رقم الترميز الدولي / ISSN (P): 2710-2653
ISSN (E): 2960-253X /
رقم الايداع الوطني / 2375 / 2019

تاريخ استلام البحث ٥ / ٩ / ٢٠٢٤
تاريخ قبول البحث ١/ ١٠ / ٢٠٢٤
تاريخ النشر ٣٠ / ٣ / ٢٠٢٥

الاطروحات السياسية للفكر العلماني الايراني

Political theses of Iranian secular thought

م.م. سيماء سلام جاسم
M.M. Seema Salam Jassim
الجامعة العراقية / كلية الادارة والاقتصاد
U. of Iraq / College of Administration and Economics

أ.د. خالد عبد الاله عبد الستار
Prof. Dr. Khaled Abdul-Ilah Abdul-Sattar
جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية
U. of Baghdad / College of Political Science

IRAQI Academic Scientific Journals
https://www.iasj.net/iasj/journal/393/issues

الملخص

في إطار الفكر السياسي الإيراني فإن مسألة العلمانية تعد اكثر تعقيداً وجدلاً , لإرتكاز الفكر الإيراني على اسس دينية وعقائدية , والرغم من عدم قبول الفكر العلماني بمفهومه الغربي داخل الفكر الايراني المعاصر ، وذلك يرجع الى كونها نظاماً بشرياً لا ينسجم مع البيئة الايرانية ذات المرتكزات الدينية ومن ثم لا يمكن استبدال ما هو إلهي بماهو وضعي ، ولكن في الوقت نفسه لا يوجد مانع من الافادة من الاسس الفكرية والفلسفية للعلمانية الغربية ومحاولة تطبيقها في مجالات السياسة، مما ادت الى وجود طروحات سياسية تمثلت في اتجاهين : اتجاه معارض للسياسة الايرانية وحكم رجال الدين والنظام السياسي المتمثل بولاية الفقيه طرح الحكومة الديمقراطية العلمانية اذ تبنى العلمانية بصورتها الشاملة ، واتجاه اخر مثل العلمانية بصورتها الجزئية خرجت طروحاته من رحم الاتجاه التوافقي للعلمانية ، من قبيل الحكومة الديمقراطية الدينية التي لا تنسجم مع اي مجتمع سوى المجتمع الديني ، ذلك ان أفضل نظام سياسي للمجتمعات الغير الدينية يكمن في النظام الديمقراطي القائم على اسس وضعية ، ومن ثم فأن أي حكومة دينية ستكون غير ديمقراطية في المجتمع الايراني.

الكلمات المفتاحية: " فكر سياسي "، " العلمانية"، " ايران "

Abstract

In the context of Iranian political thought, the issue is more complex and controversial, because Iranian thought is based on religious and ideological foundations. Despite the fact that secular thought in its Western concept is not accepted within contemporary Iranian thought, this is due to it being a human system that is not in harmony with the Iranian environment with its religious foundations. Therefore, what is divine cannot be replaced with what is man-made. However, at the same time, there is no objection to benefiting from intellectual and philosophical foundations. Western secularism and its attempt to apply it in the fields of politics, which led to the existence of political proposals represented in two directions: a direction opposed to Iranian politics and the rule of the clergy and the political system represented by the guardianship of the jurist, the proposal of the secular democratic government, as it adopted secularism in its comprehensive form, and another direction, such as secularism in its partial form, its proposals emerged from the womb of the consensual trend of secularism, such as the religious democratic government that does not harmonize with any society except the religious society, because the best political system for non-religious societies lies in the democratic system based on positive foundations, and therefore any religious government will be undemocratic in Iranian society.

Keywords: "Political thought", "Secularism", "Iran"

المقدمة

تعد العلمانية من موضوعات الفكر السياسي الجدالية , لما لها من إفرازات متعددة بتعدد المباني المعرفية في كل مجال, فهي قد تعني نفي القدسية عن تفاصيل المجتمع والسياسة وسائر المسائل البشرية أو بمعنى فصل

الدين عن السياسة أو قد تعني أيضاً فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية , وقد توسع جدل النقاش الفكري نتيجة ارتفاع حدة الصراع السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين بين الاتجاه الفكري العلماني من جهة ، والاتجاه الاسلامي من جهة اخرى التي نشأت في احضان الحداثة واستجابة لتحدياتها، بمعنى انها اختارت استجابة لتحديات الحداثة المرجعية الاسلامية، وأن تنطلق مثل غيرها من منطلق الفعالية المجردة ولا تستند الى قيم وايديولوجيا اخرى تتعارض مع هذه المرجعية.

وعلى الرغم من عدم قبول الفكر العلماني بمفهومه الغربي داخل الفكر الايراني المعاصر ، وذلك يرجع الى كونها نظاماً بشرياً لا ينسجم مع البيئة الايرانية ذات المرتكزات الدينية ومن ثم لا يمكن استبدال ما هو إلهي بماهو وضعي ، ولكن في الوقت نفسه لا يوجد مانع من الافادة من الاسس الفكرية والفلسفية للعلمانية الغربية ومحاولة تطبيقها في مجالات السياسة، مما ادت الى وجود طروحات سياسية تمثلت في اتجاهين : اتجاه معارض للسياسة الايرانية وحكم رجال الدين والنظام السياسي المتمثل بولاية الفقيه طرح الحكومة الديمقراطية العلمانية اذ تبنى العلمانية بصورتها الشاملة ، واتجاه اخر مثل العلمانية بصورتها الجزئية خرجت طروحاته من رحم الاتجاه التوافقي للعلمانية ، من قبيل الحكومة الديمقراطية الدينية التي لا تنسجم مع اي مجتمع سوى المجتمع الديني ، ذلك ان أفضل نظام سياسي للمجتمعات الغير الدينية يكمن في النظام الديمقراطي القائم على اسس وضعية ، ومن ثم فأن أي حكومة دينية ستكون غير ديمقراطية في المجتمع الايراني، وهذا ما سوف نبينه في هذه الدراسة .

أهمية البحث : تعد العلمانية من المواضيع الجدلية والمعقدة في الفكر السياسي الايراني المعاصر ، كون طروحاته الفكرية والسياسية مستقاة من مصادر دينية ومرتكزات عقائدية بشكل لا يسمح بان ينفصل عنه او يستقل عنه ، في حين الفكر العلماني ماهو الا محصلة نتاج فكري دعا الى تحييد دور الدين مما استدعى منا ان نقف لبحث جوانب الفكر العلماني الايراني كلها وهو ما سنتبينه عن طريق هذه الدارسة .

هدف البحث : يهدف البحث الى التعرف على فكرة العلمانية في اطار الفكر السياسي الإيراني المعاصر عن طريق دراسة اصولها الفكرية وجذورها التاريخية ، وتياراتها وأطروحاتها المعاصرة بقراءة تحليلية علمية .

إشكالية البحث : تنطلق اشكالية البحث على ان العلمانية كفكرة غربية دعت الى الفصل ما بين الدين والدولة الا ان العلمانية الايرانية لم تستطع تجاوز المرتكزات الدينية , وهذا يثير جملة من التسألات :..

كيف برزت العلمانية في اطار الفكر السياسي الايراني المعاصر ؟

هل كانت للعلمانية رؤى فكرية سياسية لاقامة دولة علمانية بحتة لا يكون للدين فيها مجالاً للتدخل ؟ ام ان طبيعة البيئة الايرانية حكمت عليها ان تكون علمانية مغايرة لما تدعو اليه العلمانية فصل الدين عن الدولة بشكل تام ؟

فرضية البحث : تتمثل فرضية البحث بان طبيعة البنية الايرانية الدينية قديماً وحديثاً ومعاصراً فرضت عليها ان تكون حاضرة في المفاهيم الغربية الوافدة ومن بينها العلمانية, والتي ظهرت في الفكر الايراني برؤى فكرية مازجت من خلالها ما بين الدين والدولة مما جعلها تتعكز على الدين لعدم مقدرتها على تجاوزه , بل احيانا تضفي طابعاً دينياُ على ممارسات علمانية .

منهجية البحث : من اجل الوصول الى صحة فرضية الدراسة اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي لتحليل الافكار والاطروحات العلمانية في الفكر السياسي الايراني، كما استعمل في نقد العلمانية في الفكر السياسي الايراني المعاصر.

المبحث الاول: الحكومة الديمقراطية العلمانية

ينادي عدد من انصار الفكر العلماني السياسي الايراني المعاصر بنظرية الحكومة الديمقراطية العلمانية كهيكل سياسي للحكومة الحديثة في مقابل ما يسمى بـ " الحكومة الفقهية" والتي وصفها انصار هذا الاتجاه على انها استبداد الديني , ومن بينهم (إسماعيل نوري علاء, رضا بهلوي الثاني , شهرام عباسپور, شمس الدين درابي , محمود عاشوري) واخرون ويقوم هذا الشكل من العلمانية على الحياد ضد الأيديولوجيات ومحاولة القضاء على أي تمييز فهي وبحسب رؤيتهم فانه شكلاً من الحكومات يمثل الهيكل الأكثر كفاءة لإدارة المجتمع الايراني المعاصر .

ونتيجة لتأثر انصار هذا الاتجاه بألأفكار التنويرية للغربية طرح أفكاراً أكثر تحررية ذات نزعة علمانية شمولية ، ومفهوم العلمانية لديها يتمثل بشكل عام بالفصل بين الدين والدولة، الذي يعني أن تكون مؤسسة الدولة منفصلة تمامًا عن المرجعيات الدينية، وتعتمد دستورًا وقوانين وأنظمة عمل غير دينية، ولا ترتبط بأي دين، وهذه القوى بالنسبة إليها مبدأ الفصل بين الدولة والدين هو مبدأ قاعدي، منه تنطلق نظريًّا وإليه تسعى عمليًّا، ومثل هذا التبني للعلمانية يمكن القول عنه بأنه حالة أيديولوجية أو أدلجة علمانية . [١]

ويقدم (اسماعيل نوري علا) * فرقاً بين الحكومة الدينية والحكومة العلمانية ، منطلقاً في تحليله للحكومة الدينية من أن الدين القويم هو القائم على الإيمان والعمل ، فالدولة الدينية القائمة على دين معين لا يمكنها فعلياً أن تكون ديمقراطية، اذ تريد إخضاع جميع الأديان والمعتقدات الأخرى بفعل القوة والاستبداد وقمع الحريات , اذ إن مفاهيم من قبيل العدالة والحرية والحقوق وفقاً للحكومة الدينية تعد محدودة للغاية ومقيدة بالأمور الدينية فحسب، وهو ما يؤدي إلى إغفال جوانب أخرى من قبيل حقوق الإنسان غير الدينية والتي تنطلق من النظرة الإنسانية للمجتمع، وهي من الضروريات المقدسة في أي مجتمع ديمقراطي . [٢]

فالديمقراطية تعني التعدّدية والاختلاف والتنوّع والتغيير في كل الميادين وبشكل غير محدود، وهذا له فائدة جمّة، فهو يعطي إمكانيات تعدّد الخيارات، والمفاضلة أو المكاملة بينها، والمفاضلة تعني التنافس بينها فتجعل كلاً منها بحدّ ذاته أفضل، أمّا المكاملة بينها فتعني الجمع بين حسناتها وتلافي عيوبها، هذا ناهيك عن إمكانية الاستبدال والتغيير المتاحة دوماً لتجاوز أي خيار يثبت فشله أو عدم فاعليّته والبحث العقلاني والعلمي عن بديل له، وهذا كله يجعل الفرص أغنى وإمكانية العمل أفضل والنجاح أضمن، لكن هذا لا تتيحه الدولة الدينية، فهي لديها مبدأ المقدّس الذي لا يقبل الاختلاف والتعدّد والتغيير، والبناء لديها يتمّ على هذا المقدّس، الذي يمنع الاختلاف والتعدّد في جلّ القضايا الجوهرية في الحياة، فمثلاً التعدّد المعتقدي أمر جدّ محدود ومقيّد دينياً، وكذلك قضية المرأة ومساواتها مع الرجل، اما الدولة العلمانية الحديثة لا تنفصل عن الديموقراطية وتترابط معها بشكل جوهري، وإن حدث انفصال فهذا يعني النقص أو النكوص . [٣]

اذ أن الدولة العلمانية تحمل أبعاداً مختلفة قائمة على مبادئ الديمقراطية ، القائمة على مبدأ حكم الشعب على الشعب وانتخاب جميع المسؤولين عن إدارة المجتمع وليست مقتصرة على الأبعاد الفقهية ، في محاولة من انصار هذا الاتجاه تحقيق العدالة والمساواة والحريات .

اذ يرى أن العلمانية تعني منع القيم والأعراف التمييزية لجزء من المجتمع من السيطرة على المجتمع بأكمله، وذلك من خلال منع تلك القيم من الاستيلاء على السلطة , ان هذه الرؤية جاءت نتيجة لما يمتاز به المجتمع الايراني من تعدد القوميات، والأعراق، والأديان، والثقافات، ومن ثم فان هذا الاتجاه لايريد عدم الاعتراف بالاخر المختلف مع ايديولوجياته , اذ يتصور دولة علمانية تسمح بحرية الدين وتضمن حقوق جميع المواطنين بغض النظر عن عقيدتهم فضلاً عن انه لا يؤيد أو يفرض عقيدة دينية معينة ولكنه يعزز بيئة حيث يمكن للأديان المختلفة أن تتعايش وتمارس بحرية , لتعمل الدولة العلمانية كضمانة للحرية الدينية والتنوع، وتضمن بقاء الدولة محايدة وغير متحيزة في الأمور الدينية. (٤)

ومن ثم فإن جل ما يريده العلماني الايراني من شعار(العلمانية) ليس فقط فصل الدين عن الدولة ، بل أن ما يريده من علمانية الدولة هو أولاً وأخيراً الاعتراف بحقوق الأقلية والتخلص من الدولة الفقهية التي صارت تعد وبحسب رؤيتهم استبداداً دينياً ، واحترام حقوقها السياسية والمدنية، تلك الحقوق التي لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية . (٥)

ومن خلال طروحاته الفكرية يرى (اسماعيل نوري علا) بإن العلمانية ليست عقيدة جديدة بديلة عن الدين، وليست فكرة فلسفية معادية له، أنما على العكس من ذلك تماماً فهي محاولة لمنع مصادرة الدولة للدين من المجتمع واحتكارها إياه، ولإعادته إلى مجاله الطبيعي (المجتمع)، كمبدأ من مبادئ تنظيم العلاقات فيه، وكمخزون للقيم العليا التي تؤسس خلفيته الأخلاقية الاجتماعية العامة فهو يطالب بحكومة علمانية تطرد الدين من الحكومة وتحرم أهلها المتدينين من حق التدخل في الشؤون الاجتماعية. (٦)

اما (رضا بهلوي الثاني) الذي يُعرف بأنه أحد القادة الرئيسيين للمعارضة الإيرانية فأنه يعد الهدف الأكثر أهمية لأنشطته السياسية هو "إنشاء تيار علماني وديمقراطي في إيران لانشاء بديل لولاية الفقيه وحكم رجال الدين اذ يسعى الى تشكيل حكومة وطنية وديمقراطية ومنتخبة من الشعب, وبصفته مواطنًا إيرانيًا معارضاً ، فقد شارك في النضال السياسي من أجل حقوق الإنسان والديمقراطية في إيران من اجل توحيد الإيرانيين داخل البلاد وخارجها , ذلك عن طريق دعواته لتأسيس نظام سياسي علماني قائم على الفصل مابين الدين والدولة(٧)

ويرى بهلوي انه مع كل الانقسامات التي فرضها النظام الديني و"الأمة الإسلامية" على المجتمع من خلال التلقين الذاتي والتمييز الديني والطائفي، فإن المجتمع الايراني يعي تماماً بان الديمقراطية هي مظهر من مظاهر وجود "دولة واحدة – أمة واحدة" و"سيادة الأمة" أو "السيادة الوطنية" والحق في تقرير المصير الوطني، واختيار من ينوب عنهم لتأسيس سلطة شرعية تستند سلطتها من الشعب الامه, فهو يرى بان حكومة ولاية الفقيه حكومة غير شرعية قائمة على قمع الحريات .(٨)

اما الباحث الايراني (سام خنداشي) فانه يؤكد على اهمية العلمانية ووجوب فصل الحكومة عن الفكر الديني , وقد انتقد حكومة ولاية الفقيه وكل الحكومات التي تتبع ايديولوجيا دينية معينة يعدها ضد الانسان وحرياته , ويرى في

حكم المؤسسة الدينية بانها غير قادرة على تطبيق العدالة الاجتماعية ذلك ان العدالة التي يدعون بها ماهي الا عدالة وهمية [٩]

هذه الدعوة للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ترتبط بأسباب يطرحها انصار هذا الاتجاه تتعلق بالطبيعة التي تحملها كلا السلطتين والأمور التي تعالجها والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال من تحقيق اندماج بينهما، وقد فسرها المفكر الايراني (آرامش دوستدار)* والذي ترجع شهرته إلى آرائه النقدية حول الدين والثقافة الدينية في المجتمع الإيراني, ويعتقد أن الثقافة الإيرانية هي ثقافة "دينية ولا تملك القدرة على التفكير.

ويرى أن ما يوجد في الثقافة الدينية سبباً لتخلف المجتمع الايراني , ويؤكد على وجوب وضع حاجز بين المؤسسة الدينية و السلطة السياسية ، وذلك لأن الرياسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فأنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة قابلة للتغيير والإصلاح بحسب الزمان والمكان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خلافاً بيّناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان , اذ يرى ان مع هيمنة الدين على الوجود التاريخي للأمة، تعاني ثقافة ذلك المجتمع من كارثة التدين، التي تكون نتيجتها المباشرة القضاء على الفكر الحر المستقل أو تدميره بطريقة تجعله تحت سيطرة الدين، مبدأ التفكير ممنوع أو مستحيل وبهذه الطريقة، يتلقى المجتمع أفكاره وآرائه ليس بمساعدة الفكر والحكمة، ولكن بالإلهام أو اتباع المصادر والمراجع السائدة أو التعبدية .[١٠]

فهو يعد التدين "سلوكًا أو فعلًا داخليًا" يمنع الإنسان من التفكير ويفرض عليه رؤية زائفة أو مستعارة الأمر الأساسي في مثل هذه الرؤية ليس أن هناك عالمًا يحتاج إلى معرفته، بل جوهر الكلمة إنه إلهي يجب سماعه، في كل أمر وكل شيء مهما كان ومهما كان، فهو محدد سلفا في تحديد القدوس وخلقه، وحقيقته تكمن في الكلمة المقدسة الالهية , ورغم ذلك فان (آرامش دوستدار) يؤكد أنه حتى في المجتمع الديني يوجد أحيانًا أشخاص ذو تفكير حر ومستقل، لكنه يعد ذلك ظاهرة استثنائية لا يمكن أن تقلل من حالة الركود والسكون السائدة في المجتمع , ولم ينكر أن آراءه جاءت نتيجة رد فعل على الوضع الحالي وقد تكون مرتبطة بإحياء المعتقدات الدينية ونمو الأصولية وموجة الإسلاموية المعاصرة في المجتمعات الشرقية .[١١]

وقد تعرضت أفكار (آرامش دوستدار) لانتقادات كثيرة لاسيما المفهوم الذي طرحه عن "الدين" وصراعه مع التفكير، و التفكير الفلسفي، فقد عرف الدين على انه ظاهرة عقلية واطار فلسفة ثقافية وليس كمؤسسة اجتماعية لها دور ووظيفة تاريخية محددة، أي أنه تغافل عن الجوانب الاجتماعية أو التاريخية للدين ودوره في سير المجتمعات , ويصف العديد من المفكرين أن العلاقة بين الثقافة الدينية (الإسلامية) والتخلف العقلي أو العام غير مبررة، ويعتبرونها ناشئة عن غضبه الحاقد من انتصار "الإسلام السياسي" في إيران ويقال في هذا الصدد إن وجهة نظره تمثل نهجا أو نوعا من الاستدلال القبلي فهو لا يبين العوامل العقلية (المعتقدات الدينية) التي أدت إلى الثورة الاسلامية ١٩٧٩ ، بل على العكس من ذلك، يقول إن الثورة هو المصير القسري لمجتمع يعاني من مشكلة تسمى التدين. [١٢]

فهو يميل الى التأسيس الذاتي الثقافي، ويعد الثقافة جوهرًا ثابتًا ومستقرًا له طابع عابر للتاريخ؛ أي أنها ثابتة على مر الأزمنة ومن الأزل إلى الأبد ولا تتغير , ومع هيمنة الدين الذي يرتبط دائما بالمعتقدات السحرية والطقوس الغير العقلانية، لا يتعرض جوهر الثقافة أو جوهرها إلا لقليل من الضرر إلى درجة أن المجتمع يصاب بالشلل التام ويفقد القدرة على التفكير مؤقتا أو إلى الأبد اذ أن الدين ليس تجربة حسية ذات دور رقي، منفصلة ومستقلة عن المعرفة العلمية، بل هو في تعارض تام مع الفكر العلمي بحيث يختزل إلى وظيفة فكرية ويقلل من الصراعات الأيديولوجية .

وقد انتقد فكره (محمد رضا نيكفر) في سلسلة مقالات منها (الأيديولوجيا الإيرانية في نقد دوستدار) الا انه يتفق معه في الاعتقاد بأن االمجتمع الاسلامي لايطرح أسئلة حول النصوص الدينية ، لكنه يعتقد أن دوستدار لا يجيب على السؤال القائل بأن الثقافات الأخرى غير الثقافة الإيرانية، مثل أوروبا في العصور الوسطى والولايات المتحدة اليوم، هي أيضًا "دينية" مما يعد نظريته مبهمة ومحدودة وجامدة وبحسب نيكفر، فانه وخلافًا للاعتقاد السائد، بان التفكير في الثقافة الإسلامية ليس محظورًا، ولكنه ممكن وفي الإسلام، مثل الأديان الأخرى، من الممكن التفكير ويرى أنه حتى في المجتمع الديني، يمكن لأي شخص أن يكون متسائلاً وناقداً , وعلى الرغم من ان نكيفر انتقد طروحات دوستدار الا انه امتدح ريادته في مجال النقد الثقافي ويؤكد على "الأثر الدائم" لفكره وأهمية دوره المستنير في نقد المعتقدات العقائدية والمتحيزة . [١٣]

ومن ثم نرى ان كتابات هذا الاتجاه جاءت مطالبة بالنظام السياسي الديمقراطي القائم على المشاركة الشعبية ، وجعل شرعية السلطة ومصدرها الارادة الشعبية فمن حق الشعب اختيار من يحكمه، ويذهب انصار هذا الاتجاه على ان ولاية الفقيه حكومة غير شرعية على الرغم من انها تستمد شرعيتها من الشعب ، وانتقاد الاستبداد الديني وسلطة رجال الدين، معللين بان الدين سبباً لتخلف المجتمع الايراني سياسياً واجتماعياً .

وفي ١٢ أبريل ٢٠١٣ ومن أجل أنشاء مركز فكري لإجراء الدراسات المتعلقة بمستقبل الديمقراطية العلمانية في إيران، دعى مجموعة من انصار العلمانية متمثلين في (إسماعيل نوري علاء , حسن كيانزاد , بيجان كريمي ، مهدي حازق عزام وكامي كوهنالو) الى عقد مؤتمر من خلال دعوة كل من يعد نفسه ديمقراطيا علمانيا لمناقشة تحويل "الديمقراطية العلمانية" إلى الخطاب السياسي الأكثر أهمية للمعارضة وإلغاء عقوبة الإعدام ومحاولة إنشاء مؤسسة سياسية جامعة وغير حزبية وغير أيديولوجية من أجل خلق بديل علماني للحكم رجال الدين .[١٤]

وقد توجت هذه الافكار العلمانية بخلق تنظيمات سياسية تدعوا في برامجها الى الفصل مابين الدين والدولة وتفعيل شرعية السلطة ودور الشعب في اختيار من ينوب عنه , وجعل العدالة والحرية والمساواة شعاراً للنظام السياسي الديمقراطي ومن هذه التنظيمات الحزب الديمقراطي العلماني الإيراني، الذي يعرف نفسه على انه جزء من القوة البديلة المعارضة لولاية الفقيه وحكم رجال الدين ، ويرى "الحزب" كمؤسسة سياسية أن كلمة "سياسة" على مستوى كل دولة تعني المشاركة أو محاولة المشاركة في ادارة شؤون البلاد وعلى هذا الأساس، تلتزم الأحزاب السياسية بوضع خطط لخلق فرص العمل، وضمان الحرية والرفاهية للمجتمع ، وتوفير المصالح الوطنية وعلى هذا فإن الحزب يسعى في المجالات التالية:[١٥]

١. الحل الديمقراطي للنزاعات دون التورط في تفسيرات مختلفة ومرهقة من ماضي البلاد.
٢. ضمان الحرية والازدهار والرفاهية للجميع .
٣. تحقيق العدالة و المساواة في الحقوق الاجتماعية
٤. الإيمان بسيادة الامة على أساس دستور علماني ديمقراطي ينص على الدولة والحكومة.
٥. إرساء أسس إنشاء نظام تعليمي شامل يؤهل الأجيال القادمة للعيش في مجتمع علماني ديمقراطي .

ويستلهم الحزب طروحاته الفكرية في المطالبة بالحرية والعدالة والحداثة من الثورة الدستورية الايرانية ١٩٠٥، الا انه ينتقد بعض الإفكار التي تضمنتها ؛ من قبيل وجود دين رسمي، والإشراف التقديري للزعماء الدينيين للطائفة الإمامية على التشريعات ومنح صلاحيات خارجة عن القانون لرجال الدين .فهو يؤكد على وجوب إقامة حكومة ديمقراطية علمانية ترتكز على دستور يقوم على مبادئ الديمقراطية العلمانية في إيران.[١٦]

ويعرّف " الحزب " الديمقراطية استناداً إلى أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وجميع مواثيقه وملحقاته , ومن وجهة نظر الحزب فإن " الديمقراطية " علمانية ولا يمكن أن تنسب إليها صفات مثل الشعب والمجالس والدين والإسلام , فالديمقراطية تتشكل بالضرورة على أساس الاعتراف بالتعددية وتعدد التوجه الاجتماعي، اما العلمانية ، التي يشار إليها أيضًا باسم " العلمانية السياسية القانونية " ، تتجلى في تحقيق فصل الأديان والأيديولوجيات الشمولية عن الحكومة والدستور والمؤسسات المنبثقة عنه، ونتيجة لذلك فهو لا يؤمن بوجود دين أو أيديولوجية رسمية حكومية، وإن الديمقراطية العلمانية التي يعدها الحزب ذات طبيعة سياسية، فضلاً عن ضمان الفصل التام بين الدين والأيديولوجية عن الحكومة، فهي ضد أي حكومة عرقية عنصرية، وفي الوقت ذاته هي حارس متسامح للدين ضامن لحرية الرأي الديني والعقائدي في المجتمع الايراني .[١٧]

وفي محاولة لخلق بديل للحكومة الإسلامية بخصائص علمانية ديمقراطية، اقام الحزب الديمقراطي العلماني تحالفاً مع (الحزب الدستوري الإيراني) (الديمقراطيين الليبراليين) الذي اسسه (داريوش همايون) عام١٩٩٤ من أجل حرية المجتمع الايراني والتحرر من الاستبداد الديني ، فتبنى الحزب في ميثاقه التأسيسي القومية الإيرانية كمظهر لإرادة الأمة في الحفاظ على حقوقها وهويتها والوقوف في وجه تعديات الآخرين والدفاع عن مصالحها الوطنية والتحررية والتقدمية والعدالة الاجتماعية، كخطوات فكرية وسياسية لبناء نظام ديمقراطي ليبرالي علماني ، ويرى الحزب ان الليبرالية تعني وضع حقوق الإنسان في مركز الفكر السياسي؛ وإن صعود جميع القوى الحكومية يكون من أفراد المجتمع؛ وتنظيم المجتمع بحيث يتم الحفاظ على الحقوق المتساوية للأفراد وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.[١٨]

وقد تمكن هذا التحالف من طرح رؤى سياسية قائمة على الاحترام المتبادل للأفكار والمثل العليا المختلفة للحزبين، من تشكيل تحالف جديد في المجال السياسي الإيراني للإطاحة بالحكومة الإسلامية التي تهيمن على إيران وإقامة نظام ديمقراطي وعلماني وبالاعتماد على معتقداتهما المشتركة، وتمكن الحزب الدستوري (البرلماني) الإيراني والحزب الجمهوري الديمقراطي العلماني الإيراني من نشر رؤهما الفكرية التي تكمن في قبول مبدأ عدم قابلية النظام الإسلامي، ومبدأ الجمهورية الشعبية، والطبيعة الثانوية لشكل الحكم (ملكية برلمانية أو جمهورية برلمانية)

وأولوية الاستفتاء لإقرار الدستور على الاستفتاء لتحديد الدستور وشكل الحكومة هذه كانت اهم النقاط الأساسية لهذا الائتلاف. [١٩]

نخلص مما سبق ذكره ان انصار هذا الاتجاه الفكري يرى أن الدين مجرد عقيدة اجتماعية، وان السلطة السياسية قائمة على أسس بشرية دنيوية , ولا تتضمن أية مرتكزات أو قواعد دينية وقد تبنى هذا الانموذج شخصيات سياسية ايرانية معارضة للنظام السياسي الايراني , ومن اجل خلق بديل للحكومة الإسلامية بطابع علماني ديمقراطي، وتؤكد على الاحترام المتبادل للأفكار والمثل العليا المختلفة , تم تشكيل تنظيمات سياسية من اجل تمثيلها ويمكن القول ان اكثرها رصانة فكرية وسياسية الحزب الدستوري الديمقراطي والحزب الديمقراطي العلماني اذ كانت طروحاته العلمانية مستساغة ومراعية البيئة الدينية الايرانية التي تحيط بالمجتمع الايراني فشكلو تحالفاً جديداً في المجال السياسي الإيراني للإطاحة بالحكومة الإسلامية وإقامة نظام ديمقراطي وعلماني.

المبحث الثاني: الحكومة الدينية الديمقراطية

بعد إنقضاء العقد الأول من الثورة الاسلامية الإيرانية، انبثقت ظاهرة المفكرين ما بعد الإسلاميين وكان ذلك تحديداً في بدايات التسعينيات من القرن الماضي ؛ اذ طالب بعض المفكرين بفصل الموضوعات الأيديولوجية الإسلامية عن المجال السياسي, اذ تركز طروحاتهم الفكرية والسياسية بفصل السياسة عن الدين ، الا ان هذا الفصل يرتكز على الشرعية الدينية وليس على مفهوم علماني مستقل عن الدين. فقد طالبوا، باستقلالية الفضاء السياسي بغية الإبقاء على الدين في مجاله الخاص أي الأمور الروحانية والإيمانية، وأن يضمنوا للمجال السياسي وظيفته البشرية حصراً، وهو مجال قابل للنقد والتناول من زوايا مختلفة. [٢٠]

وفي عام ١٩٩٧ ، اكتسبت عملية تعزيز الديمقراطية زخماً جديداً في إيران بعد سلسلة الانتصارات التي حققها الإصلاحيون في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية على التوالي ، فقد انخرط المجتمع الإيراني خلال الفترتين الرئاسيتين لمحمد خاتمي(١٩٩٧-٢٠٠٥) في نقاش داخلي عام وشامل حول العلاقة بين التقليد والحداثة والديمقراطية والثيوقراطية والقانون المدني والقانون الشرعي، فضلاً عن حقوق الإنسان والواجبات الدينية، اذ كان المحور الرئيس الذي دار حوله كل هذا الجدل هو العلاقة المعيارية بين الدين والحكم في المجتمع الإيراني فظهرت اشكالية الديمقراطية الايرانية وجدليتها ، كحرب ايديولوجية مابين الاتجاه الاسلامي السياسي (الاتجاه المحافظ) ومابين الاتجاه الديني الحداثوي*. [٢١]

فبعد انتخاب (محمد خاتمي) رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية دعا الى جملة من المفاهيم السياسية التي أدت الى تطور الواقع الفكري بشكل ملحوظ مثل الديمقراطية الإسلامية والتعددية والمجتمع المدني وغيرها، وكذلك كانت هناك أصواتٌ في التيار المقابل للرئيس خاتمي وهم المحافظون أيضاً ذهبوا الى عدم وجود تعارض في الممارسات مابين الديمقراطية والحكومة الإسلامية، وكان من بين هؤلاء المحافظين الدكتور (محمد جواد لاريجاني)* الذي قال: "الحكومة الإسلامية من الناحية الذاتية ليست ديمقراطية، ولكن من ناحية الممارسة هي ديمقراطية بالكامل وليس هناك أي تعارض بينها"[٢٢].

وعلى الرغم من سيطرة رجال الدين مقاليد السلطه والحكم ، فان اجماع القوى الاسلامية من مفكرين ومثقفين داخل المجتمع الايراني ، بدأت تظهر طروحات فكرية موجه لانتقاد السلطة والاستبداد الديني ،وتعمق نقدهم للثقافة السياسية الايرانية في محاولة لاعادة توجيهها في اتجاهات علمانية ديمقراطية . [٢٣]

اذ تبنى عدد من مستنيري الفكر السياسي الايراني المعاصر الاطروحات العلمانية ونادى بنظرية الحكومة الدينية الديمقراطية في مقابل ما يسمى بـ " الحكومة الفقهية" ، اذ أن الحكومة الدينية تحتمل أبعاداً مختلفة قائمة على الإيمان القلبي ، وليست مقتصرة على (الأبعاد الفقهية) [٢٤] كما أنها ليست تلك الحكومة القائمة على آراء الفقهاء والحوزة الدينية بحيث تكون هذه الأخيرة وحدها القادرة على تناول موضوع الحكومة، لأن مسألة الحكومة الدينية موضوع يتجاوز الجوانب الفقهية، وأن الطريقة الصحيحة لتناولها تأتي من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه، فحتى القائلين بهذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه جزء من الإمامة ولها ما للرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) فهي خارج دائرة الفقه ، ذلك لأن مسألة النبوة والإمامة هي من المسائل الكلامية ولا تندرج تحت المسائل الفقهية [٢٥] .

وهو ما يذهب إليه المفكر الايراني(محسن كديور)* اذ يؤكد على انه لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي ذلك ان أحاديث الرسول (ﷺ) التي قامت عليها نظرية ولاية الفقيه ضعيفة ولا يمكن الوثوق بها ، وان من أسس هذه النظرية فقهاء نتيجة لقراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية ، وان رفض ولاية الفقيه لا يعني الإخلال بالتعاليم الإسلامية [٢٦].

ويرجع كديور القهر والاستبداد في حكومة الولي الفقيه إلى اعتقادها بأنها حكومة إلهية، ويحاول تفكيك أسباب القهر في الدولة الإيرانية تحت حكم الإسلاميين فيذهب إلى أن نظرية السلطة الشيعية الراهنة تشكلت بنيتها الفلسفية من تفاعل تاريخي بين أربعة مكونات رئيسية : المكون الأول نظرية الإمام المعصوم، التي طورها فقهاء الشيعة القدامى. المكون الثاني نظرية الملك – الفيلسوف التي طورها أفلاطون ، المكون الثالث نظرية ابن عربي التي تربط السلطة المطلقة بالكمال الإنساني المكون الرابع الحكمة العملية الموروثة عن تقاليد الملك في فارس القديمة. [٢٧] ووفقًا لهذا الرأي – فإن الاستبداد الذي يستند إلى فلسفة الحق الإلهي يستند إلى أصول عرفانية وبرهانية ، وليس استبدادًا عشوائيا أملته الظروف السياسية وسياقات الصراع على السلطة، ومن ثم فهو استبداد مستمر باستمرار تلك النخب الدينية والمحاضن التي تشكل عقولها في الحوزات العلمية.

وقد ارتكز فكر كديور السياسي في نقد السلطة الدينية التي يجسدها مرشد الثورة الاسلامية ، ووضع تصوراً جديداً للديمقراطية يفسح مجالاً للدين دون أن يكون له دور في تأسيس شرعية السلطة، فضلاً عن علمنة الفكر الديني اذ يدافع عن سلطة سياسية تقوم على احكام العقل، وعلى الرغم من أنه يرفض فكرة ولاية الفقيه إلاّ أنه يؤيد نظرية (الجمهورية الاسلامية) التي تتحقق فيها السيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية ، فهي حكومة مقيدة بالدستور، وتقوم جميع أركانها ومؤسساتها إما بنص شرعي، أو باختيار شعبي، أو ممازجة بين الاثنين.[٢٨]

ويرى (محسن كديور) ان ما يميز هذه النظرية انها تعد الحقوق السياسية للشعب مستقلة عن ولاية الفقهاء بصورة واضحة ورسمية ، اذ يعد الشعب في هذه النظرية خليفة الله على الأرض، وتعهد له إدارة شؤونه الاجتماعية والسياسية والمراد من مفهوم الشعب هنا هو الجنس البشري المجرد من اللون والعرق والقومية كما تقوم النساء جنباً

إلى جنب مع الرجال في الخلافة الإلهية، فالولاية الإيمانية متساوية ولا فرق بين الجنسين أما السلطة القضائية فتكون في هذه النظرية تحت إشراف وسيطرة المرجعية الصالحة والتي تتجلى في صورة مؤسسة وليس شخصاً بعينه، وعلى رأس هذه المؤسسة فقيه جامع للشرائط , كما يلاحظ في هذه النظرية، عدم إضفاء القداسة على الولي الفقيه، وإنما تعده فرداً كبقية الشعب، وهو ما يتيح مساءلته بل إقصاءه عن منصبه إذا تطلب الأمر، فضلاً عن أن المرجعية مؤسسة رقابية إشرافية وليست تنفيذية ومن ثم يتولى الشعب مهمة تنفيذ الخلافة الإلهية تحت تلك الرقابة المرجعية. (٢٩)

ومن اهم الاطروحات التي يقدّمها كديور مفهوم (الإسلام الرحماني)* في قراءة منهجية وموضوعية للإسلام تبين معالمه وتقوم على اسس ومقومات عدة تكمن في(رضا الله، والعدالة، والعقلانية، والرَّحمة، والأخلاق، والكرامة، وحقوق الإنسان، والحريّة، والاختيار، والعلم، والتكنوقراطية، والديمقراطية، والعلمانية العينية) . وبحسب قراءة (الإسلام الرّحماني) "لا يحقّ للحكومات والدول التدخل في المؤسسات الدينية كمرجعية التقليد، والحوزات العلمية والمساجد ومراكز التعليم والتبليغ الديني، والمؤسسات الخيرية الدينية وفي مقابل ذلك يتصدى الإسلام الرحماني للدين الحكومي ويرفض بنحو قاطع زج كلّ من رجال الدين والمسجد ومدارس العلوم الدينية والمرجعية في إطار الدولة. (٣٠)

ولا يرى كديور في كتابه (الإسلام الرحماني) إمكانية نزع الدين كليّا عن السياسية، ولا يدعو إلى استقلال الدولة عن الدين أو استقلال السياسة عن الدين استقلاً تاماً ، بل يدعو إلى استقلال المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، أيْ فصل الدولة واستقلالها عن المؤسسة الدينية .

وبهذا يذهب (محسن كديور) الى وضع قراءة جديدة للدين الإسلامي حول مبدأ الديمقراطية الإسلامية التي يقصد منها نظام الحياة السياسية للمسلمين في العالم الحديث، وهي ثمرة لتجربة البشر خلال قرون عدة وليس المقصود من نسبها للإسلام بمعنى استنباطها من القرآن والسنة بل الإشارة الى أنها منهج عقلاني لا يتقاطع مع قيم الإسلام وأنها وسيلة يمكن للمسلمين الأخذ بها لتنظيم حياتهم، وأن الفكر الإسلامي قادر على توفير المباني الفلسفية للديمقراطية الدينية(٣١)

في حين يقدم سروش فرقاً بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية ، منطلقاً في تحليله للحكومة الدينية من أن الدين القويم هو القائم على الإيمان والعمل ، ويرى أن إيمان الشخص له علاقة بإيمان قلبه ، ويحصل أكثر تشابه بين أعمال المؤمن وغير المؤمن ، بمعنى أوضح من ذلك إن عمل المؤمن وغير المؤمن يكون في الظاهر متشابه ، أما الفرق في ما بينهما يكون من خلال عمل المؤمن الذي يتقدمه الإيمان والاعتقاد هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان عمل غير المؤمن يتقدم عمله أمور أخرى ، ونتيجة لذلك يمكن التسليم بان الإيمان والاعتقاد القلبي يكون ذو اهمية كبيرة بالنسبة للتدين، وهو الاساس الذي تعتمده الحكومة الدينية ، وما يجعل الحكومة الدينية تختلف عن الحكومة الفقهية الإيمان الذي يعد الأساس للحكومة الدينية وليس الفقه (٣٢)

ومن ثم فان جل الفرق بين "الحكومة الفقهية" و"الحكومة الدينية" يكمن في أن الحكومة الفقهية حكومة "مكلفة " تراقب الشعب حتى لا تجعل أحداً مقصراً في دينه، ولا يرتكب المحرمات ويجهر بها سواء من المؤمنين أو غير المؤمنين ، ويكون المجتمع في هذه الحالة مجتمعاً يرأسه مجموعة من الفقهاء يتولون تنفيذ الأحكام الفقهية، مجتمعاً

محكوماً بالضوابط الشرعية، ولن تظهر صور المحرمات والنواهي في المجتمع، سواء كان ذلك نابعاً من الاعتقاد والإيمان أو عن طريق الإكراه . [٣٣]

إن مفاهيم مثل "العدالة الدينية والحقوق الدينية" وفقاً للرؤية الفقهية للحكومة الدينية تعد محدودة للغاية ومقيدة بالأمور الدينية فحسب، وهو ما يؤدي إلى إغفال جوانب أخرى من قبيل حقوق الإنسان غير الدينية والتي تنطلق من النظرة الإنسانية للمجتمع، وهي من الضروريات المقدسة في أي مجتمع ديمقراطي.[٣٤]

ويظهر في الحكومة الدينية دور للقيم* والوصول إلى جوهر الحكومة الدينية الصحيحة قائم على اساس ما توفره من الحريات السياسية والاجتماعية المتمثلة بحرية الانتخاب والافكار والاعتقاد والتعبير، وما توفره الحكومة الفقهية يمثل الحد الأدنى للأمور الحياتية [٣٥] في حين تبقى كثير من الأمور الواجب تحقيقها في الدنيا خارج نطاق اهتمام الحكومة الفقهية، وأما في ما يخص الحكومة الدينية المنبثقة من الإيمان القلبي فإنها تحافظ على الإيمان البشري ، ولا شأن لها في الآخرة ، لان الحكومة الدينية تعطي أهمية كبيرة للحياة الدنيوية، وهذا يجعل اصحاب هذا الاتجاه يفضلون الحكومة الدينية على الحكومة الفقهية . [٣٦]

فقد سعى انصار هذا الاتجاه من خلال أطروحاته إلى تفعيل دور الشعب والديمقراطية في المجتمع بعد أن وجد في ولاية الفقيه المطلقة نظرية مقيدة لدور الشعب في السلطة [٣٧] ويؤكد هذا الاتجاه أن وجود مؤسسات ديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية وحرية الصحافة تتعارض مع الحكومة القائمة على نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذلك لاسباب تكمن في :- [٣٨]

١- أن ولاية الفقيه المطلقة لا تلتفت للمطالب والرغبات الملحة في المجتمع.

٢- الولي الفقيه يتمتع بحقوق وصلاحيات غير مدونة أو منصوص عليها في الدستور.

ولهذا يطالب هذا الاتجاه بالمبدأ القائل بـ "التوازن بين الحقوق والمسؤوليات " ، وفي هذا السياق تسير نظرية ولاية الفقيه، كما يجدها سروش في اتجاهين، كلاهما ينتقص من حق الشعب يكمن الأول في تمتع الفقيه بحق السيادة والسلطة لمجرد كونه فقيهاً، دون إعطاء دور الشعب أية أهمية، وتعرف هذه النظرية بنظرية "التنصيب الإلهي" أي أن الولي الفقيه قد تم تنصيبه للحكم عن طريق الرسول ﷺ والأئمة ، اما الثاني فانه يتبلور في أصل التفويض وليس التنصيب، أي أن للولي الفقيه حق السلطة، ولكن بشرط اختياره من قبل الشعب*. [٣٩]

ويشير هنا (هاشم آقاجري) إلى إحدى قراءات اليمين المتشدد للسلطة، والتي ترى أن علاقة ولاية الفقيه مع الشعب هي (علاقة قائمة من أعلى هرم السلطة) ويتلقى الولي الفقيه سلطته من المصدر الإلهي في صورة سلطة سماوية أعلى من الشعب والقانون ، ومن ثم فانه لا يمكن لأحد انتقاد الولي الفقيه فهو غير مسؤول أمام الشعب والقانون، وإنما مسؤول أمام الله فقط ، ويعلق على ذلك معتبراً أن هذا النوع من القراءات لا يتفق مع منطق القانون ولا مع مفهوم الديمقراطية والمشاركة وحق الرقابة، فالولاية السياسية يجب ألا تكون على هذه الشاكلة، بل يجب أن ترتبط ارتباطاً مباشراً بالشعب ولذا يطالب آقاجري بضرورة الممازجة بين ولاية الفقيه والحكومة الدينية وبين الديمقراطية والسلطة للوصول في النهاية إلى حكومة ديمقراطية دينية وشعبية . [٤٠]

كما يؤكد اقاجري على ضرورة التمييز بين الولاية السياسية والولاية العرفانية والولاية الفقهية للوصول إلى الحكومة الدينية الديمقراطية ، ويرى أن الولاية السياسية هي الولاية المنشودة لتحقيق تلك الحكومة، وهي بطبيعة الحال

مغايرة للولاية العرفانية المبنية على التعلق الروحي والقلبي، ويقع المريد فيها تحت تأثير مولاه ولا يتمتع بحق الرقابة أو النقد، كما أن الولاية السياسية ولاية مغايرة للولاية الفقهية أيضاً، فالولي الفقيه في الولاية الفقهية يتمتع بحق الولاية من حيث إنه وارث لعلم الرسول ﷺ والأئمة، أما الولاية السياسية فهي مرتبطة بالحكومة والمجال السياسي في المجتمع ، ونتيجة لعدم فهم وإدراك الفوارق بين هذين النوعين من الولاية اصطبغت الولاية السياسية بنوع من القداسة، إن الولاية السياسة مفهوم سياسي وحكومي، وهي بتعبير آخر مصطلح إسلامي لمعنى الحكومة* . (٤١)

ومن ثم فان الولاية السياسية ترتبط ارتباطاً عميقاً بالشعب في نسيج سياسي واحد ، وان الشعب من وجهة نظره له الحق في منح أي شخص هذه الولاية وعلى الجميع الطاعة في ذلك لأن الاختيار الشعبي القائم على قواعد المشاركة أمر مستحسن، ليس من حيث كونه حقاً، بل من حيث هو ضرورة حياتية ، فالأمة من وجهة نظر انصار هذا الاتجاه هي التي تمنح الشرعية والهوية للحكومة بمعناها العام ، فضلاً عن اعطاء الشرعية للسلطتين التنفيذية والتشريعية. (٤٢)

فجاءت كتابات مفكري هذا الاتجاه مطالبة بالمشاركة الشعبية الواسعة ، ورافضة إضفاء القداسة على الولي الفقيه ونخبة الفقهاء الذين أصبحوا النخبة الوحيدة والمنفردة بالسلطة دون غيرها فاضفاء القداسة على السياسة والحكومة سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمة من حرمة وقداسة الدين، ويصبح انتقاد هذه النخبة انتقاداً للدين(٤٣). ويستعين هذا الاتجاه في تأكيد ذلك بما قاله آية الله مرتضى مطهري* ((من إن مفاهيم مثل الحق والعدل والتكليف هي جميعها من الله سبحانه ولكن لا يعني ذلك أن تكون تلك المفاهيم قد اختص بها فئة معينة من الناس)). (٤٤) ويسعى هذا الاتجاه إلى ممازجة "السلطة الشعبية" مع "السلطة الإلهية" في الحكم وحق الشعب في اختيار من يحكمه، ويذهب آية الله (حسين منتظري)* في كتابه (دراسات في ولاية الفقيه) إلى ان الحكومة تستمد شرعيتها من الشعب في إطار الشرع وهي ميثاق بين طرفين: الحاكم والشعب بإشراف الشارع ، وان الحكومة الإسلامية ماهي الا معاهدة شرعية قائمة بين الأمة والحاكم المنتخب. (٤٥) ويرى أن لفظ الجمهورية الإسلامية يضفي الصفة الطبقية على المجتمع، بينما الاكتفاء بلفظ "الجمهورية" ينفي هذا الاعتقاد الخاطئ ، ويؤكد على ان معيار أسلمة الحكومة يتمثل في أسلمة القوانين والأنظمة بمعنى أن تكون مبنية على الكتاب والسنة، وليس هيمنة الفقهاء واحتكارهم السلطة السياسية. (٤٦)

وعند هذا الاتجاه تكون ولاية الفقيه "ولاية أيديولوجية" ينتخب الفقيه من قبل الجماهير، وهذه هي الديمقراطية بعينها، (فالولاية الأيديولوجية) ليس بمعنى أدلجة الدين ومن ثم أدلجة المجتمع فالأيديولوجية من وجهة نظره أمر حتمي وضروري ومفيد في حق التأسيس، ولكن بعد تحقيق الاستقرار والنظام في المجتمع ، ذلك لأن الدين يتمتع بمفاهيم وقراءات مختلفة ومن ذلك يصل إلى وجود فرق بين الأيديولوجيات وبين الدين. (٤٧)

فالأيديولوجيات تحدد أهداف حركتها وتتحكم بنشاط الشعب، وتحتاج إلى مفسرين رسميين لها وبالتالي فإن أدلجة الدين والمجتمع سرعان ما تظهر فيها الديكتاتورية والأنظمة الشمولية، كما أن العقل والبحث أمران مرفوضان في مثل هذه المجتمعات الأيديولوجية، ذلك لأن كل شيء قد تم تحديده ورسمه عن طريق هذه الأيديولوجية، وهو ما يفضي إلى التقليد والتحجر اللذين يحولان دون ظهور أي قراءات مغايرة للأيديولوجية الحاكمة أما في المجتمعات

المثالية فلا يوجد أي شخص أو أية فتوى فوق المساءلة، ويكون تفسير الأغلبية هو التفسير الأصح، ولا يوجد تفسير مطلق أو رسمي أو قاطع للدين.(٤٨)

ويؤكد انصار هذا الاتجاه ان الجمع ما بين الديمقراطية والدين هي من الأمور التي تكون خارج إطار الدين ، ولذا لا معنى للتحرك على مستوى إنكار أو تأييد الدين الديمقراطية من خلال الاستدلال بالأحكام والاجتهادات الفقهية من داخل دائرة الدين، بل نراه يتعامل مع المفاهيم الديمقراطية تعامل المسلمات العقلية التي يجب أن تشكل معياراً يوزن بها الدين لفهم واقعه واستجلاء حقيقته وجوهره (٤٩). ومن ثم فان قيام الحكومة الدينية بحاجة الى جعل الدين هادياً وحكيماً في نزاعاتها ومشكلاتها وبشرط أن تعمل العقل والفهم الاجتهادي للدين ومن التلاؤم والتقارب مع أحكام العقل الجمعي لتحقيق التحول نحو الديمقراطية، وبتعبيره عن ذلك "تسييل الفهم الديني عن طريق تعزيز وتعظيم دور العقل فيه" إضافة الى الاستفادة من التجارب البشرية(٥٠).

ويذهب انصار هذا الاتجاه على أن الجمع مابين الدين والديمقراطية هو من مصاديق الجمع بين العقل والنقل أو الجمع بين العلم والدين وان الجمع بين الديمقراطية والدين* (٥١) ويعرض(محمد مجتهد شبستري) رؤيته في ذلك بقوله : "أن يكون الشكل ديمقراطياً والمحتوى دينياً أي ليس إلحادياً، وذلك بسبب الوصف سيكون المحتوى التابع له"(٥٢).

ويؤكد على أن وجود صفة الدين مع لفظة الديمقراطية يوحي إلى أن الأفراد في المجتمع ينظرون للديمقراطية من زاوية دينية، وكذلك ينظر المتدينون من زاوية نظرهم الدينية أن الديمقراطية هي أنسب أشكال الحكم في العصر الحالي"(٥٣)

وانطلاقاً من ذلك يرفض هذا الاتجاه ما يعرف بـ "القراءة الرسمية" والمناقضة تماماً لأهدافه المتمثلة في تحقيق الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية التي يراها أنسب الأنظمة وأنجحها في هذا العصر ، فالحكومة الديمقراطية عند هذا الاتجاه هي نموذج الحكومة الدينية الوحيد الذي لا يتحول منه الدين إلى أيديولوجية ويمكن الوصول بهذا النموذج إلى الفهم والإدراك الصحيح للمعرفة الدينية ، وإن الديمقراطية هي التوزيع العادل للسلطة وفصل السلطات والمشاركة السياسية وإتاحة المجال للشعب في تلك المشاركة وسائر الأمور التي تأتي في قالب الحكومة الدينية (٥٤).

فالنظام الديمقراطي وسيلة وليس هدفاً لتهيئة المجال لطرح الأفكار والدفاع العقلاني والحر عن العقيدة , وإن جل الفرق بين "الديمقراطية الليبرالية" و"الديمقراطية الدينية"، يكمن في أن الأولى قائمة على الحرية والميول ورغبات الأغلبية، أما الديمقراطية الدينية فإنها قائمة على أساس الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق المدنية والحقوق الدينية. (٥٥)

وبحسب اقاجري فان الديمقراطية الدينية وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية واذا ماسيطرت عليها النخبة الدينية فانها لا تكون في هذه الحالة ديمقراطية حتى وإن كانت ديمقراطية دينية، ذلك لأنه وإن كانت هذه النخبة تدعي خدمة الشعب فإنها لا محالة ستؤول في النهاية إلى خدمة مصالحها ، ومن وجهة نظره إن هذا النوع من الديمقراطية، هو ديمقراطية صورية تأتي من الشعب ولكنها بيد النخبة ولأجل النخبة التي توجه الشعب كيفما تشاء ، فنظام الجمهورية الذي تسبغ عليه التبعية لرأي وتوجهات النخبة يفتقر إلى المشاركة الشعبية وإلى إمكانية النقد،

لأنها توجه وفق رغبات وقرارات النخبة الحاكمة، إن مثل هذا النوع من المشاركة هي مشاركة من الأعلى ومسيرة ومحكومة بحيث توجه أدواتها لتسير وفق ميول النخبة الحاكمة . [٥٦]

وان مفهوم الشعب في هذا النموذج مفهوم ضيق ومحدود يقسم فيه مفهوم المواطنة وفق معايير محددة مثل الميول السياسية والدينية والأيديولوجية وأحياناً القومية، ولا يشترط في هذا النوع من الحكومة أن تكون رغبة وقبول الشعب أصلاً وشرعية له، والنخبة الحاكمة هي وحدها التي تدرك الخير والصلاح للشعب ، ويتفق مع هذا الطرح سروش بقوله ((إن المجتمع الديني الحق هو الذي تأتي فيه الحكومة الدينية قائمة على إيمان الشعب، وتأتي القيم وإرادة الأغلبية على هرم السلطة، وعندها ستكون الحكومة الإسلامية نموذجاً يحتذى به ولن تكون مفروضة من قبل النخبة)) . [٥٧]

وحول مكانة ودور الشعب فان الديمقراطية الحقيقية من وجهة نظر هذا الاتجاه هي التي يلعب فيها الشعب دور المراقب على النخبة الحاكمة والقادر على اختيار من يتولى السلطة ، ويمكن اختزال أسس النظام الديمقراطي الذي يصبو له هذا الاتجاه ، فيما يأتي:- [٥٨]

١- الشعب هو صاحب السيادة والحق في النظام والذي بدوره يستقي شرعيته من هذا الشعب.

٢- جميع المناصب في جميع المستويات مقيدة وتحت المساءلة والمحاسبة.

٣- فصل المجالات الخاصة والعامة بعضها عن بعض، بحيث تدار المجالات العامة على أساس القانون والأغلبية، أما المجالات الخاصة فتكون مستقلة عن الحكومة.

٤- ضرورة وجود مؤسسات رقابية فعلية على السلطة تعكس دور الشعب السياسي لأن الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي .

أما بالنسبة إلى ضرورة توفير المعايير الأخلاقية العالية للديمقراطية فيؤكد سروش على حاجة الديمقراطية الحقيقية الى المعايير الأخلاقية عالية ، وعلى هذا الأساس فان إصلاح الروابط وإصلاح الرؤية إلى القيم والحقائق من قبيل (الله) ، (الإنسان) ، (العلم) ، (العدالة) ، (القدرة) ، (الثروة) وغيرها في غاية الأهمية . [٥٩] وحسب سروش فان الديمقراطية تقوم على الأصول والأسس الأخلاقية الذاتية ، لذا فالديمقراطية لا يمكن أن تملك الدوام والاستمرارية بدون التزام أخلاقي بالقيم والمبادئ الإنسانية ، بيد إن أهم الأصول المقومة للديمقراطية تتمثل في احترام رأي الأكثرية والالتزام العلمي بالقانون والتعامل مع الجميع بموازين العدل والإنصاف والمساواة والاعتماد المتقابل ، وعندما تتعرض هذه الأصول إلى الضعف والاهتزاز في المجتمع البشري فان دعائم الديمقراطية سوف تتعرض للخطر .[٦٠] وأن نجاح الحكومة في الاتجاهات السياسية يظهر من خلال الاعتماد على القيم الدينية والأخلاقية في واقع الحياة الاجتماعية [٦١]

وكانت القراءة المتعددة للدين واحدة من الصفات المميزة للمجتمع الديمقراطي بحسب ما يؤكده (محمد شبستري) قائلاً: "أن ترميم وتجديد نظام القيم في النظام الديمقراطي بحيث يتمتع المتدينون وغير المتدينين بحقوق متساوية في هذا النظام لا ينفصل عن قبول التعددية في القراءات الدينية، إن تعددية القراءات الدينية تعد من جملة موارد التعددية الواقعية في المجتمع الديمقراطي، وأن نفي التنوع أو نفي التعددية في مجتمع معين هو بمعنى نفي القيم

الديمقراطية، وبالتالي فلا يستطيع أي مجتمع أن يكون ديمقراطياً إلا إذا أعترف بتعدد القراءات الدينية الموجودة ومنحها حق الحياة والنمو بشكل مساو" .[٦٢]

ومن هذا يتضح لنا أن بالرغم من إقرار هذا الاتجاه ومجادلتهم حول ما يطرح من رفض وتحفظ من قبل تيار المحافظين بخصوص فكرة الديمقراطية الدينية، فقد دافعوا عن ذلك في أن مقاربة تحليلية لكل من الدين والديمقراطية ستكشف عن قابلية واسعة للتقارب والتفاعل بينهما، فيقول محمد شبستري عن هذا: "نحن لا نتحدث عن يوتوبيا أو نموذج نظري تخيلي بل عن نظام قائم عناصره واضحة ومعروفة بدقة، وجرت تجربتهُ على نطاق واسع"، فالنظام الديمقراطي هو وسيلة لتلافي أخطاء الإدارة الفردية المستبدة للبلاد ففي هذا النظام لا ترجع سياسة البلاد العامة الى جهود الشخص الحاكم أو عقلية مجموعة صغيرة محيطة به، وإنما تكون ثمرة العقل لمجموع المواطنين.[٦٣]

وبعد ان اخذت الاطروحات الدينية الحداثوية صداها داخل المجتمع الايراني جاء (يوسف صانعي)* من بين عشرة يحملون لقب آية الله العظمى في إيران , ليتحول فكره من داعم الى ولاية الفقيه ومؤثراً ثورياً للثورة الايرانية الاسلامية ليواكب الفكر الديني الحداثوي وينتقد الاستبداد الديني وتسلط رجال الدين في السلطة ويدعم الديمقراطية الدينية والعلمانية الجزئية. [٦٤]

ولترويج أفكاره ونشرها ، أصدر صانعي في نهاية التسعينيات سلسلة من الفتاوى التي تحرّم التمييز بناء على العرق، أو الجندر، أو الإثنية، اذ يرى بان الإسلام دين الرحمة اذ يقول في احد لقاءاته ان القرآن يساوي بين الرجال والنساء ويُعطي للجميع حقوقاً متساوية، فلا اللون، ولا العرق، ولا القومية ولا الدين معايير يمكن أن تستعمل للتمييز بين البشر، عندما يتعلق الأمر بحقوقهم. على سبيل المثال، فيما يتعلق بحقوق غير المسلمين، عندما يتحدث القرآن عن الكفار، فإنه لا يعني أولئك الذين يتبعون أديانا سوى الإسلام ... فغير المسلمين حول العالم ليسوا كفاراً. فالمسيحيون، والماركسيون واليهود والزرادشتيون جميعهم غير مسلمين، ولكنهم ليسوا كفاراً مع الأسف، فإنّ معظم علماء المسلمين لا يفرقون بين غير المسلمين وبين الكافرين، وهذا يتسبب بالكثير من المشاكل ، وإن هذه المسألة مهمة ينبغي نقاشها في المؤتمرات بين [علماء] الشيعة والسنة ، إن جميع البشر متساوون في حقوقهم شخصياً ومن منظوري للإسلام، فإنني احترم جميع البشر والقرآن يحترم جميع البشر، وليس المسلمين فقط. [٦٥]

على الرغم من توجهاته الحداثوية، الا انه كان يخشى أن يتحوّل إلى رمز الاتحاد الحريات العامة الأمريكية، , ومن اجل تحقيق العدالة والمساواة يفسر صانعي تغير قناعاته الدينية اذ يقول «كيف يمكننا أن نقول بأن الإسلام دين العدل إذا كانت قوانينه تعتبر المرأة وغير المسلمين غير متساوين مع المسلمين الرجال؟ إن الرجال والناس بشر على السواء، والإسلام يرى أن جميع البشر يمتلكون قيمة متساوية .[٦٦]

وفي مسألة العلاقة المعيارية بين الدين والدولة، فأنه يُفضل شكلاً ناعماً من العلمانية السياسية لأنها تحافظ على سلامة ونزاهة الدين وإن الوحدة بين السلطة والدين تؤدي إلى أضرار عظيمة وينتقد استبداد السلطة الدينية ويؤكد على القيادة الروحية أضاعت قداستها ذلك انها أصبحت جزءاً من نخبة السلطة ، وإن الحكم يتطلب مصارعة الناس، وتضليلهم. إن عالم الحكم هو عالم الاضطهاد ، فضلاً عن ان السلطة مرتبطة دوماً بالكذب والسرقة،

والاضطهاد والخيانة .[٦٧] ويقول صانعي ؛ (إن للمرشد الأعلى حق النقض لمرة واحدة ولا ينبغي أن يكون قادراً على فرض آراء، على أي أحد، فهو ليس معصوماً ، بل هو قابل للخطأ مثل الجميع ؛ فالإنسان خطاء) [٦٨]

وقد اعتمدت الجماعات النسوية، والسياسيون الإصلاحيون، على أفكار صانعي لدعم جهدهم في سبيل التحول الديمقراطي والليبرالي ذلك أن الاستشهاد بصانعي، كأحد رجال السلطة الدينية يمثل حماية للديمقراطيين وناشطي حقوق الإنسان الإيرانيين من التهم التي يوجهها المحافظون لهم، بأنهم في حرب مع كلمة الله ومن ثم فهم أعداء للإسلام ، علاوة على ذلك، فإن رغبته الصادقة وشجاعته في قول آرائه المخالفة للتيار التقليدي هي ما يجعله مختلفاً عن رجال الدين الآخرين.[٦٩]

وقد سار على نهج المفكرين الحداثوين في تأسيس ديمقراطية حقيقة وعلمانية جزئية تتوافق مع روح الاسلام وتبتعد عن الاستبداد الديني (أحمد قابل)* الذي يعد من رجال الدين الإصلاحيين الأكثر جذرية وشجاعة فقد تناول قضايا الاشكاليات السياسية الفكرية بصراحة تامه فانتقد السلطة الدينية وولاية الفقيه والنظريات المؤسسة لها وشرعية السلطة وبعض من مواد الدستور الايراني[٧٠] لاسيما المواد التي تجعل من المرشد الاعلى متحكماً بمقاليد السلطة كلها ، فلا توجد أي مؤسسات رقابية تشرف على مداخيل وأفعال المرشد الأعلى، ويبرر الفقهاء الولائيون غياب هذه المؤسسات بأنه لا حاجة إليها ، نظرًا إلى توفر الكوابح الداخلية في شخص المرشد الولي الفقيه ، كالورع والعدالة والأعلمية ونحو ذلك، ومن ثم فلا حاجة إلى كوابح خارجية، وإلا كان اتهاما للولى الفقيه ، وللجماعة الفقهية برمتها ونواب المعصوم ، باعتبار ذلك انتفاء الثقة بهم، وهو ضد العدالة والوثاقة التي تشترط في الفقيه المتصدر عموما ، وفي الولي الفقيه (المرشد الأعلى) على وجه الخصوص.[٧١]

ومع أنه لم يعتبر الفصل التام للدين عن السياسة في مجتمعٍ متديّنٍ ممكنًا أو عقلانيًا، لكنه رفض بشكلٍ قاطعٍ الدولة الدينية التي تدَّعي الحكم باسم الله , وعمل في سنواته الأخيرة على تفسير الشريعة الإسلامية بشكلٍ شاملٍ وجديدٍ، ولم يتجنب في عمله هذا القضايا الأكثر إثارة للجدل فانتقد مسألة الحجاب اذ يرى ان واجب اعتمار الحجاب يفتقر إلى الأسس الدينية وأن مصدر هذا الهاجس بشعر النساء غير مفهوم بالنسبة له ، اذ كان على قناعة بأنَّ أسس كل التشريعات الدينية لا بد أن تقوم على العقل فقط . [٧٢]

ومن ثم نرى انصار الحكومة الديمقراطية الدينية يشككون في ما يتبناه الاتجاه الديني التقليدي وبالشرعية السياسية التي تستند من الشرعية الأخلاقية المؤسسة علي القيم , فضلاً عن نقد الاستبداد الديني اذ لابد من أن يكون معيارياً متسامحة وجهات النظر المعارضة، ومع قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وإن من يعارض هذه المبادئ لا يطبقون المعايير الإسلامية في الحكم، وهم مخطئون لأنهم يمارسون نسخة خاطئة ومزيفة من الإسلام.

وحتى (شيرين عبادي) *، ترى أن الأنظمَة الإسلاميَّة تطوّع الدين لخدمَة مصالحِ أفرَاد السُلطة، وحتى تسُود الديموقراطية ينبَغي ألا تفرضَ الحُكومَات مُعتقداتِها على الأقليات بل أن تهتَم بحقوقهم، وهذا هو المعنَى الحقيقِي للديموقراطية ، فعلى الرغم من قناعاتها العلمانية الا انها بقيت حريصة على العمل داخل إطار الثقافة السياسية الإسلامية في إيران , ودفاعها عن كونية حقوق الإنسان , فقد خطت خطواتها بحذر متحاشية القول بأن الدفاع عن حقوق الإنسان على أساس المبادئ العلمانية حصراً لا يمكن أن يتصالح مع القراءات الجديدة للفقه والقانون الإسلامي، إن الإصلاح التدريجي للقوانين الإسلامية التي تقترحها يمكن أن يعني استعمال العقلانية التي

تصفها بأنها مقياس الحكم والتقدير للكلمة المقدسة تحديد أي من القوانين كان مرتبطاً بتاريخ مضى، ولا بد من تعديله أو نبذه اذ تؤكد على عدم وجود تعارض بين الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان, وترى بإن ضعف الديمقراطية في العالم الإسلامي لا ينبعث من جوهر الإسلام، وإنما ينشأ من عدم إرادة الدول الإسلامية لأسباب مختلفة اعتناق تأويل للإسلام يتوافق مع قيم حقوق الإنسان، والحفاظ على الحريات الفردية والاجتماعية، ويدافع عن الحكم الديمقراطي. (٧٣)

ومن ثم نرى أن التجربة الإيرانية كانت رائدة في مجال تطبيق هذا النوع من أنظمة الحكم المعاصرة والتي يختلط على السامع تفسيرها بالقديم والمعاصر كونها تأخذ بقواعد وأسس دينية نابعة من ثوابت المصادر الإسلامية والأحكام الشرعية، وكذلك جاءت مطبقة للآليات الديمقراطية الحديثة فكانت تجربة مشروعة لتقبلها من الأفراد الذين أعطوا لها الشرعية الكاملة عبر ممارسات دستورية تملئها الشفافية والرقابة الدينية، وعزز هذا الموقف ما تبناه أبرز الفقهاء والمفكرين والإسلاميين ورجال السلطة الذين أعطوا لهذه النظرية كل ما تستحقه من التصويبات والتعديلات حتى أصبحت موائمة ومنسجمة مع أطباع مجتمعهم الديني وتقاليدهُ ومذهبهم الإمامي اذ ان هناك دوراً حاسماً لعبه من يمكن أن نطلق عليهم المفكرين الدينيين في تعزيز التطوّر السياسي في بيئات دينية محافظة سياسياً كمحسن كديور , وعبد الكريم سروش ، ومحمد مجتهد شبستري ، ويوسف صانعي، كشيرين عبادي، عبر وضع حججهم الأخلاقية في نقطة المنتصف بين التقليد والحداثة، فإنهم يقومون بعملية التجسير في سبيل التحول من الاستبدادية إلى الديمقراطية لتأسيس نظام سياسي يقوم على مبادئ الاسلام والعلمانية .

الخاتمة

يتضح مما سبق أن العلمانية كمصطلح وكفكرة غير مستساغة من قبل عدد غير قليل من المفكرين والباحثين الإسلاميين، لاسيما في مجتمع ذو مرتكزات دينية وسلطة دينية رافضة للعلمانية بكل تفاصيلها وعناصرها بوصفها فكرة غربية ، ظهرت الاطروحات العلمانية باتجاهات مختلفة مثل الاتجاه الاول العلمانية بصورة شاملة فهو يقبل بجوهر العلمانية بشكل كلي ويدعوا الى فصل تام مابين الدين والدولة ، ومن ثم طرح انموذج الحكومة الديمقراطية العلمانية كنظام بديل لولاية الفقيه , وعلى الجانب الاخر ظهر موقف فكري يدعوا الى فكرة الانسجام مابين الدين والدولة ، إذ لا يقبل العلمانية بكل عناصرها وتفاصيلها، وإنما يقبل منها أجزاء ويرفض أجزاء أخرى، ويتبنى فكرة الحكومة الديمقراطية الدينية كنموذج بديل لولاية الفقيه .

الهوامش

---

(١) اسماعيل نوري علا , آغازگاهان نهضت سكولار دموكراسى ايران, مجلة اينک , العدد ٦ , ٢٠١٧ , ص ١٢ .

*** إسماعيل نورى علا (ولد في ٢٣ بهمن ١٣٢١) كاتب وشاعر وناقد أدبي وأستاذ جامعي ومخرج وناشط سياسي وأحد منتقدي الدين الإسلامي ونظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية .**

(٢) اسماعيل نورى علا , سكولاريسم نو براى ايران , شبكه جهانى سكولارهاى سبز ايران ، ايالات متحده آمريكا ، ١٣٨٩، ١٦٥ .

(٣) اسماعيل نورى علا , آغازگاهان نهضت سكولار دموكراسى ايران, مصدر سبق ذكره , ص١٣ .

(٤) اسماعيل نوری علا ، سکولاریسم نو برای ایران ، مصدر سبق ذکره ، ص١٧٨.

(٥) سام قندچی , سکولاریسم نو دکتر اسماعیل نوری علا ,مقال منشور في ٢٨, اغسطس , ٢٠٢٢http://www.ghandchi.com تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/٢٧ .

(٦) اسماعیل نوری‌علا , در جست‌وجوی گفتمان فرهنگی امروز مقال منشورة في خبرنامه گویا بتاريخ ١٥/يونيو ٢٠٢٢، https://news-gooya-com.translate. تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/٢٧ .

(٧) رضا بهلوي , نسيم دگرگونی آینده دموکراسی در ایران , فرزاد , اسبانیا ، ٢٠٠٤ ، ص١٥٤ .

(٨) رضا بهلوي , رسالة إلى الأمة الإيرانية العظيمة بخصوص السيرك الانتخابي للنظام ٣، يوليو، تاريخ الزيارة٩ /٢٠٢٤/٤, www-rezapahlavi-org.translate .

(٩) سام قندچی , عدالت خیالی اما استبداد واقعي: از خميني و رجائي تا احمدي نژاد مقال منشور بتاريخ ١٥جون ٢٠٠٥تاريخ الزيارة ٢٢/ ٢٠٢٤/٤على الموقع الالكتروني https://www-newsecularism-com .

* أوراميش دوستدار فيلسوف ومفكر إيراني . ولد عام ١٣١٠ في طهران لعائلة بهائية ؛ لكنه أصبح فيما بعد علمانياً. ,مقال منشور على BBCفارسي ٢٨ اكتبر ٢٠٢١ تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٥/٦ , على الموقع الالكتروني https://www.bbc.com/persian/iran-features- .

(١٠) آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، مقدمه چاپ دوم، انتشارات خاوران، پاریس، ١٣٧٠ ، ص٨١ .

(١١) آرامش دوستدارمتن این فرهنگ تا اعماقش دینی است .DW.COM ٢٠٠٤-١٢-٠٣. دریافت شده در ٢٠١٩-٠٥-١٥تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٥/٢ الموقع الالكتروني https://www.dw.com/fa-

(١٢)علي اميني ، مصدر سبق ذكره .

(١٣) محمد رضا نکیفر , ایدئولوژی ایرانی در نقد آرامش دوستدار , ناشر انتشارات روناك , طهران , ٢٠٢٠, ص ٤٩ .

(١٤) الحركة الديمقراطية العلمانية في إيران؛ الاستعدادات والإمدادات , https://isdmovement-com.translate

(١٥) حزب سکولار دموکرات ایرانیانhttps://isdparty-com.translate.goo

(١٦) گاهنامهء حزب سکولار دموکرات ایرانیان ، شماره هفتم، تابستان ١٣٩٨ , ص ١٨ .

(١٧) بنیادنامهء حزب سکولار دموکرات ایرانیان مصوب ٥ مهر ١٣٩٩ برابر ٢٦ سپتامبر ٢٠٢٠.

(١٨) متن منشور حزب مشروطه ایران لیبرال دمکرات , ٢٠١٩، تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/٢٢ على الموقع الالكتروني https://irancpi-net.translate.goog/

(١٩) گزارش به چهارمین کنگره سالانه حزب سکولار دموکرات ایرانیان پیرامون کارکرد دورهء گذشته از ٢١ سپتامبر ٢٠١٨ تاريخ الزيارة ٤٢٠٢٤/٢٢ على الموقع الالكتروني https://isdparty-cotranslate.goo

(20) Farhad Khosrokhavar, Le nouvel individu en Iran, in Cemoti, numéro spécial, 26 décembre , ١٩٩٨, p١٢٥

* تعرف هذه المجموعة في إيران باسم المفكرين الدينيين الجدد، وهم مجموعة من الكتاب والناشطين السياسيين والمثقفين العموميين، واللذين طوروا نقداً نظرياً متيناً ومحكماً وناقذاً – داخل إطار فكري محلي إيراني وديني – للأرثوذكسية الدينية الحاكمة، وقد شكلت أفكارهم بدرجة كبيرة الأساس الفلسفي لحركة الإصلاح التي أسهمت في فوز محمد خاتمي بالرئاسة في ١٩٩٧ و ٢٠٠١. ينظر: Farhad Khosrokhava, The New Intellectuals of Iran, Social Compass, vol ٥١،٢ June ٢٠٠٤, ١٩١p

(٢١) نادر هاشمي , الاسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة , ترجمة اسامة غاوجي ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، ٢٠١٧، ص ١٨٦ –ص١٨٧.

* محمد جواد لاريجانى مؤرخ وسياسي ايراني من مواليد سنة ١٩٥١ فى النجف.للمزيد ينظر : السيرة الذاتية لمحمد جواد لاريجانى على وكيبيديا تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/٢٢ على الموقع الالكترونيhttps://arz.wikipedia.org/wiki .

(٢٢) نقلاً عن: علي المؤمن، النظام السياسي الإسلامي الحديث وخيارات الديمقراطية والثيوقراطية والشورى، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤ .

(٢٣) نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص١٨٧.

(٢٤) عبد الكريم سروش , تحليل مفهوم حكومت ديني , مؤسسة خدمات فرهنكى رسا , تهران , ١٣٧٨, ص ١٦١.

(٢٥) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢ .

* محسن كديور، مفكرورجل دين وناشط إيراني وناقد معروف لمذهب ولاية الفقيه، ولد في ٧ يونيو عام ١٩٥٩ ، ومدافع عن الديمقراطية والإصلاحات الليبرالية في إيران وله آراء وطروحات في مجال اللاهوت والفقه والفكر السياسي الشيعي..للمزيد ينظر : محسن كديور السيرة الذاتية , المدونة الرسمية لمحسن كديور ٢٠١٩, تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٣/٧ https://ar.kadivar.com/%d٩a%٨d%١b%٨c%d٨%db%٣b%٨d%٨٤%٩d%٧a%٨-%d٩a%٨a%d٨%٩aa%d%٨d%٧a%٨d%٠b%٨d%٨٤%٩d%٧a%٨%d/ .

(٢٦) محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، طهران، نشر ني، ١٣٧٦, ص١٤٤ .

(٢٧) محمد السيد الصياد ، سؤال السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر ، مجلة الدراسات الإيرانية ، السنة السادسة – العدد ١٦ ، ٢٠٢٢، ص١٣ .

(٢٨) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٧ .

(٢٩) محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، طهران، مصدر سبق ذكره ، ص١١٣٩ .

* ينظر :محسن كديور، الإسلام الرحماني (المعرفة الدينية في العصر الحديث)، ترجمة حسن الصراف، منشورات لاوكون، بغداد، ٢٠٢٢، ص ٤–ص٥ .

(٣٠) اياد العنبر ،أطروحة الإسلام الرَّحماني، مقال منشور على منصة الحرة , بتاريخ ١٥–٨، ٢٠٢١تاريخ الزيارة ١٥–٢٠٢٤ على الموقع الالكتروني https://www.alhurra.com/different-angle/

(٣١) توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٧ .

(٣٢) عبد الكريم سروش , تحليل مفهوم حكومت ديني , مصدر سبق ذكره , ص ١٦٤.

(٣٣) عبد الكريم سروش، العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام، مصدر سبق ذكره , ص ٢١٨ .

(٣٤) عبد الكريم سروش , سياست نامه , جاب اول , مؤسسة فرهنكى صراط , تهرأن , ١٣٧٩, ص ٢٧٣

* ويقصد بها مجموعة القيم العامة التي تلقى قبولا من كل العقلاء والبشرية, وهي ليست مسائل دينية في الأصل , وإنما تعتمد الأديان على تلك القيم وتبني أفكارها على تلك القيم التي اعتمد عليها الأنبياء للمزيد ينظر : سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره , ص١٧٥.

(٣٥) محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي ولاية الفقيه نموذجاً،دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٢، ص .

(٣٦) عبد الكريم سروش , سياست نامه , مصدر سبق ذكره , ص ١٢٦.

(٣٧) صادق حقيقت، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة: حسين صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣٧٤ .

(٣٨) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره ١١٨٠ .

* ويأتي الاختيار هنا بمعنى أن يقوم الشعب بالكشف عن الفقيه الأجدر لتولي السلطة ويتضح في كلا هذين الأمرين أن شرعية الولي الفقيه لا تأتي من الشعب، فالشعب لم ينصب الفقيه ولم يضع لهذا الفقيه شروطاً ومعايير، بل تم تحديدها مسبقاً, فإما

القبول بالولي الفقيه الحائز على الشرائط، وإما تنصيبه لهذه الولاية وان اعتبار حقوق ومهام الشعب في مسألة اختيار الحاكم "حقوقاً دينية إلهية".للمزيد ينظر : سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره,ص ٧٧ .

(٣٩) عبد الكريم سروش , تحليل مفهوم حكومت ديني , مصدر سبق ذكره , ص ١٦٦.

(٤٠) سيد هاشم آقاجري حكومت ديني و حكومت دموكراتيك،مصدر سبق ذكره , ص ١٦ .

* بخصوص استعراض هاشم اقاجري خطبة الامام علي بن أبي طالب عليه السلام, ينظر : علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، خطبة رقم ٢٠٦ ، ص ٣٣٣–ص٣٣٤.

(٤١) اكبر گنجى، نقدي براي تمام فصول گفت و گوى اكبر گنجى با عبد الله نورى، انتشارات طرح نو چاپ ششم تهران , ١٣٧٩, ص ٧٦.

(٤٢) سيد هاشم آقاجري حكومت دينى و حكومت دموكراتيك، مصدر سبق ذكره ص ١٤.

(٤٣) هاشم مرتضى، الديمقراطية وجهات نظر إسلامية بحث استقرائي عن آراء بعض الإسلاميين حول الديمقراطية، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠٠٨، ص ١٨٠ .

* آية الله منتظري ولد عام ١٩٢٢م، درس في قم وقام بتحصيل العلوم الدينية ووصل إلى أعلى المراتب الفقهية. أصبح تحت رقابة السلطات الأمنية بسبب تأييده للخميني، وتعرض للسجن والتعذيب. وبعد الثورة أصبح إماماً لصلاة الجمعة في طهران. للمزيد ينظر : سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره, ص٨١.

(٤٤) مرتضى مطهري، قضايا الجمهورية الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ١٩٨١، ص ١٦ .

*.للمزيد ينظر: أبو أنس عبد الله، السعودية وولاية الفقيه, د ن، ٢٠١١ ، ص ١٦.

(٤٥) حسين منتظري, دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر , بيروت, ١٩٩١، ص ٤٠٧.

(٤٦) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره, ص٨١.

(٤٧) عبد الكريم سروش , حكومت ديمكراتيك ديني , مصدر سبق ذكره , ص ١٣٦ .

(٤٨) عبد الكريم سروش , مقال تحت عنوان أرحب من الايدولوجيا , ترجمة حسن مطر ، مجلة كيان، العدد (١٤) , طهران , ١٩٩٣, ص١٧.

(٤٩) محمد الحميداوي , قراءة نقدية في مقولات الدكتور عبد الكريم سروش , مصدر سبق ذكره , ص ٦٧

(٥٠)عبد الرحيم العلام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦–ص١٩٧.

* يؤكد سروش رؤيته في هذا الجانب فيقول في كتابه الدين العلماني ((إن الديمقراطية سواء قلنا إنها منهج موفق لتحديد السلطة ونيل العدالة وتأمين حقوق الإنسان أم كانت مبدءً يتضمن هذه القيم ففي الصورتين ينبغي أن يتطابق الفهم الديني مع هذه القيم لا أن نتحرك من موقع تطبيق هذه القيم على فهمنا الديني لان العدل ليس بالضرورة أن يكون دينيا بل ينبغي للدين أن يكون عادلا. وهكذا بالنسبة إلى المنهج فانه لا يستخرج من ذات الدين بل إن الدين يستفيد من عملية تفعيل عنصر العقيدة وترشيد المسار الديني للفرد والمجتمع. على أية حال فالبحث في الديمقراطية وعلاقتها مع الدين لابد أن يقع خارج دائرة الدين من حيث أن المعطيات العامة لهذا البحث بمثابة المقدمة لفهم الواقع والحقيقة في جوهر الدين. وكذلك البحث في حقوق الإنسان)) للمزيد ينظر : عبد الكريم سروش , الدين العلماني , مصدر سبق ذكره , ص١٩٨ .

(٥١) المصدر نفسه , ص١٩٨.

(٥٢) محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الانسانية للدين، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٠ .

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ .

(٥٤) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره, ص٨١.

(٥٥)عبد الكريم سروش , أرحب من الايدليوجيا , مصدر سبق ذكره , ص ٢٥٧.

(٥٦) سيد هاشم آقاجري, حكومت ديني وحكومت ديمكراتيك، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٨–ص ٨٩.

(٥٧)عبد الكريم سروش , الدين العلماني , مصدر سبق ذكره , ص ٢٤٥–ص٢٤٦.

(٥٨) سلطان محمد النعيمي، , مصدر سبق ذكره، ص٨٥ .

(٥٩) عبد الكريم سروش , أرحب من الايدليوجيا , مصدر سبق ذكره , ص ٢٥٧–ص٢٥٨.

(٦٠)عبد الكريم سروش , الدين العلماني , مصدر سبق ذكره , ص ٢٤٥–ص٢٤٦.

(٦١) المصدر نفسه , ص ٢٤٧.

(٦٢) محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠ .

(٦٣) نقلاً عن: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣ .

* يعد يوسف صانعي (١٩٣٧ ـ ٢٠٢٠ م) أحد مراجع تقليد الشيعة الإيرانيين، ومن تلامذة الإمام الخميني. قبل إعلان مرجعيته كان يُدرس خارج الأصول والفقه، ونشر رسالته العملية سنة ١٩٩٣ م وجاء من عائلة مميزة من اللاهوتيين وامتلك العصمة الدينية والقبول الثوري.للمزيد ينظر : يوسف صانعي , موقع يوكي شيعة , تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٥/٢ https://ar.wikishia.net/view/%D٨%٩A%D٨%٩٣B%٨D%٨٨%٩A%D٨%٩٧A%٨D%٥B%٨_%D٨١%٩D% .A٨%٩D%٩B%٨D%٨٦%٩D%

(٦٤) نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص١٩٠.

(٦٥) نقلاً عن : نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص١٩٠–ص١٩١.

(66) Geneive Abdo and Jonathan Lyons, Answering Only to God: Faith and Freedom in Twenty-first-co tury Iran (New York: Holt, ٢٠٠٣), p٢٥.

(٦٧) نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص١٩٠–ص 192.

(68) Interview Grand Ayatollah Yusef Sale, Frontline, تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/٢٢ على الموقع http://www.pbs.org/wgbh/pages/front- line/shows/tehran/interviews/saanei.html الالكتروني

(٦٩) نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص١٩٣ .

* أحمد قابيل (٣١ سبتمبر ١٩٥٧–٢٣ أكتوبر ٢٠١٢) مجتهد وباحث ديني وناشط سياسي وتلميذ علي حسين منتظري كان معارضا وناقدا جادا للسيد علي خامنئي واعتبر أن الشرعية الإلهية للمرشد الأعلى ليس لها أساس علمي وكان ناشطا في خراسان خلال ثورة ١٩٧٩. بعد انتصار الثورة وفي بداية تأسيس الحرس الثوري الإيراني، أصبح عضوا في الحرس الثوري الإيراني، لكنه استقال بعد عام بسبب خلافات مع مسؤولي الحرس الثوري الإيراني. للمزيد ينظر : مقابلة مع احمد قابل على قناة DW٢٠–٧–٢٠٠٩ تاريخ الزيارة ٢٠٢٤/٤/١٥ متاحة على الرابط https://www.dw.com/fa–

(٧٠) احمد قابل ، نقد خودكامگی ، شريعت عقلانی، د م ، ١٣٩١، ص ٣٤. كذلك ينظر احمد قابل ، نقد فرهنگ خشونت، يادداشت‌های سياسی ، انتشارات سرائی، تهران، ١٣٨١،ص٨١.

(٧١) توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية , مصدر سبق ذكره , ص ١٥٣، وكذلك ينظر عبد اللطيف الحرز من العرفان إلى الدولة التصوف في فكر الإمام الخميني ، ص ٩٩.

(٧٢) احمد قابل ، نقد خودكامگی ، شريعت عقلانی، د م ، ١٣٩١، ص ٣٤. كذلك ينظر احمد قابل ، نقد فرهنگ خشونت، يادداشت‌های سياسی ، انتشارات سرائی، تهران، ١٣٨١،ص٨١.
*

(٧٣) نادر هاشمي , مصدر سبق ذكره , ص٢٠٤ . كذلك ينظر

Shirin Ebadi, Islam, Democracy and Human Rights, Lecture, Syracuse.