن يصنع العالم كما يريد هو ولا ضرورة ليتسلمه كما بناه الآخرون. فالإنسان الحديث لا يقبل أي شيء من هذا العالم بصورة كاملة، فالإنسان المعاصر الذي عثر على نفس البصيرة والجسارة التي وجدها في عالم الطبيعة، وجدها في علم السياسة أيضا. وكما أنه وجد نفس النظرة العقلانية في الطبيعة حققها في المجتمع وذهب في السياسة وراء واقع السياسة (خلافا للميتافيزيقيا).

ففي العالم الجديد، صنع المجتمع والاخلاق والسياسة، بيد الإنسان، ولم يبق شيء مصنوع مسبقا يمكن أن يقبله الإنسان.

وفي العالم الجديد، الحديث عن حقوق الإنسان أمر مقبول و مطلوب للإنسان، لأننا نعيش في عصر يريد الإنسان أن يدرك ويكشف حقوقه، قبل أن يطلب فهم وتشخيص وظائفه، فمقولة حقوق الإنسان في عصرنا مقولة تحظى بالإحترام الكبير، وبصرف النظر عن الاستغلال السياسي الذي يتم على مستوى العالم، فإن حقوق الإنسان من الناحية النظرية والأخلاقية موضوع جدير بالدراسة والتدبر.

ففي العالم المعاصر، إجتاز حقوق الإنسان مرحلتين. ففي البداية وعندما كان الحديث يدور حول الحقوق، فإن الحق كأن بمعنى الرخصة والاختيار، ولكن الآن أصبح له معنى ومضمونا مختلفا، وقد حول طلب. (من أجل الحصول على تفصيلات أكثر حول هذا البحث والدراسة والآثار المترتبة عنه راجع : سروش ١٣٧٦، ص ٤١٧-٤٣٣).

من الطبيعي أن العالم الجديد عالم يرنو الى الحق خلال مسيرته الطبيعية، فالإنسان الذي يعرف نفسه أكثر فأكثر، يطلع أكثر على حقوقه الطبيعية، وتصبح نظرتة الى العالم الذي يعيش فيه أكمل وأوضح. فالإنسان، بعلمه وتساولاته وتوقعاته الحديثة، يفهم شؤونه القديمة بشكل جديد، وهذا الفهم الجديد هو أساس لإعادة البناء. هذه القضايا الحديثة تصل من خارج الدين وكل منها يكشف جزءا جديدا ومنسيا، فبعد كشف كثير من الاجزاء الجديدة، تبني هندسة المعرفة بالاجزاء الحديثة حيث يقام بناء وتصوير حديث من الحقوق وحتى الشريعة. ومن هنا، فإن الشرط المسبق والضروري لتحقيق الديمقراطية الدينية، هو القبول بحق تقرير المصير للإنسان، لهذا السبب لأنه إنسان.

٢: التطور في أسس معرفة الإنسان والكلام

"الديمقراطية" لها خصائص مشتركة وأساسية، وتحظى في جميع المجالات بكثير من المعنى والمفهوم المشابه. فإضافة كلمة الى الديمقراطية قبلها أو بعدها، مثل الدين، لا يمكن أن يتضمن نقصا في المفهوم

والتقديم. هذا الأصل مبني على أصل آخر، وهو أن الحوار في باب الديمقراطية الدينية يرتبط بمجال الكلام ويتبع الأصول خارج الدين ويتكون في فضاء "الفرضيات السابقة" ويتحقق. فالفرضيات المسبقة المقبولة، قبل الدخول في الأقسام الفرعية للدين، تشكل إنطباعاتنا وتوقعاتنا من الدين. فرضيات سابقة تعود الى الإنسان والمجتمع والسلطة والدين. ومن هنا، فإن الحديث عن الديمقراطية الدينية، قبل أن يكون مرتبطاً بمجال الفقه والفقهاء أو الفلاسفة، فإنه مرتبط بالكلام. فالتحول في الفرضيات السابقة في مجال الإنسان والمذهب والسلطة وفي المرحلة التالية، فرضيات سابقة حول الإنسان المعاصر، والعقلانية والقانون والعقد الاجتماعي والنظرة الى تحقيق الشخصية الحقيقية للمجتمع ودراسات في مجال إيصال الفرد والمجتمع، هذا التحول يؤثر في المرحلة الاولى على المتدينين وخاصة المثقفين الدينيين.

٣: السلطة والسياسة وشرعية الحكومة الدينية

عند دراسة الديمقراطية الدينية، لاشك بأن التفكير في تكوين مفرداتها التي توضحها، أمر يساعد كثيراً على الفهم. وقد وجدت مفرداتها شكلها الحديث منذ بداية الثورة الإسلامية ونوع إنطباع الإمام الخميني (رض) عن الجمهورية.

ففي نظرة كثير من العلماء، يبدو أن طريقة انتخاب الإمام الخميني (رض)، التي تتجلى في تحليل أقواله المتأثرة عن أفكاره، هو طريقة الديمقراطية الدينية (ثيوقراطية). هذه النظرية من أجل إعطاء شرعية للحكومة تعتمد على الله والشعب، فالشعب عندما ينتخب الحاكم الذي يتمتع بمؤهلات القيادة يمنحه الشرعية، وبتعبير أدق يكمل شرعيته. (من أجل التعمق أكثر في هذا المجال راجع: قدردان قراملكي، ١٣٧٨، ص ٢٠٥)

فالإمام الخميني، دمج الشرعية الإلهية بصيغة الديمقراطية وأوجد نظرية، تتضمن جميع العناصر والخصائص التي تتمتع بها الأنظمة الشعبية، وتضم، خصائص وميزات شرعية الهيبة. هذه القراءة تبين ارتباط مقولتين، هما الشرعية الإلهية والشرعية الشعبية، ويرى بأن حق السيادة هو للشعب، وقد تجلى هذا الأمر بأحسن صوره في المادة ٥٦ من الدستور. ففي هذه المادة تم تعريف سيادة الله والإنسان، وأقيمت علاقة بين الاثنين.

لذلك، يبدو أن هذه النظرية خطوة أبعد من سيادة الله من فوق، وسيادة الشعب من تحت؛ لأن سيادة الله مقابل سيادة الطاعة، وليس مقابل سيادة الشعب؛ أن سيادة الطاعات تتنافى مع سيادة الله. ومن هنا فإن الطريقة المنتخبة هي كسب رضى الله، فرضى الله هو من رضى الناس؛ ومن هنا، فإن الإمام الخميني يدعو موظفي الحكومة الدينية بأن يعملوا من أجل كسب رضى الناس وأن يكون لهم قاعدة بين الشعب، فعندما وجدوا قاعدة بين الشعب، فإن الله سوف يرضى عنهم، وستبقى السلطة في أيديهم وسيكون الناس داعمين وحامين لهم. (صحيفة الامام، ج ٧، ص ٥١٢)

ومن جهة أخرى، إذا اعتبرنا السيادة لله فقط، عنده يمكن لأي فرد أو جماعة أن ينسب نفسه الى الله، وأن يحصر السيادة بنفسه، وفي هذه الحالة، فهناك احتمال كبير إقامة نظام ديكتاتوري، وتضييع الحقوق المدنية. فواضعوا الدستور بإدراكهم هذا الخطر، توقعوا وبصراحة في المادة السالفة الذكر حصول ذلك ووضعوا سبلاً لمنعها. وعلى هذا، فإن الآلية التي يمكنها أن تستوفي حقوق الشعب وأن تجعل الشعب يقرر مصيره الاجتماعي بيده، هو الالتزام بحق السيادة الوطنية.

فحق السيادة الوطنية لها تجليات متنوعة، فانتخاب أعضاء السلطة التشريعية، وانتخاب رئيس السلطة التنفيذية من قبل المواطنين نماذج من السيادة الوطنية. ولكن مصداق السيادة الوطنية بصورة كاملة وتامة تتجلى في انتخاب القائد باعتباره مظهرًا وممثلاً للسيادة الوطنية. وبعبارة أخرى، ففي الجمهورية الإسلامية وطبقاً للدستور الذي حظي بتأييد الإمام الخميني، فإن شرعية الفقيه الحاكم تعود بصورة غير مباشرة الى جمهور المواطنين.

ففي الفكر السياسي للإمام الخميني، فإن تحديد مصير المواطنين يأتي عن طريق المشاركة السياسية الفعالة في جميع الشؤون وتنظيم المواطنين، هو أحد أكثر الموضوعات محورية: "هذا الشعب، وأي شعب له الحق في تقرير مصيره وهذا هو من حقوق الإنسان، ففي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كل شخص وكل شعب له الحق في تقرير مصيره بنفسه، فشعبنا صامد ويريد تقرير مصيره بنفسه". (نفس المصدر، ج ٣، ص ٥٠٣)

فالإمام الخميني يرى أن حق تقرير المصير قضية عقلانية: "يجب أن يكون الناس أصحاب القرار، هذه قضية عقلية، فكل عاقل يقبل هذا الأمر، حيث تكون مقدرات كل شخص بيده. (نفس المصدر، ج ٤، ص ٤٩٤) وأخيراً، فإنه إذا ترك الناس أحراراً، فإنهم سينتخبون الأفضل، ولا يخطؤون في انتخابهم: "فبرنامجنا هو أن نرجع إلى الرأي العام، إلى أصوات الشعب، على الناس أن ينتخبوا شخصاً رئيساً للجمهورية، ونحن نعلن رأينا بصورة علنية ونقول لهم هذا هو الذي أريد أن أصوت له إذا رغبتم أن تعطوا صوتكم له فأفعلوا، وإلا أنتم أحرار في التصويت. فالناس عندما يكونوا أحراراً، سينتخبون فرداً صالحاً، والرأي العام لا يخطيء". (نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٢٢)

من أهم الحالات التي يخرق فيها حقوق الإنسان، ويسلب منه حق تقرير المصير، أن يكون زعماء المجتمع في وضع ثابت ويتحولوا إلى أشخاص لا يتغيرون. بينما إذا كان للمواطنين خيار لتغيير المسؤولين، فإنهم سيكونون قادرين على عدم انتخاب الأشخاص الذين لم يقدموا للشعب عملاً جيداً في مجال ضمان حقوق وحريات المواطنين خلال الفترات اللاحقة، ولذلك ونظراً إلى حق تقرير المصير للمواطنين، فإن على المسؤولين أن يقبلوا مطالب المواطنين الذين لم يكونوا راضين عن أعمالهم وقرروا أن ينتخبوا آخرين مكانهم، دون أن يظهروا أية مقاومة.

فالإمام الخميني (رض) أكد في مناسبات متعددة على الشرعية الشعبية، ومن ضمنها تشكيل المجالس الشعبية، لاقامة حكومة شعبية في إيران وسيادة الشعب على مصيره وإعترافها من ضروريات نظام الجمهورية الإسلامية حتى يتم فوراً إعداد نظام تنفيذي للمجالس من أجل إدارة المدن والقرى في أنحاء إيران. وبعد المصادقة عليه يبلغ إلى الحكومة وتقوم الحكومة فوراً بتنفيذها. (نفس المصدر، ج ٧، ص ١٦٨)

فالإمام الخميني، طرح في بدايات الكفاح، "الحكومة الإسلامية" كنظام يرتضيه، ولكن منذ بداية ثورة الشعب، طرح الإمام الخميني في خطبه كلمة "الجمهورية الإسلامية" بدلاً من "الحكومة الإسلامية".

"عند بدء ثورة الشعب، سوف يذهب الشاه، و سيحل محله حكومة ديمقراطية ونظام الجمهورية الإسلامية، وفي هذا النظام الجمهوري، ينتخب مجلس وطني مكون من ممثلي الشعب الحقيقيين وسيقوم هؤلاء بإدارة شؤون البلاد". (نفس المصدر، ج ٤، ص ٢٤٤)

والجدير بالذكر، أن الإمام الخميني (رض)، لم يحاول مطلقاً فرض آرائه على الشعب، في قمة شرعيته الشعبية وعندما قبل الجميع به باعتباره "قائداً للثورة":

"أن تعيين النظام السياسي سيكون برأي الشعب نفسه، نحن سنطرح "الجمهورية الإسلامية" على استفتاء شعبي". (نفس المصدر)

فهذا التحول الشفاف في فكر الإمام الخميني، يبين المشروع الشعبية للنظام، لأنه جاء في تعريف النظام الجمهوري مايلي: "أن أساس الحكومة الجمهورية يقوم على مبدأ أن الذي يحكم هذا البلد من الناحية الواقعية هو الشعب أجمع". (منصور نجاد، ١٣٧٧، ص ٦٥٢)

فمن وجهة نظر الإمام الخميني، فإن أصوات الشعب هي التي تحكم إيران، فالشعب هو الذي بيده الحكم، ولا يجوز لأي من المواطنين وخاصة أعضاء الحكومة معارضة حكم الشعب". (صحيفة النور للإمام الخميني، ج ١٤، ص ١٦٥) فقد أعلن الإمام الخميني بصورة صريحة أنه تابع لرأي الشعب. (نفس المصدر ج ١١، ص ٣٤) الشعب هو الذي ينتخب. (نفس المصدر، ج ٤، ص ٤٧٩) على الشعب أن يكون مشرفاً على الأمور في الجمهورية الإسلامية (نفس المصدر، ج ١٣، ص ١٩٣) فتعيين سلطة المسؤولين عن طريق الإشراف، هو الضمانة المناسبة للحفاظ على حقيقة الجمهورية وضمان سيادة الشعب. وعلى هذا، وباقتضاء جوهر الجمهورية، يجب الأخذ بنظر الاعتبار آليات لفرض إشراف شعبي ومؤثر. آليات

يمكن أن تساعد على مؤسسة سنة التقاليد بين المواطنين وإرغام رجال الحكم النزول عن الأبهة والجبروت والرد على مطالب الشعب. (قاسمي، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٣٢٣-٣٣١ وكذلك مقالات أخرى من هذا المجلد). وقد بين الإمام الخميني المبدأ الصريح التالي: "يحق لأي فرد من أفراد الشعب، أن يستجوب المسؤول أمام الآخرين، وأن ينتقده، وعلى المسؤول أن يكون عنده رد مقنع، وفي غير هذه الحالة، وإذا ما عمل المسؤول خلافا لواجبه الاسلامي، فسيعزل من منصبه. (صحيفة النور للإمام الخميني، ج ٥، ص ٤٠٩) وكذلك، "يجب أن لا يظن أحد بأنه لا يحق لأحد أن تنتقد ما نقوله وما نفعله". (نفس المصدر، ج ٢٠، ص ٤٠١) "لا نريد أن نفرض شيئا على شعبنا، ولم يسمح لنا الإسلام أن نحكم بديكتاتورية، نحن نتبع آراء الشعب، فإذا ما صوّت الشعب بأي شكل، فنحن سنتبعه. لا يحق لنا، ولم يسمح لنا الله سبحانه وتعالى ولا نبي الإسلام، أن نفرض على شعبنا شيئا ما؛ نعم، من الممكن أن نطلب من الشعب في بعض الأحيان، طلب متواضع، طلب خادم الشعب من الشعب". (نفس المصدر، ج ١١، ص ٣٤)

فالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وكذلك الثقافية تتطور بشكل دائم، ونتيجة لذلك، فإنها تتعارض مع العلاقات السياسية، ففي وضع تواجه التطورات والتغيرات حالة من التوقف، فإن العلاقة تتحول الى علاقة سلطة بمعناها، أي فرض إرادة صاحب السلطة على الآخر، فالإنسان الذي يخلق في هذا النظام، هو إنسان لا إرادة له، دليل ومتشائم ومنتظر وخلافا لذلك، ففي الوقت الذي يقوم الناس بدور المبدع، يخلق إنسان حر، مستقل وعظيم ومسؤول. (إخوان زنجاني، ١٣٧٧، ص ٩٩)

على كل حال، فالقيمة الحقيقية لكل حكومة عبارة عن قيمة الأفراد الذين يعملون في الجهاز الحكومي، وكل حكومة تقلل من شأن مستوى شخصية الأفراد حتى تجعلهم أدوات طيعة، فإنها (حتى لاستخدامهم لاهداف مربحة)، فمثل هذه الحكومة سوف تصل الى هذه الحقيقة المرة، أي أنها لن تتمكن من أن تقوم بأعمال كبيرة مع وجود رجال صغار ودون إرادة، فذلك الجهاز الذي يعلم الناس على الطاعة العمياء لا يمكنه أن يقدم خدمة للبلد، لأن أعضائه فقدوا قدرتهم على الإبداع، وهذا الجهاز سوف يتوقف عن العمل والحركة. (استوارت مل، ١٣٧٥، ص ٢٢)

فالحكومة والحكم القوي يقف صامدا الى جانب المجتمع القوي، فجزور القوة في الحكومة تأتي من اعتماد الحكومة على مجتمع قوي.

وأخيرا، فإن التحدي في باب نشأة شرعية الحكومة الاسلامية يأتي بسبب البدء في عصر جديد وكذلك بسبب وسعة وكبروتناقض الآراء، وهو ما سيؤدي الى تعزيزه نظريا وبسبب معرفة المجتمع، وسوف يؤدي الى التغيير المستمر والتقدم الى الأمام.

فبنية الحكم لا تستقيم بصورة صحيحة، إذا لم تواجه بنقد جاد وشامل، ومن الطبيعي، أننا بتعديل أعمالنا السابقة، والنقد الدائم يمكننا أن نصح ونعدل بنية الحكم وأن نحول دون محاولات إسقاط الحكومة وخاصة من الداخل وعن طريق الشعب.

الفصل الثاني: متطلبات الديمقراطية

في الفلسفة السياسية، وبسبب المجالات النظرية وقبول حق تقرير المصير، ليس بصورة دفعية، بل بصورة مستمرة (فالوحدة سبب المحدث والمبكية) يكون قسم رئيسي على شاكلة الديمقراطية. فالمعني اللغوي للديمقراطية يقتضي أن يسمح للناس بالمشاركة المباشرة في التقنين واتخاذ القرارات السياسية وأن يحكموا أنفسهم، دون أن يحلوا السلطة السياسية الى قطاع خاص أو أقلية نخبوية وكفاءة. أما في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، فإن "الشعب" يحيل مسؤوليته الى ممثليه.

فالديمقراطية يجب أن تعتبر حكومة الأغلبية ومراعاة قانون الأغلبية. فالديمقراطية لا تتطلب حكومة الرأي وفرض مطلب الأغلبية على الأقلية، بل هي أساسا بمعنى حكومة الأغلبية (majority rule). فمراعاة الحكم دون طرح الأسئلة، وقانون الأغلبية، في جميع الأبعاد وشؤون السياسة والحكومة سيؤدي الى ديمقراطية حقيقية. (pure democracy) فتعريف الديمقراطية الحقيقية، هو ذلك النظام

السياسي الذي يرد على جميع التساؤلات دون أي حدود، وأن تحل جميع المشاكل عن طريق الأغلبية وأن يكون مطلب ورأي الأغلبية ذات قيمة ذاتية وفوق كل أساس وقيمة بنيوية ومقدمة على جميعها.

هنا بسبب الاضرار الفادحة التي يعاني منها هذا النوع من الديمقراطية، حل محلها ديموقراطية مكبوحة (limited democracy). ذلك لأنه لو لم يتم كبح و مراقبة آراء الغالبية من خلال الدستور الذي يعتبر الضمانة للقيم و الاسس و المبادئ، سنواجه واقعا مريرا يحمل اسم الغالبية. في هذه الحالة لا يمكن ضمان الحرية المدنية و يخشى الا تحترم الغالبية حقوق الاقلية.

أن فكرة الديمقراطية المكبوحة مبنية على اساس أن العديد من الحقوق البنيوية و القيم و المبادئ الفلسفية و الاخلاقية المستقلة عن رأي و ارادة الغالبية، لها اعتبار و شرعية و بسبب هذا الاعتبار و الشرعية ليست مديونة للدستور و آراء الغالبية و تحظى باعتبار مستقل يمكن أن تظهر على هيئة عناصر تعيق اتخاذ قرارات ديموقراطية تحظى بتأييد الغالبية.

السؤال الاساسي فيما يتعلق بالديموقراطية هو لو كانت الديمقراطية الخالصة غير مرغوبة و يتوجب كبحها في اطار القانون، أي واحدة من مبادئها و قيمها البنيوية، يحق لها أن تلعب دورا في اطار رأي الغالبية؟

لقد نجحت الليبرالية خلال مدة طويلة بفضل جهود متواصلة أن تطرح نفسها على هيئة نظام سياسي يتمتع بمزايا سلطة الشعب و يعمل في اطار المبادئ و القيم الليبرالية مثل احترام الملكية الخاصة و السوق الرأسمالية الحرة و الحقوق و الحريات الفردية. لكن الحقيقة هي أن الليبرالية الديمقراطية ليست صورة محتملة من الديمقراطية المكبوحة و يمكن تحقيق سلطة الشعب و حكومة الغالبية في اطر غير الليبرالية المكبوحة وهذه نقطة انطلاق سلطة الشعب الدينية. (احمد واعظي، السابق)

أن مبدأ "الشفافية" لها اهمية كبيرة في الديمقراطية. لو اعتبرنا محليا أن الديمقراطية نتاجا لسلطة الشعب، يتوجب تقبل ضروريات الديمقراطية وفقا للظروف المحلية للمجتمع الديني. هذه الضروريات عبارة عن: شرعية الارض و الشعب و الحكومة و حق المواطنين في المشاركة في السلطة (السياسة و الاقتصاد و المعرفة) و فصل و استقلال القوى و تداول السلطة لأدارة المجتمع شعبيا وفقا لآليه انتخابية محددة و احترام و رعاية القانون و حق الشعب في مسائل الحكومة و اخيرا امكانية تغيير بنيان الحكومة وفقا لآليات قانونية و سلمية عندما تطالب الاغلبية في المجتمع بذلك.

لو اقتنعنا بهذه الضروريات حول الديمقراطية، يبدو وفقا لخصوصيات الديمقراطية هذه لو اضفنا مصطلحات مثل "الدينية" او "غير الدينية" او "البرجوازية" او "البروليتارية" لمفهوم سلطه الشعب فاننا نقوم بعمل غير مجدي ومثل هذه الخطوة يزيد من الغموض و يفسح الظروف لمعادي الديمقراطية العمل لتحقيق اهدافهم. لأن الشرعية الحقوقية للنظام السياسي في الديمقراطية شعبية. ولكن في "سلطة الشعب الدينية" مصطلح الدينية تجعل الشرعية غامضة.

هنا يمكن طرح هذا الاستدلال بأن مفهوم "الحكومة" التي تراقب "البناء" و "التكوين" السياسي في المجتمع، يجب الا يكون له اي افضلية و لا يعترف باي فوارق قومية و دينية و طبقية. وفقا لذلك فإن "الحكومة" وفقا للمفهوم الجديد يجب أن تكون غير منحازة، بل مستقرة و أن تلعب دورا تكوينيا طويل الامد.

اما "الحكومة" فلها دورا مرحليا في "الادارة" السياسية و "التنظيم" الدوري لآراء الشعب. أن الحكومة تشكل القالب الاستراتيجي العسكري لسلطه الشعب و لها من حيث السلوك تكوين غير منحاز و أنها تعمل على تامين الارادة المرحليه للشعب بصورة دورية. رغم أن الحكومة تحمل طابعا عرفيا و تتشكل وفقا لآراء الشعب، ولكن آراء اغلبية المواطنين يمكن أن تعكس القوه الدينية للحكومة. يمكن القول بأن الجمهورية و سلطة الشعب لهما طابعا مشتركا و تتمتعان في الوقت نفسه بعدة خصائص مشتركة. أن كاهه المواطنين المتساوين في حقوق المواطنة و حق المشاركة و التدخل في

شؤون البلد يمكنهم تقرير مصيرهم من خلال انتخاب شكل الحكومة التي تناسب احتياجاتهم و المساهمة في اختيار حكام يقومون بتقديم خدمات لهم.

ولكن في الواقع من وجهة نظر علم الاجتماع لا يمكن مطلقا اعتبار الديمقراطيات الحالية مثالية؛ رغم أن البعض يرى تارة أن هذه الديمقراطيات مقدسة و يعتقد أن اي معارضه لها تدخل في اطار الاستبداد و الانحطاط، ولكن في داخلها نوع من الاولياغارشية الخفيه و النظرة الشمولية في اطار قانوني خفي وهو ما يتابعه العديد من المفكرين الكبار في العالم. اما العديد من المفكرين في الداخل فتتولي عليهم هذه الاولياغارشية الخفية. أن مفكرينا في الداخل يركزون اهتمامهم عادة حول ما مدى صحة الجمع بين الدين و الديمقراطية.

في البحث الاكاديمي يركز الاهتمام بالديموقراطية على البعدين الفكري و الفلسفي و تأثيرهما الدولي ولكن من الواضح أن المفكرين في الداخل لا يعيرون اهتماما يذكر لهذه الالاسس وتأثيراتها. لذا فأن اهتمامهم ينصب علي الجمع بين الدين و الديمقراطية في تحقيق الاهداف السياسية؛ أنهم لا يولون اهتماما و لا ينجذبون نحو ما يحصل عندما تجتمع الديمقراطية مع مفاهيم مثل الشمولية و العنصرية و الاعتداءات الدولية. لهذا فأن المسافه بين المفكرين في الداخل و التطورات الاساسية في العالم ازدادت و أن عدم متابعتهم لأراء المفكرين المعاصرين في العالم ادى الى تكوين تصور غير حقيقي حول الديمقراطية الغربية في افكارهم الامر الذي ادى بهم الى القبول او الرفض الكامل لهذه التجربة في الحكم، و ذلك تأثيرا بالاهداف السياسية بالداخل. لعل اعادة النظر في موضوع الديمقراطية و خصائصها الجوهرية و التي احدثت كوارث كبيرة مثل احتلال الدول الاخرى، مفيدا لمفكرينا الذين ينظرون الى واحدة من اهم التجارب البشرية في مجال الحكومة في الماضي و المستقبل. يجب التاكيد بأن هذا النوع من الحكم يضم انواع مختلفه من الحكومه و ليس هناك اي قاعده ملزمه للقول بأن الديمقراطية الغربية هي الافضل و الاكمل بين النظم الديمقراطية. ولكن يبدو أن سلطة الشعب هي افضل سبيل للحكم بين النظم المعروفة؛ رغم أنه لا يمكن اعتبارها الغاية النهائية لبني البشر في الحكم. أن احدى المشاكل التي تواجه الديمقراطية هي اختيار الحكام من قبل الشعب عبر الوسطاء و وهي عملية غامضة، بحيث تارة لا نرى اثر يذكر لاختيار الحاكم من قبل الشعب في العملية الانتخابية. الاحزاب، من الوسطاء في العملية الانتخابية هذه. أن الانتخاب الاجباري للحكام من بين المرشحين الذين يتم اختيارهم بعد اجتياز العديد من الاختبارات لا يمكن اعتباره امرا مثاليا ولكن لا سبيل آخر لذلك، لأن من الواضح أن الانتخاب الاجباري افضل من عدم الانتخاب.

رغم كل ذلك، ما يخفي نقص الحكومات الديمقراطية هو سلطة القانون. أن سلطة القانون حتي قبل أن نلجئ الى الأراء العامه في تعيين الحكومة؛ يساعد في تكوين الحكومة، لأن الرأي العام ليس بمقدوره الحيلولة دون حصول الهرج و المرج و منع الاستبداد؛ يمكن تحقيق ذلك فقط من خلال سلطه القانون. رغم اننا لا نستطيع الجزم بأن القانون في الحكومات الديمقراطية نتاج أراء عموم الشعب، ولكن من المؤكد أن كاهه المجتمعات تعمل جاهدة للحيلولة دون حصول الهرج و المرج و الا يأتي الحكم وفقا لرغبات متنوعة، بل هناك حاجة لحكومات دائمة. لذا مثلما يتوجب في الحكومات الاستبدادية أن يتولى الملك الحكم الدائم، يتوجب في الحكومات الديمقراطية الغربية حتى في ظل حكومات مؤقتة أن يتم الاحتكام للقانون بصورة دائمة. من البديهي، يتوجب في هذه الحكومات أن يتبع الشعب و كاهه المؤسسات و السلطات الثلاث، الحاكم الدائم.

الحاكم الذي يجب الا تغره السلطة و أن تكون حكومته اقل نقصا و عيبا. أن السبيل لخلاص الشعب من الاستبداد و نيل الرفاه و التقدم المعيشي في الحياة الاجتماعية، يمر عبر القانون. من جانب آخر يتوجب أن يحد القانون من طول و عرض و ارتفاع الحكومة و الحاكم.

يجب تحديد مده حكومة الحاكم، طول، و سلطته، العرض، و وضعه في موقع يحد من جذابيته، ارتفاع. يبدو أن اهم عناصر الاستقرار و السلامة الداخلية في الحكومات الديمقراطية الغربية هي

حكومة القانون و التي يجب أن تأتي عبر صناديق الاقتراع من خلال الشعب و الأراء العامه؛ لأن القانون الذي اختاره الناس في السابق، يسري في الحكومه الآن.

في النهاية أن المشاكل النظرية و العملية المتعددة التي طرأت خلال تكوين الديمقراطية الحديثة، ادت الى اقتراح و ولاده الديمقراطية. لذلك فإن الديمقراطية التي تحمل الصبغة الليبرالية تحمل في الوقت نفسه الصبغة الشمولية و أن حكومة القانون هي التي تحول دون تحول الانظمة الديمقراطية الي انظمة شمولية. أن القانون في هذه الانظمة لا يحمل صفة الصديق و الحامي لمبدأ الحرية الفردية و حكومة الغالبية فحسب بل يعتبر بمثابة حارس و مراقب لتحقيق هذه المبادئ؛ لأن هذه الحكومات الديمقراطية ستتحول الي حكومات فاشية و شمولية حالما تعمل خارج اطار القانون.

وفقا لذلك يمكن القول بأن سلطة القانون تعمل من جهة على انقاذ الحكومات الشعبية من الهرج و المرج و من جهة اخرى تسعى لابعادها عن الاستبداد من خلال فرض انظمة ديموقراطية ليبرالية. من هنا فإن واجبها الاساسي هو ضمان المصالح الوطنية مثل الامن و الرفاه و نمو و تطور المجتمع و بالتالي لا تضع على عاتقها أية مسؤولية حيال مصالح الشعوب الاخرى. و هنا هو المأخذ على الانظمة الديمقراطية؛ لأن قوانينها تولي اهتماما كبيرا بمصالح شعوبها ولكنها لا تولي اي اهتمام بالمصالح الدولية، أن الحكومات الديمقراطية يمكن اعتبارها في المقياس الدولي حكومات استبدادية و عنصرية لانها تهدد مصالح الشعوب الاخرى عندما تتعارض مصالحها مع مصالح تلك الشعوب. انها تضرب بالمبادئ الاخلاقية و الإنسانية عرض الحائط و تهاجم و تحتل البلدان الاخرى عندما تتعارض مصالحها مع مصالح الآخرين و احتلال البلدان الاخرى مثل فيتنام و الجزائر و اليابان مثالا على ذلك. لقد قتل نحو مليون جزائري خلال ثمانية اعوام و عانى عدة اجيال من اليابانيين من اثرات القنبلة الذرية و تحملت خسائر و اضرار جسيمة نتيجة استخدام الولايات المتحدة السلاح النووي ضدها؛ أن الانقلابات المتعددة في امريكا الجنوبية و افريقيا و اسيا كلها جاءت نتيجة تدخل الدول الديمقراطية للدفاع عن الديكتاتوريات التي كانت تحكم في هذه القارات الثلاث.

لذا رغم أن المعيار للحكومات الديمقراطية هو مصالح شعوبها، ولكن عندما تدعو الضرورة الالتزام بالمصالح الدولية، يجب وضع قوانين تدعو الى الحفاظ على مصالح الشعب بالانسجام مع مصادر اوسع في المعمورة و الالتزام بعناصر الاخلاق و القيم الإنسانية العامة. من البديهي لو التزمت الحكومات بالاخلاق عندما تتعارض المصالح ستعم العدالة، ذلك لأنه لا يمكن اعتبار مصالح اي شعب افضل عن مصالح باقي الشعوب.

على هذا الاساس يجب العمل على حماية العالم من مظالم القوى الديمقراطية و تحقيق الديمقراطية على اعتبار أنها اكثر التجارب التي خاضها البشر في الحكم منطقاً، و يجب أن يصار الى تغيير مضامين القوانين الديمقراطية التي تحكم المجتمعات من العمل على حماية المصالح الوطنية الى العمل على حماية المصالح الدولية.

لتحقيق ذلك، يجب العمل كما نعمل على تحديد الحريات الفردية، رغم اهميتها للحيلولة دون حصول هرج و مرج و سلب حريات الآخرين، بحيث نعمل على توسيع هذه القاعدة لتشمل الساحة الدولية و أن نأخذ بها في التعاطي بين كافة الشعوب.

في الخطوة التالية، و كما تتجه الحكومات البشرية نحو الاهتمام بالشعوب و تتحدث القوانين عن الاهتمام بالشعوب، يجب العمل على تحقيق حكومات كاملة تولي قوانينها اهتماما كبيرا بالاخلاق الإنسانية. (اركاني، ١٣٨٢/٣/٢١)

أن نظرة سلطة الشعب الي الإنسان، نظرة بعيدة عن الحدود و التكبر و العنصرية. أن الدول مكونات يتم بناءها على يد الشعوب. حتى مفهوم حب الوطن في هذه النظرة تعتبر خطوة كبيره نحو الامام و تحول الإنسان من قومي يولي اهتمام بالارض الى ايولوجية يولي حبا للآخر و يعطي انطبعا بأن الحدود المقامة بين الدول لا تحول في اقامة عواطف و نوع من الصداقة و اعتبار اطفال العالم كافة هم اولادنا.

الفصل الثالث: المنعطف في سلطة الشعب الدينية

في المواضيع المتعلقة بسلطة الشعب الدينية يجب في البداية الإشارة الى هذه النقطة البسيطة و الهامة وهي، في بعض الأحيان تبدو سلطة الشعب الدينية من وجهة نظر مؤيديها و معارضيها من الناحية النظرية مع ما تمثلها، مختلفه تماما و أن المعطيات من الناحيتين النظرية و التطبيق غير متناسقه. في الواقع الخارجي و من خلال النظرة المعرفية في المجتمع، أن ما يتم عرضه حول الحكومة الدينية لا ينطبق مع مكوناتها النظرية. و في اغلب الأحيان و في حالات الاستدلال يتم الخلط بين هذين الامرين. كذلك في ميادين المطالعة التوصيفية و المعيارية و الالزامية، نلاحظ بكثير من الاستغراب أن الميدان الثاني اكثر نشاطا من الميدانين الآخرين. و هذا يعني بأن هناك اخطاء حقيقية على مستوى فهم المجتمع في هذا الصدد. أن المشكلة الاولى، السلوك الدعائي الخاطئ في الدراسات الالزامية. المشكلة الاخرى الدراسات و المطالعات في ميدان الوصف يكتنفها الكثير من الاسرار.

يرى البعض بأن "سلطة الشعب الدينية" يكتنفها الغموض و التناقض المنطقي من الناحية النظرية. لأنه من الناحية العقلانية و كذلك من وجهة نظر القرآن الكريم أن الديموقراطية و سلطة الشعب (بدون اي زيادة و نقصان) يمكن أن تكون افضل النظم التي تجاري تعاليم ديننا الحنيف و ليس من الضرورة خلق مفاهيم غامضة مثل "سلطة الشعب الدينية".

من جانب آخر لو اعتبرنا أن "سلطة الشعب الدينية" لا تعادل "عدم سلطة الشعب" فإن ذلك سيكون تركيبا متناقضا.

ولكن في أي حال، أن سلطة الشعب الدينية تتمحور حول هذه الفكرة بأن الدين يمكن أن يكون اطارا لتوجيه و هداية أراء الاغلبية او في اقل تقدير يمكن أن يلعب دورا هاما في صياغة هذا الاطار. أن وجهات النظر المختلفة في مجال دور الدين و اي من التعاليم الدينية يمكنها أن تحدد هذا الاطار، تحدد القراءات المختلفة لسلطة الشعب الدينية. وفقا لذلك، وجود دستور قويم يولي اهتماما خاصا للقوانين الالهية و الفقه الاسلامي و يحبط اي تجاوزات محتملة لأراء وأرادة الاقلية و الحكام و ممثلي الشعب، امر ضروري. مثل هذا القانون يضمن النموذج السياسي المطلوب في المجتمع الديني و يضمن الاحترام للاسلام و الثقافة الدينية للمسلمين، توفر لهم محاسن الديموقراطية، مثل المشاركة في القرارات السياسية و توزيع السلطة السياسية و مراقبة اعمال الحكام. أن النظرة حول سلطة الشعب الدينية بأن الجمهوريه الاسلاميه مبنية على اساس هذه الفكرة بأن التعاليم الاجتماعية للاسلام بشكل عام و الفقه الاجتماعي للاسلام بشكل خاص لا يمكن حصرها في جغرافيا مكانية و زمانية خاصة و يمكنها أن تجاري و تعايش كافة الظروف الاقتصادية و السبل المعيشية. بعبارة أخرى أن رسالة تطبيق الشريعة في السلوكات الفردية و الاجتماعية و ضرورة تنظيم شبكة للعلاقات الاجتماعية وفقا للقوانين الاسلامية لا تنحصر باطار اجتماعي خاص - مثل المجتمعات الكلاسيكية المشابهة للمجتمعات الاسلامية القريبة بعهد الرسول الاكرم (ص) و يتوجب على المسلمين أن يعملوا علي صياغة مجتمعاتهم الدينية وفقا لتعاليم دينهم و الفقه الاسلامي، حتى في مجتمعاتهم الصناعيه المعاصرة و رغم العلاقات الاجتماعية المعقدة الحالية و أن يعملوا على لعب دور حاسم في تنظيم الاجتماعات المطلوبة. القراءه في سلطة الشعب الدينية هي أن الدين لا يقتصر على الامور الفقهية بل يشمل الاخلاق و المعنويات و الغايات و القيم الاساسية المتوفرة في التعاليم الاسلامية. بناء على ذلك و وفقا لهذا النموذج، أن الحكومة الدينية لا يتوجب عليها مراعاة قوانين الشريعة الاسلامية فحسب بل أن تكون حاضرة بقوة في القرارات الاساسية على الصعيد السياسي و الثقافي و الاقتصادي و أن تعمل على تحقيق اهداف الدين في الكرامة الإنسانية و الاخلاق و المعنويات الاسلامية و أن تصيغ الحياة الاجتماعية و أن تنظم نظاما حقوقيا و أن تلعب دورا في الواجبات الاجتماعية - تكوين المجتمع الاسلامي - بصورة تشمل كافة القيم و الاسس التي يؤكد عليها الاسلام.

أن التصور الرائج عن سلطة الشعب الدينية و خاصة ما جاء في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية، يمكن أن يلقي الضوء على دور الدين في جانبنا من النظام السياسي باقل قدر من الغموض. لقد تم طرح قوة و تفوق و مرجعية الدين و قوانين الشريعة بوضوح وتم اضافة مؤسسات مثل ولاية الفقيه و مجلس صيانة الدستور لتعزيز و ضمانة هذه المرجعية. أن النقطة التي تدعو الى التأمل هو تحديد مكونات سلطه الشعب في مثل هذه النظم السياسية. مما لاشك فيه أن نظرة الليبرالية حول الديمقراطية لا تتطابق مع النظرة التي تم طرحها خلال الاسطر السابقة حول سلطة الشعب الدينية. من هذا المنطلق السؤال المهم هو اي المؤشرات الاساسية في النظم و المؤسسات الديمقراطية الموجودة قابلة للتطبيق في نظام سلطة الشعب الدينية؟

لو اعتبرنا أن قضايا مثل مشاركة الشعب في توزيع السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة و المشاركة في اتخاذ القرار السياسي عبر النظام النيابي و مسائله الحكام و الرقابة الشعبية للقوة السياسية من المكونات الاساسية في النظم الديمقراطية الدينية، لا توجد عوائق لتحقيق هذه القضايا خلال القراءه الفقهي لسلطة الشعب الدينية.

أن مستوى النجاح في تحقيق المؤشرات التي ذكرت أنفا يرتبط بكيفية اقامة و قوة المؤسسات و المنظمات التي في غيابها لا يمكن تحقيق الديمقراطية المعاصرة. أن مهمة اتخاذ القرارات السياسية في هذه المؤسسات و المنظمات الديمقراطية تناط عادة الى الذين يتم انتخابهم من قبل الشعب؛ (elected officials) و التي تجرى فيها دائما انتخابات حرة و عادلة؛ و فيها حرية التعبير؛ و الوصول فيها الى مصادر معلوماتية مستقلة مثل الصحف و الكتب و الخبراء امر يسير؛ أن تواجد المؤسسات المدنية المستقلة فيها مثل الاحزاب السياسية والتنظيمات المهنية امر رائج و المواطنة (inclusive citizenship) فيها مرحبة. (احمد واعظي، السابق)

علاوة على القراءه الرائجة، هناك قراءه أخرى تسعى فيها الحكومة الدينية الى التصالح مع النظرة الليبرالية. أن هذه النظرة تؤيد ما يمكنه الحاكم في المجتمعات الغربية من الالتزام بحقوق الإنسان كما ينص عليه الاعلان الدولي لحقوق الإنسان، و تطالب بتطبيق الجانب الديني في الحكومة بحيث لا تمس هذه الحقوق. لذا، يرى البعض بان الفقه الاسلامي و بسبب عدم التجانس في بعض ما ذكر في اعلان حقوق الإنسان لايمكنه أن يكون اساسا لبناء الحكومة الديمقراطية الدينية. خلافا لفكرة الحضور الفقهي في شؤون الدولة، أن المجتمع الديني لا يمكن تعريفه وفقا لدور الدين في ترتيب القضايا الاجتماعية و تنظيم العلاقات الاجتماعية و السياسية و الروابط الاقتصادية؛ ذلك لانه ربما في المجتمعات المعقدة المعاصرة، لا يسع للفقه أن يعمل على إدارة و تنظيم العلاقات الاجتماعية. أن المجتمع الديني هو مجتمع يولي اهتماما بالدين و يسعى الى مجارة التعاليم الدينية.

سواء كانت الدعاوى المطروحة في هذا المجال حول سلطة الشعب الدينية صحيحة ام لا، من الواضح هناك غموض بشأن دور الدين و التعليمات الدينية و خاصة في القضايا الاستتباطية و الحقوقية في هذا النوع من النظام السياسي. لو تم قبول الحقوق و القيم الموجودة في المجتمعات الديمقراطية و المتقدمة المعاصرة بصورة كاملة و اتخذت القرارات السياسية الاساسية وفقا للعقل و المنطق والعلوم التجريبية و لم يتم اقام الفقه و قوانين الشريعة في تنظيم العلاقات، اعتبار مثل هذه الحكومة على انها دينية، امر يكتنفه الغموض. أن هذه القراءة حول سلطة الشعب الدينية ليست لها معادلة واضحة حول هموم وجود الدين و آليته المؤثرة في ادارة المجتمع. في وقت يقدم فيه النموذج الذي يولي أهمية للدين صورة واضحة عن سلطة الشعب الدينية و دور الدين في القضايا السياسية و ادارة المجتمع. نرى الجانب الديمقراطي في القراءة الاخيرة عن سلطه الشعب الدينية بعيدة نهائيا عن الغموض، لأنها تسير بوضوح النماذج الرائجة للديمقراطيات المعروفة المعاصرة الغربية و تولي اهتمام لطرح نموذجا جديدا عن الحكومه الديمقراطية.

هناك قراءات أخرى يمكن وضعها بين القراءتين، هذه القراءات توجه نقدا للقراءة التي تولي اهتماما بالدين و كذلك للقراءة الليبرالية حول الدين. هذه القراءات تطرح تساؤلات عديدة حول القراءة الاولى بسبب نظرتها حول الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع و الثانية بسبب نظرتها الدونية للدين. ان ما يمكن استخلاصه من الحديث الذي جرى حول الافكار السياسية هو أن الدستور الحالي استوعب القراءتين حول النظرة العامة لسلطة الشعب الدينية. هنا، يمكن القول بان القوى الاجتماعية هي التي ستقرر في المستقبل اي من القراءات ستختار. سنصل الى قراءه نابعة عن ضمير افراد الشعب شئنا ذلك ام ابينا و سيكون للطبقة الوسطى التي تشكل اكبر نسبة و تتمتع بالوعي، الدور الكبير في اختيار تلك القراءة.

من ناحية أخرى، يبدو أن الديمقراطية و سلطة الشعب لا تعتبران مدرسة مستقلة واحدة مقابل المدرسة الاسلامية، أنه سبيل لمراقبة ما يمارسه الحكام و العمل على تداول طبيعي للسلطة بصورة سلمية ؛ يمكن تطبيق هذا السبيل و الاسلوب في الفكر الليبرالي و ذلك من خلال الفكر الديني و خاصه لدى الفكر الشيعي.

من بين الطوائف الاسلامية المتعددة، يعتبر الفكرين الشيعي و الاعتزالي من اكثر الافكار قابلية لتطبيق سلطة الشعب الدينية. خاصه و أن التفسير الشيعي عن العدالة و العقلانية توفر ارضية خصبة لتحقيق سلطة الشعب الدينية.

لو اردنا وضع هرم السلطة في حالات مختلفة للوصول الى نماذج لسلطة الشعب الدينية، سنصل الى نتائج متعددة :

عادة يتم تصوير السلطة في الرسوم على هيئة، الهرم، ولكن ربما يمكن تصوير السلطة في نظام سلطة الشعب الدينية على هيئة الثلغم مع ارتفاع قصير، حيث يقع في قمته رؤساء السلطات و في وسطه مؤسسات السلطة و يجب القول بان شاكلة السلطة على هذه النحو تقلص من الاضرار الناجمة عن التوزيع الغير عادل للسلطة.

في الشكل الاول : (الانظمة المستبدة)

- ١- المؤسسات الحاجبة في توسع و تكاثر مستمر؛
- ٢- قمة الهرم و امتداده رفيع و طويل (المطلعون) و وجود ميول واضحة و خفية لتصنيف المواطنين في طبقات؛
- ٣- المسافة بين رأس الهرم و قاعدته (ارتفاع السلطة) يتسع باستمرار؛
- ٤- التآخي بين رأس الهرم و قاعدته، دراماتيكي، دعائي و شكلي، يتسم بالثناء و المديح و الاطراء؛
- ٥- غياب الوفاء بين افراد القاعدة و قمة الهرم و نظرة و سلوك رأس الهرم مع من اقل شأنًا في الهرم تتسم بالتوبيخ و الحرمان الاجتماعي و السياسي؛
- ٦- التأكيد على الاخلاص في هذا النوع من الانظمة أمرا رائجا.

ان هذا النوع من الهرم، بسبب عدم استقراره يواجه العديد من الازمات الاجتماعية و السياسية و مخاطر انهياره عالية. هذه الازمات يتم معالجتها عادة عن طريق قوى قسرية مثل: القوات العسكرية و الانتظامية و مجموعات غير رسمية.

في هذه الظروف، لو تصور الحكام بان توسيع المؤسسات الحاجبة تساعد في تعزيز قوتهم و تضمن بقائهم، سيدخلون في دوامة تؤدي في النهاية الى تآكل أعمده سلطتهم و شرعيتهم.

في الدول التي تواجه الاستبداد، يحصل الجمود السياسي عندما تبادر جماعات من النخبة الى منح انفسهم حقوق خاصة. الواقع أن الحكومة ستواجه المشاكل و الملامة عندما تعمل في خدمة شخص أو جماعه خاصة، عندها تبدأ الهوة تتسع بين الناس و القائمين على الحكم. (حجاريان، ١٣٧٩، ص

دراسة مثل هذه الاوضاع تكشف بان مثل هذه الانظمة كانت تتمتع بفرص ذهبية متعددة، لكنها لم تستغلها و بعد ذلك اضطرت الى الرضوخ للعدد من المطالب. أن ضلاع هذه الفرص نتاج "غلاب المسؤولية السلاسلية" و ذلك بسبب عاملين.

العامل الاول وجود مسؤولين لالرون أنفسهم ملزمن الرد على تساؤلات أبناء الشعب، بل ملزمون للرد على الدولوجة اقوى. من الواضح أن هذه الادولوجة ليست الدلن.

الطبقة الاخرى من المسؤولين هم أشخاص غير سياسيين اطلاقا و كلما قلت التزاماتهم السياسية، اصبح بقائهم في مناصبهم اكثر ا ضمانا. الطبقة التالية من المسؤولين، هم أولئك الذلن لعلون و لطلعون فقط و لثم عادة استخدامهم في مؤسسات السلاسلية الخارجلة رغم أنهم غلر سلاسلون. أن هؤلاء الذلن لشغلون مناصب عاللة غلر مرلنن الامر الذي لنجم عنه غلاب الابداع في الصفوف التي تلهم من المسؤولين.

أن المعضلات لا ترتبط بالاخلاق و الاحساس بالمسؤوللة، بل تعتبر بمثابة طاعونا للنظام الاستبدادي و هذا النظام لفتقد الى روح المسؤولية السلاسلية و للس بإمكانه أن لستغل الفرص الذهبلة و بالتالي لتعرض لأعراض "الشلل السلاسي". (صدري، ١٣٨٢/٥/٣٠)

هرم السلطة الذي على هلة بوق، هرم منتصفه نحلف، لهبط فله مفهوم "المواطن" الى مفهوم "الفلاح الساذج" الذي لعل على أطاعة أوامر و قرارات الحكام. أنهم أناس مغلوبون لا مأوى لهم مبتلون باقوى مؤسسه في المجتمع الدلني "الحكومة" و لا سبلل لهم سوى الاطاعة. لأن السلطة ملالة الى المركزلة ولو تركوا في سبللهم فانهم سلفقدون هولتهم. أن أفضل السبل للحد من تعزلز و نمو السلطه و مواجهة الاستبداد، علاوة على التقوى و خشلة المسؤولين من الله، العزلة و الهولة الغلر منظمة لابناء المجتمع. في الحقلة أن أملاك مثل هذا التفرد للس امرا معادلا للاخلاق و الدلن بل من ضرورلات نمو القابللات و رقي الإنسان. من الواضح أن المسلم للس بإمكانه أن لنكر دور الالمان و التقوى في ردع الظلم و الاستبداد لدى الاشخاص و منهم القائمون في الحكم، ولكن لجب الا نتأمل فقط في تحسن الامور و أن نغفل عن تاثير التوعلة و تنظم افراد الشعب (حجارلان، السابق، صص ٣٩٢ الى ٣٩٣) ذلك لأننا بحاجة الى مراقبة أجماعلة نشطة بهدف مراقبة السلطة.

في هذه النظرة، أن الحكومة و المؤسسات السلاسلية ولدة الإنسان و هي نتاج عزلمتنا وأن أرادة الله تقضي بان لعل الإنسان على تعللن مصلره. هناك نقطة تضر بكافة الناس و هي أننا نغفل أطلانا و نعتقد بأن ما قررناه و صنعناه، من القضالا الطبلعة، هنا، نرى بأن تبدل الحكومة الى صنم و محاولات السلطة لكي تحلط نفسها بهالة من السحر و الوهم، اصبح اكثر شلوعا.

أن الحكومة الشموللة تسعى الى جعل كافة قضالا المواطنلن في قبضتها القولة. تقول لهم كلف لجب أن لعلشوا و اي الفنون لجب أن لتابعوا و كلف لهم أن لعلشقوا و حتى كلف لهم أن لعبدوا. لخال بان الشعب لم لعل على الجاد الحكومة بل اصبحوا رهائن لصنم لطلق علله اسم الحكومة و أنها لعل علي تقرر مصلرهم. في هذه الحالة تتخذ الحكومة موقف الوصي و القلم في كافه الملادلن السلاسلية.

ما لتوجب أن نعرفه هو، أن ما وضع الجمهورله الاسلاملة الالرانلة الولدة امام هذا الاختبار التارلخي و المصلري، هذه الحقلة باننا نقوم عمللا بالتوجه نحو مسار نثبت من خلاله بأن تجربة الحكومة الدلنلة في القرون الوسطى و بعبارة أخرى الحكم السلاسي و المؤسسات الدلنلة تسلر نحو مصلر مشترك. أن القائملن في الحكم لكي لستمروا في الحكم لوافقون على بعض القشرلات الدلنلة، و لكن في الوقت نفسه لبلحون استخدام كافه الوسائل الاخلاقلة و اللا اخلاقلة لكي لستمرون في الحكم. ولكن في الحقلة هناك بعد شاسع بلنهم و بلن الاهداف النبلة و الراقلة و المتعائلة و الملكوتلة التي تقدمها الحكومة الدلنلة. (نفسه، ص ٧٤٠)

١- المؤسسات الحاجبة باتت رققلة بصورة ملفتة؛

٢- محلط الهرم الذي على هلة الشلغم توسعت؛

٣- الفاصلة بين قمة الهرم و القاعدة تقلصت؛

٤- التقمص العاطفي بين قمة الهرم و القاعدة الحقيقية تعمقت و اصبحت ودودة؛

٥- الولاء بين اجزاء القاعدة و قمة الهرم اصبحت حرة و طبيعية؛

٦- الجدارة اصبحت امرا مقبولا؛

أن مثل هذا الهرم اكثر صمودا بسبب شكله المستحکم و ان الازمات [سلاسله وحتى الاقتصاد] لا تعصف به و لا تؤدي الى [تفجر] او [تمرد] و لثم حلها الازمات بصوره عاطفة في المؤسسات الوسطية.

لا شك أن الشعب الذي يختار حكومته وفقا لاهدافه و قدراته ولأجل أن تقوم بتقديم الخدمات له، وصل لمرحلة من البلوغ بحيث يختار الحكومة التي يريدونها من بين عدد من الخيارات. لذلك فانه يتوقع من حكومته أن تعمل على تطور و نمو هذا البلوغ السلاسي و أن توسع سبل المشاركة الشعبية في تعلن المصلر و أن تعمل من خلال تعزيز مباني سلطة الشعب و وسائل الرقابة و الهداية الشعبية الى تمكين أسس الحكومة و الحماية الشعبية لها. من خلال هذا الانسجام و الوحدة بين الحكومة و الشعب، يمكن صيانه البلد من القوى الاجنبية و المنافسين الدوليين و مطامع الاعداء و توفير الظروف لعلو الشعب بين الشعوب الاخرى و العمل على تعزيز العزة الوطنية و التضامن الوطني بين الفئات المختلفة من اي قومية او طائفة كانوا.

قد لا يكون السياق السياسي أحد أهم واجبات و وظائف الحكومات ولكن من الطبيعي أن يكون أحد أهم غيات الحكومة فيما يخص بحقوق الشعب. أن الحكومة التي تعمل على تعزيز قواعد سلطة الشعب، تعمل في الواقع على تمكين قدرة الشعب على مراقبة أعمال الحكومة وبذلك تعزز قوتها و شرعيتها التي انبثقت من الشعب نفسه و بالتالي تكسب حماية الجماهير الشعبية في تنفيذ برامجها الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية.

لا يمكن لأي حكومة مواجهه أي هجوم أجنبي دون الاتكال على قوة الشعب، أن القاعدة الاساسية التي يمكننا أن نقيس من خلالها السلوك الخاطي أو الصحيح لاي حكومة هو مدى قرب أو بعد المسافة بين الحكومة و الشعب.

أن هرم سلطة الشعب لها قاعده عريضة في الوسط و هذه القاعدة العريضة في الحقيقة يمكن اعتباره "مفهوم المواطنة". يرى البعض بان هذا المفهوم يعني "الإنسان الحر الذي في الوقت نفسه مسؤول". المؤسسات المدنية تتكون ايضا من مجموعة معينة من المواطنين. الاحزاب السياسية و الاتحادات العمالية و وسائل الاعلام المستقلة و المجموعات الاجتماعية المشتركة و حتي التنظيمات الدينية و المساجد تشكل مجموعة من المؤسسات الوسطية.

اننا ننعم بالحرية و سلطة الشعب بنفس القدر الذي عملنا فيه على تأسيس مؤسسات مدنية و سعينا الى تعزيز دورها و مكانتها وفي غير ذلك فان الصرح المقام يصيبه الدمار امام أول المخاطر الحقيقية. القضية هي، لو اردنا أن نعمل على تطبيق القوانين الالهية و الدستور، كيف لنا أن نعمل على ضمان ذلك ؟ كيف لنا مع وجود دستور مناسب أن نلزم الحكومة على العمل به، لا سبيل حاسم الي ذلك سوى من خلال مراقبه شعبية دائمة.

عندما تكون سلطة الشعب حاضرة تتوفر ظروف لا يمكن للحكومة أن تصبح فيها ساحرة^{٤٧}. و من خلال تحقيق هذا الامر تصبح الامور شفافة و تزول العداوات و البغضاء من الساحة السياسية و يرى الشعب بأم عينيه بأنه أستخدم اشخاص لقومون على خدمته، لأن سبل اتخاذ القرارات شفافة و يرى فيه المواطنون في كافة المراحل اثرات آراءهم و اصواتهم، حيث لا وجود للحكومة الصنم و هناك نوع من سلطة الشعب على ارض الواقع.

^{٤٧} - هذا المصطلح اطلقه ارنست كاسبرر حول مثل هذا الوضع . (رزك: نفسه، ص ٧٤١)

في الواقع العمل على أضعاف سلطة الشعب، توفر الظروف لعوده الانظمة الملكية ولكن تحت غطاء ديني، أن عدم الاهتمام بمطالب الشعب و حقوقهم السلسلة و الاساسلة قد لؤدي الى أن يحسب افراد الشعب بان الانظمة التي تحكم البلاد قبل الثورة في طريقها للعودة ولكن بهيئة جديدة.

و سعى أحدهم في نظام سلطة الشعب أن يسلك طريق الصعود الى السلطة فالسبيل الوحيد لذلك هو التأثير على الشعب. أن السبيل الامثل و الافضل و الاخلاقي في هذا الصدد هو العمل على تعليمهم و تربيتهم بصورة واعية و حرة. لاقامة حكومة دينية كما حصل في صدر الاسلام و كذلك خلال الثورة الاسلامية يجب البدء من هرم القوة، اي الشعب و المجتمع. اي من خلال الدعاية و التربية و التعليم و التهذيب. أن قاعدة هذا الهرم تتأثر عندما ترى نفسها ملتزمة بدعم و حماية الحكومة الدينية.

أن أهم دعامة في أي مجتمع يتمثل في تنمية و تطور النخب و يتوجب قيام هذه النخب بمهمة تربية الاشخاص و تعزيز الثقافة و الحضارة في المجتمع و ليس التركيز فقط على توسيع التقنية و الرأسمال. في الحقيقة أن أهم رأسمال في أي مجتمع هم الاشخاص و النخب الذين يجب أن يعملوا بحب و رغبة و حكمة و تفكر لتنفيذ مهامهم. أينما وجدنا نمو و تطور رأينا الجهود منصبة هناك على تطور و تربية الإنسان عقليا و منطقيا و اجتماعيا و ثقافيا. أن الإنسان هو الذي يحقق النمو و التطور و التقدم. (للبحث التفصيلي في هذا الصدد، ر.ك.به:سريع القلم، ١٣٧٢، ص ٧٨)

أن مقولة "لا اكراه في الدين" و التي تؤكد بأن "الدين أمر حر"، في السطوح العللا أمر لاذع جدا. أن الثورة الاسلامية الايرانية تؤيد بان الايراني المسلم بلغ مرتبة رفيعة من البلوغ الفكري و السياسي. حيث قال مؤسس الجمهورية الاسلامية الايرانية: "اني من خلال تطلعي على وعي و ذكاء و التزام و تفاني و روح المقاومة و الصلابة من اجل الدفاع عن الحق لدي شعبنا العزيز - أمل بفضل من الله سبحانه تعالى أن ينتقل هذا المعنى الانساني الى أجيال هذا الشعب و أن يتعزز لدي الاجيال القادمة - بقلب هادئ و مطمئن و روح فرح و ضمير ملئ بالامل و بفضل من الله أترك أخواتي و أخواني و أسافر الى موقعي الابدبي." جملات تدعو الى الفخر و الاعتزاز، يتم تداول القسم الاول منها بكثرة ولكن القسم الثاني منها تم أمهالها لاسباب غامضة.

لو اعتبرنا "الشعب" كافه "افراد الشعب" و اذا قبلنا هذه المقولة بان "لا اكراه في الدين" و بالتالي أن "الدين أمر حر"، عندها: السبيل الوحيد لتحقيق "سلطة الشعب الدينية" تتمثل في تغيير و تطوير الشعب ثقافيا و عمليا و من خلال العشق و الكرامة".

تشير الحقائق باننا لم نحقق الكثير من النجاح و التوفيق في مجال الحكم و خاصة من خلال النهج "التوجيهي". أن التربية و التعليم أكبر من أن نحصره في أصدار بلاغات، ذلك لأن التربية و التعليم هي الدعوة الى الحياة و ليس نقل كميات من المعلومات حتى - لو كانت دينية - الى ذكرة الاجيال التي تنتهي حياتهم بسرع بعد الخروج من جلسات الاختبار.

أن ادارة نظام التربية و التعليم في بلادنا في مستوي هابط و يثير الكثير من القلق، يخال احيانا اننا قمنا بتدمير هذا الحقل. أن هذا الممرالاستراتيجي يكتنفه العجز نتيجة عدم اختصاص مصادر أنسانية و مالية و الاهم من ذلك مصادر استراتيجة.

من المكونات الاساسية في "سلطة"، "الشعب"، "الدينية" يعتبر الشعب المكون المركزي (master) و يتوجب أن يكون محورا هاما باعتباره مركز التأثير و التطور الاجتماعي و الفكري. لذلك فان الحكومه و الحكام يعتبران مكونا ثانويا (salve).

في النظرة المنتخبة للامام الخميني "لو عمل الشعب بمطرحه الاسلام بشأن الحكومه و الشعب و حقوق الشعب نحو الحكومه و حقوق الحكومة نحو الشعب، فان الجميع سيحصد الرفاه. لا الشعب سلخشي [حكومة]. لان [حكومة] ليست ظلمة حتى لخشاها [شعب]، كل سلكون من حماتها و لا تسعى الحكومة للتحكم و التبخر. القضية، قضية قلام [حكومة] بتقدم الخدمات للشعب وللس التحكم به" او "ان مبدأ (التوحد) علمنا بان الإنسان لجب ان لسلم أمام الذات القدسلة للحق و ألا لطلع أي من بني البشر، الا لو كانت تلك الاطاعه تساير أطاعة الباري عز وجل؛ لذلك لا يحق لأي أنسان أن يجبر

الآخرين على التسلم. و أننا من خلال هذا مبدأ الاعتقادي نعلم أناس مبدأ حركة بني بشر (صحلفه الامام، ج ٥، ص ٣٨٧) و كذلك "أعلموا، و خاطبتهموني على أنني خادمكم، أفضل من أن تدعوني قائدكم. أن قائد لس مطروحا" (نفس المصدر، ج ١٠، ص ٤٦٣ و ج ١٢، ٤٥٦) أن هذا كلام لس مجموعة من مجاملات سلاسل، بل أنه سبل مختار. سلوك لبلن علاقة بلن قائد و شعب من ناحلة سلاسل و شعب مع خادمهم، نعم خادم! تقبل هذا خطاب لعدلد منا، نحن ذلن رأنا علونه مرضة فاصبحنا مرضى و سرق قلوبنا و رحل بها، أمر صعب لغالة كن في سلاسل الاسلاملة و لحفاظ على حرمة و حقوق مواطنة و مصلحة عامة لمسلمن - و كما كان لحلو لامام خملي - لا سبل أمانا سوى تقبل ذلك. أن دموع فراق تقول: كم هو قائد كبلر و كم خادم عظم و كم كان محبوبا معشوقا!

المصادر

- ١- اخوان زنجاني، داريوس (١٣٧٧)؛ مجموعة مقالات الجمهورية و الثورة الاسلامية، طهران، منظمه الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية.
- ٢- اركاني، مهدي (٢١ / ٣ / ١٣٨٢)؛ "الدكتاتورية العالمية؛ حكومة الشعب على الشعب، نظرة المثقفين في الداخل، الحقائق العالمية"، صحيفة جام جم، ش ٨٨٣.
- ٣- استوارت ميل، جان (١٣٧٥)؛ رسالة حول الحرية، ترجمة جواد شيخ الاسلامي، المؤسسة العلمية و الثقافية للنشر، ج الرابع.
- ٤- حجارين، سعي (١٣٧٩)؛ الجمهورية؛ مواجهة السحر في الحكومة، طهران، طرح نو للنشر، ج الثاني.
- ٥- درويش، محمد رضا (١٣٨٢)، "سلطة الشعب الدينية او سلطة الشعب للمتدينين"، مجلة بازتاب انديشه در مطبوعات روز ايران، قم، مركز البحوث الاسلامية لمؤسسه الاذاعة و التلفزيون، ش ٣٧ (ارديبهشت)
- ٦- سروش، عبد الكريم (١٣٧٦)؛ التسامح و الادارة، طهران، مؤسسة الصراط للنشر.
- ٧- سريع القلم، محمود (١٣٧٢)؛ العقل و التوسعة، طهران، السفير للنشر.
- ٨- شريعتي، علي (١٣٦٦)؛ انسان (م آ ٢٤)، طهران، الهام للنشر، ج الثاني.
- ٩- صديري، احمد (٣٠ / ٥ / ١٣٨٢)؛ "فقدت فرص ذهبية"، صحيفة ياس نو.
- ١٠- قاسمي، مهدي (بي تا)؛ "دراسة شرعية الحكومة الاسلامية"، مجموعة مقالات مؤتمر الامام الخميني و فكر الحكومة الاسلامية.
- ١١- قردان قراملكي، محمد حسن (١٣٧٨)؛ "شرعية الحكومة الاسلامية من وجهة نظر الشهيد مطهري"، مجلة فصلية لجامعة مفيد، ش الاول (الربيع)،
- ١٢- منصور نجاد، محمد (١٣٧٧)؛ "الجمهورية من وجهة نظر الامام الخميني"، مجموعة مقالات الجمهورية و الثورة الاسلامية، طهران، منظمة الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية.
- ١٣- واعظي، احمد (١٩ / ٥ / ١٣٨٢)؛ "اعادة النظر في سلطة الشعب الدينية"، همشهري، ش ٣١٣٢.

