المواطنة والمشاركة في الدولة الإسلاميّة المعاصرة
-قراءة في الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني قدس سره-

الدكتور حسين رحال[1]

خلاصة:

أظهر الإمام الخميني قدس سره احتراماً لرأي الشعب وتقديراً لتضحياته وإنجازاته، ولم يكن ذلك في الجانب العاطفيّ والشعوريّ فحسب؛ بل كان له دلالاته الفكريّة والسياسيّة، خصوصاً في فترة تصاعد الثورة على نظام الشاه، والانتقال إلى الجمهوريّة الجديدة. وأبرز إشارة الى تلك العلاقة والثقة: هي مخاطبة الإمام قدس سره للشعب في القضايا المصيريّة؛ ومنها العودة إليه في مجال حسم القضايا الكبرى عبر آليّة الاستفتاء الشعبيّ، وبذلك يكون الإمام قدس سره قد كرّس مشاركة الشعب في حسم الموضوعات الحسّاسة، وفي تحمّل المسؤوليّة عن خياراته التي يتّخذها.

فكان فكر الإمام قدس سره ذا جانب عمليّ يستجيب للضرورات الملحّة للأمّة، وبقدر حاجة المجتمع، ويقوم بملء الفراغات وتقديم الرؤى التي تسدّ حاجة المجتمع الراهنة من داخل المنظومة الإسلاميّة.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ والعلوم الإجتماعيّة، من لبنان.

وقد قدّم الإمام‌ رؤيته في العلاقة مع أتباع الأديان الأخرى، بوصفهم جزءاً من الأديان التوحيديّة؛ فاستطاع أن يُقدِّم حلاً لمسألة مشاركة الشعب في الحكومة، ولمسألة الأقلّيّات الدينيّة وغير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، نابعاً من المبادئ الإسلاميّة؛ بحيث يضمن الحرّيّات والحقوق الإنسانيّة لكلّ مواطن، بعيداً عن منطق الذمّيّين التاريخيّ أو الدولة الليبراليّة العلمانيّة. فأنشأ حالة مواطنة إسلاميّة من داخل الفقه السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، في اجتهاد يراعي المبادئ الإسلاميّة ويطبّقها بشكل يتناسب مع العصر والظروف التاريخيّة الراهنة دوليّاً.

مصطلحات مفتاحيّة:

المواطنة، المشاركة، الأقلّيّات، أهل الذمّة، الدولة الإسلاميّة، الدولة الحديثة، الحرّيّات، الحقوق، الاستفتاء الشعبيّ، المبادىء الإسلاميّة، الفقه السياسيّ، الواقع المعاصر، ...

مقدّمة:

يعبّر الخطاب السياسيّ للإمام الخمينيﷺ إبان انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عن ضرورة تاريخيّة في إظهار الموقف من فئات معيّنة من الشعب، وذلك لحظة ولادة دولة ونظام سياسيّ وتشكّلهما على أسس جديدة؛ ما يعطي هذا الخطاب بعده الحقيقيّ في الربط بين الواقع والخطاب: الواقع السياسيّ الذي يحتاج إلى الخطاب، والخطاب الذي يريد تبرير واقع جديد أو إنشاءه. فكلّ كلمة من هذا الخطاب تعني تأثيراً محدّداً في موازين القوى الاجتماعيّة، وتعني ـأيضاًـ إمّا حلاً وإمّا تعقيداً وتأزيماً لموضوع جليل القدر، مثل: دور الفئات غير المسلمة وموقعها داخل النظام نفسه.

إنّ هذا الحصر المنهجيّ ضروريّ، لكي نبتعد عن الجدالات ذات الطابع الكلاميّ أو الفقهيّ أو المنطقيّ الذي طالما عصف بالمتون الأصوليّة والفقهيّة في تناول مسائل حقوقيّة وقانونيّة ودينيّة، كتلك المرتبطة بدور الشعب في الحكومة، وبحقوق غير المسلمين ودورهم في المتن الفقهيّ الإسلاميّ التقليديّ، ما حدا بنا إلى التركيز على الفترة الأكثر حسّاسيّة، وهي فترة اندلاع الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٨م وانتصارها عام ١٩٧٩م بقيادة الإمام الخمينيﷺ، وقيامه بمواجهة تحدّ فكريّ وسياسيّ، هو دور غير المسلمين في النظام السياسيّ العتيد.

أولاً: المواطنة وعلاقتها بالدولة الحديثة:

يرتبط مفهوم المواطنة ـالسائد حاليّاًـ بظهور الدولة الحديثة، ونشوء مفهوم السيادة في أوروبا منذ معاهدة وستفاليا في العام ١٦٤٨م، التي كرّست الحدود وفق ما وصلت إليه الإمارات والممالك بعد الحروب المتعدّدة، ومنها الحروب الدينيّة في أوروبا[1].

وقد اتّخذ موضوع المواطنة داخل تلك الحدود شكل العلاقة بين الملك والرعيّة،

(١) انظر بهذا الخصوص: ماكيفر، روبرت: تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦م، ص٢١٨ وما بعدها.

حيث تخضع هذه الأخيرة خضوعاً كاملاً لسيادة الدولة ـ الملك على حساب انتماءات الأفراد، وخصوصاً الدينيّة (الكنيسة).

مع تطوّر مفهوم العقد الاجتماعيّ[1]، وعلى خلفيّة الاستعمار والنهب الأوروبّي لبلدان العالم، تطوّر وضع المواطنين الاقتصاديّ والاجتماعيّ والقانونيّ في أكثر من بلد أوروبيّ. ومع نضالات عديدة للطبقات والشرائح المهمّشة، تطوّر مفهوم الحقوق المدنيّة داخل الدولة (القوميّة أو الأمّة) عبر علاقة الدولة بالمواطن (الفرد)، متجاوزة أيّ وسيط بينهما، سواء أكانت قرابةً أم انتماءً دينيّاً أو إثنيّاً؛ فالسلطة المطلقة للملك، ثمّ للدولة على المواطنين.

من هنا، ارتبط مفهوم المواطنة بتطوّر الليبراليّة في إطار الدولة القوميّة[2] التي جعلت المواطن الفرد محور العمليّة القانونيّة بمجرّد كونه فرداً حرّاً يخضع لموجبات القانون فقط، متساوياً مع غيره من الأفراد، مهما كان انتماؤه الدينيّ أو الطائفيّ أو العرقيّ، فالمساواة في المواطنة تشكّل الإنجاز الذي تقدّمه الدولة الحديثة، بوصفه رافعة إيديولوجيّة لها، في مقابل الدولة ما قبل الحديثة.

وعلى الرغم من أنّ الجدل الفكريّ الغربيّ الذي يتناول دور الدين في ذلك التطوّر التاريخيّ يتنوّع بين موقف متحامل على المؤسّسة الدينيّة وناقدٍ للدين ولدوره؛ وفقاً للسياق الفرنسيّ السلبيّ، وموقفٍ غير قاطع مع التجربة الدينيّة؛ بل يقيّم دور الدين إيجاباً، خصوصاً في السياق الإنكلوسكسونيّ[3] . ومن الواضح أنّ تعدّد مسارات التطوّر التاريخيّ للمجتمعات الغربيّة يسمح لنا بالإشارة إلى أنّ بعض هذه التجارب اتّكأ على الدين؛ من أجل تطوير المفاهيم الحديثة، وكذلك لتطوير المؤسّسات الدستوريّة

(١) لمراجعة مختصرة لنظريّات العقد الاجتماعيّ، انظر: رايلي، كيفين: الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، سلسلة عالم المعرفة الكويتيّة رقم٩٧، ص٢٦٠ وما بعدها.

(٢) عالج هذه النقطة: الكواري، علي خليفة؛ وآخرون: المواطنة والديمقراطيّة في البلدان العربيّة، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٤م، ص٣٠ وما بعدها.

(٣) يمكن متابعة جزء من هذا الجدل في: قرم، جورج: المسألة الدينيّة في القرن الواحد والعشرين، بيروت، دار الفارابي، ٢٠٠٧م.

لدولة المواطنة الغربيّة. وإذا كانت التجربة البروتستانتيّة قد استحوذت على أبحاث عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر[١]؛ فإنّ التجربة الإنكليزيّة للثورة اعتمدت على إدخال العنصر الدينيّ؛ لتبرير الصلاحيّات المعطاة للمجلس النيابيّ بمواجهة سلطة الملك؛ باعتبار أنّ المجلس المنتخب يمثّل رضى الله من خلال إرادة الناس[٢].

أمّا في السياق التاريخيّ الإسلاميّ، فقد كان نظام المِلل العثمانيّ آخر ابتكارات الفقه السياسيّ للسلطنات الحاكمة باسم الإسلام، وقد عالج مسألة المواطنة خارج إطار المساواة الفرديّة؛ بل في إطار الاعتراف بالجماعات الدينيّة ـ بوصفها طوائفَ ومِلل ـ والتعايش معها، والقبول بها جماعاتٍ، لا في إطار المساواة بين الأفراد[٣].

وتشير بعض الدراسات الحديثة إلى مسألة مهمّة؛ وهي تراجع مستوى الحقوق المدنيّة والسياسيّة ـ للجماعات وللأفراد، وبشكل خاصّ لغير المسلمين ـ منذ نشوء دولة المُلك العضوض؛ كما سمّاها المؤرّخون المسلمون، على يد معاوية بن أبي سفيان، ثمّ خلفائه الأمويّين والعبّاسيّين. وازدياد الأمر سوءاً مع تبلور الفقه السلطانيّ والأدب السلطانيّ

(١) فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمد علي مقلّد، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، لا ت.

(٢) يشرح برتران بادي ملابسات تجربة التحرّكات الشعبيّة والثورة في إنكلترا بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر الميلاديّين، حيث ينقل عن هنري باركر أنّ موضع شريعة الله هو في «قلوب الناس»، ويستند إلى رأي المتزمّتين في توطيد شرعيّة المجلس النيابيّ، وشرعيّة التمثيل (على حساب الملك وسلطاته المطلقة). أمّا جون جودوين، فاعتبر الحكومة بمنزلة مؤسّسة إلهيّة وسلطتها قائمة على الحوار والتوافق والعقول الفرديّة للبرلمانيّين. ويندفع النقاش المؤسّس للديمقراطيّة الإنكليزيّة إلى التوصّل إلى علاقة إيجابيّة بين الحكم بصيغة إلهيّة ـ دينيّة والديمقراطيّة البرلمانيّة؛ أي إلى فهم الشرعيّة الشعبيّة في إطار دينيّ؛ إذ لا يمكن أن تبنى الحقيقة الإلهيّة إلا على قاعدة الإرادات الفرديّة، ولا تكون الحكومة شرعيّة إلا إذا كانت مسؤولة أمام المجتمع المدنيّ. انظر: بادي، برتران: الدولتان/ الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة: نخلة فريفر، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٦م، ص٥٢ ـ ٦٠.

(٣) يمكن أخذ فكرة عن التراث الفقهيّ والفكريّ الإسلاميّ التقليديّ عن نظام أهل الذمّة في: زيدان، عبد الكريم: أحكام الذمّيّين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد، دار القدس؛ بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨١م. ولأخذ فكرة عن تطوّر وضع أهل الذمّة في الفترة العثمانيّة، يمكن العودة إلى كتاب ركّز على وضعهم في مصر في: ميلاد، سلوى علي: وثائق أهل الذمّة فى العصر العثماني وأهمّيّتها التاريخيّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م. وهناك كتاب تقليديّ في الفقه السنيّ له تأثير على كثير من الحركات الإسلاميّة، هو: أحكام أهل الذمّة لابن القيّم الجوزيّة.

الذي برّر السلطة الغاشمة وانتهاكاتها الفظيعة للحقوق الإنسانيّة[1].

وما أُخِذَ على الحركات الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ الحديث؛ هو جمودها عند فكرة الخلافة ومستلزماتها القانونيّة والفقهيّة[2] (كمفهوم أهل الذمّة)، وقصورها عن مواجهة تحدّي المواطنة؛ فهل يمكن للفكر الإسلاميّ أن ينتج مفهوماً للمواطنة يسمح ببناء دولة قانون، لا تميّز بين المواطنين على أساس الجنس أو النوع أو الانتماء الدينيّ والطائفي والعرقي؟ لقد كان التحدّي الأبرز هو المساواة في المواطنة بين مختلف الفئات. فما هو دور المواطنين غير المسلمين في دولة إسلاميّة؟ هل هم متساوون في المواطنة أم إنّهم رعايا أقلّ درجة من النواحي السياسيّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والحرّيّات الفرديّة والعامّة؟

كان نظام أهل الذمّة والملل العثمانيّ يعود إلى فترة ما قبل نشوء الدولة الحديثة؛ وهو يعود في أصوله إلى التطوّر التاريخيّ لمسألة أهل الكتاب في الدولة الإسلاميّة السلطانيّة، ويُعتبر متخلّفاً عن مبدأ المساواة القانونيّة للفرد الحرّ مع بقيّة الأفراد، أمام الدولة والقانون.

ثانياً: الظروف الفكريّة والسياسيّة المحيطة بتجربة الإمام الخميني قدس سره:

تحتاج معالجة هذه النقطة بالتحديد إلى إضاءة أوسع على الفكر السياسيّ للإمام قدس سره ومواقفه من التنوّع الفكريّ والدينيّ في بلده.

(١) تعود أغلب الحركات السلفيّة التكفيريّة إلى كتب السياسة الشرعيّة للثلاثيّ: ابن تيمية، الماوردي، وأبي يعلا الفرا، وخصوصاً كتابي الأخيرين اللذين يحملان العنوان نفسه: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة. ويمكن مراجعة معالجة جدّيّة في الموضوع في: ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام- العقل السلفيّ الفقهيّ بين النصّ والواقع-، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر -على سبيل المثال- انتقادات الشيخ محمد مهدي شمس الدين لهذه الحركات الإسلاميّة في: شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٢، قم المقدّسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص٤١٤.
ويمكن ملاحظة تطوّرات هامّة حدثت في الخطاب الإسلاميّ التجديديّ في دور غير المسلمين في الحكم من وجهة نظر إسلاميّة سنّيّة من خلال كتابات مفكّرين؛ أمثال: الشيخ محمد الغزالي (١٩١٧ - ١٩٩٦م)، وحسن الترابي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ راشد الغنّوشي (معاصرون)، سمح فيها تطوّر رؤية هؤلاء إلى الدولة؛ بوصفها مؤسّسة منفصلة عن شخص الحاكم/ الخليفة أو الولي بتجاوز بعض مسلّمات الخطاب التقليديّ في أهل الذمّة وأحكامهم (وكذلك دور المرأة السياسيّ)، ولكنّها لم تتبلور بشكل فعليّ؛ إلا بدءاً من أواسط الثمانينات وبدايات التسعينات من القرن العشرين، ولم تؤدِّ تجربة وصول بعض هؤلاء أو أنصارهم الى الحكم سواءٍ في السودان أو تونس أو مصر إلى تقديم أنموذج عمليّ سنّيّ مستقرّ؛ بما يسمح بالحكم على تجربته في مجال صفوف غير المسلمين.

وسأحاول أن أنتقل إلى صلب القضيّة المطروحة من خلال مجموعة من النقاط التمهيديّة، هي: فكرة الولاية (ولاية الفقيه)، دور الشعب في إقامة السلطة، التراث النضاليّ للأمّة الإيرانيّة، وعلاقة الدين بالثورة منذ عام ١٩٠٩م.

تبدو ثقة الإمام﵀ بالشعب عالية جدّاً من خلال الخطب واللقاءات العديدة التي أجراها، حيث يُظهر الإمام﵀ احتراماً لرأي الشعب وتقديراً لتضحياته وإنجازاته، كما يُقدّم رؤيته للنظام السياسيّ والاقتصاديّ، باعتباره خادماً للشعب، وبشكل خاصّ الفئات الأكثر فقراً.

ولم تنحصر هذه العلاقة المميّزة في الجانب العاطفيّ والشعوريّ فحسب؛ بل كان لها دلالاتها الفكريّة والسياسيّة، خصوصاً في فترة تصاعد الثورة على نظام الشاه، والانتقال إلى الجمهوريّة الجديدة.

وأبرز إشارة الى تلك العلاقة والثقة: هي مخاطبة الإمام﵀ للشعب في القضايا المصيريّة، ومنها العودة إليه في مجال حسم القضايا الكبرى عبر آليّة الاستفتاء الشعبيّ، وبذلك يكون الإمام﵀ قد كرّس مشاركة الشعب في حسم الموضوعات الحسّاسة، وفي تحمّل المسؤوليّة عن خياراته التي يتّخذها.

هنا تدخل إشكاليّة هامّة؛ إذ كيف يمكن لإمام فقيه كتب في الحكومة الإسلاميّة قبل نحو عقدين من انتصار الثورة، وتحدّث عن محوريّة الفقيه في النظام السياسيّ الذي يريده، أن يأتي بعد ذلك لاستشارة الشعب؟ في حين أنّ منطق الأمور هو العودة إلى صاحب السلطة، وهو الفقيه الجامع للشرائط، كما قد ذكر في أبحاثه في ولاية الفقيه في ستينات القرن الماضي، علماً أنّ الرضى الشعبيّ محقّق من خلال تكريسه قائداً للشعب والثورة المنتصرة.

إنّ اعتماد الإمام﵀ لمبدأ الاستفتاء الشعبيّ، على الطريقة الغربيّة، وفي أبرز تطبيقاته الاستفتاء على شكل النظام، أي على الجمهوريّة الإسلاميّة، وعلى الدستور لاحقاً، ثمّ

الانتخابات المتعدّدة التي جرت لمراكز السلطة المتعدّدة، يُظهر محوريّة الشعب في فكر الإمام الخمينيّ، بعيداً عن المناظرات السجاليّة في مركز مشروعيّة السلطة، وهل هو بيد الفقيه فقط أم بأيدي الفقيه والشعب معاً؟

لا تتعلّق المسألة بنصوص كلاميّة وحجاجيّة؛ بل بممارسة السلطة عبر الشعب، وهو أمر برأيي لا يتناقض مع صلاحيّات الفقيه الواسعة والضامنة لمسار التجربة السياسيّة للجمهوريّة الإسلاميّة.

إنّ تسمية الدولة بالجمهوريّة هو اعتراف رمزيّ بالغ الدلالة بدور الجمهوريّة في اختيار المؤسّسات. وإعطاؤها الشرعيّة الشعبيّة والإسلاميّة هو ـأيضاًـ الجزء الآخر الذي يعني الشرعية الدينيّة ومحوريّتها.

من هذا المنطلق، كان فكر الإمام ذا جانب عمليّ يستجيب للضرورات الملحّة للأمّة، وبقدر حاجة المجتمع، ويقوم بملء الفراغات وتقديم الرؤى التي تسدّ حاجة المجتمع الراهنة من داخل المنظومة الإسلاميّة.

لقد ركّز الإمام على دور الفقيه في السلطة وفي الشأن العامّ خلال فترة من ركود النشاط العامّ لإسقاط الشاه، وفي ظروف كانت تنحو إلى المهادنة، ومع سريان تيارات عديدة داخل الحوزة العلميّة تضغط باتّجاه الانـزواء عن الممارسة السياسيّة والتدخّل في الشأن العامّ؛ لذلك كانت رؤية الحكومة الإسلاميّة استجابة لحاجة فكريّة وفقهيّة واجتماعيّة تعيد الاعتبار لدور علماء الدين في حسم موقفهم الوطني العامّ ضدّ الأنظمة الطاغوتيّة، وتعيد الفاعليّة إلى الحوزة العلميّة وفئة علماء الدين، باعتبارهم منحازين إلى جانب المستضعفين ضدّ المستكبرين؛ ولأنّهم يملكون حلاً وبديلاً فعليّاً ـوليس شعاريّاًـ من النظام البائد ومن الأنظمة الأخرى المقترحة من خارج المنظومة الإسلاميّة.

لقد عالج الإمام مرض القعود والجمود في الثقافة الدينيّة لصالح تثوير القطاع برمّته ـمؤسّسات وأفرادـ لتحمّل مسؤوليّاتهم، والانخراط في الحراك العامّ تحت راية

إسلاميّة لديها مشروع للحياة والحكم، وهي مبادرة إيجابيّة تدمج الحوزة بالعالم المحيط، وتجعلها قادرة على التجاوب مع متطلّباته؛ بل وقيادته[1].

فالإمام لم يتخلَّ عن نظريّته القائمة على محوريّة الفقيه ومسؤوليّته عندما دعا إلى استفتاء الشعب في القضايا المصيريّة، وإلى أخذ رأيه عبر صناديق الاقتراع؛ بل أضاف عاملاً جديداً إلى هذه النظريّة، ينمّ فيما ينمّ عن ثقته بخيارات الشعب، أي قناعته الراسخة بأنّ الشعب سيختار النظام الجمهوريّ الإسلاميّ، ولكنّ لذلك أبعاداً أخرى ودلالات مختلفة، منها أنّ الفقيه الذي ألزم الفقهاء بمسؤوليّاتهم تجاه الشعب والأمّة والدين ـ من خلال ضرورة تصدّيهم للمسؤوليّة السياسيّة عبر نظريّة الولاية ـ هو نفسه الذي حمّل الشعب المسؤوليّة في اختيار النظام الإسلاميّ، وما سينتج عن ذلك من تبعات كبرى ومهام جسام.

لقد تحدّث الإمام عن ذلك بوضوح في خطابه المهمّ والتاريخيّ الذي ألقاه عشيّة الاستفتاء على الجمهوريّة الإسلاميّة، والذي دعا فيه إلى المشاركة الفعّالة والتصويت بـ «نعم» للجمهوريّة الإسلاميّة، على الرغم من أنّه أورد عبارة ذات مغزى في الخطاب نفسه؛ إذ قال إنّه مع قناعته بعدم الحاجة إلى هذا الاستفتاء، فقد دعا إلى إجرائه، ما يطرح إشكاليّة كبرى هنا! فإذا كان الشعب قد اختار عمليّاً النظام الإسلاميّ، فما الداعي إلى الاستفتاء الشكليّ (عبر التصويت) على هذا النظام؟

يبدو أنّ قبول الإمام بإجراء الاستفتاء أمر بالغ الدلالة على سلوكه السياسيّ الذي –على الرغم من صلاحيّته الواسعة في المنظور الفقهيّ بما لا يحتاج معه إلى العودة إلى

(١) بلغ تأثير الإمام الخميني في هذا المجال حدّاً اعترف معه جماعة فيهم بعض المستشرقين بفضله في نقل المؤسّسة الدينيّة من الشلل السياسيّ إلى الحياة الفعليّة؛ إذ يرى محمد أركون أنّ الإمام الخميني، ومن خلال ولاية الفقيه، يحدث انقطاعاً (يقصد بالمعنى المعرفيّ والإبستمولوجيّ) مع النظريّة الشيعيّة التي تريد تعليق مفاعيل الإمام (ومنها المفاعيل السياسيّة) طيلة فترة غياب الإمام؛ ليعيد إدخال ممارستها داخل التاريخ؛ أي إعادة وصل المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة مع التاريخ والشؤون العامّة، وعدم الاكتفاء بالانكفاء والتنظير بما جرى في التاريخ القديم، بل يشرك الشيعة والحوزة الدينيّة في صناعة التاريخ المعاصر. انظر: أركون، محمد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، بيروت، مركز الانماء القوميّ؛ المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٦م، ص١٨٤.

الشعب في إقرار شكل النظام- يعمد إلى اللجوء إلى آليّة دستوريّة معاصرة لإبراز رأي الشعب في هذه القضيّة.

وفي سياق ما جرى، يمكن الاستنتاج أنّ الإمام﵀ أقرّ عمليّاً بمشروعيّة رأي الشعب في مثل هذه القضايا، ولو لم يطرح الأمر على شكل رأيٍ فقهيّ أو فكريّ يبرّر هذا الإجراء، أو يعطيه أدلّته النظريّة الكافية.

إنّ مجرد قبول الإمام﵀ بهذا الاستفتاء وما بعده، يُعطي الآليّة الدستوريّة للاستفتاء شرعيّة خاصّة ومحوريّة، مهما كان رأيه الشخصيّ بعدم الحاجة إليه أصلاً.

ويمكن القول إنّ ثمّة مستوىً من المعالجة يظهر اختلافاً (إبستمولوجيّاً) بين اللجوء إلى الاستفتاء لأخذ الشرعيّة الشعبيّة من جهة، والاقتصار على رأي الفقيه في الموضوع من جهة ثانية؛ ذلك أنّ مجرّد قبول الإمام﵀ باللجوء إلى استفتاء الشعب في شكل النظام (وغيره) يمثّل اعتماداً لهذه المرجعيّة الدستوريّة (أي الاستفتاء)، وكذلك التزاماً سياسيّاً وأخلاقيّاً بها، فالإمام الفقيه العارف العادل الزاهد الشجاع العارف بالعصر وأحواله لم يكن يناور حينها، ولم يكن بحاجة إلى المناورة؛ فالقيادة له محسومة وأمره مطاع والشعب رهن نداء صغير منه لكي يتحرّك لتحقيق ما يريد، ولو كلّفه ذلك الشهادة!

لقد ألزم الإمام﵀ نفسه، وألزم مساعديه، وألزم أعداءه بقرار الشعب، وقدّم التزاماً مسبقاً بمجرّد القبول بآليّة الاستفتاء، أي التشريع العمليّ لهذه الآليّة واحتكامه لنتائجها. وهو سلوك سياسيّ فقهيّ وفكريّ واجتماعيّ، عبّر فيه الإمام﵀ عن اجتهاد وجرأة كبيرين تكرّسان حقّ الشعب في اختيار شكل نظامه السياسيّ، وطبيعة المؤسّسات التي تنوب عنه وتدير مصالحه. وهذا الاجتهاد يشكّل سدّاً لحاجة اجتماعيّة في لحظة سياسيّة خطيرة ملأها قائد كبير كِبَرَ الإمام المقدّس﵀.

إنّ الانتقال من الرأي الفقهيّ أو الفلسفيّ إلى الحيّز الدستوريّ بآليّاته المجسّدة في مؤسّسات وقوانين وإجراءات عمليّة هو انتقال من مستوى تفكيريّ-معرفيّ إلى مستوى معرفيّ مختلف، وبالتالي، فإنّ نقل النظريّة من مستوى إلى آخر يتطلّب تسييل النظريّة

الفقهيّة أو الفلسفيّة في قوالب دستوريّة وإجرائيّة لا تعكس بالضرورة الدقّة النظريّة أو المعطى الفكريّ نفسه، ولا تمثل مستواه السابق بصورة حرفيّة، قبل الانتقال إلى حقل معرفيّ جديد.

لقد استفاد الإمام من التجربة النضاليّة للشعب الإيرانيّ على مدى سنوات؛ وأبرزها التجربة الممتدّة إلى العقد الأوّل من القرن العشرين، حين أوصلت الثورة الدستوريّة الثوّار إلى السلطة، لكنّهم لم يستطيعوا بناء نظام والحفاظ عليه، في ما يعزو بعض الباحثين سببه إلى انزواء دور علماء الدين الثوريّين، ومغادرتهم الساحة، وتسليم الأمور إلى القوى المسيطرة على البرلمان حينها؛ ما جعل الإمام يتنبّه إلى أنّ حضور علماء الدين والمتديّنين يشكّل إحدى الضمانات التي تمنع انهيار التجربة الجديدة.

كما إنّ التراث الإيرانيّ الثوريّ الدستوريّ ليس بعيداً عن المنطق الدستوريّ العامّ الذي جاء به الإمام؛ بل يتقاطع معه، وهذه الاستمراريّة النضاليّة تمثّل إحدى مميّزات هذا الشعب.

ومن هذا التراث ما كتبه عام ١٩٠٦م المرجع الميرزا محمد حسين النائيني في خضم الصراع في المشروطة والمطلقة ـأي بتعبيرنا العربي: «الدستوريّة والدكتاتوريّة»ـ وهو الكتاب الذي أعاد أحد رموز الثورة آية الله محمود طالقاني نشره عام ١٩٥٥م في إطار تحريضه الثوريّ على النظام الشاهنشاهيّ.

لقد أبرز النائيني دور الأمّة والشعب بشكل موسّع في أطروحته المسمّاة «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» إلى حدّ أنّه اعتبر الدولة ملكاً للشعب برمّته، وبما أنّ غير المسلمين هم مواطنون من أبناء هذا الشعب، فهم يملكون في الدولة ما يملك المسلمون. وهو بهذا الاعتبار يُقدّم حلاً إسلاميّاً مشابهاً لما قدّمه الإمام في النتيجة، وهو تسويغ إشراك غير المسلمين في السلطة والدولة، وإنْ كان لدى الإمام رؤية خاصّة وموسّعة لدور الفقيه، كما أسلفنا.

ثالثاً: المواطنة والموقف من غير المسلمين عند الإمام الخمينيّ قدس سره:

قدّم الإمام قدس سره رؤيته في العلاقة مع أتباع الأديان الأخرى، بوصفهم جزءاً من الأديان التوحيديّة. وفي ما يخصّ إيران، فإنّ أطروحة الإمام قدس سره تجاههم قدّمت المبادئ العامّة، بعيداً عن عقدتين غالباً ما شابتا كتابات الباحثين المسلمين تجاه الموضوع.

- **العقدة الأولى**: هي الانطلاق من الأنموذج الغربيّ للمواطنة داخل الدولة القوميّة، ومحاولة إسقاط هذا المفهوم بحرفيّته على الأوضاع في العالم الإسلاميّ؛ حيث إنّ خلفيّة الفكر والنصّ القانونيّ إنّما تنبع من الموروث الغربيّ لإنشاء علاقة مواطنة منبهرة بالأنموذج الغربيّ، دون اعتبار لتاريخيّة المسألة، وارتباطاتها الثقافيّة والاجتماعيّة بالبلدان المطبَّقة فيها، أو المطلوب إسقاطها عليها.
- **العقدة الثانية**: تتمثّل عند كثير من الإسلاميّين بالاستغراق في فقه أهل الذمّة السلطانيّ؛ إذ اختار الإمام قدس سره الابتعاد عن الأنموذج التقليديّ في الفقه الإسلاميّ المنتج في التجربة السلطانيّة الغاشمة، وخصوصاً لجهة تفسير مفهوم أهل الذمّة وفقاً لآراء فقهاء السلطة. لقد قدّم وعّاظ السلاطين على مرّ التجربة السلطانيّة ـ الأمويّة، والعبّاسيّة، والمملوكيّة، والعثمانيّة، وغيرها ـ أدباً فقهيّاً وسياسيّاً يخدم توجّهات السلطة الحاكمة باسم الإسلام تجاه المعارضين المسلمين من جهة، أو أتباع أهل الكتاب من جهة أخرى؛ بما تضمّن ذلك من إجحاف وسحب للحقوق والمساواة التي أمّنتها مبادئ الإسلام؛ وفقاً للتجربتين النبويّة صلى الله عليه وآله والعلويّة عليه السلام.

فلم يستعمل الإمام قدس سره المفردات الكثيرة الشائعة في آداب هؤلاء (فقهاء السلاطين)، ولا في الأدب السياسيّ للحركات الإسلاميّة التي نشأت على أثر الصدام مع الغرب بدءاً من العام ١٧٩٨م (غزو نابليون للقاهرة)، أو إلغاء السلطنة والخلافة العثمانيّة (١٩٢٤م)، وما حمله الجدل الفقهيّ الفكريّ من تمجيد لمفهوم الذمّة والذمّيّين وأهل الذمّة والمستأمنين، وهو الأدب الذي تزخر به كتابات إسلاميّين مصريّين ومشارقة وأفارقة، كانوا في البيئة الفكريّة للحركات الإسلاميّة المختلفة؛ سواء الإخوان

المسلمون، أو حزب التحرير، أو نتاج المؤسّسات التقليديّة في العالم الإسلاميّ، وهي كتب ودراسات تُعدّ بالمئات أو حتى بالآلاف.

لقد قدّم الإمام الخمينيّ رؤيته مباشرة وبوضوح ومن دون تعقيدات، في إطار تلبية حاجة الأمّة إلى حسم مسألة المواطنة لغير المسلمين ودورهم في النظام الإسلاميّ الذي يقترحه للحكم في إيران. وبمقدار ما كانت المسألة ملحّة، كان الحسم واضحاً من داخل الفكر الإسلاميّ والمبدأ الدينيّ والقرآنيّ، متجاوزاً الجدل التاريخيّ والفقهيّ في المسألة، حيث قدَّم رأياً اجتهاديّاً معاصراً، وبلغة تصيب قلب المقصد المطلوب.

وإذا كان الشاهد التاريخيّ حاضراً هنا في كلام مفجّر الثورة الإسلاميّة، فهو شاهد يرجع إلى الفترة الأصل ـ النبويّة والعلويّة ـ المعبّرة بصدق عن عدالة الإسلام، بخلاف التراث السلطانيّ السلطويّ. وفي هذا الشاهد حضر الإمام علي حاكماً عادلاً لم يرضَ الذلّ والمهانة للمرأة المعاهدة التي كان يهاجمها أتباع معاوية[1] ويسلبونها عند غزوهم الأنبار في إطار اعتداءاتهم على مواطني الدولة التي حكمها أمير المؤمنين، مثلما لم يرضَ ذلك للمرأة المسلمة تماماً، والشاهد الآخر هو قبول الإمام علي للتقاضي بمساواة تامّة في قضية الدرع مع اليهودي، فكان مثال العدل والمساواة.

لقد استند الإمام إلى هذا الشاهد التاريخيّ ومبادئ العدل والمساواة والإنصاف في الإسلام؛ ليبرز حقوق غير المسلمين عموماً، وحقوق أتباع الديانات الأخرى في الجوانب الآتية:

١. الاعتراف بهم والاختلاف معهم:

من خلال احترام هذا التنوّع والقبول به؛ لأنّه جزء من رؤية الإسلام لأتباع الأديان الأخرى، وليس لاعتبارات مصلحيّة أو سياسيّة أو ظرفيّة؛ فهم ـ في كلمات الإمام

(١) قد ورد كلام أمير المؤمنين علي في خطبة الجهاد في نهج البلاغة في حادثة اعتداء «سفيان بن عوف» على الأنبار في عهد حكومة أمير المؤمنين حيث يصور كيف كان الرجل منهم يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع منها حليّها...

ـ «إخواننا الإيرانيّون»[1]، ومن «أبناء شعبنا، ومن رعايا بلادنا، وإنيّ آمل أن تكون حكومة العدل الإسلاميّ مفيدة لهم، وأن يعيشوا في كنف الإسلام مرفّهين أحراراً وبشكل طبيعيّ»[2]، و «لهم احترامٌ خاصّ؛ وهم إخوة»[3].

إذاً، فهؤلاء مواطنون طبيعيّون. والعلاقة معهم يجب أن تكون ضمن «الاحترام التامّ»، فهم «غير المشركين»[4] الذين طالما اتِّهموا بالتآمر في صدر الإسلام.

جاء هذا الإقرار بالدور الطبيعيّ والحقوق والاحترام بوصفهم مواطنين مساوين لغيرهم أفراداً، وجماعة لها احترامها وتقديرها في نظر الإمام.

٢. الحقوق السياسيّة:

لقد تعامل الإمام مع أبناء الأديان الأخرى باعتبارهم أصحاب حقّ في إقرار النظام السياسيّ الذي يريدون، وفي المساهمة في التحرّكات السياسيّة المفصليّة والتأسيسيّة، وكذلك التفصيليّة؛ بدءاً من إعطاء رأيهم في شكل النظام برمّته، مروراً بدورهم في الحكومة والبرلمان ـأي التمثيل السياسيـ أفراداً وجماعة دينيّة ذات احترام ووضع خاصّ إيجابيّ.

وفي نداء له إلى الشعب الإيرانيّ، يحثّه فيه على التصويت في الاستفتاء على الجمهورية الإسلاميّة، يقول الإمام: «على الجميع شيعة وسنة، وأقلّيّات دينيّة، أن يخرجوا غداً ويدلوا بأصواتهم؛ لإنقاذ بلدهم من ورطتها وتعاستها. إنّ الجميع شركاء في الحقوق، وسيحصلون على حقوقهم»[5].

إنّ هذا الحقّ السياسيّ ليس شكليّاً؛ بل هو من الحقوق الأساسيّة غير القابلة للتصرّف؛

(١) مقابلة أجراها مراسل التلفزيون السويسريّ مع الإمام الخميني في باريس، بتاريخ: ٩ صفر ١٣٩٩هـ.ق.
(٢) الخميني، روح الله: صحيفة الإمام، ج٦، من خطاب للإمام الخميني في طهران، بتاريخ: ١٣٩٩هـ، ص٢٠٧.
(٣) م.ن، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى الاستفتاء، بتاريخ: ٣٠ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ.ق.
(٤) م.ن، من خطاب للإمام الخميني في قم المقدّسة مع مجموعة من اليهود الإيرانيّين، بتاريخ: ١٧ جمادي الثانية ١٣٩٩هـ.ق.
(٥) م. ن، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى لاستفتاء، ص٣٤٥.

فحين يدعو الإمام الجميع إلى للمشاركة في الاستفتاء، يعلن رأيه بدعم التصويت بـ«نعم»، لكنّه لا يجبر أحداً على ذلك. فجميع المواطنين ـ بمن فيهم غير المسلمين ـ يتمتّعون بالحقّ الأساس، وهو التصويت لشكل النظام الذي يريدون، فهم أحرار في أن يرفضوا الجمهوريّة الإسلاميّة، أو أن يختاروا أيّ نظام آخر، فذلك لا يلغي حقّهم الجوهريّ الأساس في رسم السياسة العامّة، بقدر قدرتهم على التأثير في التصويت؛ لأنّ المشاركة السياسيّة هي الأهمّ هنا: «إنّي أطلب منكم جميعاً أن تعطوا صوتكم للجمهوريّة الإسلاميّة، طبعاً أنتم أحرار، يمكنكم أن تصوّتوا لما تشاؤون، يمكنكم أن تختاروا بين البطاقتين التي تحمل إحداها «نعم» والأخرى «لا»، ويمكنكم أن تختاروا ما شئتم في البطاقة التي تحمل «لا»، فليس من الضروري أن تكون «لا» مجرّدة، لكم الحقّ، وتستطيعون أن تكتبوا فيها ما شئتم: «جمهوريّة ديمقراطيّة» أو «نظام ملكيّ»، اكتبوا ما شئتم، أنتم مخيّرون، ولكنّ الاستفتاء يعني «نعم» أو «لا»؛ فهو ليس انتخاباً»[1].

وتشمل المشاركة السياسيّة ـ أيضاً ـ المواقع السياسيّة العليا من حكومة وبرلمان. وهذا ما يؤكّده الإمام الخميني في ردّه على سؤال عن دور الأقلّيّات الدينيّة، وخصوصاً اليهود والمسيحيّين في الحكومة المقبلة: «طبعاً، سيكون هناك مكان للأقلّيّات الدينيّة في الحكومة الإسلاميّة، ولهم الآن نواب، ودخلوا في البرلمان، ونحن في الحكومة الإسلاميّة نؤكّد على حقّهم هذا»[2].

٣. الحرّيّات الاجتماعيّة والفرديّة:

يقرّ الإمام الحرّيّة الاجتماعيّة والفرديّة لكلّ أبناء الشعب ولأيّ فئة انتموا، وخصوصاً لغير المسلمين من أتباع الديانات المحترمة ومن غيرهم، بل ويدافع عن حرّيّتهم وحقوقهم؛ إذ يؤكّد أنّ للشيوعيّين ـ أيضاً ـ الحقّ في مناقشة عقائدهم وبيانها؛ شرط

(١) الخميني، صحيفة الإمام، م. س، ج٦، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى الاستفتاء، ص٣٤٥.
(٢) م. ن، ج٥، من مقابلة للإمام مع صحيفة نوفل دي شاتو الباريسيّة، بتاريخ: ١٨ ذي الحجة ١٣٩٨هـ.ق، ص٩٤.

عدم التآمر على البلاد[1]: «إنّ الأقلّيّات الدينيّة ليست حرّة فحسب؛ بل إنّ الحكومة الإسلاميّة ترى من واجبها الدفاع عن حقوقها. مضافاً إلى ذلك، فإنّ لكلّ إيرانيّ الحقّ بالتمتّع بحقوقه الاجتماعيّة، لا فرق في ذلك بين المسلم والمسيحيّ أو اليهوديّ أو أيّ مذهب آخر»[2].

ويرى الإمام‌ قدس سره أنّ واجب الحكومة الإسلاميّة هو منح السعادة لكلّ فئات الشعب، مع غضّ النظر عن انتمائهم الدينيّ والقوميّ، وأنّ واجبها الدفاع عنهم وحماية حقوقهم؛ لأنّ الإسلام يهتمّ كثيراً برفاهيّة الناس، براحة الناس، ولا يجعل فرقاً في هذه الأمور بين فئة وأخرى[3].

ويؤكّد الإمام‌ قدس سره أمام أبناء الطائفة الزرادشتيّة أنّ مصالحهم وحقوقهم ومعيشتهم مصونة، وأنّ معيشتهم ورفاهم جزء من رفاه الشعب الإيرانيّ، وأنّ الإسلام يريد لجميع فئات الشعب الرفاه والسعادة[4].

وواقع الحال أنّ ما أثاره الإمام‌ قدس سره بشكل واضح خلال لقاءاته مع أعضاء الطوائف الدينيّة غير المسلمة في إيران؛ هو الضمانة لهم على حقوقهم السابقة واللاحقة في الدولة الإسلاميّة، وعلى أمر آخر يُفسّر لنا محور الصراع الاجتماعيّ والسياسيّ؛ إذ يكشف ذلك عن البيئة المعرفيّة التي تحدّد آليّة الاشتغال تجاه الأعداء والخصوم... إنّها آليّة سياسيّة، وليست دينيّة.

لقد ركّز الإمام‌ قدس سره خلال هذه اللقاءات بشكل واضح على الصراع بين المستكبرين والمستضعفين؛ على ناهبي ثروات الشعوب، على الأغنياء المترفين سارقي الفقراء، وعلى كون الشاه ونظامه استكباريّين. وهذا هو المعيار، لا انتماؤهما الدينيّ.

(١) يقول الإمام‌ قدس سره: «إنّ الشيوعيّين أحرار في ظلّ الدولة الإسلاميّة في بيان عقائدهم...»، «إنّ الماركسيّين أحرار في بيان عقائدهم في المجتمع.. فالكلّ حرّ في بيان عقيدته، لكنه ليس حرّاً في التآمر». انظر: منهجيّة الثورة الإسلاميّة، مقتطفات من أفكار الإمام الخمينيّ قدس سره وآرائه، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدس سره، ١٩٩٦م.

(٢) م.ن.

(٣) الخميني، صحيفة الإمام‌ قدس سره، م.س، من خطاب للإمام‌ قدس سره خلال لقاء له بأعضاء الطائفة اليهوديّة في إيران في مدينة قم المقدّسة، بتاريخ: ١٧ جمادي الثانية ١٣٩٩هـ.ق.

(٤) م.ن، من خطاب للإمام‌ قدس سره خلال لقاء له بأعضاء الطائفة الزرادشتيّة، بتاريخ: ١٣٩٩هـ.ق.

والأمر نفسه ناقشه الإمام﵀ مع ممثّلي الطائفة اليهوديّة؛ إذ نزع فتيل الصراع الدينيّ بين المسلمين واليهود، فجاء تحديده لموارد الصراع سياسيّاً: «جبهة الاستكبار والظلم، مقابل جبهة المستضعفين وأصحاب الحقّ. من هنا، فليس ـ ثمّة ـ صراع مع الدين اليهوديّ، وهو دين محترم، ولا مع اليهود بوصفهم يهوداً؛ بل الصراع هو مع الصهيونيّة؛ لأنّها جزء من الاستكبار العالميّ وأداة بيده»[١]. والمعيار نفسه ينطبق على حكّام المسلمين؛ وفي مقدّمتهم الشاه.

ما تقدّم يُفسّر لنا السماحة والودّ اللذين عبّر عنهما الإمام﵀ في معالجته لشؤون العلاقة مع غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، كما يراها؛ إذ إنّهم لا يشكّلون خطراً على الإسلام والدولة؛ بل قد تعرّضوا إلى الظلم والتعسّف من قبل النظام الشاهنشاهيّ البائد مثل الأكثريّة المسلمة؛ ولذا فإنّ واجب الثورة الإسلاميّة إنصافهم وحمايتهم ومنحهم إمكانيّات العيش الحرّ السليم المستقرّ، والرفاهيّة والرخاء تحت شرط واحد يطال المسلمين قبلهم؛ وهو عدم الإخلال بالنظام العامّ[٢].

(١) انظر: الخميني، صحيفة الإمام﵀، م.س، اللقاءات المذكورة مع كلّ من المسيحيّين والأرمن واليهود والزرادشت.
(٢) م.ن، خطابه الداعي إلى الاستفتاء على الجمهوريّة الإسلاميّة.

خاتمة:

بناءً على ما تقدّم، استطاع الإمام‌ﷺ أن يُقدِّم حلاً لمسألة مشاركة الشعب في الحكومة، ولمسألة الأقلّيّات الدينيّة وغير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، وقد جاء الحلّ نابعاً من المبادئ الإسلاميّة؛ حيث يضمن الحرّيّات والحقوق الإنسانيّة لكلّ مواطن، بعيداً عن منطق الذمّيّين التاريخيّ أو الدولة الليبراليّة العلمانيّة.

لقد أنشأ الإمام‌ﷺ حالة مواطنة إسلاميّة من داخل الفقه السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، في اجتهاد يراعي المبادئ الإسلاميّة، ويطبّقها بشكل يتناسب مع العصر والظروف الراهنة دوليّاً.