

الحوزات العلمية بقم

د. باكينام الشرقاوى

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

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

غالبا ما يطرح المذهب الشيعي مشكلات ذات طبيعة سياسية نظرا لغلبة الطابع السياسى عليه بالمقارنة مثلا بالمذهب السنى. فعندما كان الإمام حاضرا وموجودا كان محور السلطة السياسية بنفس القدر الذى كان فيه محورا للسلطة الدينية ويمارس السلطتين على أقلية كانت مضطهدة ومطاردة فى معظم الأوقات، وبالمثل أيضاً كان لغيبة الإمام تأثير كبير فى الفكر الشيعي السياسى وساعدت على بداية سلطة العلماء^١ ثم تعاضدها، خاصة فى ظل انتصار المدرسة الأصولية (مدرسة المجتهدين) على الاتجاه الاخبارى، فمع نهاية العصر الصفوى انقسم علماء الشيعة حول التوقف عند الأخبار وما خرج عن الأئمة من قول وفعل دون النظر للمستحدثات -وهو موقف المدرسة الإخبارية- أم ضرورة الاجتهاد فى تطبيق أصول المذهب على مقتضيات العصر والزمان. وبدأت كفة المدرسة الاجتهادية ترجح مع منتصف القرن التاسع عشر وبداية الاتصال الإيراني بالغرب.^٢ حيث ظهرت الحاجة إلى إبراز أن الإسلام قد طرح من قبل كافة الأفكار الغربية المتدولة مثل الحرية والعدالة الاجتماعية وأن الاجتهاد قادر على اثبات ذلك وانفرد الأصوليون بالساحة لتتبلور مفاهيم الاجتهاد والتقليد أو المرجعية وتظهر "الحوزة" كمؤسسة على يد فقيه مجتهد ذى باع واسع فى الفقه وهو مرتضى الأنصارى. فبزغت "مرجعية التقليد" كقوة سياسية واجتماعية واقتصادية ذات حضور ملموس وتوحد علماء الدين فى صورة مؤسسة.^٣ ومن هنا اكتسبت المؤسسة الفقهية فى إيران أهم سماتها على الإطلاق وهى الرابطة القوية الفاعلة بين العلماء وال جماهير على أساس دينى مستقى من الفقه الشيعي وتطوره.

تحتل حوزات الفكر الشيعي مكانة مرموقة متفوقة فى مجال الاجتهاد والجهاد على مر التاريخ نظرا "لأصالتها ولاستقلالها عن القوى السياسية

الظالمة". ويتجلى دورها العظيم فى بلورتها لحجج عقلية وشرعية محكمة تمكن بفضلها علماء الإسلام ومفكروه من معرفة الحقائق الدينية والحقوق والواجبات. حيث تعد الحوزة المكان الموصوف لإستنباط الأحكام الدينية.^٤ بل إن معظم التراث العلمى والثقافى الإيرانى خرج من الحياه الفكرية للمدارس الدينية والحوزات العلمية. وكثيرا ما أثنى الإمام الخومينى على الحوزات العلمية لكونها "غنية ومبتكرة من ناحية المصادر وأساليب البحث والاجتهاد" وأشاد بأسلوب علماء السلف "فى دراسة العلوم الإسلامية بصورة معمقة وشاملة"، ولكنه فى نفس الوقت نبه إلى خطر التحجر والرجعية التى من وجهة نظره من أفتك الأخطار التى تهدد الإسلام والمجتمع الإسلامى من الداخل.^٥ فهناك دوما على كافة المستويات دعاوى حثيثة للتجديد.

- محورية مراجع التقليد.. وقدرات تنظيمية عالية:

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

ازدادت أهمية مدينة قم عندما اتخذ الملوك الصفويون المذهب الشيعي ديناً رسمياً للدولة الفارسية في بداية القرن السادس عشر. وأصبحت في الواقع عاصمة إيران الدينية وبها فضل الفقهاء أن يحافظوا على استقلالهم المكناني والفعلى وكلما كانت السلطات تصدهم في أى مكان كانوا ينسحبون إلى قم ليعيدوا تماسكهم. ومنذ ذلك التاريخ أعيد تنظيم الحياة الدينية في إيران بطريقة تختلف عن غيرها من دول العالم الإسلامي وتركزت مدارس العلم الشيعية في مسجدين واحد خارج البلاد مسجد على بنجف والآخر داخل البلاد مسجد فاطمة المعصومة بمدينة قم.^٨ ويتجاوز عمر المدينة ١٣ قرناً في حين يزيد عمر الحوزة فيها على النصف القرن منذ أسسها هناك الشيخ عبد الكريم الحائري وتوفي فيها عام ١٣٥٥هـ. ويعود الفضل في وجود الحوزة العلمية إلى "حرم المعصومة" الذى يعد حجر الزاوية في قم ويعتبر من روائع الفن والمعمار الفارسي، حيث أصبحت المدينة مركزاً للدراسات الدينية وملتقى لجميع علماء الدين وأصبح المقام مثوى للأتقياء يختارون أن يدفنوا فيها. وبالرغم من أن العمران قد بدأ يزحف على قم في أواخر القرن الهجري الأول إلا أنها لم تدخل التاريخ إلا بعد دفن السيدة فاطمة أخت الإمام رضا فيها سنة ٢٠١هـ وبذلك ارتبطت الحوزة العلمية بقبر المعصومة وبقم، وهى ليست معهداً علمياً واحداً ولكنه وصف ينصرف على مدينة قم بأكملها باعتبارها ساحة لتلقى العلم فى كثير من المدارس الدينية المتنوعة المراتب والتي لا علاقة للدولة بإدارتها أو الانفاق عليها وإنما هى تحت رعاية "مراجع التقليد" رؤوس المذهب الشيعي. والنواة الأساسية فى مدارس الشيعة هى الحوزة أو حلقة المريدين الذين يتحلقون حول المعلم يتلقون شروحه. وإذا وصل أحد الدارسين إلى مرتبة حجة الإسلام يمكنه أن يؤسس الحوزة الخاصة به.^٩ ومن أشهر مدارس حوزة قم العلمية: المدرسة الفيضية التى

كان الخوميني يلقي فيها دروسه وبدأت فيها مواجهته للشاه ومدرسة دار الشفاء.^{١٠}

وتتركز مدارس الحوزة في قم القديمة، وكانت الدراسة في الحوزة العلمية مقصورة على الشباب دون الفتيات، ثم بناء على طلب الإمام الخوميني تم إنشاء جامعة الزهراء في قم للتعلم وإقامة الفتيات، وبدأت في قبول دفعة من الفتيات في عام ١٩٨٦ فوضعت بذلك اللبنة الأولى "لحوزة النساء". وتعد المساجد مقر الدراسة في حين تخصص المدارس للإقامة والذاكرة، ويعطى الطالب راتباً من إدارة المدرسة والجديد أن المدارس الحديثة زودت بالمطاعم للطلبة ولكن استمر نفس النظام التعليمي بأساسياته وآلياته. والسنة ليسوا ممنوعين من الالتحاق بمدارس الحوزة العلمية ولكنهم يفضلون مصر والسعودية في حين يفضل الشيعة مدارس قم.^{١١}

ومن شروط الالتحاق بالحوزة العلمية والانخراط في سلك طلاب العلوم الدينية إجابة القراءة والكتابة باللغة الفارسية والحصول على الشهادة الابتدائية على الأقل، ويمكن لمن يحمل شهادة الدبلوم أو الليسانس الالتحاق أيضاً بهذه الحوزات. وينبغي على طالب العلوم الدينية أن يمر بثلاث مراحل حتى يصل إلى درجة الاجتهاد.^{١٢} فإن للتعليم في الحوزة ثلاث مستويات: أولاً: "سطح المقدمات" ومدته خمس سنوات: وهو بمثابة دروس تمهيدية في اللغة والبيان والبديع والفقه والأصول وعلم الكلام والفلسفة. ومعظم الكتب المقررة في هذه المرحلة إن لم يكن كلها كتباً عربية. وتباشر مدارس الحوزة هذه المرحلة وتجزئ لطلاب بعدها أن يلتحق بالمرحلة التالية. مع ملاحظة أنه يعفى من الخدمة العسكرية طالما هو ملتحق بالحوزة وهو تقليد سابق على الثورة. ثانياً: "سطح المتوسط" ومدته ثلاث أو أربع سنوات، يبدأ الطالب خلالها في التخصص على يد أحد المراجع وتحت رعايته ويتقاضى راتبه من خزائنه.

ويتخصص الطالب في هذه المرحلة في التفسير أو في الفلسفة أو نهج البلاغة أو التاريخ أو الاقتصاد المقارن إلى جانب دراسة بعض الكتب الرئيسية الأخرى. وثالثاً: "سطح الخارج": وهي مرحلة تؤهل الطالب لكي يبدأ مرحلة الاجتهاد وتشبه مرحلة الدراسات العليا في الجامعات العادية، وفيها يبدأ في إعداد البحوث الفقهية وتلقى العلم عند المراجع أنفسهم، وليست مقصورة على سنوات محددة وإنما حسب قدرات الطالب والتي تحدد متى يصبح مجتهداً وأستاذه المرجع هو الأقدر على تقييمه وإجازته لتلك المهمة، وفي سبيل ذلك يعطى الباحث في مرحلة معينة رخصة من أستاذه ليتولى التدريس والتوجيه مستثمراً حصيلة معارفه مما قد يسهم في تعزيز مكانته وإجازته كمجتهد، ولكن يجب عليه أيضاً أن يعد بحثاً ذا قيمة يضيف فيه شيئاً يثبت تمكنه ويسمى الرسالة العلمية. ويعطى الدارس في كل مرحلة لقباً علمياً يرفع كلما تدرج في السلم التعليمي حتى يصل إلى قمته: ففي مرحلة سطح المقدمات فهو إما "طالب أو مبتدئ"، وفي سطح المتوسط فإنه يمنح لقب "ثقة الإسلام"، أما في سطح الخارج وبعد أن ينهى دراسته يصبح "حجة الإسلام" وإذا أجاز للاجتهاد فهو يحمل لقب "آية الله". وإذا بدأ يمارس عملية الاجتهاد وقام بتأسيس قاعدة شعبية له في الحوزة فإنه يصبح آية الله العظمى وذلك قبل أن يقبل عليه المقلدون. أما إذا اتسعت دائرة مقلديه بين جماهير الشيعة فإنه يصبح مرجعاً للتقليد وإن ظل محتفظاً بلقب آية الله العظمى.^{١٣} ويعد المرجع دولة داخل الدولة لا سلطان لها عليه بل أحياناً يفوقها من حيث امتداد تابعيه إلى خارج حدودها،^{١٤}؛ وحسب التقاليد المتبعة لا يمكن القبض عليهم وفق دستور ١٩٠٦.^{١٥}

لم تكن لسلطة "مرجعية التقليد" سابقة عند الشيعة الإثنا عشرية حتى أواسط القرن التاسع عشر حين قام الشيخ مترضى الأنصارى بجعل القيادة

متمركزة وكانت قبل ذلك قيادة جماعية علمية وروحانية للشيعة،^{١٦} والذي يعد المرجع الأول للحوزة العلمية بصورتها الحالية، وكان له الفضل في التكتيف الفعلي للحوزة فكريا وتنظيميا، وهو الذي أفتى بتوجيه الخمس إلى إنشاء مراكز علمية محلية تتبع المركز الرئيسى فى نجف. ولقد خلفه أية الله الشيرازى صاحب أول انتصار سياسى للفقهاء بعد اصداره فتوى تحريم الدخان.^{١٧} فى البداية جاءت فكرة مرجع التقليد من أنه لابد للسلطة أن تكون فى يد المرجعية فى غيبة الإمام. واعتمد هذا التجمع حول المرجعية على مبدأ الإجماع الذى يعنى فى السياق الشيعى النظر إلى الحاضر لا الماضى أى إجماع المجتهدين أو الفقهاء الحياء، وتطور الأمر لأن تكون المرجعية لأكثر العلماء علماً.^{١٨} ومنذ ذلك الوقت سادت الفكرة القائلة بأن المجتهد الأعلّم يمكن أن يكون مرجع تقليد لكل الشيعة القبول وسرعان ما إحتوت المركزية الروحية على مركزية مالية أيضاً وتحولت المبالغ الكبيرة التى كانت تدفع لرجال الدين المحليين إلى المرجع ولاشك أن هذه المركزية للسلطة الروحية والمالية هى التى قوت من مؤسسة المرجعية واستطاع أية الله الشيرازى قيادة أول حركة شعبية فى تاريخ إيران فى نهاية القرن التاسع عشر ضد النفوذ الأوروبى وذلك من خلال حركة الدخان ١٨٩٠-١٨٩٢. إلا أن النقاش حول حكمة هذه المركزية ودلائلها السياسية والاجتماعية قد احتدم بعد ذلك بسبعين عاما خاصة بوفاة أية الله البروجردى عام ١٩٦١ بعد أن أوجد حياد المؤسسة الدينية فى مجملها من حركة مصدق الشكوك حول المرجعية واستمرارها، وزاد من احتدام هذا الجدل تعرض نفوذ هذه المؤسسة لضغوط عظيمة من قبل الدولة التى كانت هى ذاتها تمر بأزمة، كما أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التى كان يمر بها المجتمع الإيرانى فى الستينيات فرضت أسئلة جديدة على العلماء تحتاج إلى خبرة خاصة

ومعرفة تخصصية سأوت من عدم قدرة أى من كبار العلماء على الإدعاء بأنه الأعلم بالاجابات الصحيحة؛ وفى هذا السياق احتدم النقاش حول حكمة مؤسسة المرجعية وعمليتها وظهر اتجاه ينادى بعدم مركزيتها أو إضافة مفهوم الشورى لها بل كانت هناك مطالب بالتقليل من اعتمادها على العامة الذى قد يصيبها بالشلل. وتطور الفكر النقدى إلى بحث قضايا أخرى أكثر شمولية مثل دور الفقيه فى العالم المعاصر ومدى ارتباط تعليمه وتربيته بالقضايا الاجتماعية والسياسية التى يواجهها المسلمون فى هذا العصر بالإضافة إلى تفسير التقليد وحدوده وتعريف الاجتهاد والفجوة بين الواقع والمثال فى التشيع وسلوك الشيعة المتمايز عن أهل السنة.^{١٩}

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

تاريخياً احتلت طبقة علماء الدين والفقهاء مكان الصدارة فى المجتمع الإيراني بعد الملك. ويمكن تفسير هذه المكانة التاريخية للفقهاء بخصائص الشخصية الإيرانية ذاتها وتقديرها المطلق وطاعتها لهم.^{٢١} فى ظل الواقع التطبيقي الذى يؤسس تراتبية من طاعة التابعين، يعد الفقهاء أرسن قراطية الشيعة. ومن هنا تنشأ اشكالية الشيعة، فالمذهب الشيعى يقوم نظرياً على

المساواة إلا أن المؤمنين يتبعون فى النهاية خطوطا سلطوية تميز بين من يقدرّون ويملكون حق تفسير الشريعة وبين غيرهم ممن عليهم الطاعة، حتى أن المؤسسة الفقهية ذاتها تتبع تراتبية^{٢٢} صارمة. ومن السمات المميزة الهامة الأخرى اللصيقة بالفقه الشيعى تصارع الآراء بين الفقهاء. وتقوم المناقشات المستمرة بوظيفة هامة وهى إحياء العقل وإعمال الرشادة. وتعتمد مكانة الفقيه وسلطته على جماعة تابعيه التى تنتظر له كنموذج للتقليد أكثر منه مصدرا للسلطة. ومن ثم يمكن النظر للمذهب الشيعى باعتبار أنه دين شعبى يختار زعمائه؛ فالقدرة على إصدار الأوامر للتابعين وطاعتهم هى التى تخلق كبار آيات الله. إذا أننا فى النهاية أمام مؤسسة فقهية تقوم فى المقام الأول على درجة كبرى من الارتباط بالمجتمع. وتساعدها على ذلك الموارد المالية الضخمة التى تقع تحت سيطرتها (الخمس والزكاة) مما مكنها من أن تلعب دورا هاما فى الرفاهية الاجتماعية، الأمر الذى يزيد من استقلالية الفقيه الذى هو فى النهاية غير مسؤول أمام الحكومة أو أى جهة عدا تابعيه. وفى المقابل يظل على الفقيه فهم إرادة تابعيه وتشكيل سياساته وفقا لها. ومن ثم تصبح القيادة الدينية بخلاف أى قيادة أخرى دائرية وليس عامودية.^{٢٣}

- استقلالية واضحة وقدرة على التغيير:

من أهم ما تتميز به المؤسسة الفقهية الإيرانية هو دورها القوى التاريخى المستمر فى التأثير على مسار التغيير السياسى للأمة الإيرانية، حيث اقترنت الدرجة العالية من الاستقلالية بقدرات كبيرة على التأثير. وكان العصر القاجارى قد شهد ميلاد الدور السياسى الفعال للمؤسسة الدينية، عندما أظهر الشيخ مرتضى النصارى الحوزة كمؤسسة بإجتهاده وفقهه وعقليته التنظيمية المتفتحة، واستطاعت إبراز قوتها وفرض رؤيتها خلال حركة الدخان فى أواخر القرن التاسع عشر؛ وتمثل الانتصار الثانى فى المادة السادسة من

دستور عام ١٩٠٦ التي نصت على وجوب حضور خمسة من المجتهدين على الأقل في المجلس لبحث مدى تطابق القوانين مع الشريعة الإسلامية.^{٢٤} ثم ظهر دور الفقهاء ممثلاً في آية الله كاشاني خلال حركة مصدق ثم دور الخوميني في الستينيات، وأخيراً دوره ودور المؤسسة الفقهية المستقلة مادياً وروحياً في إنجاح الثورة الإسلامية في ١٩٧٩. وتتنوعت هذه الاستقلالية ما بين ثقافية واقتصادية: فلقد حافظت الحوزات العلمية داخل الدولة البهلوية على حياتها المستقلة ونظامها التعليمي المستقل وبرامجها الدراسية المستقلة بل وحافظ طلابها وأساتذتها على زعيم المستقل وشكل الحوزات الظاهري؛ كما حافظت المؤسسة الفقهية على استقلالها الاقتصادي وظلت بعيدة عن سيطرة الحكومة وهيمنتها بالرغم من محاولات الحكومات المتعاقبة أن تربطها بالأموال. بل إن رضا شاه قلّص عدد المدارس الدينية إلى حد كبير وقلّص من نفوذ الفقهاء في التعليم والقضاء وأنشأ ابنه الشاه محمد رضا مؤسسة للأوقاف في محاولة جديدة للسيطرة على أراضي الوقف وموارد المؤسسة الدينية. ولكن بالإمكانات الاقتصادية الضخمة، استطاع علماء الدين في إيران إدارة الحوزات التي كانت وما زالت تضم عشرات الآلاف من الطلبة والوعاظ والخطباء وأئمة الجماعة والمدرسين والفقهاء، وترتبط المساجد ارتباطاً مباشراً بقمة المؤسسة الدينية مادياً وعنوياً، هذا فضلاً عن علاقة الفقهاء الوثيقة بالبازار والتي تزيد من قوتهم المادية.^{٢٥}

عقب الثورة الدستورية خرج الفقهاء من الساحة السياسية ثم تلتها فترة من مواجهة القهر السياسي الذي فرضته الدولة البهلوية بدرجات متباينة. إلا أن وجود مؤسسة دينية مستقلة لها موقف متميز عن السلطة -إن لم يكن مناقض في كثير من الأحيان- أعطى سمات مستقرة ومستمرة للحوزات العلمية منذ نشأتها جعلتها قادرة على إفراز قيادات سياسية تستقطب الجماهير

خارجها فى الوقت الذى تبنى فيه قيادات جديدة تظهر عند الحاجة. ومثلت الثورة الإسلامية الإيرانية فى ١٩٧٩ خير دليل على ذلك حيث انعقدت القيادة للمرجعية العظمى، وكانت معها على رأس الثورة جماعة رجال الدين المناضلين "روحانيون مبارز" والتي كان لها الأثر القوى فى انتصار الثورة.^{٢٦}

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

وتنامت قوة ونفوذ الدوائر النشطة سياسياً داخل الحوزات العلمية فى الوقت الذى بدأت الدوائر المحافظة تفقد قوتها بانتظام. واستمر اتجاه تسييس

المؤسسة الدينية حتى ١٩٧٩ بسبب الأزمة العامة التي يمر بها المجتمع الإيراني مع غياب بديل الأحزاب السياسية ومن ثم سيطر الفقهاء الراديكاليون على القيادة. وبالرغم من التحرك المحسوب تجاه تسييس الحوزات العلمية فلقد تم الحفاظ على التعدد والوحدة أيضاً داخل المؤسسة. فلم تعاصر الفرقة والانقسام الذي ظهر خلال الثورة الدستورية وحركة مصدق. بل إن هذه الوحدة كانت سبباً رئيسياً لتحول الحوزات العلمية والفقهاء إلى أن يكونوا مركز الحركة السياسية خلال الفترة ١٩٧٨-١٩٧٩ واكتسبت الثقة لكسب القيادة. ونجحت بالفعل التنظيمات الدينية وشبكاتها في هندسة حركة شعبية واسعة ودفع الشريحة الدنيا من المجتمع إلى الفعل.^{٢٩}

وتزامنت عملية التجديد الفقهي وتقديم المؤلفات الفقهية لرؤى سياسية مع تصاعد تدريجي للنشاط السياسي للحوزات؛ فمع بدايات القرن الماضي ظهرت كتابات فقهية ذات توجه سياسي واضح، حيث تعرض الفقهاء منذ ذلك الحين إلى ضغوط متزايدة للإعتراف بأن العالم المتغير بسرعة يتطلب تغيير فقهي لضمان استمرار المؤسسة الفقهية ودورها القوي وسط الإيرانيين. وبدأ هذا الإدراك الفقهي الشيعي مع مؤلف لآية الله محمد حسين نائيني في ١٩٠٩ والذي قدم نقداً للحكم المطلق. وخلال الأربعينيات والخمسينيات ظهر على السطح آيات الله لهم دور سياسي بل ويصل إلى درجة الزعامة السياسية في بعض الأحيان وبالرغم من رؤاهم السياسية المتباينة إلا أنهم اشتركوا في تعبئة مؤيديهم سياسياً. بل ولقد ظهرت عناصر فقهية المولد وتلقّت تعليماً غربياً ووفرت للفقهاء نظرة يعتمد عليها للعالم الحديث. وتخطى كثير من الفقهاء المعارضة التقليدية لتدريس الفلسفة وقاموا بتدريسها في الخمسينيات.^{٣٠} وفي الستينيات والسبعينيات استمرت المؤلفات الفقهية السياسية الهامة منها مؤلف يعيد تفسير مرحلة كربلاء وأهمهم على

الاطلاق مؤلفات آية الله الخميني التي بلورت نظرية ولاية الفقيه التي قامت عليها الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وبالرغم من جهود التجديد الفقهي المستمرة إلا أن الأدبيات الغربية كثيراً ما تركز على العناصر المحافظة داخل المؤسسة الفقهية باعتبارها الأغلبية بغض النظر عن إشارة هذه التحليلات نفسها لعناصر التغيير والتجديد.^{٣١}

لقد نجح الخميني في تحويل الحوزات الدينية الإيرانية إلى مؤسسة حركية نشطة وتدخلية، وساعده على ذلك بزوغ المرجعية كوظيفة هامة في المجتمع الإيراني ولفهمه للوضع الاجتماعي-السياسي للحوزات والدولة عامة ومهارته في معالجة الوضع أكثر من مدى عمق فقهه.^{٣٢} ومن ثم فقد لعبت قمة الهرم الديني ممثلة في مراجع التقليد دوراً محورياً في المبادرة بالحركات السياسية المختلفة في إيران، وهو الأمر الذي يعد أحد أهم السمات الرئيسية للخبرة السياسية التاريخية الإيرانية.

-قيام الجمهورية الإسلامية ودور متزايد للمؤسسة الفقهية:

تمتع الفقهاء بميزة نسبية هامة على غيرهم من الجماعات وهي كونهم أكثر قوة اجتماعية-سياسية منظمة خاصة خلال لحظة تفجر الثورة في عام ١٩٧٩،^{٣٣} فهي من أخطر القوى الاجتماعية المؤثرة في القرار والتي لم يرد ذكرها مباشرة في الدستور وتتمتع بالهيمنة المعنوية على كافة المتحركين على المسرح السياسي؛ وتمثلها الحوزات التي تعد شبكة لها آدابها وتقاليدها في الحوار والتفاهم، بل لقد أكسب فقهاء الحوزة الثورة مضامين خاصة فمثلاً رأى حجة الإسلام على الكوراني أن الثورة ليست مطالبة بأن تقيم تنظيمات جديدة تحل محل الأسرة والقبيلة والحوزة والبازار، ولكن عليها أن تزيل الصداً كلما تراكم وأن تعمل على تطوير هذه التنظيمات من داخلها

وبصبر وبهدوء،^{٣٤} وهم بذلك قد وظفوا الثورة لتقوية وتجديد المؤسسات التقليدية التي من أهمها على الإطلاق الحوزات العلمية.

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

يرى الخوميني أن الولي الفقيه لا يكفي أن يكون من المتفقيين في الدين بل ينبغي أن يكون من علماء الدين المعممين رجال الحوزات العلمية الدينية، بل ويؤكد أن فقهاء الحوزات العلمية الدينية هم حصون الإسلام وأن عليهم أن يدافعوا عنه من خلال شرح العقائد والنظم الإسلامية والمحافظة عليها بل جعل هذا الواجب أهم من الفرائض الدينية ويعزو ذلك إلى كون الفقهاء

أوصياء رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما جعل الخوميني منصب القضاء للفقهاء العادل أيضاً. ومن هنا كان على الخوميني أن يطالب بتطهير المجامع العلمية الدينية من مدعى القداسة إن لم تجد فيهم النصيحة والتبويه، ودعى إلى اصلاح هذه المجامع عن طريق وضع برنامج تعليمي وثقافي واعلامي للفقهاء بهدف الاصلاح الفكري والأخلاقي.^{٣٨}

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

ومن الناحية الدستورية أيضاً اكتسبت المؤسسة الفقهية وضع متميز، فأحد أهم سمات الدستور الإيراني هو توافقه مع الروح الشيعية وكونه إنعكاس نفوذ فقهاء الشيعة فى القرن العشرين.^{٤٠} لقد لعب الفقهاء الدور الأكبر فى وضع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث صاغه فقهاء مجلس الخبراء وحظى بموافقة فقهاء مجلس صيانة الدستور بعد تمريره من مجلس الشورى الإسلامى ثم أقره الفقهاء المراجع واعتمده آية الله الخوميني زعيم الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية. لقد أخذ الدستور الإيراني كثيراً من نظرية ولاية الفقيه فى تثبيتته الدعائم الدينية للنظام ونص فى مادته الخامسة على الزعامة الولي الفقيه فى فترة غيبة الإمام.^{٤١} كما يعطى دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية للفقهاء السلطات العليا من خلال مواد عديدة أهمها المادة ١١٠ التى أعطته سلطات تفوق سلطات الملك فى دستور

١٩٠٦-١٩٠٧، كما أصبح القائد الأعلى للقوات المسلحة وتم توحيد السلطة القضائية تحت سيطرة الفقهاء وتسير وفق مبادئ الشريعة الإسلامية. وجاء مجلس صيانة الدستور وهيمنة الفقهاء عليه ليكمل عملية مزج الدولة بالشيعة.^{٤٢}

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

١٩٨١. وجاءت عملية الأسلمة ليس كحركة ثقافية فقط بل أيضاً حركة سياسية أيضاً الهدف منها إبعاد المنافسين وتدعيم قواعد القوة.^{٤٤}

وفي نفس الوقت الذى بدأ فيه اتجاه تعيين التكنوقراط فى المناصب الوزارية ظلت الوزارات الهامة فى يد الفقهاء وهو النموذج الذى بدأه رافسنجاني فى ١٩٨٩ بوزارته المسماه بوزارة البناء التى احتفظ فيها بأربعة وزراء فقط من الفقهاء (وزراء الاعلام والداخلية والإرشاد الإسلامى والعدل) والذى يعبر بشكل أو بآخر عن النموذج المثالى الذى دعى له الفقهاء منذ الثورة وفيه يسود تقسيم للعمل يضطلع فيه الفقهاء بمهمة الارشاد السياسى ويقوم الآخرون والمتخصصون الموالون لهم أيضاً بالممارسة التكنيكية والادارية.^{٤٥} لقد عاصر النظام الإيراني تصعيدا لعدد من العناصر الشابة الفنية من الجمعيات المختلفة خاصة من جماعة مسئولى التعمير وجمعية روحانيون مبارز والجمعيات المؤتلفة معها لتولى الوزارات.^{٤٦}

فى نفس الوقت تتحسر عضوية الفقهاء فى مجلس الشورى مع توالى الدورات البرلمانية إذ تقل نسبة الفقهاء إلى المجموع الكلى للأعضاء: ففي المجلس الأول (١٩٨٠-١٩٨٤) بلغت نسبة الفقهاء من إجمالى الأعضاء ٤٥,٦%، وفي المجلس الثانى (١٩٨٤-١٩٨٨) كانت النسبة أيضاً ٤٥,٦%، وفي المجلس الثالث (١٩٨٨-١٩٩٢) انخفضت النسبة إلى ٢٧,٣% أما المجلس الرابع (١٩٩٢-١٩٩٦) فقلت مرة أخرى ووصلت إلى ١٨,٣%. وترأوت التفسيرات لهذه الظاهرة ما بين عدم كفاءة أداء الفقهاء فى المجلسين الأول والثانى مما دعى إلى الاعتماد على الخبراء وما بين انخفاض حاجة الفقهاء للسيطرة المباشرة على التشريع خاصة وأن تأسيس استمرارية حكمهم قد تم وعمل به فى الدورات السابقة؛^{٤٧} وذلك بالإضافة إلى

سيطرتهم على الهياكل المؤسسية التشريعية الأخرى والأكثر أهمية مثل مجلس صيانة الدستور ومجلس تشخيص المصلحة.

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

وبذلك كان تعديل النظام لطبيعته الهيكلية ومنظوره الوظيفى للأفرع الثلاث من أجل "مأسسة" مفهوم ولاية الفقيه (المادة ٥) والذى يميز النظام السياسى الإيراني وهو المبدأ الذى يرى البعض اهتزازه بعد وفاة الخمينى.^{٤٩} الا أننا إذا فسرنا هذا المفهوم تفسيراً واسعاً وواقعياً نجده لاينحصر فى اضطلاع الفقيه بمهام قيادة الدولة والمجتمع فى أعلى سلطاته الرسمية من خلال منصب الزعيم أو مرشد الثورة الإسلامية، بل الأهم هو قيام الفقهاء على كافة المستويات المؤسسية الرسمية وغير الرسمية بهذه المهمة بشكل أفضل وأكثر فعالية.

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

- خصوصية المعارضة الفقهية للنظام الإسلام الإيراني:

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

لقد انتهت الثورة الإيرانية الانقسام الذى ساد لقرون بين السلطة المدنية التى تمثلها الأسرة المالكة وبين السلطة الدينية الضخمة التى يمتلكها الفقهاء.

وبعد ١٩٨١ تخصص أعضاء من هذه المؤسسة الفقهية فى ادارة الأعمال اليومية للحكومة. وهو الأمر الذى ظهر له معارضون حتى قبل ١٩٧٩ مخافة من الآثار السلبية المفسدة على السلطة السياسية فى نظام لا يتم الفصل فيه بين مجال الدولة والمجال الربانى. انطلق نقد تطبيق نظرية ولاية الفقيه من احتمال تعرض الفقهاء للنقد المفتوح بتحولهم إلى سياسيين. وبعد عقد ونصف من عمر الجمهورية الإسلامية تحققت بعض مخاوف معارضى ولاية الفقيه، فبال تدخل المباشر لآيات الله فى شئون الدولة تم إلقاء اللوم عليهم مع تفاقم مشاكل المجتمع.^{٥٢}

لقد نشأت الرؤى الناقدة بين الفقهاء التقليديين الذين يدركون محاذير امتلاك الفقهاء للسلطة السياسية وما قد تقود إليه من إخضاع المدارس الدينية لسلطة الدولة وحرمان الفقهاء من استقلالهم التاريخى وقد تزيد من إغتراب الجماهير عن الفقهاء بعد أن أصبحوا هم أنفسهم ممثلى الدولة، وفى نفس الوقت قد تزيد الفجوة النفسية بين الحكام والجماهير الذين يعتمد عليهم الفقهاء فى اكتساب شرعيتهم، ذلك بالإضافة إلى أن الامتيازات المادية والسياسية التى يحصل عليها الفقهاء السياسيون خلقت حاجزا بينهم وبين الفقهاء التقليديين.^{٥٣}

دار الجدل حول أهمية الانسحاب الجزئى لآيات الله لصالح البقاء طويل الأجل "للثيوقراطية". ومن أهم أعضاء النظام الذى نسبت إليه هذه الفكرة آيات الله محمد رضا ماهدافى-كانى. وهى الفكرة التى سرعان ما تراجع عنها مما يشير بوجود إجماع عام بين قمة سلم النخبة الحاكمة حول ضرورة تنسيق العمل لتأمين استمرار حجر زاوية دستور النظام القائم وهو مفهوم ولاية الفقيه. لقد ظهر حالياً نبض مضاد لفرض مثل هذا النظام -نظام ولاية الفقيه-. وتأمل هذه الجماعة فى اصلاح النظام الحالى لجعله أكثر ملائمة

للتعددية والديموقراطية، وكان يتزعم هذه الحركة الفيلسوف الإسلامي عبد الكريم سوروش (قبل إغتياله) الذى أصبحت كتاباته تعكس بطريقة منظمة رؤية المتقنين الدينيين للنظام السياسى الملائم. وهو يرى أنه ليس هناك - ولم يكن هناك ابداً - تفسير واحد مطلق لتعاليم ومبادئ الإسلام، فليس هناك جماعة من الفقهاء يمكن أن تدعى انها تقدم التفسير الحقيقى للإسلام. ولا يجب تجاهل المنظورات المتنافسة بالنظر إلى تعدد التفسيرات القائمة على تباين الاجتهادات والفهم النسبى لبعض المبادئ.^{٤٠} ولأفكار سوروش أهميتها بالنظر إلى أن ٩٨% أو أكثر من الثمانين ألفا فقيه الذين لا يشكلون جزءاً من الحكومة الإسلامية يعدوا من جمهوره. وهم الفقهاء الذين مازالوا يمارسون دورهم التقليدى فى الإرشاد الدينى للجمهور المستضعف ويرون أن مكانة وتأثير الفقيه سوف يحد منها حالات الفشل التى تحدث فى الجمهورية الإسلامية. وبينما يعترف بعضهم بالشرعية الدينية للفقيه فإن آخرين يعتبرون أن سلطة الارشاد الروحى تستمد من الارادة الشعبية ومثلها مثل أى منصب منتخب يمكن لهذه الإرادة أن تبعدها عن السلطة. وقد مثل مركز الشيعة الفقهى فى نجف أحد مصادر المعارضة الفقهية لمفهوم ولاية الفقيه، وهو ما اتضح عندما رفضت القيادة الفقهية فى نجف توليه على خامنى زعيم روحيا لكافة الشيعة فى ديسمبر ١٩٩٤ عقب وفاة آيات الله على عاراقى. وعكس هذا الرفض الاشكالية الكبرى التى تعيشها الحكومة الفقهية فى إيران؛ فولاية الفقيه التى تتأسس شرعيتها على تفسير لشكل السلطة الشيعية يقودها زعيم روحى هو سياسى أكثر منه مرجع للشريعة الإسلامية.^{٤١}

فلقد حصل خامنى على استثناء من قاعدة المرجعية الفقهية بنفس المبرر الذى أخذ به الخومينى استثناءه فى تولي الزعامة على من هم أعلى منه فى درجة المرجعية وهذا المبرر هو كفاحه السياسى، إلا أن البعض يرجح أن

السبب الحقيقي وراء إختيار خامنىء للزعامة يكمن فى فكرة المصلحة التى تحكم تطبيق نظرية ولاية الفقيه فى إيران حيث يمكن ملاحظة أن الشخص الذى يتولى منصب الولى الفقيه يكون الاعتبار الأول فى توليه هو القوة المادية قبل القوة المعنوية أو ثقله السياسى قبل ثقله المذهبى، وتتحدد هذه القوة وهذا الثقل من خلال المصالح المتشابكة لكبار المسؤولين فى النظام.⁵⁶

الانقسام داخل المؤسسة الفقهية ذاتها له أهميته الخاصة المكتسبة من مكانة تلك المؤسسة وسط دوائر النخبة الحاكمة. ومحور الصراع الدائر بين الفقهاء الحكام والفقهاء المعارضين ليس على السلطة بقدر ماهو ضد سلطة الفقهاء الحكام "وسوء تفسيرهم للإسلام". ولهذا الصراع مدلوله الخطير فى مسار الأحداث السياسية المستقبلية فى إيران، حيث قد يكون لهذه الفئة المعارضة من الفقهاء الكلمة الحاسمة فى سقوط الفقهاء الحكام والقائد الأعلى خامنىء. فى إيران حوالى ١٥٠,٠٠٠ فقيه أقل من ١٠% منهم منخرطون فى السياسة والحكومة، مما يجعل منهم قاعدة كبيرة وناجحة محتملة لمعارضة الحكومة إذا امتلكوا القيادة الفعالة. ومن أهم المعارضين فى هذه الفئة: آيات الله مرعشى خومى، منتظرى، آزارى قمى وروحانى الذين حددت اقامتهم⁵⁷.

يخلق مبدأ ولاية الفقيه نوعاً من "الوحدوية الثيوقراطية" لتحل محل التعددية الشيعية التقليدية المعطاه لمراجع التقليد وهو ما يبرر به البعض وجود معارضة فقهية لمركزية القرار الفقهى. كما تعددت التنظيمات داخل المؤسسة الفقهية العاكسة لتعدد الرؤى السياسية: فهناك جماعة مدرسى قم وتمثل جناحاً شديداً المحافظاً ووجهت للحكومة الإيرانية نقداً شديداً خاصة فيما يتعلق بالسياسات الاقتصادية إلا أن نفوذها ظل ضعيفاً بشكل نسبى نظراً لعدم ارتباطها بأى من شخصيات النظام البارزة والمعروفة وبسبب عزلتها الأيدولوجية الناجمة عن دعوتها لتطبيق صارم للشريعة وهو المطلوب الذى لم

يجد صدى عند قطاعات واسعة من المجتمع وانحصرت أهم قاعدة لها بين الطلاب دارسى الفقه فى الحوزات، كما تمتعت جماعة "روحانيات مبارز" بتواجد واضح داخل المساجد وعارضت بشدة التوجهات الراديكالية الاقتصادية (خاصة تأمين التجارة الخارجية) ونادت بحرية سياسية أكبر، ومن ناحية أخرى تحتل جماعة مجاهدين الثورة الإسلامية موقعا وسطا بين التنظيمات المتشددة.^{٥٨}

ومن ناحية أخرى تبرز خطورة تزايد المعارضة الفقهية عن حجمها الحالى الضرورة والحاجة الكبرى لسيطرة النظام السياسى على المؤسسة الفقهية أو على الأقل تحجيم المخاطر المستقبلية لمعارضتها وذلك لبقاء واستمرارية النظام. لقد كان المسجد المؤسسة الوحيدة من مؤسسات المجتمع التى حافظت على استقلاليتها فى مواجهة الدولة المركزية للشاه تلك الدولة التى كانت مرادفة لشخصية الشاه؛ ومن ثم كانت المؤسسة الفقهية الأداة الفعالة التى نظمت وأدارت المظاهرات الشعبية ضد الشاه. أما الآن فان قسما كبيرا من هذه المؤسسة هو الذى تسيطر عليه الدولة، وتمنح هذه السيطرة بعض المكاسب للنظام؛ أولاً: يستطيع النظام الآن السيطرة على جميع مؤسسات المجتمع ومن بينها المسجد وهو الأمر الذى لم يستطع الشاه مطلقاً أن يحققه، ثانياً: بدلاً من القيادة الأبعدية للشاه وفرت "الثيوقراطية" قيادة أكثر جماعية للنظام، كما أنه بالرغم من أن هذه الجماعية منعت النظام من صياغة سياسات متماسكة داخليا وخارجيا إلا أنها هيأت للنظام ميزة هامة خاصة ببقائه وقدرته على الاستمرار.^{٥٩}

وللتدليل على أهمية المؤسسة الفقهية فى الدولة الإيرانية يمكن الإشارة ليس فقط لخطورة المعارضة الفقهية بل ظهور الدراسات التى تؤكد أن أى انقلاب محتمل يحدث فى الجمهورية الإسلامية لن يحدث من خارج منظومة

النظام السياسى وانما من داخلها وان الذى سيقود هذا الانقلاب لن يخرج عن المؤسسة الدينية مستخدما سلاح الفتوى التى يساعد على نفاذها بفعالية شخصية كاريزمية من المتوقع أن يتحلى بها هذا الفقيه المتمرد.^{٦٠} وبذلك فحتى على مستوى معارضة النظام السياسى يكتسب الفقهاء أهمية متزايدة وليس فقط مستوى التأثير فى النظام الحاكم.

-العلاقة بين الحوزة والجامعة:-

كسرت الدولة البهلوية احتكار الفقهاء للمجال التعليمى بتأسيس مدارس علمانية حديثة منأونة تدعمها الدولة. وحرمت علمانية التعليم الفقهاء من أحد المصادر التقليدية لقوتهم. وبعد فترة من الرفض والهجوم على هذه المدارس، ادرك الفقهاء أنه لاخيار أمامهم الا ترك الهجوم على منأوئهم التعليميين الجدد والتمسك بمؤسساتهم التقليدية. وبعد الموقف السلبي من تأسيس مؤسسات للتعليم العالى فى منتصف وأواخر الثلاثينيات من القرن الماضى والاشارة إليها "ببيوت النار"، بدأوا فى استغلال دخول بعض تلامذهم إلى الجامعات بإستخدامهم كمنفذ للتأثير حيث أنهم بسبب خلفيتهم التعليمية كانوا الأقدر على تدريس الشريعة والفلسفة والتاريخ واللغة العربية والأدب المقارن، وانتشر أمثال هؤلاء فى جامعة طهران خلال الثلاثينيات والأربعينيات. وفى فترة تبوأ آية الله حسين بوجوردى قمة حوزة قم، تقلصت الفجوة أكثر وأكثر بين الحوزات والجامعات. وأدرك آية الله بوجوردى أيضاً أهمية الدعاية الداخلية والدولية، فأرسل مبعوثين إلى مصر والكويت وباكستان والسودان ولبنان (أشهرهم آية الله موسى صدر) وأسس المركز الإسلامى فى هامبورج بألمانيا، كما شجع خريجي الحوزات على دخول الجامعات للتعرف على العلوم الحديثة ولنشر والدفاع عن المبادئ الإسلامية. وفتح هؤلاء الرواد الباب لغيرهم من دارسى الفقه للالتحاق

بمدارس الفقه فى الجامعات الإيرانية الحديثة. وبذلك أمن الفقهاء لأنفسهم موقع مؤثر فى الحياة الثقافية الإيرانية المتغيرة بسرعة كبيرة.^{٦١} وتخطت "حملات الفقهاء التعليمية" أبعد من الجامعات واستهدفت المدارس الابتدائية والثانوية. وفى بداية الخمسينيات قام بعض النشطين من الفقهاء أمثال آية الله محمد بهشتى وآية الله متطهرى بالإنضمام لأكثر معلمى إيران علمانية لتقديم رؤاهم ضد الدولة والشيوعية، بل والأفضل من ذلك قاموا بإنشاء سلسلة من المدارس الخاصة للذكور والإناث، وبذلك اخترقوا النظام التعليمى العلمانى. وكان الهدف أيضاً الرد على مقولة أن خريجى الحوزات الدينية التقليدية لا يستطيعون إلا التأثير على الجماهير الريفية الجاهلة وليس على الشريحة المتعلمة فى المدن. ولكنهم بالمساندة المادية التى قدمها البازار استطاعوا بناء مدارس حديثة قدموا من خلالها جرعة مناسبة من التعاليم الدينية بجانب مناهج وزارة التعليم العادية وسمح فيها للفتيات بإرتداء الحجاب. وعلى أقل التقديرات بلغ عدد هذه المدارس بالمئات بها الألاف من الطلبة. كما نفذ الفقهاء إلى المدارس الثانوية العادية من خلال دورهم كمفتشين ومدرسين للفقه واللغة العربية والأدب الفارسى وقاموا بتشجيع الطلبة على تكوين جمعيات إسلامية لها أنشطة متنوعة.^{٦٢}

أدرك الخومينى أهمية وحدة طلاب الحوزة والجامعة ودورهما الهام فى خدمة المجتمع، فنادى منذ عام ١٩٧٧ بضرورة الاتحاد بين هذين الطبقتين، ودعاهما إلى التعاون فيما بينهما ورفع شعار وحدة عالم الدين والطالب وشعار وحدة الفيضيه والجامعة. وتم إنشاء مكتب باسم مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة. ودوما ما يشير كبار رجال الدولة من أمثال رافسنجانى والمرشد خامنى إلى تكامل هاتين المؤسستين عن طريق تبادل الأساليب.^{٦٣} وفى سنوات ما قبل الثورة كانت الحواجز الفكرية والمؤسسية بين الحوزات

العلمية والجامعات ضئيلة للغاية بحيث كانت باعثا على ظهور تأييد متزايد من قبل الإيرانيين للأيدولوجية الإسلامية. وكانت جهود خلق نوع من الوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة مؤثرة للغاية. إلا أنه في عقد التسعينيات، اتضح أن حائط الفصل بين الحوزة والجامعة قد تضاعف ونتيجة لذلك افتقد الطلاب قابلية التأثير بمرحلة الثورة عن طريق الفقهاء.^{٦٤}

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

ومقترحات لاقت ضيقاً شديداً (مثل تلك الخاصة بحلة الموسيقى والشطرنج)، الأمر الذى يعكس صعوبة تطوير الفكر الحوزى حتى فى الأمور التى تبدو بديهية. ومن ثم بذلت جهود كبيرة لمحاربة الجمود والتقليد الأعمى: تقليد الغرب أو تقليد القدماء، وجاءت النتائج محدودة فى البداية ولذا أقيمت إلى جانب المؤسسات التقليدية مؤسسات جديدة^{٦٥} مثل جامعة الإمام الصادق فى طهران وفى قم كذلك قامت مؤسسات يرأسها آيات الله المجددون - وإن ظلت من الناحية الادارية فى نطاق الحوزة- ومنها "مؤسسة الإمام الخومينى للدراسات والتعليم" وهى التى تنافس جامعة الإمام الصادق فى العمل على تخريج شباباً مسلم ينشأ منذ البداية منفتحاً على مشاكل العصر: فهم يدرسون الفلسفة الإسلامية والغربية والشريعة والقانون والسياسة وغيرها من الفروع. وتقبل هاتان المؤسستان الطلاب المتفوقين بعد اختبارات دقيقة وتقدم أبرز العناصر التى تلحق بوظائف حكومية مختلفة. ولقد انتشر خريجو جامعة الإمام الصادق بالذات (لكونها الأقدم) ولكنها لم تعد هى ومؤسسة الإمام الخومينى المحتكران الوحيدان لتدريس المناهج وفق اجتهاد اسلامى جديد حيث انتشر هذا النهج بدرجات متفاوتة فى كل الجامعات بل وفى مراحل تعليمية أخرى. وأصبح من الممكن ملاحظة أن هناك جيلاً جديداً من هؤلاء "الإسلاميين المعاصرين" يحتل أغلب المواقع العليا، فاجتمع معاً خريجو الحوزات وخريجو الجامعات فى مجلس الوزراء وفى كافة المستويات الحكومية. ومن ثم بزغت على رأس هذه المرحلة نخبة جديدة لا يغلب عليها علماء الإسلام بإعتبارهم المتخصصين وحدهم فى العلوم الإسلامية، خاصة وأن مرحلة تثبيت الهوية الأولى قد مضت، وأصبح مطلوب للقيادة الأتقى والأبرع فى نفس الوقت سواء أكان من خريجى الحوزات أم من خريجى الجامعات. واستمر فقهاء الحوزة فى اسهامهم فى الادارة السياسية الناجحة

فى ظل التفاعل والتكامل المشار إليهم، وجاءت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فى السنوات الأخيرة بمثابة تمرد على جمود الكثيرين منهم ودعوة لمزيد من الانفتاح والحيوية فى قيادة الدولة وقدم خاتمة خير نموذج فى هذا الاطار.^{٦٦}

الهوامش:

^١ ابراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيدولوجية، الزهراء للاعلام العربى، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤٨.

^٢ المرجع السابق، ص٤٩-٥٠.

^٣ المرجع السابق، ص٥١.

^٤ محمد خاتمة، المشهد الثقافى فى إيران: محأوف وآمال، الطبعة الأولى، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ص٥٥-٥٧.

^٥ المرجع السابق، ص٢٣.

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

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

^٨ محمد حسنين هيكمل، مدافع آية الله: قصة إيران والثورة، الطبعة الرابعة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص١١٢.

^٩ فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٠-١٢١.

^{١٠} يحيى داوود عباس، المرجع السابق، ص٩٣.

^{١١} فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٢.

^{١٢} يحيى داوود عباس، المرجع السابق، ص٩٠.

^{١٣} فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٢٣-١٢٥.

^{١٤} المرجع السابق، ص١٢٦.

^{١٥} محمد حسنين هيكمل، المرجع السابق، ص١١٢-١١٣.

^{١٦} أحمد عنايت، الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٤، ص٣٢٥.

^{١٧} يحيى داوود عباس، المرجع السابق، ص٩٤.

^{١٨} ابراهيم الدسوقي شتا، المرجع السابق، ص٥١-٥٢.

^{١٩} أحمد عنايت، المرجع السابق، ص٣٢٥-٣٢٦.

- ^{٢٠} فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ١٣٠.
- ^{٢١} مدحت حماد الدسوقي، النخبة السياسية الإيرانية، أوراق آسيوية، العدد ٢٠، يونيو ١٩٩٨، ص ٥.
- ^{٢٢} Sandra Mackey، The Iranians: Persia, Islam and The Soul of a Nation, Penguin Group, 1996 p112.
- ^{٢٣} Ibid, p116-118.
- ^{٢٤} يحيى دأود عباس، المرجع السابق، ص ٩٤.
- ^{٢٥} المرجع السابق، ص ٩٦.
- ^{٢٦} ابراهيم الدسوقي شتاء، المرجع السابق، ١٩٨٨، ص ٤٧.
- ^{٢٧} حسن حمدان العلّيم، الصحة الإسلامية في القرن العشرين، حسن حمدان العلّيم (تحرير)، قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الثانية، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٢٨.
- ^{٢٨} Mehrzad Boroujerdi، Iranian Intellectuals And The West, Syracuse University Press, 1996, p92-93.
- ^{٢٩} Mohammad Borghei، Iran`s Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p77-78.
- ^{٣٠} Mehrzad Boroujerdi، op.cit, 1996, p94-95.
- ^{٣١} Ibid, 1996, p96.
- ^{٣٢} Mohammad Borghei، op.cit, p57-58.
- ^{٣٣} Mehrzad Boroujerdi، op.cit, 1996, p97.
- ^{٣٤} عادل حسين، إيران: الدولة الإسلامية .. ماذا تعنى؟، المركز العربى الإسلامى للدراسات، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٤-٣٥.
- ^{٣٥} Rasool Nafisi، Education and the culture of politics in The Islamic Republic of Iran, K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p173.
- ^{٣٦} عادل حسين، المرجع السابق، ص ٣٦.
- ^{٣٧} المرجع السابق، ١٤٦-١٤٨.
- ^{٣٨} محمد السعيد عبد المؤمن، ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، زهدى للطباعة، القاهرة، ١٩٩١، ص ٥٠-٥١.
- ^{٣٩} يحيى دأود عباس، المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.
- ^{٤٠} Mohsen Milani، Shi`ism and the state in the constitution of the Islamic Republic of Iran, K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p153.
- ^{٤١} محمد السعيد عبد المؤمن، المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.

^{٤٢} Mohsen Milani, op.cit, p143-144.

^{٤٣} Asghar Schirazi, translated by O'Kane John, The Constitution of Iran: Politics and The State in The Islamic Republic, I.B>Tauris Publishers, London, 1997, p150-151.

^{٤٤} John Foran, A Century of Revolution: Social Movements in Iran, Volume 2, University of Minnesota, Minneapolis, 1994, p204-205.

^{٤٥} Mehdi Mozafari, Changes in The Iranian Political System After Khomeini's Death, Political Studies, XLI, 1993, p615.

^{٤٦} سعيد عبد المؤمن، التغيرات المتوقعة في إيران، يناير ٢٠٠٠، ص٣.

^{٤٧} Mehrdad Haghighy, Politics and Ideology in The Islamic Republic of Iran, Middle Eastern Studies, Vol 29, No 1, January 1993, p40:

^{٤٨} باكينام الشرقاوي، قوة الدولة وبرامج التكيف الهيكلي: دراسة مقارنة للحالتين التركيتين الإيرانية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، اشراف أد مصطفى كامل، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، يونيو ٢٠٠٠، ص١٨٥-١٨٦.

^{٤٩} Mehrdad Haghighy, "Politics and Ideology in The Islamic Republic of Iran", Middle Eastern Studies, Vol29, No1, January 1993, p37.

^{٥٠} Sandra Mackey, op.cit, p349.

^{٥١} Ibid, p355.

^{٥٢} Ibid, p375-376.

^{٥٣} Ahmed Hashim, op.cit, p24-25.

^{٥٤} Ahmed Ghoreishi & Zahedi, op.cit, p95.

^{٥٥} Sandra Mackey, op.cit, p376-377.

^{٥٦} محمد السعيد عبد المؤمن، ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص٢٥٢-٢٥٣.

^{٥٧} Mehrdad Irani, presidential Election In Iran: Vote For Khatami Means Rejection of Governance of the Supreme Theologian, Focus on Iran, Vol IV, No7, November 1997, p4-5.

^{٥٨} باكينام الشرقاوي، الحركة الإسلامية في إيران، علا أبو زيد (تحرير)، الحركات الإسلامية في آسيا، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٣٣-٢٣٤.

^{٥٩} Ahmad Ghoreishi & Zahedi, op.cit, p97.

^{٦٠} منحت حماد الدسوقي، المرجع السابق، ص٥٠.

^{٦١} Mehrdad Boroujerdi, op.cit, p90-91.

^{٦٢} Ibid, p94-95.

^{٦٣} يحيى دأود عباس، المرجع السابق، ص٩٧.

^{٦٤} كيهان، ٢٠٠١/٦/٢، تقييم للتحويلات السياسية-الثقافية في إيران: وجهة نظر أمريكية، مختارات إيرانية،

عدد ١٤، سبتمبر ٢٠٠١، ص ١٢.

^{٦٥} عادل حسين، المرجع السابق، ١٦٤-١٦٥.

^{٦٦} المرجع السابق ١٩٩٧، ص ١٦٦-١٦٨.