الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٣، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ٣، ربيع و صيف ٢٠٢٢

٣

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسئول: نجف لك زائي

رئيس التحرير: منصور ميرأحمدي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: حسين صافي و محمد رضا عمو حسيني

* مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ipt.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).

* تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك

العنوان: قم: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: ٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥

رقم الهاتف: ٢٥٣١١٥٦٩٠٩ـ ٩٨+ * موقع المجلة: http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir

المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

د. نجف لكزائي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ ايران (قم)

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة–تونس

أ.شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية – لبنان

د. منصور ميرأحمدي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي ـ ايران (طهران)

د. طلال عتريسي

أستاذ علم الإجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية. مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف في لبنان

د. حسين الهى نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

د. سيد سجاد إيزدهي

أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ ايران (قم)

د. داود مهدوى زادگان

أستاذ مشارک بأكاديميهْ العلوم الإنسانيهْ والدراسات الثقافيهْ. – ايران (طهران)

د. شريف لكزائي

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

د. أحمد رضا يزداني مقدم

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

هيئة التحكيم للعدد الثالث

عليرضا صدرا، محمد فلاح، عليرضا زهيري، هادي معصومي زارع، رسول نوروزي وسيد سجاد ايزدهي

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الفكر السياسي الإسلامي بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار ورؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر السياسي وتعنى بالأهداف التالية:

١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.

٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية التفسير السياسي).

٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.

٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.

٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.

٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.

٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.

٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الفكر السياسي الإسلامي وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://ipt.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

- ✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استنادا إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل الى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لاتكون منشورة سابقا او مرشحة للنشر الى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى احراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.
- ✓ تمتنع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلا من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تأريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).
- ✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.
- ✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من افكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادربالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠الى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث.تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال/ الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

✓ طريقية التوثيق:APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)

✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمري الحروف التالية بالترتيب ق وم . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ وب) للمصادر الفارسية أو (A ، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة " ؛ "
- ✓ إذا استخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابيرك: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكرا بالترتيب الهجائي
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب ألابجدي واحدا تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

غاية الحرية في القرآن الكريم في ضوء المبادئ الأنثروبولوجية في تفسير الميزان ١٠
اسحاق سلطاني

السلطة السياسية في فكر الإمام الخميني رحمه الله ٣٥
رضا لك زائي

النائيني، الفقه والحوكمة الشعبية ٧٣
منصور مير أحمدي

الدلالات السياسية لمنطق الحركة التطورية للإنسان في الفكر الإسلامي ١٠٧
أحمد رهدار

ينبغيات الدولة طبقًا لقراءة صدر الدين الشيرازي للإنسان المتعالي ١٣٥
آزاده نظامي ـ حبيب‌الله دانش شهركي

ازمة الفكر في العالم الإسلامي من منظور الفكر المقاصدي لطه جابر العلواني وإلزامات إعادة صياغته ١٥٨
مختار شيخ حسيني

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

The Objectives of Freedom in the Holy Qur'an, Based on the Anthropological Foundations of Tafsir Al-Mizan

Eshagh Soltani[1]

Received: 25/01/2022 **Accepted: 18/04 /2022**

Abstract

The present study seeks to deal with the question on the nature of objectives of freedom based on the method of thematic interpretation of the Holy Qur'an. In this regard, in order to provide the interaction with the Holy qur'an to be possible, first the anthropological foundations of freedom organized based on Tafsir Al-Mizan is dealt with. Accordingly, freedom is identified as the superior need of Caliph of Allah in universe that in order to take advantage of this need, freedom must refine all arrogance and independent understanding related to itself. Then, by focusing on the element of "true" as the axis of freedom, he should adjust his interactions and relationships in social life so that he can benefit from freedom in worldly life. In fact, resorting to "truth" is known as the determining axis of freedoms and unfreedoms, and by understanding the truth of this resorting, one can find the objectives of freedom. According to the verses of the Holy Qur'an, confronting the truth in the arena of the Resurrection Day will appear in the form of inability to perform the desired actions of humans and being captured in shackles and chains. However, the belief and practical commitment to the truth is to enter an arena where human will and providence are applied and every wish is fulfilled as soon as that wish is formed.

Keywords

The Holy Qur'an, the rightful freedom, the objectives of freedom, Tafsir al-Mizan, freedom.

1. Researcher of political philosophy at Imam Sadegh University's Development Center and PhD in Political Thought at Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. hagh.soltani87@gmail.com.

* Soltani, E. (2022). The Objectives of Freedom in the Holy Qur'an, Based on the Anthropological Foundations of Tafsir Al-Mizan. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 2*(3), pp. 10-33.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73632

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

غاية الحرية في القرآن الكريم في ضوء المبادي الأنثروبولوجية في تفسير الميزان

اسحاق سلطاني[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠١/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٤/١٨

الملخص

نحاول في البحث الحالي الإجابة عن السؤال: ما هي غاية الحرية وفقًا لمنهج التفسير الموضوعي في القرآن الكريم؟ ومن أجل فتح المجال للتعاطي مع القرآن الكريم نناقش في البدء المبادئ الأنثروبولوجية للحرية بالاستناد إلى تفسير الميزان. من هنا نجد أنّ الحرية هي أول مبدأ في طبيعة الإنسان، خليفة الله في الوجود، وتوظيف هذا المبدأ يقتضي تطهير الإنسان لنفسه من أيّ شعور بالاستكبار ونظرة استقلالية إزاء نفسه. ليتّخذ بعد ذلك من عنصر «الحق» محورًا لحريته في علاقاته وارتباطاته في الحياة الاجتماعية لتتهيّأ له ظروف التمتّع بالحرية في الحياة الدنيوية. في الحقيقة يُنظر إلى التمسّك بالحق كمحور لتمييز الحرية من اللاحرية، وإدراك حقيقة هذا التمسّك يمكن أن يوصلنا إلى غاية الحرية. في يوم القيامة تتجسّد حقيقة معارضة الحق، كما ترسم ملامحها آيات القرآن الكريم، في صورة عجز الإنسان عن القيام بالأفعال التي يبتغيها وتكبيله بالقيود والسلاسل. في حين تتجسّد حقيقة الالتزام العقيدي والعملي بالحق بالدخول في فضاء يطلق فيه العنان للإرادة الإنسانية، وتحقيق كل أمنية بمجرّد التمنّي.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، الحرية المتمحورة حول الحق، غاية الحرية، تفسير الميزان، الحرية.

١. دكتوراه في الفكر السياسي من جامعة الشهيد بهشتي، باحث في الفلسفة السياسية في مركز التنمية بجامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران. Email: hagh.soltani87@gmail.com

* سلطاني، اسحاق. (٢٠٢٢). غاية الحرية في القرآن الكريم في ضوء المبادئ الأنثروبولوجية في تفسير الميزان. مجلة الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢ (٣)، صص ١٠-٣٣.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73632

مقدمة

عندما يُفتح النقاش حول موضوع الحرية على صعيد الفلسفة السياسية، يجد الباحث نفسه أمام طيف من الأسئلة المطروحة التي تتطلب إجابات وافية لتكوين رؤية منسجمة إزاء الحرية، وأن يقرأ هذه الإجابات مجتمعة ليصل إلى فهم متماسك. من بين الأسئلة المطروحة حول الحرية نذكر على سبيل المثال: ما هي المبادئ الأنثروبولوجية للحرية؟ ما هو المحور الذي تدور حوله الحرية؟ ما هي أمثلة الحاكم وموانع الحرية؟ وكذلك السؤال عن غاية الحرية.

السؤال الرئيسي في البحث الراهن هو عن غاية الحرية في القرآن الكريم حيث نسعى إلى إضاءتها بالاستناد إلى منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. بيد أنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي لزوماً تهيئة بعض المقدمات الضرورية ليكون فهمنا للإجابات المستلهمة من آيات القرآن الكريم بمثابة وحدة واحدة منسجمة ومترابطة. لذا ارتأينا أولًا التأكيد على الوصف الذي طرحه العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان عن مسار هبوط الإنسان إلى الدنيا، لنقدّم صورة عن المبادئ الأنثروبولوجية للحرية. من ثمّ نتناول المدار الذي تدور حوله الحرية، وهذا المدار ليس سوى «الحق» الذي يتيح للإنسان فرصة الاستفادة من الحرية في حياته الدنيوية، وأن يشخّص الحدود الفاصلة بين الحرية واللاحرية. إنّ عنصر «الحق» الذي يشكّل مدار الحرية وعنصر تبلورها بحسب ما ورد في آيات القرآن الكريم، يقع على امتداد المبادئ الأنثروبولوجية للحرية في سائر العناصر المؤلّفة للمنظومة الفكرية للحرية. وبناءً عليه، أيّ عامل ينبري لمواجهة الحق هو، بحسب عقيدة القرآن، يشكّل عائقًا أمام الحرية، وفي المقابل، أيّ عامل يندرج في إطار شرح الحق وتثبيته وصيانة حاكميته يعدّ صانعًا للحرية. بتحضير هذه المقدمات النظرية سوف يتسنّى عرض السؤال عن ماهية غاية الحرية على القرآن الكريم، ومن ثمّ فهم الإجابات التي نستخرجها من مختلف الآيات بصورة منسجمة ومتماسكة.

http://ipt.isca.ac.ir

١. الأسلوب المفهومي

سنحاول في هذا البحث أن ننهج أسلوب التفسير الموضوعي في التعاطي مع القرآن الكريم، ونعرض السؤال عن ماهية غاية الحرية على القرآن، ثم ننظّم الإجابات التي نستخرجها منه بصورة منسجمة. يبدأ التفسير الموضوعي مسيره من الموضوع، من الواقع الخارجي، من الشيء الخارجي ويعود إلى القرآن الكريم ويعبّر عن التفسير بأنّه موضوعي باعتبار أنّه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم (الصدر، ١٣٩٥ش، ص ٤٥). وحيث أنّ هدف التفسير الموضوعي هو الحصول على فهم منسجم وموحّد لمجموع الآيات ذات الصلة، فإنّ التفسير الموضوعي يبدأ مسيرته بموضوع محدّد من واقع الحياة ثم يجمع الآيات المرتبطة ويقوم باستنطاقها (الصدر، ١٣٩٥ش، ص ٣٩). في هذه العملية يكون دور المفسّر إيجابيًا وفعالًا يبدأ بالواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية يتزوّد بكل ما وصلت إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومن مضامينها ثم يعود إلى القرآن الكريم ليحكّم القرآن الكريم ويستنطقه، ويكون دوره دور المستنطق، دور الحوار، يكون دور المفسّر إيجابيًا أيضًا، دور المحاور، دور من يطرح المشاكل، من يطرح الأسئلة، من يطرح الاستفهامات على ضوء تلك الحصيلة البشرية، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ وهكذا (الصدر، ١٣٩٥ش، صص ٣٩ - ٤٥).

في هذا السياق، ربّما يختلط الأمر على الباحث ويقع في سوء فهم من خلال تحميل القرآن الكريم آرائه واستنباطاته دون قصد، ولا يستمع منه على الأجوبة. هنا يطرح العلامة الطباطبائي عدّة ملاحظات يمكن للمفسّر إذا أخذ بها أن تعصمه من الوقوع في هذا المنزلق؛ من بينها التأكيد على ظاهر الألفاظ وعدم

العدول عنه، محاولة فهم روح معنى اللفظ (الغرض من وضعه) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٦)، الالتفات إلى العلاقة الطولية بين ظواهر الآيات وبواطنها، وأنّه من خلال التركيز على الظاهر فقط يستطيع المفسّر سبر باطن القرآن الكريم (الطباطبائي، ١٣٩٦ش، ص ٤٦)، جميع آيات القرآن الكريم محكمة، وإن كان إحكامها مرتبطًا بسائر الآيات الأخرى (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، صص ٣٠-٣٣)، القرآن الكريم يكفي في تفسيره ولا يحتاج إلى عامل خارجي (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨). وفقًا للأسلوب التفسيري المتبنّى نجد من الضروري قبل الدخول في موضوع غاية الحرية في القرآن الكريم أن نتناول التراث الإنساني الموجود في هذا المجال. وهذا يتطلّب تحليل السؤال: كيف يتمّ تفسير عنصر الغاية في قلب المفاهيم الأساسية ونظريات التيار الرئيسي في حقل الحرية؟

بناءً على المفهوم السلبي للحرية فإنّ «كل فرد يعتبر أصلح رقيب على ثروته الخاصة سواء أكانت هذه الثروة جسمانية أم فكرية أم روحية» (ميل، ٢٠١٢م، صص ٢٧ و٢٨). وأمثال هذه القراءات عن الإنسان هي التي تجعل من تصوّر هايك «يعود للفرد وحده وبناءً على رغبته أن يقرّر ما يتعلّق به» أن يُنظر لها كقاعدة عامة (Hayek,1978, p. 76). وهذه القاعدة تعكس السعي لوضع قضية تحقيق الاستقلال الفردي للإنسان المعاصر على صدر الأولويات (كنستان، ١٣٩٢ش، ص ٦٧)، ممّا يوحي بأنّ رغبات الأفراد هي التي ينبغي أن تكون حاكمة على الحياة السياسية والاجتماعية. لذا، خليق بنا أن نسمّي هذا المفهوم للحرية «مدار الرغبة»، وبالنتيجة فإنّ أيّ عامل يقف بوجه رغبات الأفراد يعتبر عائقًا في طريق الحرية.

وطبقًا لهذا المفهوم للحرية، فإنّها تصبح إحدى القيم مثل المساواة، العدالة، السعادة وغيرها، بل قل إن شئت، على رأس أولويات القيم. ومن هنا تلحّ الحرية للإنسان كضرورة وأولوية، لأنّ إنسانيته رهنٌ بحريته. يقول آيزيا برلين: «إنّ وضع الفرد الفاقد للحرية كمن يعيش في السجن أو رُبط بشجرة. كل ما

يبحث عنه هو أن يتحرّر ممّا هو فيه دون أن يتطلّع لهدف معين بعد التحرّر. إذًا، فهدف الحرية هو تحرير الذات» (برلين، ١٣٩٢ش، صص ٣٤-٣٥). يبدو أنّ برلين استوحى رأيه هذا من المفكر الروسي الكساندر هرتسن. ويوضّح برلين قيمة الحرية من وجهة نظر هرتسن كما يلي: «لماذا الحرية قيّمة؟ لأنّها تشكّل هدفًا في حدّ ذاتها وكما هي. لذا فالتضحية بها من أجل شيء آخر يعني التضحية بالإنسان» (برلين، ١٣٧٧ش، ص ٣٠٠).

لذا لا ينبغي البحث عن هدف خارجي للحرية، لأنّها في حدّ ذاتها، وبتحقّقها تكتمل شروط الإنسانية بكل خصوصياتها. من هذه الزاوية فالحرية هي العامل الذي يضفي الهوية على إنسانية الإنسان، أي أنّها المائز الذي يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، وفي حال انتقضت الحرية الفردية فإنّ إنسانيته تكون على طريق الاضمحلال.

أمّا الحرية الإيجابية فمفادها أنّ الإنسان ذو بعدين عالٍ ودان. يكمن البعد العالي الذي يشكّل الجزء الخاص بإنسانية الإنسان في العقل، والابتعاد عن العقل يعني الانحراف عن مسير الإنسانية (كانط، ١٣٩٤ش، ص ١١٤). «لا تتحقّق إنسانية الإنسان إلّا بعد أن يعرّض نفسه (الحيوانية) للخطر باتباع غايته الإنسانية» (هيغل، ١٣٦٨ش، ص ٣٣). فلو عمل بمقتضى طبيعته الإنسانية كان حرًّا، ولهذا يقول ماركس «الشرط الأول الرئيسي للحرية معرفة الذات» (ماركس، ١٣٨٤ش، ص ٥٢). إذن، حرية الإنسان تتوقّف على معرفته حقيقته العقلانية، والتزامه بلوازم الحياة العقلانية. ولذلك يمكن التعبير عن ذلك بمفهوم: الحرية «مدار العقل». وعليه، كل ما يخلّ بمسير حاكمية العقل على الفرد والمجتمع إنّما هو عائق أمام حريّته.

يلخّص "غرين" غاية الحرية الإيجابية في بلوغ الوضع الذي «تكون فيه جميع قدرات أفراد المجتمع حرة وفعالة في المشاركة في الخير العام» (Green, 2006, p. 23). وطبقًا لهذا التعريف فالحرية عبارة عن أمر يمهّد لوصول المجتمع إلى الخير العام. ولكن إذا تأمّلنا أكثر سنجد أنّ بلوغ الخير العام هو من تبعات الالتزام بالحرية

الإيجابية وليس غايتها. أي، صحيح أنّ الحرية الإيجابية تحقّق الخير العام، إلّا أنّ تحقيق هذا الخير ليست غاية بالنسبة لها.

يقول روسو حول العبودية الاختيارية: «وتنزّل الإنسان عن حريته يعني تنزّلًا عن صفة الإنسان فيه وتنزّلًا عن الحقوق الإنسانية، وعن واجباتها أيضًا، ولا تعويض يمكن لمن يتنزّل عن كل شيء، وتنزّل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حرية من إرادة الإنسان هو نزع كل أدب من أعماله، ثمّ إنّ من العهود الباطلة المتناقضة اشتراط سلطان مطلق من ناحية، وطاعة لا حدّ لها من ناحية أخرى» (روسو، ١٣٨٠ش، ص ٨١). نستشف من هذه العبارات أنّ الحرية تعني تحقّق إنسانية الإنسان، ومحوها يعني تنزّل الفرد عن مرتبته الإنسانية، لذا لا يمكن الفصل بين غاية الحرية وغاية الإنسان.

فلا غاية بعد الحرية الإيجابية، لأنّها غاية في حدّ ذاتها طبقًا لهذا المفهوم، فغاية الطبيعة والإنسان تحكيم العقل فيهما، وتحكيم العقل يعني تحقيق غايات الأخلاق، وبلوغ الإنسان الرشد والكمال المنشود، حينئذ يكون لدينا إنسان ملتزم ومستقل، وبهذا تتحقّق الحرية. وعليه نقول، لا يمكن أن نتصوّر للحرية غاية، لأنّ تصوّر غاية بعد بلوغها بالفعل هو لغو. ولكي نرسم إطارًا قرآنيًا والتمهيد لصوغ سؤال عن غاية الحرية في القرآن الكريم يلزمنا أن نطرح مبحثين اثنين، المبحث الأول: هل يعترف القرآن الكريم بحرية الإنسان؟ وبناءً على أيّ تصوّر قرآني عن الإنسان؟ المبحث الثاني الذي ينبغي الوقوف عنده: ما هو العنصر في الحياة الدنيوية الذي يتيح للإنسان الحرية إذا ما تمسّك به؟

٢. المبادئ الأنثروبولوجية للحرية

حرية الإنسان بحسب وصف القرآن الكريم تكمن في خلافته الإلهية. وابن آدم هو خليفة الله تعالى على هذه المعمورة عندما هبط إلى الأرض في إحدى

http://ipt.isca.ac.ir

مراحل تاريخه. والخلافة قيام شيء مقام آخر ولا تتم إلا بكون الخليفة حاكيا للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٧٧). يجب على الخليفة أن يعكس صفات المستخلف وأعماله، أي أن يتخلّق بالأخلاق الإلهية، يجب أن يريد ما يريده الله، ويحكم بما يحكم به الله، وأن لا يسير إلّا في طريق الله ولا يشطّ عنه أو ينحرف (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٢٩٦). جميع أفراد البشر هم في البداية خلفاء الله تعالى، وبمقدار ما يعكسون شؤون الله تشتدّ خلافتهم أو تضعف. وخليفة الله الخالص والتام هو الذي يؤمن أنّه ليس له شيء من عنده بل هو مرآة صافية لشؤون الله على الأرض.

في آيات متعددة ورد لفظ «الحكم» والحاكمية المطلقة لله تعالى وحده. (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ) (الأنعام، ٥٧؛ يوسف، ٤٠ و٦٧). وحيث أنّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض، فقد تمّ تفويضه هذا الحقّ من قبل الله تعالى كما هو مقتضى لفظ الخلافة؛ (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) (ص، ٢٦). وقد اعتبرت الآية الحكومة في الأرض أمر ناتج عن الخلافة.

غير أنّ «حكم» الله تعالى متفاوت عن حكم الإنسان، ذلك «أنّ الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة و أولًا لا يستقل به أحد غيره، ويوجد لغيره بإذنه وثانيًا، و لذلك عدّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين و خيرهم لما أنه لازم الأصالة والاستقلال والأولية» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٦٦). نستنتج من ذلك أنّه إذا كانت خلافة الإنسان تتيح له حقّ الحاكمية وحقّ إعمال الإرادة العامة والتصرّف في الوجود، فليس هذا الحق بالأصالة ولا مستقلًا. فإذا كان لهذا الإنسان موقع أو منزلة إنّما هي بفضل انتسابه إلى الله تعالى، وهو يتمتّع بهذه المنزلة وهذا الحقّ ما دام باقيًا على عهده كخليفة لله، ولا يرى لنفسه أيّ شأن استقلالي، ولكن متى ما طرح نفسه في عرض الله وموازاته، وزعم لنفسه حق «الحكم» على نحو الأصالة والابتداء، هنا يكون هذا الإنسان قد استكبر وطغى، وأخرج نفسه من دائرة

الخلافة الإلهية.

حين ينعم الله على الإنسان ببسط اليد بفضل موقع الخلافة الإلهية يكون عرضة للابتلاء بأن ينسب إلى نفسه بالأصالة والاستقلال كل ما حصل عليه بفضل العناية الإلهية، فيستكبر ويدّعي الربوبية. وهو ما حذّر الله الإنسان منه في عالم الذر عندما أخذ ميثاقه بأن يبتعد عن أيّ تصوّر أو إدراك مستقل عن نفسه ويعترف بكل ذرة في وجوده بفقره وتبعيته لله تعالى. (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (الأعراف، ١٧٢). فالله تعالى يبيّن لكل إنسان حقيقته، وبعد أن يُشهده على نفسه، يشهد بفقره وتبعيته التامة لله تعالى وأنّه لا يملك شيئًا من عنده على نحو الاستقلال.

ويؤيّد هذا ما وقع في جنّة البرزخ والذي تسبّب في هبوط بني آدم إلى هذه الدنيا. وهنا يوسوس الشيطان الرجيم لآدم وحواء في أمور عديدة فيغويهما ليكشف ما وري عنهما من سوآتهما، حيث يقول الشيطان لهما كما جاء في سورة الأعراف المباركة (وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَو تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ) (الأعراف، ٢٠)، وفي سورة طه المباركة (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى) (طه، ١٢٠). لقد أغوى الشيطان الإنسان بثلاثة أمور: الحياة الخالدة، وأن يكون من الملائكة، وملك لا يبلى. طبعًا المقصود من الحياة الخالدة واضح، ولكن ما هو المقصود من الملائكة وملك لا يبلى أو لا يزول؟

كلمة «يَبْلَى» مشتقة من «بلي» أي صيرورة الشيء خَلِقًا خلاف الجديد. والمراد بـ(مُلْكٍ لَا يَبْلَى) «سلطنة لا تتأثر عن مرور الدهور و اصطكاك المزاحمات و الموانع» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣١٠). في الحقيقة، ربما أمكن أن نساوي بين ملك لا يبلى وبين الحرية المطلقة. أمّا ما ورد في سورة الأعراف من أنّ الشيطان وسوس لآدم وحواء بأنّهما سوف يصبحا ملكين إن هما أكلا من

الشجرة المنهية، وبسبب التناظر الموجود بين الآية ١٢٠ سورة طه والآية ٢٠ سورة الأعراف يمكن أن نحيل المعنى على الحصول على ملك لا يبلى. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «والملك و إن قرىء بفتح اللام إلا أن فيه معنى الملك - بالضم فالسكون - و الدليل عليه قوله في موضع آخر: (قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٩).

وإذا أردنا أن نتوسّع في شرح هذه المسألة يمكن أن نقول بأنّ الملائكة وبسبب كونهنّ مدبرات الأمر فقد قيّض لهنّ مُلكًا وسلطانًا واسعًا. وإذا كان يُوَسْوِس لآدمعليه السلام ليكون ملائكة فذلك لأنّ ملكهنّ وسلطانهنّ قد ملأ الدنيا، ولذلك لم تكن وسوسة آدم لمجرّد أن يصبح مَلَكًا، وإنّما ما يترتّب على ذلك من سلطان وملك لا يبلى ولا يزول يُعتقد أنّ الملائكة تحظى به (سلطاني وآخرون، ١٤٠٠ش، ص ١٦). وعلّة وسوسة الإنسان بأن يصبح مَلَكًا وينعم بملكٍ مطلق هو أنّه بفضل خلافته الإلهية فإنّ المقتضى الأول لطبعه هو حظوته بالحرية المطلقة، ولذلك كان الشيطان الرجيم يوسوس له بهذه الأمور.

إنّ قصة الهبوط عبارة عن اختبار يأخذ الإنسان منه الدرس الأوحد وهو، ليس له شيء على نحو الاستقلال. لهذا السبب يمنح الله تعالى بني آدم هذه الحرية المطلقة بمعزل عن أيّ فعل محدّد ليفعل ما بدا له. (وقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ولاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) (البقرة، ٣٥). والأكل هو البلع عن مضغ وربما يكنى بالأكل عن مطلق التصرف في الأموال لكون الأكل هو الأصل في أفعال الإنسان والركن في حياته كما قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) (النساء، ٢٩) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٦٣٢).

هذا، وبسبب غفلة بني آدم عن ميثاق ربوبية الخالق، فإنّ الشيطان الرجيم يغويه بالوصول إلى الملك والحرية المطلقة بمقتضى الخلافة الإلهية للبشر فيتولّد عنده درك مستقل إزاء نفسه، فيصير ذلك سبب هبوط الإنسان إلى الأرض،

ليبتلى بمشاق الحياة الدنيوية، فتضيق دائرة حريته بدرجة كبيرة؛ ذلك أنّ فهمه الاستقلالي عن نفسه يعني الخروج من دائرة الخلافة الإلهية، ونتيجة ذلك نسف الأساس الذي تنبني عليه حرية الإنسان.

٣. محور الحرية في القرآن الكريم

تبرز مسألة محور الحرية عند الإجابة عن السؤال: ما هو المحور الأساسي الذي يوفّر للإنسان الظروف اللازمة لتمتّعه بالحريات، ويميز بين الحريات واللاحريات في حياته الاجتماعية؟ (سلطاني، ١٤٠٠ش، ص ١٠٥). والآن لنر ما هو العنصر الذي يطرحه القرآن الكريم كمحور للحرية.

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ نوع الإنسان مستخدم بالطبع، ومع بداية الحياة الدنيوية يدرك أنّه من أجل رفع احتياجات مجموع البشر لا بدّ لكل منهم أن يحدّ من دائرة استخدامه فكانت الأمة الواحدة هي الظاهرة الأولى، ونشأت الحياة الاجتماعية، ولم يستمر الحال على هذا المنوال لظهور النزاعات الطبقية ووجود القوي والضعيف فضُربت الوحدة الابتدائية التي كان عليها المجتمع وعصفت به الاختلافات والفوضى (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، صص ١٧٣-١٧٧). وخروج بعض البشر عن خط التوازن وغلبة الميول والشهوات أدّى إلى استنكافه قبول حكم العقل الذي يقبل بالاستخدام المتبادل وذهاب الوحدة الابتدائية للمجتمعات.

الفطرة الأولية البشرية لم تكن تملك القدرة الكافية على امتداد حالة الاتحاد الأولية وذلك لأنّ العقل العملي في الإنسان يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأما القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٢٢٢). لذا فالعامل الذي يعمل على تصحيح الاستخدام المتبادل للبشر مفقود، وعليه، فالاستبداد يكمن في الطبيعة الاستخدامية للبشر، وحتى لو أقيم نظام يبتني على هذه الطبيعة الاستخدامية ويحظى بتوافق الأغلبية

فسيظلّ النظام حيواني واستبدادي، على الرغم من ظاهره المزوّق الخداع، لأنّه لا يمكن الخروج من حالة الاستبداد باللجوء إلى العامل المسبّب له.

لذا فالخروج من هذا الوضع يقتضي تدخّل عامل آخر متفاوت ليواجه حالة الاستبداد وأن يعيد النظم إلى ربوع المجتمع. يقول القرآن الكريم (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) (البقرة، ٢١٣)، يشير اقتران بعثة الأنبياء بالبشارة والتهديد إلى أنّ الكتاب الذي أُنزل مع الأنبياء كان يحتوي على القوانين والأحكام التي ترفع الاختلافات الطارئة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨٠). يتّضح لنا من هذه الآية الكريمة أنّ العنصر الذي استندت إليه الأديان والشرائع الإلهية في محاربتها الاستبداد والذي إذا تمحور المجتمع حوله سوف يصل إلى الحريات المنشودة، هو «الحق». وتستطيع الشريعة والقوانين أن ترسم الإطار العام لحريات الإنسان إذا ما اقترنت بشكل تام بالحق.

وأهم نقطة تُذكر في تفسير معنى «الحق» هي الثبات والصمود. فالحق هو الثابت من جهة ثبوته و الباطل يقابل الحق فهو اللاثابت من جهة عدم ثبوته (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٥٢). وبالنسبة للعلاقة بين الحق والباطل يؤكّد القرآن الكريم على هذه النقطة وهي أنّ الباطل خاوٍ لا يملك شيئًا من نفسه، وإذا تمظهر أو برز أو تحرّك فذلك لاستناده إلى قوة الحق (مطهري، ١٣٨٠ش، ص ٤٧). يصف الله تعالى ذاته المقدسة في القرآن الكريم بأنّها منشأ الحق (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) (البقرة، ١٤٧) و(الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) (آل عمران، ٦٠).

ليس منشأ الحقّ فحسب، بل الله هو عين الحقّ (ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ) (الحج، ٢٢). فهذه الآية الكريمة تنسب الحق إلى الله تعالى لجهة ذكر لماذا الله هو الحق، بمعنى أنّ هذا الأمر حق لأنّه من قِبل الله (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ص ٧٦٣). حصرية الحقّ هذه، تعادل حصرية الثبوت في الله تعالى. فالله عزّ اسمه ثابت في

جميع الجهات ووجود مطلق لا يحدّه قيد (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٥٢). وحدها الذات الإلهية المقدسة حقّ بالذات، وبالنتيجة فهو تعالى منشأ الحق الوحيد، وكل ذات تحتاج إليه لتصبح حقًّا. والإنسان لا يتمتّع بالحقّ إلّا في ظلّ عبودته للحقّ تعالى، وإذا نسب إلى نفسه الاستقلالية ونسي فقره وحاجته الدائمة لله تعالى، فكأنّه وضع نفسه كمصدر مستقل للحق، وبذلك يكون انحرف عن حقيقة خلافته لله تعالى.

وأهم سمة للحق في القرآن الكريم «ثبات الحق وزهوق الباطل» و«النزوع إلى الحق أمر فطري» و«الحق هو معيار التقييم والحكم» (سلطاني، ١٣٩٩ش، ص ٢١٤). من هنا فإنّ «الحق» هو العامل الوحيد الذي بمقدوره القضاء على الفوضى والهرج والمرج الذي يشوب الحياة الاجتماعية. لأنّ الإنسان نزّاع للحق بالفطرة، وما دامت مصاديق الحق واضحة له، فلن يدخل في صراع مع الحق الذي هو ثابت دائمًا. وعندما يقضي الحق فحكمه ينهي جميع الاختلافات ويرسي أساس الثبات والنظم والاستقرار الإنساني في المجتمع؛ نظم خالٍ من أيّ استبداد، ويتيح ظروف الانتهال من الحريات الإنسانية. الآن بعدما أصبح الحقّ محور الحرية يتبيّن لنا بأنّ أيّ عامل في القرآن الكريم بصدد وضع وتثبيت وتحكيم الحق هو «عامل الحرية».

٤. غاية الحرية

لأجل أن يستعيد الإنسان حريته الأولى التي وُجدت بفضل التزامه بقواعد الفطرة، ثم تبدّدت بسبب التأكيد الأحادي للبعض على الطبيعة الاستخدامية، لا مفرّ أمامه سوى التمسّك بالحق، أي التمسّك بمجموعة الواجبات العقدية والعملية التي تتناغم تمامًا مع إنسانية الإنسان، فهذا الحق له القابلية على أن يكون أساسًا أو محورًا لرفع الاختلافات. فإذا قرّر الإنسان اتباع الله تعالى وكتبه

وأنبيائه، فمعنى هذا استقرار الحق ورسوخه، وإزالة الفوضى وعدم الاستقرار فتنشأ ظروف جديدة تتيح لكل عضو في المجتمع الوصول إلى الحرية بمقتضى ذاته عبر مراعاة أطر استمرار النظم التي رسمتها قواعد الحق. على هذا الأساس، تصبح الحرية غاية الإنسان وضالته.

أن تصبح الحرية غاية الإنسان هي مقولة منبثقة من كون غاية الإنسان، في الأساس، التكامل وتشديد وجوده وتكثيفه وتحويل العناصر بالقوة الكامنة في الإنسان إلى عناصر بالفعل. فهو يسعى إلى تحويل ما هو ثبوت إلى إثبات. فالنوع البشري خليفة الله تعالى، والتحقّق الإثباتي لهذا المقام يقتضي وصول الإنسان إلى حالة تكون فيها إرادته تامة، وإلى ظروف يحقّق مقام الملك المطلق الذي لا يبلى. ويقيناً فإنّ مثل هذه الظروف ليست سوى تحقيق الحرية المطلقة. إذن، فالغاية الأساسية للإنسان الوصول إلى الحرية المطلقة ولا تتيسّر إلّا بتحقّق الخلافة الإلهية.

مع ذلك فالدنيا ليست المكان الذي يستطيع فيه الإنسان تحقيق غايته تلك، فقد دخل في دائرة الاعتبارات، وتحقيق أيّ إرادة يحتاج هو نفسه دائمًا إلى أن يكون معتبرًا، ليتسنّى له من هذا الطريق أن يقف على عجزه وفقره وحاجته، ويتيقّن أنّه لا يملك شيئًا من نفسه، وأنّه كلّه من رأسه إلى أخمص قدميه محتاج لله تعالى. فإذا أدرك الإنسان هذه الحقيقة، سوف يتخلّى عن أي تصوّر استقلالي إزاء نفسه ويكسر صنم الاستكبار في داخله، ويوقن أن لا متكأ له سوى الله، حينها فقط سوف تتوفّر له الظروف اللازمة لنيل الحرية المطلقة. لذا، فالتمحور حول الحق هو الشيء الذي يهيّئ الإنسان للوصول إلى الحرية المطلقة.

وبناءً عليه، إذا كان السؤال عن غاية الحرية أي السؤال عن النتيجة المترتّبة على الحرية، فلا يمكن أن نتصوّر، في هذه الحالة، غاية للحرية، لأنّها هي نفسها الغاية والمطلوب. بيد أنّ السؤال عن غاية الأمور أحيانًا يكون المقصود منه السؤال عن حقيقة تلك الأمور. هذه الملاحظة تصدق أيضًا على السؤال عن غاية الخلق. فالإجابة عن هذا السؤال لن يكون بمثابة ذكر النتائج المترتبة على الخلق

والمتأخرة عنه، لأنّ طرح مثل هذه الموضوعات فيما يتعلّق بالله تعالى لا معنى له وهو ناجم عن سريان الغايات الإنسانية إلى الله تعالى، فهذا الطرح بالقطع خاطئ، ذلك أنّ ألفاظًا مثل قبل وبعد والانتظار من فعل بالنسبة لله تعالى لغو لا معنى له، ولكن مع هذا، لا نعني بقولنا هذا وجود خطأ في صيغة السؤال عن الغاية، بل السبب الرئيسي للفهم المحدود والقاصر لمعنى الغاية، الجاري في اللغة الدارجة والعرف السائد، هو استئناس اللغة بالأمور المادية والمتزمّنة. هذا في حين أنّه حتى عندما نبحث عن غايات أمور محددة في موضوعات وأفعال مادية ودنيوية بحتة، وتُحمل الغاية على معنى النتيجة المتأخرة عن الفعل فإنّنا، في الواقع، إنّما نبحث عن حقيقة تلك الأمور، ولكن طبعًا حقيقة دنيوية. إذن، يمكن القول بأنّ السؤال عن غاية الحرية هو سؤال عن حقيقة الحرية.

الحرية هي الحالة التي تظهر للإنسان عندما يكون الحق حاكمًا في المجتمع ويلتزم أعضاؤه به. لهذا السبب يجب على الإنسان دائمًا في العقيدة والعمل ملازمة الحق عبر إيمانه بالله وقيامه بالأعمال الصالحة، وأن يتمتّع بالحرية المكتسبة في ظلّ ثبات الحق ورسوخه. فرسوخ الحق في المجتمع والتزام أفراده به مدعاة لتمتّعهم بأعلى درجة ممكنة من الحرية للإنسان تتناسب تمامًا مع إنسانيته. ولأجل إدراك كنه الحرية التي وصل إليها بعض الناس من خلال التزامهم العقدي والعملي بالحق، ومواجهة البعض له، يمكن الرجوع إلى الحالة التي تنكشف فيها حقيقة كل أمر بشكل تام، أعني الآخرة. أي بمعنى أن نحلّل هذه المسألة وهي كيف ستظهر حقيقة إيمان وعمل الملتزمين بالحق والمتمتّعين بالحرية الإنسانية في الدار الآخرة، وفي المقابل كيف ستظهر حقيقة إيمان وعمل أعداء الحق الذين لم يتوانوا عن الوقوف بوجه الحق.

فرضيتنا في هذا المقال أنّه في الدار الآخرة سوف تظهر أعمال الأفراد كما هي على حقيقتها، وسوف يواجه كل فرد حقيقة عمله وذلك لارتفاع الحُجُب في ذلك اليوم. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* ومَنْ

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (الزلزلة، ٧و٨). لاحظ أنّ الآية الكريم لا تقول سيرى الإنسان نتيجة عمله خيرًا أم شرًّا، وإنّما سيرى العمل نفسه خيرًا كان أم شرًّا. فأعمال الإنسان سوف تعرض عليه كما هي بالضبط، وهي التي سوف تصنع مصيره في تلك الدار: (تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وهُو وَاقِعٌ بِهِمْ والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ) (الشوري، ٢٢).

٥. حقيقة مواجهة الحق: العبودية والإسار

تكمن جذور مواجهة الحقّ والإعراض عنه في آفة الاستكبار التي يُبتلى بها جميع المناهضين للحرية الإنسانية. كما مرّ علينا، الاستكبار يشكّل النقطة المفصلية في بداية انحراف الإنسان وتمرّده، وتبلور الصورة المستقلّة عن نفسه، إذ بسبب هذه الآفة يضع الإنسان نفسه في موقع يصدر الحق عنه. فيعتبر نفسه مصدر هذا الحق، وجهنّم هي مستقرّ استكبار المستكبرين. يصف القرآن الكريم جهنّم بأنّها مثوى المتكبرين: (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) (النحل، ٢٩).

طبعًا لا بدّ من الالتفات إلى أنّه على الرغم من ذكر الآية الكريم لفظ المتكبرين إلّا أنّه على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: «و المتكبرون هم المستكبرون بحسب المصداق و إن كانت العناية اللفظية مختلفة فيهما كالمسلم و المستسلم فالمستكبر هو الذي يطلب الكبر لنفسه بإخراجه من القوة إلى الفعل و إظهاره لغيره و المتكبر هو الذي يقبله لنفسه و يأخذه صفة» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٤٢). وهذا الاستكبار هو الذي يدفع المجرمون في الدنيا لأن يديروا ظهورهم للحق عندما يعرض عليهم وينفرون منه، ويصبح هذا النفور عليهم عذابًا أليمًا في يوم القيامة فيتوسّلون إلى خازن جهنّم، لأنّهم بسبب أعمالهم حُجبوا عن الله، أن يسأل الله تعالى أن يعجّل في هلاكهم ليتخلّصوا ممّا هم فيه من هول العذاب وشدّته فيجيبهم: (ونَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ* لَقَدْ جِئْنَاكُمْ

بِالْحَقِّ ولَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) (الزخرف، ٧٧و٧٨).

بيان الآية الكريمة أعلاه بأنّ أهل النار كانوا كارهين للحقّ لغرض التأكيد على أنّ هذا الكره نابع من الطبع الثانوي المتولّد لدى الإنسان بسبب استمرار ارتكابه للذنوب، لأنّ الطبع الفطري والأولي للإنسان لا يكره الحق ولا ينفر منه، فالله تعالى جبل فطرة الإنسان على الحقّ. فلو أنّ الله خلق الفطرة الأولية على كره الحق، ومن ثمّ أمر الإنسان باتباعه، لكان ذلك تكليف بما لا يطاق وغير معقول (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨٦). الإعراض عن الحق يعني تكذيب الكتاب ورسالات الأنبياء، الذين جاؤوا لإراءة الحق وتبيينه وتثبيته في المجتمع الإنساني. ولا يحمل هذا التكذيب للمكذبين سوى العبودية والإسار والذلة: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ * الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ والسَّلاَسِلُ يُسْحَبُونَ* فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ) (غافر، ٧٠-٧٢). عندما يُواجه المكذّب بحقيقة أعماله ويرى عاقبة تكذيبه الحقّ وينزل به العذاب الأليم يقول: (يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ) (الأحزاب، ٦٦و٦٧).

أولئك الذين يستكبرون ويعرضون عن الحق ويكذّبون بكتاب الله وبرسله يرسم القرآن الكريم صورًا عنهم تُظهر حقيقة اعتقادهم وأعمالهم في الدنيا، حيث نرى أنّهم كانوا يُكرهون دائمًا على القيام بما يؤمرون به. ففي سورة إبراهيم عليه السلام تصف الآية الكريمة أحوال هؤلاء المجرمين في يوم القيامة وهم يسحبون كالعبيد مقيّدين بالسلاسل والأصفاد، وأيديهم مغلولة إلى أعناقهم: (وتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ) (إبراهيم، ٤٩). المحور الأساسي الذي تدور حوله مشاهد يوم القيامة في القرآن الكريم هو تصوير الحقيقة الأخروية لأعمال هؤلاء الأفراد وهي العبودية والإسار واللاحرية.

هؤلاء الأفراد يُعطون كتابهم بشمالهم في يوم القيامة ويساقون إلى جهنّم زمرًا،

كانوا يظنّون أنّ أموالهم سوف تغنيهم وتمنحهم السلطة والحرية والتأثير، ولكن عندما واجهوا حقيقة أعمالهم راحوا يتمنّون الموت والهلاك. لقد قُيّدوا بالسلاسل وسيقوا مكرهين إلى نار جهنّم لأنّهم لم يؤمنوا بالله تعالى. يقول القرآن الكريم عن لسانهم: (مَا أَغْنَى عَنِي مَالِيَهْ* هَلَكَ عَنِي سُلْطَانِيَهْ* خُذُوهُ فَغُلُّوهُ* ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ* إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ) (الحاقة، ٢٨-٣٣). ولكن خلاصة ما يجري على هؤلاء من أهوال في أعماق جهنّم هو: (وحِيلَ بَيْنَهُمْ وبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ) (سبأ، ٣٤). أي لم يعودوا أحرارًا، ولا يستطيعون بعد هذا تحقيق كل ما تشتهيه أنفسهم. إذن فحقيقة الاستكبار أمام الحق هي اللاحرية والعبودية والحقارة.

٦. الحرية؛ حقيقة التمسك بالحق

ورد في آيات عديدة من القرآن الكريم أنّ الله تعالى وعد المتّقين أن يدخلهم جنات النعيم: (جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ كَذَلِكَ يَجْزِى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ) (النحل، ٣١). من ناحية ثانية، إنّ الذين يرفلون في نعم الله بالجنة يقول عنهم القرآن الكريم في سورة الشورى المباركة: (تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وهُو وَاقِعٌ بِهِمْ والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُو الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) (الشوري، ٢٢). يتبيّن لنا من الآية الكريمة أنّ الصفات الرئيسية للمتقين الإيمان بالله والعمل الصالح، ما يعني، التزامهم بالحقّ عقديًا وعمليًا.

إذن، فالتزام المتقين العقدي والعملي بالحق هو الذي يسوقهم إلى الجنّة. وهو ما تشير إليه سورة الزمر المباركة: (والذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) (الزمر، ٣٣و٣٤). ذكرنا سابقًا أنّه يقال للحقّ صدق لجهة أنّه معرفة مطابقة للواقع. على هذا الأساس، فإنّ الصدق هو المعرفة الحقّة التي تنزل في إطار الدين من لدن الله تعالى باعتباره

منشأ الحق. إذن، فالمتّقون أشخاص آمنوا بالدين الحقّ وصدّقوه من خلال تطبيق أحكامه، فتبوّؤا موقعهم الحقيقي في الجنة.

في سورة القصص المباركة نواجه خصوصية أخرى للمتقين: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ ولاَ فَسَادًا والْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) (القصص، ٨٣). فالمقصود من "العلو في الأرض" أي نختصها بهم و إرادة العلو هو الاستعلاء والاستكبار على عباد الله، وإرادة الفساد فيها ابتغاء معاصي الله تعالى فإن الله بنى شرائعه التي هي تكاليف للإنسان على مقتضيات فطرته و خلقته ولا تقتضي فطرته إلا ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانية الأرضية (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١١٩). يصرّح الله تعالى في كتابه الكريم أنّ الجنة ثواب الذين يتجرّدون من الاستكبار. من هنا، فقد تخلّى المتّقون عن أيّ تصوّر استقلالي، ولم ينسبوا لأنفسهم شيئًا ونفضوا غبار الاستكبار عن عقولهم. من الواضح أنّ مثل هذه الخصوصية لأهل الجنة تتجلى بوضوح في طريقة وصفهم لكيفية وصولهم إلى نعم الجنة، حينما يقول القرآن الكريم عن لسانهم: (فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا ووَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ* إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُو الْبَرُّ الرَّحِيمُ) (الطور، ٢٧و٢٨). فتراهم لا ينسبون لأنفسهم أو لأعمالهم، بأي حال، نعمة دخولهم الجنة، بل يرون أنّها نعمة منّ الله بها عليهم. ثم يؤكّدون على أنّهم كانوا في الحياة الدنيا أيضًا يتكئون على قدرة الله ولم يكن لديهم شيء من أنفسهم. ويقولون أنّنا كنّا قبل ذلك ندعو الله سبحانه دائمًا. ودعوة أيّ موجود هي لرفع الحاجة، ولذلك، فدعوتهم الدائمة لله فيها دلالة واعتراف على فقرهم وحاجتهم إلى الله تعالى، وهذا هو الذي نعني به تخلّي أهل الجنة عن أيّ تصوّر بالاستقلال من أذهانهم.

وعود على بدء، فالمتقون بسبب اتّصافهم بمجموعة خصال وصفات، أشرنا إلى أهمها، وبالاستناد إلى فضل الله ومنّه، يستحقّون دخول الجنّة والانتهال من نعم الله وآلائه. على هذا الأساس، ولابتعادهم عن الاستكبار والتزامهم العقدي

والعملي بالحقّ، استحقّوا مثل هذه المكانة الرفيعة. والآن لنر ما هي أهمّ خصوصيات هذه المكانة.

يتّصف أهل الجنّة بأوصاف عديدة، بدءًا بنوع لباسهم وتزّينهم وانتهاءً بوصف الأجواء التي يحيون فيها. مع ذلك هناك أوصاف وردت في معظم الآيات عن الجنة وأهلها يمكن أن نستخلص من خلالها خصوصية أساسية. وكبداية نشير إلى الآيات التي تركّز في وصفهم على الحرية المطلقة التي يتمتّعون بها في كل ما يشتهون من طعام وشراب: (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلاَلٍ وعُيُونٍ* وفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا واشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (المرسلات، ٤١-٤٣). (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ ونَعِيمٍ* فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ ووَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ* كُلُوا واشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (الطور، ١٧-١٩).

نلاحظ في هذه الآيات تكرّر ما يمكن أن نسمّيه عاقبة أعمال المتّقين وهي الحرية المطلقة في الأكل والشرب. ذكرنا سابقًا بأنّ حرية الأكل كانت هي الحدّ الأعلى في مستوى الحرية ولذلك دأبت الآيات الكريمة على ذكر هذه المزية أكثر من أي حرية أخرى، وعليه، فإنّ ما ينطوي عليه ذلك من معنى هو أنّ أعمال المتّقين الذين يدورون مدار الحقّ تتجسّد على شكل حرية مطلقة في جميع تصرّفاتهم في الجنة، ما يعني أنّ أهل الجنّة أحرار في كل ما يشاؤون من أعمال. وهذه الحرية لا تزيد ولا تنقص بل هي ثابتة ودائمة؛ والدليل على ذلك قول القرآن الكريم: (لاَ مَقْطُوعَةٍ ولاَ مَمْنُوعَةٍ) (الواقعة، ٣٣).

وحتى لو أراد البعض أن يشكّك في سريان هذه الحرية في الأكل والشرب إلى سائر حريات البشر الأخرى، فهذا لا يخدش في الدعوى المطروحة، فهناك مجموعة كبيرة من الآيات في القرآن الكريم التي تبيّن بوضوح هذه الحرية الواسعة لأهل الجنّة على سبيل المثال: (هُمْ وأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلاَلٍ عَلَى الأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ* لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ ولَهُمْ مَا يَدَّعُونَ) (يس، ٥٦ و٥٧)، (لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) (الزمر، ٣٤)، (لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا

مَسْئُولاً) (الفرقان، ١٦).

في الآيات التي مرّت علينا ورد دائمًا تأكيد على هذا المعنى وهو أنّ أهل الجنّة لهم في الجنة ما يشاؤون وما تشتهي أنفسهم. وفي هذا دليل على أنّ لهم إرادة مطلقة في الجنة وبمجرّد أن يشاؤوا تتحقّق رغبتهم. في جنة الخلد لا يحتاجون لأيّ اعتبارات لكي تتحقّق مشيئتهم ورغباتهم. يكفي أن يشاؤوا لتتحقّق كل طلباتهم ورغباتهم، ولا حاجة بهم إلى الاستخدام والتعاون لتلبية الحاجات الإنسانية، وما هذا إلّا الوصول إلى حالة تحقّق الخلافة الإلهية، حيث تنكشف ذات الإنسان وتظهر وينعم بالحرية المطلقة. فهو بتخليه عن أيّ تصوّر استقلالي عن نفسه وتطهير نفسه من الاستكبار وصل إلى حالة الملك الخالد الذي لا يبلى والذي وسوس الشيطان له في الدنيا، وصار يتنعم بهذا الملك الأبدي.

وتحدّثنا سورة ق المباركة بما هو أبعد من ذلك: (اُدْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ* لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ فِيهَا ولَدَيْنَا مَزِيدٌ) (ق، ٣٤و٣٥) ، نجد في المقطع الأول من الآية الكريمة نفس المعنى الذي ذكرنا في السطور الماضية، أعني، أن أهل الجنة وهم في الجنة يملكون كل ما تعلقت به مشيتهم وإرادتهم كائنًا ما كان من غير تقييد واستثناء، فلهم كلما أمكن أن يتعلق به الإرادة و المشية لو تعلقت. و قوله: "ولدينا مزيد" أي ولهم عندنا ما يزيد على ذلك - على ما يفيده السياق - و إذ كان لهم كل ما أمكن أن تتعلق به مشيتهم مما يتعلق به علمهم من المطالب و المقاصد فالمزيد على ذلك أمر أعظم مما تتعلق به مشيتهم لكونه فوق ما يتعلق به علمهم من الكمال (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٥٣٢). وكل ما قيل حول الجنة ونعيمها وما يحظى به المتقون نتيجة لالتزامهم بالحق عقيدة وعملًا، وكذلك بما منّ الله عليهم وتفضّل يعكس أنّ حقيقة التمسّك بالحق ليست سوى الحرية.

خلاصة البحث والنتائج

الإنسان الذي يلتزم في الحياة الدنيا التزامًا عقديًا وعمليًا بالحق، ويؤمن بأنّ الله

تعالى هو الحاكم والمالك المطلق والأولي ويطهّر نفسه من الاستكبار أمام الله تعالى، سوف يرد في يوم القيامة على حقيقة اعتقاده وعمله هذا، لينعم حينئذ بالحرية المطلقة بما يرتقي مع مقام خلافته الإلهية. وهناك يواجه الإنسان حقيقة التزامه بالحق ويجد نفسه يتمتّع بمشيئة مطلقة، وأنّ كل طلباته مجابة بمجرّد أن يشتيها ويرغب بها.

أمّا الذي كان يعتبر نفسه في الحياة الدنيوية منشأ الحق، وكان له تصوّر مستقل عن نفسه بموازاة مشيئة الله تعالى وفي عرضها، وكان يتكبّر على الله سبحانه، فسوف يواجه حقيقة عمله في مواجهة الحق في الحياة الأخروية. وعندما تُعرض مثل هذه الأعمال والعقائد على الإنسان في الدار الآخرة، فإنّ نتيجتها ليست سوى الاضطرار إلى القيام بأعمال لم يكن يرغب فيها أبدًا وكان ينفر منها. هذا النوع من البشر سوف يجد نفسه أمام حالة من العبودية والإسار والحقارة لا خلاص منها. وعلى هذا الأساس، فإنّ حقيقة مواجهة الحق ليست سوى اللاحرية والإسار والعبودية.

انطلاقًا من هذا، فإنّ الغاية من تمتّع البشر بظروف العيش الحر في هذه الدنيا ليست سوى الحظوة بدرجة متعالية جدًا من الحرية التي يصل الإنسان من خلالها إلى الحرية المطلقة. وعليه، فالحرية، من وجه، هي نفسها غاية، ولا ينبغي أن نبحث لها عن غاية سواها، وإنّما بالتمسّك بها في الحياة الدنيوية يمكن أن نصل إلى الدرجات العليا للحرية.

ونتوفر للإنسان ظروف الوصول إلى هذه الدرجات العليا من الحرية حين يكون عنصر «الحق» هو المحور الذي تنتظم حوله الحياة الدنيوية، وليس الإرادة الفردية والاستقلالية للإنسان. فالإنسان يدرك بوضوح خلال حياته في هذه الدنيا أنّ طبيعة تزاحم الإرادات والرغبات في الدنيا حيث يضطرّ الإنسان إلى خلق اعتبار محدّد له، وأنّ مسير تحقيق رغباته واحتياجاته يمرّ عبر استخدام الآخرين، إذ لا يمكن تحقيق المتطلبات الواسعة للإنسان بدون استخدام سائر

أفراد المجتمع وتبلور التعاملات الاجتماعية فيما بينهم. وإذا لم تتم السيطرة بصورة صحيحة على هذه الظروف، فلربما أدّى ذلك إلى فقدان السواد الأعظم من المجتمع لحريته بسبب تسلّط الأقوياء واستبدادهم. ولكي نحول دون حصول ذلك لا مفر من تحديد وضبط مجال وإطار التعاملات والاستخدامات المتبادلة بين البشر والذي هو في الواقع مجال الحريات الإنسانية. أمّا في حال كان «الحق» هو الإطار الذي تنتظم حوله الحريات الإنسانية وتتحدّد، فسوف يهيّئ ذلك الظروف الملائمة لحظوة كل فرد من أفراد المجتمع بالمراتب العليا للحرية بفضل التزامهم بهذا المحور. بعبارة أوضح، إنّ الالتزام بالأطر المحدّدة للحرية (والتي تعني البسط العيني لعنصر الحق في المجتمع) هو عين الاستفادة من حقيقة الحرية التي سوف يدركها المتقون في الحياة الآخرة ويتمتّع بها، وهي الحالة التي تطلق مشيئته وإرادته بمقتضى التزامه بالحق، وتصبح رغبته لأيّ شيء عين تحقّقها.

http://ipt.isca.ac.ir

المصادر

* القرآن الكريم

١. برلين، آيزايا. (١٣٧٧ش). متفكران روس (المترجم: نجف دريا بندري). طهران: خوارزمي.

٢. برلين، آيزايا. (١٣٩٢ش). قدرت انديشه (المترجم: عزت الله فولادوند). طهران: نشر ني.

٣. روسو، جان-جاك. (١٣٨٠ش). قرارداد اجتماعي (المترجم: مرتضي كلانتري، ط. الثانية). طهران: آگاه.

٤. سلطاني، اسحاق. (١٣٩٩ش). رهيافتي به نظريه قرآني آزادي؛ با تأكيد بر آراء علامه طباطبايي. رسالة الدكتوراه في الفكر السياسي، جامعة الشهيد بهشتي.

٥. سلطاني، اسحاق. (١٤٠٠ش). جايگاه مؤلفه «مدار آزادي» در نظريه قرآني آزادي. مجلة رهيافت‌هاي سياسي و بين‌المللي، العدد ٦٦، صص ١٠١-١٢٦.

٦. سلطاني، اسحاق؛ مير أحمدي، منصور ونصرت پناه، محمد صادق. (١٤٠٠ش). مباني انسان‌شناسانه آزادي در قرآن كريم؛ مبتني بر آراء علامه طباطبائي. مجلة سياست متعاليه، العدد ٣٣، صص ٧-٢٦.

٧. الصدر، السيد محمد باقر. (١٣٩٥ش). پژوهش‌هاي قرآني. قم: دار الصدر.

٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٧٤ش). تفسير الميزان (المترجم: محمد باقر الموسوي، ج١، ٢، ٣، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ط. الخامسة). قم: مكتب النشر الإسلامي.

٩. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٩٦ش). قرآن در اسلام (ط. السادسة). قم: بوستان كتاب.

١٠. الطبرسي، الفضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. طهران: منشورات ناصرخسرو.

١١. كانط، ايمانويل. (١٣٩٤ش). بنياد مابعدالطبيعه اخلاق (المترجمان: حميد عنايت وعلي قيصري، ط. الثالثة). طهران: خوارزمي.
١٢. كنستان، بنجامين. (١٣٩٢ش). شور آزادي (المترجم: عبد الوهاب أحمدي، ط. الثانية). طهران: آگه.
١٣. ماركس، كارل. (١٣٨٤ش). سانسور و آزادي مطبوعات (المترجم: حسن مرتضوي). طهران: اختران.
١٤. مطهري، مرتضي. (١٣٨٠ش). نبرد حق و باطل (به ضميمه تكامل اجتماعي انسان در تاريخ، ط. التاسعة عشرة). طهران:صدرا.
١٥. ميل، جون ستيوارت. (١٣٩٥ش). رساله درباره آزادي (المترجم: جواد شيخ الإسلامي، ط. السادسة). طهران: انتشارات علمي فرهنگي.
١٦. هيغل، فيلهلم. (١٣٦٨ش). خدايگان و بنده (المترجم: حميد عنايت، ط. الرابعة). طهران: خوارزمي.
17. Green, T. H. (2006). *Liberal Legislation and Freedom of Contract*. In: The Liberty Reader (ed by: David Miller), pp. 21-33, New York: Routledge.
18. Hayek, friedrich. F. (1978). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

Political Power in the Thought of Imam Khomeini

Reza Lakzaei[1]

Received: 20/08/2022 Accepted: 20/10/2022

Abstract

Power is one of the basic concepts of political science, and therefore it is necessary to examine Imam Khomeini's view on this issue. Imam Khomeini defines power as "action in case of will", while popular political science considers power as "imposing the will of A on B". In the present paper, political power has been dealt with in several areas based on the view of Imam Khomeini, who created a popular and Islamic revolution and governed the country in complex conditions. These axes include concept, foundations, sources, types, agents and goals of power. Vividly, a different definition of power has a direct effect on the explanation of these axes. The paper via using the conceptual framework of the meta-theory of two natures, i.e. the intoxicated nature and the veiled nature and the pattern of analysis of the four causes have been established. The conceptual framework of the two natures provides the examination of rival theories. Using the native and Islamic conceptual framework of two natures and presenting a relatively comprehensive view of the transcendental power is one of the novelties of this study. The paper has been conducted using the denotation method that is proposed in the logics and Usul Fiqh (principles of Islamic jurisprudence).

Keywords

Imam Khomeini, four causes, two natures, transcendental power, political power, methodological power.

1. Researcher of Imam Sadegh Institute of Islamic Sciences, Qom, Iran. rlakzaee@gmail.com.

* Lakzaei, R. (2022). Political Power in the Thought of Imam Khomeini. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, *2*(3), pp. 35-71. DOI: 10.22081/ipt.2023.73633

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

السلطة السياسية في فكر الإمام الخميني

رضا لك زائي [١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٢/٠١ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٥/٢١

الملخص

السلطة من المفاهيم الأساسية في العلوم السياسية، لذا تلحّ الضرورة على تسليط الضوء على رأي الإمام الخميني في هذا المصطلح والذي يتلخّص في أنّها «الإقدام عند الإرادة»، بينما من وجهة نظر العلوم السياسية السائدة «فرض إرادة (أ) على (ب)». يناقش المقال الحالي عبر محاور عدّة السلطة السياسية من منظار الإمام الخميني الذي فجّر ثورة شعبية وإسلامية، وقاد البلاد في ظلّ أوضاع غاية في التعقيد؛ محاور المقال هي: مفهوم السلطة، وأسسها، ومصادرها، وأنواعها، والقائمين عليها، أهدافها. من الواضح أنّ تباين تعريف السلطة له تأثير مباشر على شرح هذه المحاور. استعان الكاتب في مقاله بالإطار المفهومي لـ فوق-نظرية الفطرتين: أعني الفطرة المخمرة والفطرة المحجوبة، ونموذج تحليل العلل الأربع. يتيح الإطار المفهومي للفطرتين دراسة النظريات المنافسة، ومن نتائج هذا المقال الاستفادة من الإطار المفهومي المحلي والإسلامي للفطرتين، وتقديم رؤية جامعة نسبياً عن السلطة المتعالية. استعان الكاتب في مقاله بأسلوب الدلالة المتداول في علم المنطق وأصول الفقه.

الكلمات المفتاحية

الإمام الخميني، العلل الأربع، الفطرتان، السلطة المتعالية، السلطة السياسية، السلطة المتدانية.

١. باحث في معهد دراسات الإمام الصادق للعلوم الإسلامية، دكتوراه في الدراسات الثورة الاسلامية، قم، إيران. rlakzaee@gmail.com

* لك زائي، رضا. (٢٠٢٢). قدرت سياسي در انديشه امام خميني. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٢(٣)، صص ٣٥-٧١. DOI: 10.22081/ipt.2023.73633

مقدمة

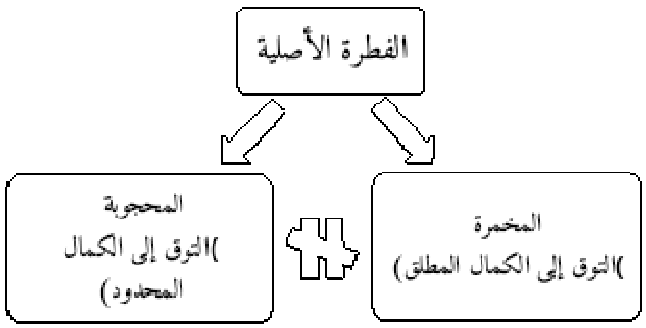
العلوم الإنسانية السائدة في العالم الإسلامي هي في غالبيتها مقتبسة من المجتمعات الأوروبية والأمريكية التي تحكمها قيم ومبادئ تختلف عن تلك السائدة في المجتمعات الإسلامية، وبالنتيجة فإنّ تطبيق تلك المبادئ يؤدّي إلى اتّخاذ قرارات غير صائبة تتسبّب في أزمات للبلدان الإسلامية.

لا حاجة بنا إلى القول بأنّ البلدان الإسلامية باتت بحاجة إلى علوم إنسانية إسلامية، وعملية إنتاج مثل هذه العلوم تستلزم الرجوع إلى المعارف الإسلامية. كما أنّ الخوض في موضوع السلطة السياسية يستوجب الاستعانة بالمصادر والمبادئ الإسلامية، ما يعني أنّنا نعيش حالة فراغ في هذه المجالات. هناك أعمال عديدة تناولت موضوع نظرية السلطة، لكنّ افتقادها لإطار ونموذج للتحليل في تناولها لنظرية السلطة قلّل من حظوظ نجاحها. لذا، وجدنا ضرورة الوقوف عند آراء الفقيه والمفسر والمحدث والعارف والفيلسوف وقائد الثورة الإسلامية الفقيد الإمام الخميني﵀. لا شكّ في إنّ تجربة الإمام الخميني في شؤون الحكم أوسع ممّا كانت للشيخ نصير الدين الطوسي، وفي المباحث النظرية والفلسفية أكثر فاعلية من صدر الدين الشيرازي. وعلى خطى الشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر نهل من نمير الفقه الصافي حتى ارتوى. وإلى جانب كل ذلك، كان قائدًا ثوريًا وزاهدًا طرح قراءتين للإسلام: قراءة الإسلام الأمريكي، وقراءة الإسلام المحمدي الأصيل. يهدف المقال الحاضر إلى تقديم آراء الإمام الخميني في موضوع السلطة السياسية عبر شقّين: السلطة المتعالية والسلطة المتدانية. وقد شرحنا هذه الآراء في إطار الفطرة المخمرة والفطرة المحجوبة، الأولى شرح للإسلام الأصيل، والثاني تبيان للإسلام الأمريكي.

الإطار النظري: التصنيف هو أساس النظريات، وما لم يصبح إحدى خصوصيات الظاهرة لن يتسنّى إنتاج النظرية (مكولي وآخرون، ١٣٩٦ش، ص ٢٥). يعتمد تصنيف الإمام الخميني للسلطة على نظرية الفطرتين الكلية. ففي شرحه للحديث الشريف

جنود العقل والجهل (الكليني، ١٤٠٧ه-، ج١، ص ١٥) كتب يقول: للإنسان بلحاظ الخلقة بعدان، البعد الأول فطرة العقل ويطلق عليها الفطرة المخمرة، والبعد الثاني فطرة الجهل وتسمّى الفطرة المحجوبة. ومنذ ولادته يمتلك الإنسان الفطرة المخمرة وثلاث قوى: الشهوية والغضبية والوهمية. عملية نمو هذه القوى وتفتّقها هي على النحو التالي: في البداية القوة الشهوية، ثم القوة الغضبية فالقوة الوهمية وأخيراً تفعيل القوة العاقلة. هنا يتدخل الوحي لصالح العقل ويحمل القوى الثلاث الأخرى على القبول برئاسة العقل، الأمر الذي سيؤدّي إلى رشد ونمو الفطرة المخمرة. في الحقيقة تمثّل هذه القوى منصة لتحليق العقل في سماء التألّق والازدهار. ويرى الإمام الخميني‌ﷺ أنّه نادراً ما استطاع أحد اجتياز هذه الحُجب بمفرده ودون مساعدة، وبلوغ مرحلة الكمال المطلق، فالله تعالى يمنّ على البشر من فيض رحمته الواسعة ويبعث الرسل‌عليهم‌السلام باعتبارهم أنبياء الظاهر لمساعدة نبي الباطن، العقل، في الإنسان ليكون حاكماً على وجود هذا الإنسان (الإمام الخميني، ١٣٨٨ش، ص ٧٩). من هنا، فجميع الأحكام هي لضبط القوى الثلاث الشهوية والغضبية والوهمية، وليتمكن العقل من التحكّم بهذه القوى وإدارتها وينظّم منظومة الميول والعواطف والانفعالات وسائر احتياجات الإنسان ويُعلي من شأنها.

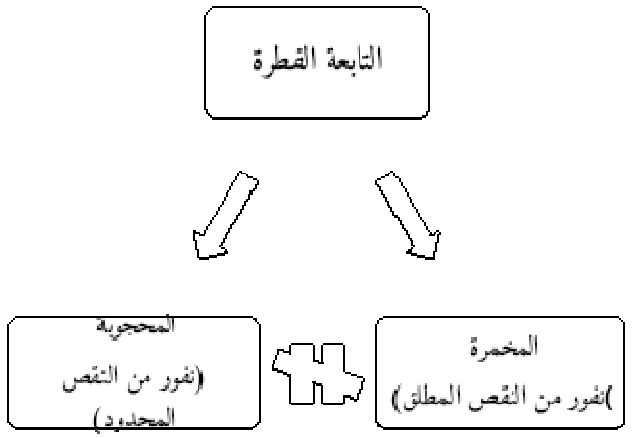
تنقسم الفطرتان (المخمرة والمحجوبة) إلى قسمين اثنين:



سمة الفطرة الأصلية هي التوق إلى الكمال الذي يتجلّى في نوعين: مطلق

ومحدود. فالفطرة المخمرة تتوق نحو الكمال المطلق أعني الله تبارك وتعالى، بينما الفطرة المحجوبة تلهث وراء الكمال الدنيوي المحدود.

الفطرة التابعة هي الوجه الآخر للفطرة الأصلية وبموجبها ينفر الإنسان من النقص، ولهذا النقص وجهان مطلق ومقيد، الفطرة المخمرة تنفر من النقص المطلق، والفطرة المحجوبة تنفر من النقص المحدود. بناءً على هذا، ترتقي القوى الثلاث الشهوية والغضبية والوهمية نحو العفة والشجاعة والحكمة في ظلّ الفطرة المخمرة، ونفس هذه القوى تنزل إلى حضيض الأهواء والإغواء والتسلّط في ظلّ الفطرة المحجوبة.



نظرية معرفة الإنسان هي المائز الذي يميّز مدارس الفلسفة السياسية بعضها عن بعض، والاهتمام المنهجي للإمام الخميني﵀ بنظرية معرفة الإنسان يقدّم لنا أساسًا قويمًا للعلوم السياسية الإسلامية وأداة مناسبة لنقد المدارس السياسية الغربية.

طبقًا لنظرية الفطرتين ٧+١ يتبلور النوع الإنساني وتبعًا لذلك نوعا السلطة: السلطة المتعالية والسلطة المتدانية. السلطة المتعالية عبارة عن سلطة جامعة والسلطة المتدانية هي سلطة ناقصة أحادية البعد. للسلطة المتعالية مجموعة تشكيكية واحدة، أمّا السلطة المتدانية فعبارة عن مجموعة متكثرة مؤلفة من سبعة أعضاء.

نموذج التحليل: العلل الأربع هي نموذج التحليل للمقال وتنظيمه. ربما يتبادر إلى الذهن إشكال وهو أنّ مجال استخدام العلل الأربع شرح الظواهر المادية لا النظرية، ولكن يجب الالتفات إلى أنّه طبقًا لرأي الإمام الخميني «الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، والمواصفات خارج الموضوع له» (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ص ١١٨). مثلاً النور، الظاهر في نفسه والمظهر لغيره؛ وهو روح المعنى الذي وضع لفظ النور له، كنور الشمعة أو نور الشمس، كلاهما حسي ومادي إلّا أنّ الإمام الخميني يعمّم معنى النور استنادًا إلى نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني ويقول حيث أنّ وجود الله هو مظهر في نفسه ومظهر لسائر المخلوقات، فالله نور (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ص ١١٧). على هذا النحو نجد أنّ الإمام الخميني بالاستناد إلى روح المعنى والذي هو المعنى الأصلي للفظ، يكسر القالب المحسوس والملموس للمفهوم ويوسّعه ويصرّح بأنّ الألفاظ وُضعت للمفاهيم العامة وأرواح المعاني، حتى لو لم تكن مصاديقها موجودة في زمن الواضع أو لم يكن الواضع يقبل بهذا المصداق للفظ (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ص ١١٧) وبالنتيجة، يرفض الإمام الخميني قصر العلل الأربع على المصاديق المادية فقط.

جدول بقضايا السلطة طبقًا لنموذج العلل الأربع

أسئلة وفق أدبيات فلسفية	أسئلة وفق أدبيات العلوم السياسية
ما هي العلة المادية للسلطة؟	ما هي مبادئ السلطة ومصادرها؟ وما تأثير هذه المبادئ على مصادر السلطة؟
ما هي العلة الصورية للسلطة؟	ما هي أنواع السلطة؟
ما هي العلة الفاعلية للسلطة؟	من هم القائمون على السلطة؟ وما عدد أطيافهم؟
ما هي العلة الغائية للسلطة؟	ما هي غاية السلطة؟ هل تسير السلطة بالضرورة نحو غاية محدّدة أم أنّ كل حاكم يسير نحو غايته؟ كيف يمكن تبويب غايات السلطة؟

مفهوم السلطة: لدينا معرفة تامة بالسلطة ومصادرها وواجباتها. فالقيام بأيّ

عمل يحتاج إلى قدرة أو سلطة وبدونها لا يمكن القيام بأيّ شيء. فجسم الإنسان بحاجة إلى طاقة لكي يقوم بالنشاطات المطلوبة، والنبات أيضًا لكي يعطي ثمارًا يحتاج إلى ضياء وماء ليتمكّن من إنجاز وظائفه. وكذلك المركبة تحتاج إلى طاقة لكي تسير. الشمس والرياح والماء والتربة كل منها يشكّل مصدرًا من مصادر القدرة. موضوع بحثنا في هذا المال القدرة أو السلطة السياسية، ومحور السياسة هو اتّخاذ القرار. ثمّة تصوّران وتعريفان على الأقل للسلطة في عالم السياسة. التعريف الأول هو أنّها: إمكانية فرض الإرادة الذاتية على سلوك الآخرين (فيبر، ١٣٨٤ش، ص ٩٠). وبقية التعاريف المطروحة للسلطة (عالم، ١٣٨٨ش، ص ٨٦) تحيل، بزعم الكاتب، على هذا التعريف. ويمكن ملاحظة هذا التعريف على الصعيد الدولي. مثلًا، حقّ النقض (الفيتو) الذي تستأثر به الولايات المتحدة وبضعة دول وهو امتياز مجحف وغير منصف، يتيح لهذه الدول فرض إرادتها على الآخرين بخلاف الحق الديمقراطي (الذي يعني لكلٍّ رأي)، وحقّ النقض هذا يمثّل ترجمة عملية لهذا التعريف النظري المذكور آنفًا.

بإزاء هذا التعريف، يعتقد الإمام الخميني أنّ: «حقيقة السلطة هي الإيجاد عن علم وإرادة، وأن يمتلك الفاعل قوة «أن يفعل وأن لا يفعل». وعليه، يمكن تعريف السلطة على النحو التالي: «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ص ٢٩٢). في ضوء هذا التعريف للإمام الخميني فإنّ السلطة تركيب ذو ثلاثة وجوه: أن يكون «أ» على نحوٍ بحيث إذا شاء أن يفعل «ب» فليفعل، وإذا لم يشأ فعل «ب» فلا يفعل، لكي يصل إلى «ج» أو يستقر في الوضع «ج». يشكّل هذا تعريفًا للسلطة لفواعل مختلفة، سواء أكان مفهومه سلطة الله أو سلطة الإنسان.

في الجدول التالي تطبيق لتعريف الإمام الخميني للسلطة على بعض أمثلتها ومصاديقها.

جدول تعريفي لتصوّر الإمام الخميني عن السلطة

(لكزائي، ۱۳۹۰ش، صص ۱۸ – ۱۹ بتصرف)

نوع السلطة	«أ»	إذا شاء أن يفعل «ب»	وإذا لم يشأ أن يفعل «ب»	للوصول إلى «ج» أو للاستقرار في وضع «ج»
السلطة الشخصية	الشخص	تأكيد الذات، الثقة بالنفس، المعتقدات، الميول، والسلوكيات الإلهية والدينية	الشرك، الجهل، الخرافات، الأهواء النفسانية، الرذائل، المحرمات الفقهية	التعالي/ التداني أو تفتّق الفطرة المخمرة/ تفتّق الفطرة المحجوبة (الثروة، السلطة، اللذة و...) أو القرب من الله/ البعد عن الله. بعبارة أخرى، تتشكّل أنواع الغايات طبقًا لأنواع البشر.
السلطة الثقافية	القائمون على الثقافة (الحوزات العلمية، الجامعات، التربية والتعليم، وسائل الإعلام و...)	أسلوب الحياة الإلهي والقيم العقلية والعقدية والأخلاقية والسلوكية	الغزو والفرض والتشويه الثقافي، وإشاعة الخرافات و...	
السلطة الاقتصادية	الناشطون في حقل الاقتصاد (البنوك، الجمارك، التجار و...)	تأمين ضروريات المعيشة، الإنتاج والتوزيع والاستهلاك المتوازن والمتعالي، التنمية والرخاء	المقاطعة، الاحتكار، رفع الأسعار، التطفيف و...	

نوع السلطة	«أ»	إذا شاء أن يفعل «ب»	وإذا لم يشأ أن يفعل «ب»	للوصول إلى «ج» أو للاستقرار في وضع «ج»
السلطة الوطنية	الحكومة، الحاكمية، السكان، البلاد	الاستقلال، الحرية وتحقيق مصالح وأهداف الإسلام والمسلمين والمستضعفين	الاستكبار، الاستعمار، التبعية، الفرض، انلحوف	
السلطة العسكرية	القوات العسكرية (الجيش، الحرس الثوري و...)	منظّم، منسجم، مستعد، مجهّز بالأسلحة اللازمة لترهيب العدو	الفوضى، والانحلال، الضياع، وفقدان الإرادة والتصميم، التبعية	
السلطة الاجتماعية	المواطنون	التضامن الاجتماعي والاعتصام بحبل الله، العدالة الاجتماعية، النظم العام، محورية القانون، المشاركة السياسية، الديمقراطية و...	الفوضى، الظلم، الفساد، اللامبالاة و...	
و ...	...	...	...	

١. مبادئ السلطة وتأثيرها على مصادر السلطة

تتبادل مبادئ السلطة ومصادرها التأثير والتأثّر، في الفقرات القادمة نبحث في هذا التأثير ثم نناقش مصادر السلطة.

١-١. المبدأ الأنطولوجي للسلطة

الله هو المصدر الوحيد للسلطة، وفي بيان طبيعة العلاقة بين إرادة الإنسان وإرادة الله هناك عدّة آراء في هذا الخصوص. الرأي الأول ينسب كل شيء إلى الإنسان بما يعني إلغاء الله، تقريبًا، من المعادلة. وإلى هذا الرأي يذهب المعتزلة الذين اعتقدوا أنّ الإنسان فعّال لما يشاء، والله تعالى لا يتدخل في هذه الشؤون، عدا خلقه الإنسان. الرأي الثاني هو للأشاعرة الذين يقفون في النقطة المقابلة للرأي الأول، وينسبون كل شيء إلى الله، بحيث لا يتركون للإنسان، تقريبًا أيّ إرادة أو حرية أو قدرة على التأثير. وهناك رأي ثالث يتوسّط الرأيين السابقين ويجمع بينهما جمع تكسير ويقول أنّ فعل الإنسان نتيجة مشتركة لإرادة الله وإرادة الإنسان. ورأي الشيعة هو نسبة الأمور إلى الله بصورة مستقلة وإلى الإنسان بصورة غير مستقلة. وهذا الرأي الذي يقف على تخوم الرأيين الأول والثاني يجمع جمعًا سالمًا بين إرادة الإنسان وإرادة الله. على سبيل المثال، نقول في حواراتنا اليومية لقد رأيت، رأيت بأمّ عيني، وسمعت، سمعتُ بأذني. فهل لك أن تجيب عن السؤال: هل أنت الرائي أم عيناك؟ فالذي يعتقد بالروح والبعد الغيبي في وجود الإنسان سوف ينسب جميع الأفعال البشرية للروح. وبالنسبة للذي يُنكر الروح والبعد الغيبي في الإنسان، فسوف ينسب جميع أفعال الإنسان إلى جسمه المادي. أمّا الذي يقرّ بوجود الروح والجسم وكان في عينه عيب أو حَوَل فسوف ينسب المشاهدة إلى العين والروح مشاركةً، وإذا كانت عيناه سليمتين، فسيقول أنّ الروح هي سبب إبصار العين (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٢،

صص ٣١٠ -٣٣٦؛ ج١؛ صص ٣٣٧ -٣٣٨؛ ج٣، ص ٢٧٣؛ الإمام الخميني، ١٣٩١ش، ص ٧٤؛ الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ٦٤٤).

ومن هذه الزاوية يُنظر إلى السلطة، فهناك من يرى أنّ الجيش والأسلحة بصورة مستقلة هما مصدر السلطة، وفريق آخر يرى أنّ الله تعالى وحده مصدر السلطة، وفريق ثالث يعتقد الله هو المصدر الأصلي والمستقل للسلطة، وأنّ السلاح بصورة تشاركية، أو بصورة تابعة لمصدر السلطة. لذا، عند الحديث عن مصادر السلطة، فإنّ الله تعالى وحده المصدر المستقل والحقيقي للسلطة، وسائر الموجودات مصادر للسلطة باعتبارها مظاهر لله تعالى لا أنّها بموازاة الله أو في عرضه، وتملك شيئًا أو تساعد الله على شكل مشاركة أو إسناد. من هذه الزاوية فقط يكون لله وجود مستقل ولسائر الموجودات وجود تابع، وغير مستقلة في وجودها أو صفاتها وآثارها، وإنّما مربوطة ربطًا محضًا، ووجودها عين الفقر والتبعية والربط والاحتياج.

١-٢. المبدأ المعرفي للسلطة

يأتي المبدأ المعرفي للسلطة ثبوتًا بعد المبدأ الأنطولوجي وإثباتًا قبله. وكيف كان، فالمبدأ المعرفي من خلال تشخيصه الأدوات المعرفية يحدّد لنا ما الذي يندرج تحت عنوان مصادر السلطة أو لا يندرج. فالمفكر الذي يعتقد أنّ الحسّ والتجربة والعقل الأداتي فقط أساس ومعيار المعرفة، لن يعتبر، منطقيًا، الملائكة ضمن مصادر السلطة. أو إذا كان يُنكر وجود الله، لأنّه لا يراه، لا يمكنه، بحال، أن يذكر الله كمصدر للسلطة. في المقابل، إنّ معرفة الله علاوة على أنّها تقرّ بالحسّ والتجربة بل وحتى العقل الأداتي فهي، تستعين أيضًا بجوانب أخرى للمعرفة أعني العقل والنقل المعتبر والوحي، وتتّسم بالجامعية والشمولية لأنّها تنظر بواقعية لهذه الأمور، ولا ترفض أيًّا من أدوات المعرفة، ما يفسّر امتلاكها معرفة شاملة وجامعة

عن السلطة ومصادرها. إنّ علاقة الوحي بالعقل، بحسب منطق الحكمة المتعالية، كعلاقة الشمس والعين، فالعقل والنقل أو العلم والدين لا يقفان في مواجهة بعضهما البعض ولا يلغي أحدهما الآخر. ولا ترى الحكمة المتعالية العالم حصرًا على عالم المادة، بل تؤمن أنّه بالإضافة إلى البعد المرئي والمادي للعالم، هناك بعد آخر غيبي غير مرئي يمكن للعقل أن يدركه بشكل كلي، ويضع الوحي في تصرّفنا تفاصيل أكثر عن هذا البعد الغيبي (عابدي وآخرون، ١٣٨٧ش، صص ١١١ -١٢٧).

١-٣. مبدأ القيمة المعرفية

ذُكرت معاني عديدة في تعريف القيمة (مصباح، ١٣٨٩ش، صص ١٠٤ - ١٠٦)، نتلخّص في: القيمة هي الشيء الذي يستحق أن يكلّف الإنسان نفسه من أجلها أو يعاني. وتنقسم القيم إلى فئتين: ثابتة واقتضائية. فالتوحيد، وحسن الظنّ بالله، والعدالة قيم ثابتة، أمّا الحرب والسلام فهي قيم اقتضائية، تكتسب قيمتها تبعًا للهدف الذي تصبو إليه. يعتقد الإمام الخميني أنّ السلطة من زاوية أنطولوجية وفلسفية هي في نفسها عبارة عن قيمة، لكنّها من زاوية سياسية يمكن أن تكون قيمة أو رذيلة وذلك تبعًا لمن يمسك بهذه السلطة. بعبارة أوضح، حيث أنّه لا يتسنّى تطبيق العدالة إلّا عبر السلطة، فإنّها في هذه الحالة تكتسب قيمة، وإلّا فلا قيمة لها. فالقيمة تُقيّم من خلال الغاية التي تصبو إليها بحسب اعتقاد الإمام الخميني (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ص ٤٤٩) وليس شيء آخر كاللذة، أو الحاجة، أو النقص، أو المنفعة وغير ذلك. طبعًا يأتي هذا التقييم بعد أن يكون للشيء قيمة فعلية. أي، على سبيل المثال، الاستقامة، والصداقة، والتواضع، والمروءة، والرأفة العقلانية والعادلة هي من مصادر إنتاج السلطة المتعالية، بينما الكذب، والخداع، والتظاهر بالظلامة، والنفاق كلها تندرج في إطار الفطرة المحجوبة لمصادر السلطة المتدانية.

١-٤. مبدأ معرفة الإنسان

للإنسان روح ونفس وبدن، أو عقل وقلب وجسم (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ٣٨٧). وتبعًا لهذه العناصر الثلاثة تنتظم مصادر السلطة أيضًا في ثلاثة عناصر كلية هي: السلطة العقدية، السلطة الأخلاقية، والسلطة الجسمية. وضمن السلطة الجسمية توجد سلطة بدنية وأداتية وتنظيمية.

والسلطة العقدية باعتبارها مصدر للسلطة مدعاة لأن يتّصل الإنسان أو الدولة كقطرة بحر القدرة الإلهية. فسلطة الإنسان والمجتمع تزيد بفضل إيمانهما بالله، لأنّهما قد اتّصلا «بقدرة لامتناهية ... كقطرة من ورائها بحر لامتناه» (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ص ١٦٧). وعلى أساس هذا التحليل يعتقد الإمام الخميني أنّ قوة الشعب الذي تمسّك بالحق وثار في سبيل الله وقرّر أن يحيا حياة إسلامية أعظم من قوة جميع القوى العالمية (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، صص ٣٧ -٣٨). طبعًا هذه العقيدة والإيمان الخالص بالله يجب أن يتّخذ طابعًا جماعيًا (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ص ١٥٤). الإيمان يصبح مصدرًا لإنتاج السلطة الاجتماعية والسياسية على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي، عندما يكون إيمانًا جماعيًا. خير مثال على هذا الاعتصام الجماعي بحبل الله هو ما حصل خلال الثورة الإسلامية وسنوات الدفاع المقدس والمشاريع العظيمة لجهاد البناء (سندر لوب: ٢٠١٣م). هذا الإيمان بالله هو الذي استنزل شآبيب رحمة الله فأنزل ملائكته لنصرة المؤمنين.

إنّ السلطة الأخلاقية باعتبارها مصدر السلطة تعمل على خلق التوازن وإرساء أسس العدل والتعالي في وجود الإنسان والارتقاء بالشهوة إلى مصاف العفّة وبالعنف إلى الشجاعة وبالشيطنة إلى الحكمة، وتزيل الخوف والشك والترديد من قلب الإنسان والمجتمع. في إحدى كتاباته يقول الإمام الخميني: «مفاهيم العفّة والطهارة والأمانة والصدق بالنسبة للجندي أهم مقارنةً ببقية أفراد الشعب، والجندي يحتاج إلى التديّن أكثر من حاجته إلى الآخرين» (الإمام الخميني، بلا تاريخ،

ص ٢٥٤). وأيضًا عنه﵀ قوله أنّ نقض الأخلاق يؤدّي إلى نقص الكفاءة ويضيف: «كلّ هذه المصائب سببها أنّ موظفي الدولة خونة ينقصهم الشعور بالمسؤولية، وأنّ المتدينين والمؤتمنين يتحاشون الانخراط في هذه التشكيلات إلّا نادرًا» (الإمام الخميني، بلا تاريخ، ص ٢٥٤). لذا فالأخلاق هي حسن أداء الأعمال، وهي ترسّخ عمل الصالحات وتسهّلها وتسرّعها. فالإنسان المتخلّق الذي يحمل فكرًا ودافعًا أخلاقيًا يخشى الله وليس الأعداء، حتى وإن كانوا أقوياء. الإنسان المتخلّق أبيٌّ عزيز النفس يستعصي على الاختراق، قائم لله ومقاوم. لا يؤثّر فيه الترغيب ولا الترهيب، ويصعب خداعه، يؤثر حياة القناعة والبساطة والزهد على حياة البذخ والترف المقرونة بالاستسلام والخنوع.

القوة الجسمية مصدر للسلطة، والقوة البدنية إحدى أشكالها، وهي تتأتّى بالرياضة والصحة والسلامة والتغذية السليمة وطول العمر والرخاء النسبي. والقوة الأداتية وجه آخر للقوة الجسمية. لذا، يجب على النظام الإسلامي أن يتسلّح بجميع أنواع أدوات القوة والاقتدار إلّا ما حرّم الشرع امتلاكه، ومنها الأسلحة النووية فهي محرّمة على النظام الإسلامي. قد لا تكون المنظومة لوحدها مصدرًا مستقلًا للسلطة، ولكن من الواضح أنّ التشكيلات والتنظيم لرفع القدرات والتدخل السريع وفي الوقت المناسب وتوزيع القوات كلّ ذلك له دور مهم وأساسي، ومن هنا يمكن اعتبارها من مصادر السلطة المادية.

من المصادر الأخرى للسلطة المادية يمكن الإشارة إلى الأرض والموقع الجغرافي والمعادن والنفط والغاز والاكتفاء الذاتي ولا سيّما في حقل الزراعة، وتعداد السكان كمًا ونوعًا وغير ذلك.

٢. أصحاب السلطة

الله تعالى هو المالك الحقيقي للسلطة، وسلطة جميع الخلائق مستمدة منه تعالى

شأنه. والإنسان صاحب السلطة أنواع بحسب الإمام الخميني، وهو ما سنتناوله في المبحث التالي.

٢-١. الحاكم في السلطة المتعالية

الحاكم العاقل يسعى إلى «تزيين العالم»، والحاكم في السلطة المتعالية هو الذي تتحكّم قوته العاقلة في سائر قواه الأخرى. وهي القوى الخاضعة للفطرة المخمرة، وبلغت مقام العفة والشجاعة والحكمة. العقل النظري هو قائد الفكر، والعقل العملي قائد الدوافع وغرائز الإنسان العاقل. العقل النظري ينقذ الفكر من وساوس وإغواءات الحس والوهم والخيال، وبكبحه لجماح هذه القوى يوظّفها لخدمته. العقل العملي هو عقال الشهوة والغضب، ذلك أنّ انفلات عقال الشهوة والغضب يجعل الإنسان أحقر منزلةً من الحيوان (جوادي آملي، ١٣٨١ش، صص ١١٩ - ١٢٢ بتلخيص).

خلاصة القول، إنّ العقل والعدل عند هذا النوع من الحكام بمثابة القول الفصل. ذكرنا أنّ السلطة هي «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، لذا، عندما يكون العقل مقتدرًا، معنى ذلك، أنّ القوى الشهوية والغضبية والوهمية تأتمر بأمره. ومن هنا يقول الإمام سيد الشهداء أبا عبد الله الحسين عليه السلام: «لايكمل العقل إلّا باتّباع الحق» (المجلسي، بلا تاريخ، ص ١٢٧).

٢-٢. الحاكم في السلطة المتدانية

٢-٢-١. الحاكم أحادي البعد في السلطة المتدانية

الحاكم الانتهازي: الحاكم الذي تتحكم قوته الشهودية بسائر قواه. يسعى الحاكم الانتهازي إلى «السيطرة على العالم». فجميع إجراءاته السياسية تدور مدار ميوله المادية، وأنّ مصالحه المادية هي الدالة المركزية لأفكاره وميوله. نزوعه لامتلاك

الثروات وتحقيق الرخاء وأن يكون موضع احترام الآخرين، بعبارة أخرى، أن يكون المال والمقام والوجاهة والنزعة الاستهلاكية جزءًا من هذه الميول (فيلين، ١٣٨٦ش، ص ٧٧). من منظار هذا النوع من الحكام، إذا لم يستطع شراء وبيع القمر بأمواله فلا قيمة له (بلومبرغ، ١٣٩٠ش، ص ٢٣٢).

الحاكم المتعطش للسلطة: القوة الغضبية هي التي تتحكم في وجود الحاكم المتعطش للسلطة. فهذا النوع من الحكام يسعى إلى «فتح العالم». فالاستيلاء على السلطة والتشبّث بها وتوسيعها تشكّل بالنسبة له أولوية، والسلطة هي كعبة آماله وأفكاره. الدول في هذا النمط من التفكير إمّا متسلّطة وإمّا مستسلمة. وربما يكون توماس هوبز أكثر من بحث في هذا الموضوع مقارنة بغيره من المفكرين. كان يدافع عن السلطة السياسية بلا حدود وكان يعتقد أنّ الرعايا ليس لهم أيّ حقّ إزاء الدولة. حتى إذا كانت هناك قيود وشروط تحفّ بالموضوع، كان يسعى إلى التقليل من شأنها وأهميتها (كلسكو، ١٣٩١ش، صص ٨٩ -٩٠). كان هوبز يردّد مقولته الشهيرة: «المعاهدات بدون سيف مجرّد كلام، ولا سلطة لها في توفير الأمن لأيّ شخص» (هوبز، ١٣٩٢ش، صص ٤٠ و ١٨٩) وبهذا فقد ألغى أيّ قيمة للأخلاق والتعهدات الأخلاقية.

الحاكم المغوي: القوة الوهمية التي تتحكم في وجود الحاكم المغوي. الحاكم المتشيطن يسعى إلى «إغواء العالم». تدور جميع الأفعال السياسية للحاكم المغوي حول محور القوة الوهمية، والتي يطلق عليها أيضًا قوة الشيطنة، والدالة المحورية لأفكاره وميوله هي الإغواء والتحكّم في الرأي العام وهندسته، بالاستعانة بالدعاية ووسائل الإعلام. المثال الأبرز لهذا النوع من الحكام في القرآن الكريم شياطين الجنّ والإنس. لقد برع ميكافيللي في وصف هذا النوع من الحكام بشكل وافٍ ومفصّل (ميكافيللي، ١٣٨٩ش، ص ١٤٧؛ مكللند، ١٣٩٣ش، ص ٣٤٨؛ كلسكو، ١٣٩١، ص ٢٩؛ جونز، ١٣٧٣ش، صص ٥٢٧ -٥٢٨).

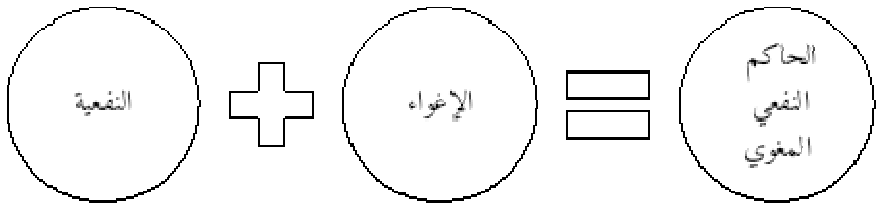
۲-۲-۲. الحاكم ثنائي الأبعاد في السلطة المتدانية

الحاكم ثنائي الأبعاد عبارة عن:

الحاكم النفعي المتسلّط: في هذا النموذج تكون الرئاسة جماعية، ومن بين السياسات التي ينتهجها الحكام في هذا النمط من الحكم: سياسة الجزرة والعصا، الشرطي الجيد والشرطي السيء، الضغط من الأسفل والمساومة من الأعلى، استخدام سياسة الترغيب والترهيب.

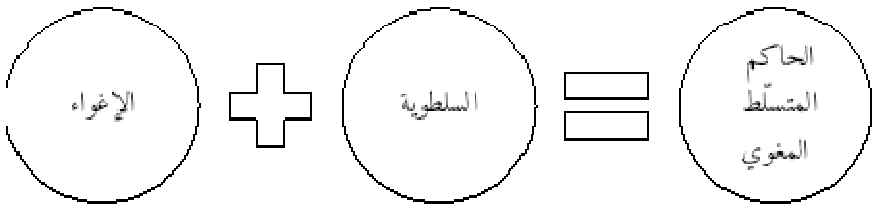
لقد وصف الإمام الخميني﵀ الحكومة الإيرانية في عهد البهلوي الثاني والشاه شخصيًا بأنّه مصداق لهذا النوع من الحكام، وأنّه تركيبة من بقرة ونمر (الإمام الخميني، ۱۳۸۵ش، ص ۳٤۳). فالبقرة رمز القوة الشهوية، والنمر رمز القوة الغضبية. كما اعتبر الإمام الخميني﵀ أنّ الكيان الصهيوني قاتل الأطفال هو كيان مجرم يتلذّذ بارتكاب الجرائم والمذابح. ينقل الفيلسوف برتراند راسل عن موسوليني قوله: «كان علينا أن نشعل النار في تلال الأدغال والمزارع والقرى الصغيرة ... كان منظرًا رائعًا ... كان حوالي خمسة آلاف حبشي محاصرين بالنيران وأصبحوا وقودًا لها» (راسل، ۱۳۸۵ش، ص ٤۹). تفكير مالتوس يمكن أن نصنّفه ضمن هذا النوع، فمن أجل أن يحل مشكلة ازدياد السكان وشحّة الطعام، سمح، بأشكال مختلفة، بقتل البشر (جي وآخرون، ۱۳۹۱ش، ص ۳۵۲)

الحاكم النفعي المغوي: نلحظ في هذا النمط خليطًا من الجزرة والخداع. حيث يعمل حاكم السلطة على استخدام أدوات الخداع والمكر من أجل تحقيق أهوائه ورغباته.



هذا النمط من الحكم يشكّل الحاكم خليطًا من ميكافيللي وبنتهام وفيبلين. فهو يخدع وفي نفس الوقت يلتذّ من خداع الآخرين ويفخر بذلك.

الحاكم المتسلّط المغوي: هذا النمط مزيج من ثنائية الخداع والتهديد. وهذا الحاكم على حدّ وصف الإمام الخميني مزيج من النمر والشيطان، أو على حدّ تعبير ميكافيللي وشيشرون مزيج من الأسد والثعلب (كلسكو، ١٣٩١ش، ص ٣٠). الثعلب هو للتعرّف على القطيع، والأسد لترهيب الذئاب (كلسكو، ١٣٩١ش، ص ٣٠).

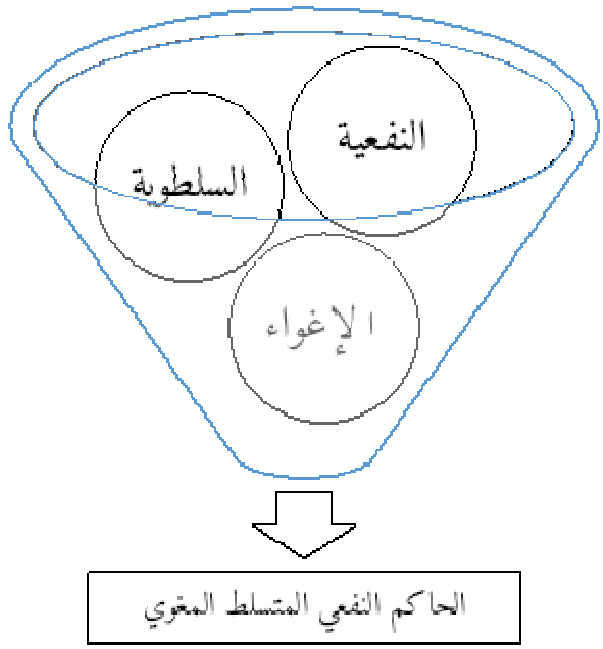


يوضّح صدر الدين الشيرازي أسباب استشهاد الأئمة عليهم السلام بعبارتين هما «كيد الأعداء» و «مكرهم» أي أنّ مزيج السلطوية والشيطنة السبب وراء تلك الجرائم (صدرالمتألهين، ١٣٧٦ش، ص ١١٩).

٢-٢-٣. الحاكم ثلاثي الأبعاد في السلطة المتدانية

يسعى الحاكم النفعي المتسلّط المغوي إلى فتح العالم والسيطرة عليه وخداعه. وهذا النوع من الحكام هو العضو الوحيد في مجموعة الحكام ثلاثيّ الأبعاد، وحيث

أنّه مزيج من ثلاث قوى في الحكم، فوضعه غاية في التعقيد، لأنّه يستخدم كل الوسائل والأساليب. فهو نمر وبقرة وشيطان في آنٍ معًا.



الولايات المتحدة هي المثال الأبرز لهذا النموذج من السلطة المتدانية. يكتب هنتينغتون: «لتكن دعايتك عدم العنف ولكن استعمله» (هنتينغتون، ١٣٧٣ش، صص ١٦٦ و ٢١٣). وهذا يعني مزيجًا من الشيطنة والعنف. وكان زبغنيف بريجنسكي [مستشار الأمن القومي الأمريكي السابق] يقول: «لا ينبغي لنا عند تدوين الاستراتيجية الدفاعية للولايات المتحدة التشكيك في قدرتنا ورغبتنا في استخدام الأسلحة النووية» (بريجنسكي، ١٣٦٩ش، ص ٢٢٩). هذا في حين أنّ الولايات المتحدة تعتبر نفسها داعية حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب في العالم، فهذه الدولة التي استخدمت السلاح النووي تسعى إلى منع حصول بعض البلدان على هذه الأسلحة، والحال أنّ تلك الدول لا تسعى إلى صنع قنبلة نووية أبدًا!

وقد وصف «جيمي كارتر» الرئيس الأمريكي الأسبق بلده بأنّه البلد الأكثر حبًّا للحروب في تاريخ العالم، فالولايات المتحدة لم تذق طعم السلم إلّا ١٦ سنة من تاريخها الذي يمتدّ لحوالي ٢٤٢ سنة[1]. وعلى أيّ حال، فإنّ شروع هذه الحروب كان لأسباب واهية ومخادعة لكنّها كانت تهدف إلى تحقيق مآرب اقتصادية. على سبيل المثال زعمت الولايات المتحدة امتلاك العراق أسلحة دمار شامل (قوة الشيطنة)، ومن ثمّ قامت بغزو هذا البلد بدون إذن من الأمم المتحدة (القوة الغضبية)، طبعًا حتى لو كان هناك إذن، لم يكن ليغيّر شيئًا في أصل الموضوع، لأنّ هدف الولايات المتحدة كان نهب ثروات العراق وخاصة النفط (القوة الشهوية) لترسيخ هيمنة الولايات المتحدة على العالم (رايزن، ١٣٩٤ش، ص ١٤٧؛ بتس، ١٣٩٢ش، ص ١٤٧).

ما ذكرناه آنفًا يمكن ملاحظته على الجدول التالي:

حاكم السلطة	حاكم السلطة المتعالية		إنسان عاقل عادل		ذو وضع جامع
	حاكم السلطة المتدانية	حاكم أحادي البعد	نفعي		ذو وضع بسيط
			متسلط		
			مغوي		
		حاكم متعدد الأبعاد	ثنائي البعد	نفعي متسلّط	ذو وضع معقد
				نفعي مغوي	
				متسلّط مغوي	
			ثلاثي الأبعاد	متسلّط نفعي مغوي	ذو وضع غاية في التعقيد

١. وكالة أنباء إيرنا، بتاريخ ٢٧ مرداد ١٣٩٨ش، https://www.irna.ir/news/83279500/

ويمكن لكل من هؤلاء الحكام أن ينشطوا على الصعيد الوطني، والإقليمي، والدولي، وفي الأبعاد السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية وغيرها.

٣. أهداف السلطة

بالنسبة للهدف، تارةً يُنسب إلى الفاعل وتارةً أخرى إلى الفعل. والمقصود من هدف السلطة هنا هو في الحقيقة هدف فاعل السلطة. «حين ننسب الهدف إلى الفاعل، نقصد بذلك دافع الفاعل من فعله. مثلًا لدينا دوافع من الأفعال التي نقوم بها، بمعنى هناك شيء يدفعنا إلى القيام بهذا الفعل وهدف يحرّكنا» (مطهري، ١٣٧٢ش، ص ٥٨٨). بناءً عليه، فهدف السلطة هو الشيء الذي يسعى إلى تحقيقه حاكم السلطة، وحيث أنّ لدينا ٧+١ نموذج لحكام السلطة، فسيكون لدينا، بطبيعة الحال، ٧+١ هدف. فإذا اضطلعت إحدى القوى برئاسة حكومة وجود الإنسان أو المجتمع الإنساني، فستتبلور أهداف أحادية البعد. والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا أنّ هذه الغايات والأهداف عادةً ما تكون في أشكال مركّبة، ولا يظنّ أحد كونها منفصلة عن بعضها على الورق فهي على أرض الواقع أيضًا منفصلة.

٣-١. هدف السلطة المتعالية

إذا استلم العقل والعدل رئاسة حكومة وجود الإنسان أو المجتمع الإنساني، فسوف يتبلور هدف متعالٍ. وهدف السلطة سواء أكان من النمط المتعالي أو المتداني فهو عبارة عن شكلٍ مؤلف من أربعة أضلاع: القائد، العقيدة، الناس، الحكومة، ففي حال كانت هذه الأضلاع الأربعة متعالية، كانت السلطة متعالية، وإذا كان ضلع واحد منها غير متعال، فسنكون أمام سلطة متدانية.

الحكومة هي مجال تمظهر السلطة، ولا يمكن تحقيق أهداف العقيدة أو الدين إلّا عبر الإمساك بالحكومة والسلطة. العدالة، أهم وأظهر هدف لرسل الله تمّ

التصريح عنه في القرآن الكريم (الحديد: ٢٥). فهؤلاء الرسل طبقًا لهذه الآية الشريفة ملزمون بإرساء أسس العدل في المجتمع على مختلف الصُعُد (سيد باقري، ١٣٩٤ش، ص ٢٤٢)؛ وانطلاقًا من هذا المبدأ، فإنّ إقامة الحكومة هو أحد شؤون رسل الله. وبناءً على هذه الرؤية يأتي تأكيد الإمام الخميني‌ﷺ أنّ رسول الله‌ﷺ قد وضع أسس السياسة في الدين وأقام دولته في المدينة (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ص ٢٠٥). وفي نفس السياق صرّح أستاذ الإمام الخميني‌ﷺ آية الله محمد علي شاه آبادي: «إنّ القرآن الكريم لا صلة له بالإسلام الشخصي الفردي» (شاه آبادي، ١٣٨٦ش، ص ٤٣). إذن، وفقًا لهذه الرؤية، ومن حيث أنّ جوهر الدين الإسلامي اجتماعي وسياسي، فأحكامه الأخلاقية أيضًا اجتماعية وسياسية. بعبارة أوضح، إنّ السلطة ومنذ بداية نشأتها ذات جوهر أخلاقي ولا تنفكّ عن الأخلاق. «الأحكام الأخلاقية للإسلام أيضًا سياسية، فالحكم المذكور في القرآن بأنّ المؤمنين إخوة عبارة عن حكم أخلاقي، وحكم اجتماعي، وحكم سياسي في آنٍ معًا» (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ص ١٣٠).

من هذه الزاوية، تعدّ الحكومة كأداة بيد القائد يوظّفها من أجل الوصول إلى الأهداف المنشودة. فإقامة الصلاة، وأداء الزكاة، ونشر الخيرات، والتقليل من الشرور تشكّل بعضًا من أهداف السلطة السياسية: (الَّذينَ إِنْ مَكَّناهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ (الحج، ٤١).

من بين الأهداف الأخرى للحكومة المحافظة على الصحة (السلامة وطول العمر) وتعزيز الاقتصاد (تحقيق الرخاء والاستقرار) ودعم الثقافة؛ وإنّنا لنقرأ في نهج البلاغة في عهد الإمام أمير المؤمنين‌ﷺ إلى مالك الأشتر عامله على مصر أربعة أهداف يحدّدها الإمام: «جِبَايَةَ خَرَاجِهَا، وَجِهَادَ عَدُوِّهَا، وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا، وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا». من الواضح أنّ عمارة البلاد وجباية الخراج يرتبطان ارتباطًا مباشرًا بتأمين الصحة والرخاء كما هو مطروح في عصرنا الراهن

ويندرجان ضمن المفهوم العام والإنساني للعدالة والتوزيع العادل والشامل للثروات.

يعدّد الإمام الخميني الأهداف التي ينبغي للسلطة السياسية تحقيقها على النحو التالي: أمن النظام السياسي، أمن الحدود، الأمن الثقافي، الحؤول دون انحراف الناس وبالأخص شريحة الشباب: «إنّ حفظ النظام، وسدّ ثغور المسلمين، وحفظ شبّانهم من الانحراف عن الإسلام، ومنع التبليغ المضادّ للإسلام ونحوها، من أوضح الحسبيات، ولا يمكن الوصول إليها إلّا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية» (الإمام الخميني، ١٤٢١هـ-، ص ٦٦٥). على هذا الأساس، فإنّ حركة المجتمع في الصراط المستقيم يهيّئ لتشكيل الحياة الطيبة: (مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ) (النحل، ٩٧).

تتمثّل مفاعيل الحياة الطيبة في إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور ليحظى بمقام قرب الله تعالى: (مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (العنكبوت، ٥). وعندما نُسعد بلقاء الله (خالِدِينَ فيها لا يَبْغُونَ عَنْها حِوَلاً) (الكهف، ١٠٨)، حينئذ نكون قد وصلنا إلى غايتنا النهائية فنتوقف عن المسير. وكيف كان، فلا توجد في هذه الدنيا غاية نهائية، ولا يمكن بلوغ السعادة النهائية والغاية المتعالية بمعزل عن الإيمان بالتوحيد والمعاد. لذا، فغاية السلطة المتعالية هي لقاء الله، ولأجل أن يحدث هذا الأمر لا بدّ أن نسلك الصراط المستقيم على الصُعُد الثلاثة للإنسان الظاهرية والقلبية والروحية. وأيّ خلل يشوب أيًّا من هذه الصُعُد سوف يعقّد وصولنا إلى الهدف. إذن، السلطة المتعالية تهتمّ بمعيشة البشر في الدنيا، وبخلاصهم كذلك في العقبى، كما يتبيّن ذلك من قصص الحكومات الإلهية الواردة في القرآن الكريم ومنها حكومة يوسف، وداوود وسليمان وذي القرنين. فالغاية بالمفهوم الذي مرّ علينا تضفي على الحياة الدنيوية والمادية للإنسان المعنى والوجهة.

جدول بالمقومات الجامعة للسلطة المتعالية

تسلسل	الجنس البشري	قوة أو قوى الرئيس	المسارات والرسائل	علاقة البشر بعضهم ببعض	علاقة البشر ببيئتهم	النتائج في مجال السلطة
١	العاقل العادل	العاقلة	إلهية، إنسانية، خيرة، محبّة للغير، عادلة	إنسانية وأخوية: إنّما المؤمنون إخوة / أشدّاء علي الكفّار، رحماء بينهم/ أمّا أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق	ذات نظرة قدسية لعالم الخلق والطبيعة، منصفة في الإعمار والاستهلاك	نظرية السلطة: متعالية حكام السلطة: قادة إلهيون ومؤمنون/ غاية السلطة: القرب الإلهي/ مصادر السلطة: المصادر الإلهية والإمكانات المادية

٣-٢. أهداف السلطة المتدانية

٣-٢-١. أهداف أحادية البعد للسلطة المتدانية

هدف النظام السياسي النفعي: جمع الثروات واكتناز الذهب والفضة هو الهدف في هذا النظام السياسي، ويصل حرص هذا النظام على جمع الثروات إلى درجة يعتقد معها أنّها سوف تخلّده وتسوّره بسور من الأمن والاستقرار (يَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَه) (الهمزة: ٣). ولا محل من الأعراب للإنفاق والإيثار والصدقات والقرض الحسنة في هذا النمط من التفكير.

هدف النظام السياسي السلطوي: السلطة نفسها تصبح في حدّ ذاتها الغاية والهدف في هذا النموذج من الحكم. فالسلطة معيار التفوق والقيمة العليا في النظام السلطوي، وكل من لا يعتقد بهذا الفكر وهذا النظام القيمي فهو على خطأ. وعلى جميع القيم أن تطأطئ رأسها أمام السلطة.

هدف النظام السياسي المغوي: الكلمة الفصل في هذا النموذج هو التزييف والخداع. وبصرف النظر عن ميكافيللي، فلا أحد اتّخذ الشيطنة والخداع شعارًا وهدفًا للسلطة، على الأقل بصورة صريحة وعلنية. والحقيقة أنّ سلطة وسائل الإعلام والمجال الافتراضي بيد البعض بمثابة أداة للتحكّم في الرأي العام وهندسته وخداعه.

جدول بالمقومات أحادية البعد في السلطة المتدانية

الجنس البشري	قوة أو قوى الرئيس	المسارات والرسائل	علاقة البشر بعضهم ببعض	علاقة البشر ببيئتهم	النتائج في مجال السلطة
النفعي	الشهوية/ البهيمية	استمتاعية، أنانية، السعي للشهرة	طلب اللذة: كل شيئ أداة ومصدر لتوفير اللذة للإنسان.	استمتاعي، نفعي	نظرية السلطة: متدانية/ حكام السلطة: جميع أعضاء المجتمع/ غاية السلطة: اللذة/ مصادر السلطة: اقتصادية/

الجنس البشري	قوة أو قوى الرئيس	المسارات والرسائل	علاقة البشر بعضهم ببعض	علاقة البشر ببيئتهم	النتائج في مجال السلطة
السلطوي	الغضبية السبعية	غير إلهية، غير إنسانية، أنانية، ظالمة وسلطوية	السبعية: كل إنسان ذئب بالنسبة للإنسان الآخر: إن لم تفترسه افترسك.	مدمر ونفعي من أجل توسيع سلطته	نظرية السلطة: متدانية حكام السلطة: ظالمون هدف السلطة: دنيوي/ مصادر السلطة: عسكرية
المغوي	الوهمية	معادية لله، معادية للإنسانية، أنانية وماكرة	الخداع: كل إنسان شيطان بالنسبة للإنسان الآخر: إن لم تخدع الآخرين خدعوك.	متذبذب؛ إذ لربما بسبب موضوع الخداع يتصرّف كمدمر أو مصلح أو نفعي	نظرية السلطة: متدانية حكام السلطة: القوى السياسية والثقافية/ هدف السلطة: دنيوي/ هندسة الرأي العام والتحكّم به/ مصادر السلطة: ثقافية، الأيديولوجيات الإنسانية والأديان المحرّفة ووسائل الإعلام

٣-٢-٢. الأهداف ثنائية البعد للسلطة المتدانية

هدف النظام السياسي النفعي السلطوي: إذا تحكّمت القوة الشهوية والسبعية في وجود الإنسان أو الدولة، فستكون أهداف هذا النظام عبارة عن اكتناز الثروات وتحقيق المنفعة الخاصة والملذات الجنسية والجسمية. وتكون السياسة في هذا النموذج منتجة للسلطة، والسلطة منتجة للثروة.

هدف النظام السياسي النفعي المغوي: إذا تحكّمت القوة الشهوية والوهمية في وجود الإنسان أو الدولة، فستكون أهداف هذا النظام جمع الثروات وتحقيق المنفعة الخاصة، والملذات الجنسية والجسمية وخداع الآخرين، طبعًا يلعب الخداع في هذا النموذج من السلطة دور الممهّد، ولربما يشعر الماكر والمخادع باللذة جراء خداعه للآخرين. في هذه الفرضية ولاعتبارات الطبيعة الإنسانية، يتم تسخير سائر القوى أعني العقل والسبعية لخدمة القوى الشهوية والوهمية.

هدف النظام السياسي السلطوي المغوي: إذا تحكّمت القوة السبعية والوهمية في وجود الإنسان والدولة، فسوف تصبح أهداف هذا النظام تكبيد الآخرين أضرارًا جسمية ومالية وتلطيخ سمعتهم وشرفهم وخداعهم. وهنا يلعب الخداع دور الممهّد. في هذه الفرضية ولاعتبارات الطبيعة الإنسانية، يتم تسخير سائر القوى أعني العقل والشهوية لخدمة القوى السبعية والوهمية. وفي هذه الحالة، يستعين هذا النوع من السلطة بوسائل الخداع والتهديد من أجل تحقيق أهدافه. مثلاً يقول فرعون: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ) (المؤمن، ٢٦). هنا يبرز أمامنا مزيج من العنف والخداع (الإمام الخامنئي، ١٣٩٧ش، ص ٣٤٥).

جدول بالمقومات ثنائية البعد في السلطة المتدانية

تسلسل	الجنس البشري	قوة أو قوى الرئيس	المسارات والرسائل	علاقة البشر بعضهم ببعض	علاقة البشر ببيئتهم	النتائج في مجال السلطة
١	نفعي سلطوي	السبعية والبهيمية	غير إلهية، غير إنسانية، ظالمة، سلطوية، أنانية، استمتاعية	السبعية والاستمتاعية: الاستمتاع بالاعتداء على الناس.	استمتاعية، نفعية، تدميرية، الاستمتاع بتدمير البيئة	نظرية السلطة: متدانية/ حكام السلطة: القوى العسكرية والاقتصادية/ هدف السلطة: اللذة والحكم/ مصادر السلطة: عسكرية واقتصادية
٢	نفعي مغوي	البهيمية والوهمية	معادية لله، معادية للإنسانية، ماكرة، أنانية واستمتاعية	استمتاعية ومخادعة: الاستمتاع بخداع الناس.	استمتاعي، نفعي ومخادع من أجل النهب والنصب	نظرية السلطة: متدانية/ حكام السلطة: المؤسسات والقوى الاقتصادية والثقافية/ هدف السلطة: دنيوي/ مصادر السلطة: الوسائل الاقتصادية والثقافية ووسائل الإعلام

تسلسل	الجنس البشري	قوة أو قوى الرئيس	المسارات والرسائل	علاقة البشر بعضهم ببعض	علاقة البشر ببيئتهم	النتائج في مجال السلطة
٣	سلطوية مغوية	السبعية والوهمية	معادية لله، معادية للإنسانية، أنانية، ماكرة، ظالمة وسلطوية	السبعية والخداع: الخداع وسيلة للاعتداء. استخدام سلاح حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب وتصدير الديمقراطية وما شابه للاعتداء على الآخرين.	سلطوية واللجوء إلى الخداع لاستغلال الثروات والموارد الطبيعية فوق الأرض وتحتها لجميع البلدان، ونهب مواردها الطبيعية وكذلك آثارها التاريخية	نظرية السلطة: متدانية/ حكام السلطة: ظالمون وطواغيت/ هدف السلطة: دنيوي/ مصادر السلطة: الوسائل الحربية، الوسائل الثقافية والأيديولوجيات الإنسانية

٣-٢-٣. الأهداف ثلاثية الأبعاد للسلطة المتدانية

هدف النظام السياسي النفعي السلطوي المغوي: إذا تحكّمت القوى الشهوية والسبعية والوهمية بوجود الإنسان أو الدولة، فإنّ أهداف هذا النظام سوف تضحى جمع الثروات والسلطة وتحقيق المنافع الخاصة والملذات الجنسية والجسمية وإغواء الآخرين وخداعهم. هذا النموذج يسعى إلى تحقيق أعقد وأخطر الأهداف المتدانية. الولايات المتحدة من حيث أنّها تجسّد إرهاب الدولة والشيطان الأكبر والاستكبار تعدّ المثال الأبرز لهذا النموذج للسلطة المتدانية. نموذج التشارك والتواشج بين هذه العناصر الثلاثة طبقًا لما ورد في القرآن الكريم هو على النحو التالي: الطاغوت في رأس مثلث الثروة والقهر والخداع. والقوارين [جمع قارون] (المترفون) كأذرع اقتصادية، والهوامن [جمع هامون] (الملأ) كأذرع سياسية وعسكرية، والأحبار والرهبان كأذرع ثقافية ودينية وإعلامية ودعائية وإضفاء المشروعية وتوجيه الرأي العام لخدمة طواغيت وفراعنة العصر، الذين يشرفون على إخراج هذه الحوادث ليؤدّي كل عنصر من هذه العناصر الدور المناط به. على الرغم من أنّ دور الولايات المتحدة أصبح أضعف مقارنة بما كان عليه في السابق لكنّه طبعًا صار أكثر وحشية وسبعية، ومع ذلك تواصل مساعيها لتحقيق أهدافها المادية والعسكرية وتحت شعار حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب وذلك لأغراض الخداع والنفوذ ومواصلة مسيرتها الإجرامية. كتب أحد الباحثين الأمريكان: إنّ الولايات المتحدة في القرن العشرين كانت تسعى لتحقيق أهداف مادية وعسكرية، في حين كانت المجتمعات الأخرى تصبو إلى تحقيق أهداف معنوية مثل الإيمان والأخلاق. ربما حان الوقت اليوم أن يستعد الأمريكان لتغيير نظرتهم تجاه الأهداف السابقة، وذلك لأنّ الكثير منهم قد حقّقوا وفرة مادية لكنّهم وجدوا أنّ هذه الوفرة لم تكن كافية بل وعبثية لأنّها تقضي على الفضائل (تيندر، ١٣٧٤ش، ص ١٣٣).

جدول بأهداف السلطة المتعالية والسلطة المتدانية

هدف السلطة المتعالية	الهدف الجامع	لقاء الله	ذات وضع جامع	ذات وضع جامع في الشؤون المادية والمعنوية والدنيوية والأخروية والظاهرية والباطنية، والفردية والأسرية، والاجتماعية، وتدور مدار الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة
أهداف السلطة المتدانية	أهداف أحادية البعد	المنفعة	ذات وضع بسيط	ذات وضع ناقص في الشؤون المادية على الصُعُد الاقتصادية والسياسية والعسكرية والدعائية والإعلامية، وتدور مدار الشهوة والعنف والإغواء
		السلطة		
		الإغواء		
	أهداف ثنائية البعد	المنفعة والسلطة	ذات وضع معقد	
		المنفعة والإغواء		
		السلطة والإغواء		
	أهداف ثلاثية الأبعاد	المنفعة، السلطة، الإغواء	ذات وضع غاية في التعقيد	

خلاصة البحث والنتائج

موضوع المقال هو السلطة السياسية في فكر الإمام الخميني﵀ بالاستعانة بالإطار النظري للفطرتين ونموذج تحليل العلل الأربع. من النتائج التي خرج بها البحث هي:

١. السلطة المتعالية تعني «الإقدام عند الإرادة»، والسلطة المتدانية تعني فرض إرادة «أ» على «ب». بعبارة أخرى، إنّ السلطة هي مشترك لفظي وذات هويتين متناقضتين أي الخير والشر في مدرسة الفلسفة السياسية الإسلامية وبعض المدارس الفكرية الغربية، حيث نعبّر عنهما بالسلطة المتعالية والسلطة المتدانية. أو بعبارة أدقّ، من خلال نظرة تشكيكية فإنّ السلطة المتدانية تقع في قلب السلطة المتعالية، لأنّهما وجوديان، وما يطلق عليها السلطة المتدانية هي في الواقع تسلط.

جدول بفوارق تعريف السلطة المتعالية والسلطة المتدانية

السلطة المتعالية	السلطة المتدانية
مفهوم مستقل. وهي تعريف للسلطة.	مفهوم تابع. يعرّف السلطة. ويقال أنّ لفظ السلطة هو نفسه التسلّط، ثم بعد ذلك يعرّف التسلّط.
وجودي	ماهوي (مقولة أن يفعل)
يتعارض مع الاستبداد والديكتاتورية	لا تتعارض مع الاستبداد والديكتاتورية
شمولية وتشمل تعريف سلطة الله وسلطة الإنسان	غير شاملة وتختص بتعريف سلطة الإنسان فقط
تتناغم مع الديمقراطية الدينية وغير الدينية	لا تتناغم مع الديمقراطية
تقع في نموذج الفطرة المخمرة	تقع في نموذج الفطرة المحجوبة
تساهم في نشر الأخلاق والعدل والعقلانية على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي.	لا تساهم في نشر الأخلاق والعدل والعقلانية على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي.
تعتقد أنّ للإنسان والسلطة أبعادًا مادية وروحية وغيبية وإلهية.	ليس للإنسان والسلطة سوى بعد مادي فقط.

٢. وفقًا لمبادئ السلطة المتدانية، فإنّ حكام السلطة حتى لو كانوا ملتزمين بالمسائل الأخلاقية، يجب عليهم في السياسة والحكم أن يضعوا الأخلاق جانبًا؛ والحال أنّه في نظرية السلطة المتعالية عندما يضطلع شخص بمسؤولية رسمية يجب عليه أن ينزع أكثر نحو الأخلاق ويقوّي علاقته بالله.

٣. من جهة، القدرة المتدانية لا تتعارض مع الاستبداد والديكتاتورية، ومن جهة ثانية، لا تتناغم مع الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه لأنّ المبدأ المهم فيها هو الغلبة على الآخر، سواء أكان ذلك الآخر يشكّل أغلبية أم أقلية، والحال أنّ السلطة المتعالية تتناقض مع الاستبداد والديكتاتورية، وتتناغم تمامًا مع الديمقراطية؛ في الأساس، لا يتسنّى تطبيق الديمقراطية بدون السلطة المتعالية.

٤. يمكن الجمع بين السلطة المتدانية والعلمانية، فهي تقول بالفصل بين الأخلاق والسلطة بل تعترف بالتناقض بينهما، في المقابل، فإنّ السلطة المتعالية تعتقد بأنّ السلطة خير، وهي لا تجتمع مع العلمانية، وتؤمن بأنّ الأزمة التي تعاني منها البشرية اليوم تتمثّل في المعنوية، وبصدد حل هذا التحديّ المهم بفضل السلطة المتعالية التي تؤمن بتناغم الأخلاق والسلطة والدين وبوجود علاقة ذاتية تجمع بينها. وذلك لأنّها تعتقد أنّ مجال الحياة الإنسانية واسعة سعة الأبدية، وأنّ حياة الإنسان تستمر بعد الموت أيضًا، ومن هنا فإنّ هدف السلطة ليس التسلّط والثروة واللذة والخداع وحصر الحياة في هذه الدنيا وإنّما بلوغ مقام القرب الإلهي وهو جني عمل الإنسان في الدنيا.

٥. الثورة الإسلامية الإيرانية هي طليعة الحضارة الإسلامية الجديدة، وقد قامت هذه الثورة على أساس مبدأ السلطة المتعالية. وهي السلطة التي نشأت وترعرعت في حضن الثقافة الإسلامية وبقيادة الإمام الخميني وطرحت ثمارها. يلحّ صنع الحضارة الإسلامية وتشديد تأثيرها وإنتاجيتها، وبكلمة، زيادة فاعلية جميع ميادين الدولة والمجتمع الإسلامي، يلحّ على وجوب الاهتمام بهذا النموذج للسلطة المعنوية لكي يستطيع الإنسان المعاصر المأزوم الخروج بأمان من ظلمات

الجهل والوهم والشرك والكفر إلى إشراقة العقل والعدل والوحي والإيمان والتوحيد.

٦. ضمن مقاربة متعالية للسلطة نقول بأنّ السلطة بمثابة أمانة، ويجب إيصال هذه الأمانة إلى صاحبها الأصلي والحقيقي، والحال أنّ السلطة تعدّ طعمًا وفقًا للتصوّر الذي يعتبر السلطة شرًّا، وبالنسبة للتصوّر الذي يعتبر السلطة أداة، يجب إثبات بدليل مستقل أنّ السلطة أمانة، دليل مستقل للبرهنة على عدم انفكاك الأخلاق والمعنوية عن السلطة، هذا في حين أنّنا عندما ننظر إلى السلطة أنّها خير في جوهرها، فستضحى المعنوية والأخلاق وسائر الكمالات في ذات السلطة.

٧. الكلام عن أنّ السلطة أمانة أو أنّ السلطة وصف من الأوصاف الإلهية أو اسمًا من أسماء الله الحسنى، كلّ هذا لا معنى في السلطة المتدانية، بينما في السلطة المتعالية فإنّ جذر الموضوع وأساسه وأسّه يبدأ من أنّ السلطة اسم من أسماء الله الحسنى ومن الأوصاف الذاتية للحقّ تعالى، ولهذا السبب يجب أن تكون السلطة بيد من هم يرتبطون بأوثق وأقرب علاقة بالله تعالى. بعبارة أخرى، إنّ أول واجب للأطهار هو استلام مقاليد السلطة، ووفقًا لهذا الكلام، ينبغي لهذه السلطة أن تكون بيد سيدنا ومولانا بقية الله الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف.

المصادر

* القرآن الكريم

* نهج البلاغة

١. ستيفن جي، مدما؛ وارن جي، صامويلز. (١٣٩١ش). تاريخ انديشه اقتصادي، از ارسطو تا جان استوارت ميل (المترجم: محمد حسين وقار). طهران: نشر مركز.

٢. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٧٧ش). شرح چهل حديث. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٣. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨١ش). تقريرات فلسفه امام خميني (المقرّر: عبد الغني أردبيلي) (ج٢ و ٣). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٤. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨٥ش). صحيفه امام (ج٣، ٥، ١٣، ١٤ و ١٧، ط. ٤). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٥. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨٨ش). شرح حديث جنود عقل و جهل (ط. ١٣). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٦. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٤٢١ق). كتاب البيع (ج٢). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٧. الإمام الخميني، السيد روح الله. (بلا تاريخ). كشف اسرار. قم: انتشارات پيام اسلام.

٨. بتس، ريتشارد كي. (١٣٩٢ش). دشمنان سرويس اطلاعاتي (المترجم: رضا مراد صحرائي). طهران: جامعة العلامة الطباطبائي رحمه الله.

٩. بريجنسكي، زبغنيف. (١٣٦٩ش). در جستجوي امنيت ملي (المترجم: إبراهيم خليلي نجف آبادي). طهران: نشر سفير.

http://ipt.isca.ac.ir

١٠.بلومبرغ، پول. (١٣٩٠ش). جامعه غارتگر، فريب در بازار آمريكايي (المترجم: مؤسسة خط ممتد انديشه). طهران: امير كبير.
١١.تيندر، غلن. (١٣٧٤ش). تفكر سياسي (المترجم: محمود صدري). طهران: الشركة العلمية والثقافية للنشر.
١٢.جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨١ش). شكوفايي عقل در پرتو نهضت حسيني (ط. ٨). قم: مركز نشر اسراء.
١٣.جونز، ويليام تامس. (١٣٧٣-١٣٨٠ش). خداوندان انديشه سياسي (ج١، المترجم: جواد شيخ الاسلامي). طهران: الشركة العلمية والثقافية للنشر.
١٤.خامنئي، السيد علي. (١٣٩٧ش). طرح كلي انديشه اسلامي در قرآن (ط. ٢٠). طهران: منشورات مؤسسة ايمان جهادي.
١٥.راسل، برتراند. (١٣٨٥ش). قدرت (المترجم: نجف دريابندري، ط. ٤). طهران: خوارزمي.
١٦.رايزن، جيمز. (١٣٩٤ش). سيا و جنگ‌هاي ساختگي در غرب آسيا (المترجم: قسم البحث وإنتاج العلم). طهران: مؤسسة كلية الأمن للطباعة والنشر.
١٧.سيد باقري، السيد كاظم. (١٣٩٤ش). قدرت سياسي در قرآن. طهران: منشورات المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي.
١٨.شاه آبادي، محمد علي. (١٣٨٦ش). شذرات المعارف (توضيح و تقرير: آية الله نور الله شاه آبادي). طهران: منشورات المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي.
١٩.صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (١٣٧٦ش). رساله سه اصل (تصحيح ومقدمة: محمد خواجوي). طهران: مولي.
٢٠.عابدي، أحمد؛ لكزائي، رضا. (١٣٨٧ش). شناخت‌شناسي از منظر امام خميني. مجلة متين المحكمة، ١٠(٤١)، صص ١١١-١٢٦.
٢١.عالم، عبد الرحمن. (١٣٨٨ش). بنيادهاي علم سياست (ط. ٢٠). طهران، نشر ني.

٢٢. كلسكو، جورج. (١٣٩١ش). تاريخ فلسفه سياسي، از ماكياولي تا منتسكيو (ج٣، المترجم: خشايار ديهمي). طهران: نشر ني.
٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (ج١، المصحح: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي). طهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٤. لكزائي، نجف. (١٣٩٠ش). امنيت از ديدگاه آيت الله جوادي آملي. مجلة اسرا، العدد٣، صص ١٨-١٩.
٢٥. ميكافيللي، نيكولو. (١٣٨٩ش). شهريار (المترجم: احمد زركش). طهران: پژواك.
٢٦. المجلسي. (بلا تاريخ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج٧٥). بيروت: مؤسسة الوفاء.
٢٧. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٨٩ش). تأثير ارزش‌ها بر علوم انساني. مجلة معرفت فرهنگي اجتماعي، ٢(١)، صص ١٠٣-١٢٢.
٢٨. مطهري، مرتضى (١٣٧٢ش). مجموعه آثار (ج٤، ط. ٨). قم: صدرا.
٢٩. مكللند، جان. (١٣٩٣ش). تاريخ انديشه سياسي غرب از يونان باستان تا عصر روشنگري (ج١، المترجم: جهانگير معيني علمداري). طهران: نشر ني.
٣٠. مكولي، جان؛ دبرلي، جو آني؛ جانسون، فيل. (١٣٩٦ش). نظريه سازمان: نگاه‌ها و چالش‌ها (المترجمان: حسن دانايي‌فرد و السيد حسن كاظمي) طهران: جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
٣١. فيبر، ماكس. (١٣٨٤ش). اقتصاد و جامعه (المترجمون: عباس منوچهري؛ مهرداد ترابي‌نجاد؛ مصطفي عمار زاده). طهران: سمت.
٣٢. فيبلين، تورستن. (١٣٨٦ش). نظريه طبقه تن آسا (المترجم: وزارة الإرشاد، ط. ٢). طهران: نشر ني.

٣٣. هوبز، توماس. (١٣٩٢ش). لفياثان (المترجم: حسين بشيريه، ط. ٨). طهران: نشر ني.
٣٤. هنتينغتون، صامويل. (١٣٧٣ش). موج سوم دموكراسي (المترجم: أحمد سها). طهران: روزبه.
35. Lob, Eric Sander. (2013). *an institutional history of the Iranian Construction Jihad From inception to institutionalization (1979--2011)*, Princeton University, Department of Near Eastern Studies.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

Naeini, Fiqh and Popular Governance

Mansour Mir Ahmadi[1]

Received: 20/08/2022 **Accepted: 20/10/2022**

Abstract

Governance, as a process in which activities related to public authority are carried out, enjoys the nature of the people if in that process, the people are considered to have rights. In the Fiqh (Islamic jurisprudence) literature, despite the wide coverage of governance, the concept of governance in general and popular governance in particular has been less dealt with. However, it seems that Mohaghegh Naeini has paid due attention to popular governance in his precious book *Tanbih al-Umah va Tanzih al-Millah*. The present paper is an exploration of Naeini's contribution in the production of jurisprudential literature about popular governance. According to the author, in this book, Naeini has recognized at least the right of the people in the governance process in the four stages of establishment of governance, participation in governance, supervision of governance and transformation in governance. In this regard, relying on Naeini's jurisprudential efforts, we can talk about the capacity of Fiqh to present a jurisprudential model of popular governance and argue about the popular nature of governance.

Keywords

Fiqh, governance, popular governance, establishment, participation, supervision, transformation, Naeini.

1. Professor of Political Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_mirahmadi@sbu.ac.ir.

* Mir Ahmadi, M. (2022). Naeini, Fiqh and Popular Governance. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 2*(3), pp. 73-104. DOI: 10.22081/ipt.2023.73634

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

النائيني، الفقه والحوكمة الشعبية

منصور مير أحمدي [١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٢/٠٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٤/٢٧

الملخص

الإمارة أو الحوكمة عبارة عن عملية تتم خلالها نشاطات تعنى بالاقتدار العام، وتصطبغ هذه النشاطات بصبغة شعبية إذا كان الشعب منظوراً له كذي حقّ. شاعت في الأدبيات الفقهية الأبحاث التي تتناول موضوع الحكومة، ولكن قلّما تناولت هذه الأبحاث مفهوم الإمارة أو الحوكمة بصورة عامة الحوكمة الشعبية بوجه أخصّ. مع هذا، يبدو أنّ المحقّق النائيني في مصنّفه النفيس تنبيه الأمة وتنزيه الملة اعتنى بشكل جدير بمسألة الحوكمة الشعبية. الورقة الحالية عبارة عن بحث في مساهمة النائيني في إنتاج الأدبيات الفقهية المتعلقة بموضوع الحوكمة الشعبية. يعتقد الكاتب أنّ النائيني في مصنّفه المذكور قد اعترف بحقّ الشعب في عملية الحوكمة على الأقل في أربع مراحل هي: تأسيس الحوكمة، المشاركة في الحوكمة، مراقبة الحوكمة، التحوّل في الحوكمة. على هذا الأساس، يمكن الحديث عن قدرات الفقه لتقديم نموذج فقهي في الحوكمة الشعبية والبرهنة على الطبيعة الشعبية للحوكمة بالاستعانة بالجهود الفقهية للنائيني.

الكلمات المفتاحية

الفقه، الحوكمة، الحوكمة الشعبية، التأسيس، المشاركة، المراقبة، التحول، النائيني.

١. أستاذ العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران. m_mirahmadi@sbu.ac.ir

* مير أحمدي، منصور. (٢٠٢٢). نائيني، فقه و حكمراني مردمي. مجلة الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢(٣)، صص ٧٣-١٠٤.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73634

مقدمة

على الرغم من شيوع الأبحاث ذات الصلة بموضوع الحكومة في الأدبيات الفقهية، ولكن قلّما تطرّقت تلك الأبحاث إلى مفهوم الحوكمة بصورة عامة، الحوكمة الشعبية بوجه أخص. لقد وضعت التحولات السياسية الاجتماعية في العصر الحديث الفقه بوصفه النظام المعرفي للمسلمين أمام سؤال كبير حول طبيعة الحكومة، وساهمت الإرهاصات الفقهية للفقهاء في هذا العصر في بلورة أدبيات مناسبة في هذا المجال. مع هذا، يبدو وفقًا لهذه الأدبيات أنّ موضوع الحوكمة وطبيعتها قلّما حظي باهتمام الفقهاء في عصرنا. ونظرًا إلى التباين المفهومي للحكومة والحكم والذي أخذت في العقود الأخيرة حيّزًا مهمًا من تركيز الباحثين المتخصصين في الشؤون السياسية، فقد صار السؤال عن طبيعة الحوكمة في هذه المنظومة المعرفية ملحًّا وضروريًا.

تعترف الورقة الحالية بالفراغ الذي تعانيه الأدبيات الفقهية في موضوع الحوكمة، وفي نفس الوقت تعتقد أنّ المحقّق النائيني في مصنّفه القيّم "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" كانت له التفاتة جديرة إلى الحوكمة بمعناها العام، وبشكل أخصّ الحوكمة الشعبية. من هنا، انبرت هذه الورقة إلى الخوض في مساهمة النائيني في إبداع أدبيات فقهية حول الحوكمة الشعبية. ويبدو أنّ الرجل قد عرض في كتابه المذكور أدبيات فقهية خاصة وجديدة، يمكن الاستعانة بها في صوغ مقدمة لفهم قدرة الفقه على الخوض في موضوع الحوكمة الشعبية، وتحقيق مثل هذا الهدف يتطلّب منّا مراجعة فكر النائيني والتركيز بشكل خاص على كتابه "تنبيه الأمة و تنزيه الملة" للوقوف على رأيه في مسألة الحوكمة. لذا، وقبل الشروع في البحث وسبر أفكار النائيني، نجد لزامًا تقديم إشارة سريعة لمفهوم الحوكمة الشعبية بهدف التعريف بالإطار المفهومي لهذه الورقة التي نحاول من خلالها وبأسلوب تحليلي استعراض آراء النائيني حول مقومات الحوكمة الشعبية كما سنأتي على ذلك في

السطور القادمة.

١. الحوكمة الشعبية

إذا أردنا أن نحلّل الرأي الفقهي للنائيني حول الحوكمة الشعبية لزمنا أولًا أن نوضّح معنى هذا المصطلح العلمي الذي يتألّف من مفردتين "الحوكمة" و"الشعبية".

١-١. الحوكمة

بدأ استعمال هذا المصطلح بشكل متزايد في العصر الحديث وطُرحت تعاريف عديدة له في أدبيات هذه المرحلة، تقول إحدى التعاريف المهمة له: عملية يمكن من خلالها اتخاذ القرارات ووضع القوانين والسياسات مع أو بدون تدخل المؤسسات السياسية» (Rod Hague, 2016, p.5). في هذا التعريف نلاحظ، أولًا، أنّه يصف الحوكمة بالعملية، ثانيًا، هذه العملية تعنى باتخاذ القرارات ووضع القوانين والتشريعات، وبالتالي لم يتمّ تحديد المشاركين في هذه العملية في المؤسسات الرسمية. وجاء في تعريف آخر لمصطلح الحوكمة: «عملية سياسية تستلزم خلق إجماع وحصول قبول عام أو عدم معارضة» (ريتبرغر، ١٣٩٤ش، ص ١١). هذا التعريف أيضًا يؤكّد على وصف الحوكمة بالعملية، لكنّها عملية تؤدّي إلى خلق الإجماع والقبول العام في المجتمع. وهناك كتّاب آخرون عرّفوا الحوكمة بأنّها «مجموعة القوانين التي يفرزها الفاعلون والعمليات والبنى» و«يتمّ تبريرها عبر إحالتها على معضلة عامة» (Zurn, Walti, 2010, p.2). هنا يتم التأكيد على القوانين المنبثقة عن نشاطات الفاعلين والعمليات والبنى من أجل معضلة عامة. وأخيرًا، هناك تعاريف تصف الحوكمة بالقول «الأداء أو أسلوب الحكم وفرض السيطرة أو الاقتدار على أفعال الرعايا عبر منظومة من القوانين والتشريعات». إذن، يمكن أن نلخّص جوهر الحوكمة في أسلوب حكم الناس، وكيفية إدارة شؤون الحكومة وتنظيمها» (غريفيتس، ١٣٩٤ش، ص ٤٤٥). ثمّة أوجه شبه بين هذا التعريف

والتعاريف القديمة الحوكمة، عندما اعتبرها أسلوب للحكم وإدارة المجتمع من خلال فرض الاقتدار.

التدقيق في التعاريف أعلاه يبيّن أنّ التأكيد على عملية "وضع قوانين ملزمة" و"خلق إجماع وتوافق" و"حل معضلة عامة" و"أسلوب الحكم وإدارة المجتمع" كلّها تشي بارتباطها بمسألة الاقتدار في مصطلح الحوكمة. هذه العناصر إلى جانب بعضها البعض تبيّن الارتباط المفهومي للحوكمة بالسياسة باعتبارها نشاطًا يعنى بالاقتدار العام. فالعبارة الأخيرة أعني "بالسياسة باعتباره نشاطًا يعنى بالاقتدار العام" تمثّل إحدى التصوّرات التي خرج بها بعض أصحاب الرأي في هذا المجال. على سبيل المثال، يعتقد اندرو هيود أنّ السياسة بأوسع معانيها تعني النشاط الذي يعمل الناس من خلاله على وضع القوانين العامة لحياتهم وصيانتها وإصلاحها (هيود، ١٣٨٩ش، ص ٩). وهذا النشاط، بلا شك، ذو طابع سياسي، أو على حدّ تعبير أحد الباحثين المتخصّصين في علم السياسة، ينطوي على الأقل على ثلاث خصائص رئيسية:

١. السياسة عبارة عن نشاط جمعي متداول بين الناس.
٢. تشمل السياسة اتّخاذ قرارات تتعلّق بموضوعات تهمّ شخصين أو عدّة أشخاص، وتكون هذه القرارات حول سلسلة أعمال وتصرّفات أو من أجل حل بعض الخلافات.
٣. عندما تُتّخذ القرارات السياسية فإنّها تكون بمثابة سياسة معتبرة للجماعة وملزمة لأعضائها (Rod Hague, p.6).

إذن، بناءً على ما تقدّم في هذا المقال، فإنّ المقصود من الحوكمة هي عملية تتضمن القيام بنشاطات من قبل الحكام والشعب يتمّ بموجبها اتخاذ قرارات وتشريع قوانين ووضع سياسات ملزمة في المجتمع. ويجب على الحكام والشعب على السواء أن يمارسوا نشاطاتهم السياسية وفقًا لهذه القرارات والقوانين والسياسات المعلنة. ونتيجة هذه النشاطات السياسية خلق الاقتدار العام في

المجتمع. من هنا، يمكن أن نوجز تعريف الحوكمة بأنّها نشاط ذو صلة بالاقتدار العام.

٢. عناصر الحوكمة الشعبية

الحوكمة الشعبية نمط من الحوكمة يعترف بحق الشعب في ممارسة نشاطات ذات صلة بالاقتدار العام. يُطرح هذا النمط من الحوكمة في مقابل نمط آخر يحقّ لفرد أو أفراد محدّدين فقط القيام بنشاطات تتعلق بالاقتدار العام، ولا يُعترف للشعب بأيّ حقّ في هذا المجال. في ضوء التأكيد على عنصر العملية في التعريف المذكور للحوكمة والذي يبيّن تمركز النشاط المتعلق بالاقتدار العام في عملية واحدة، فإنّ الحوكمة تكون شعبية إذا تمّ الاعتراف بحقّ الشعب في هذه العملية. ويمكن رسم الإطار المفهومي لهذا الحق الشعبي في عملية الحوكمة ضمن أربعة مقومات على الأقل هي كالتالي:

٢-١. تأسيس الحوكمة

تبدأ عملية الحوكمة منذ تأسيسها، فإذا كان الشعب يمتلك الحق في اختيار حكامه ويقوم بانتخابهم، فقد تحقّق أول مقوم من مقومات الحوكمة الشعبية. ففي هذا النمط من الحوكمة حالما يقوم الشعب بعملية الانتخاب يبدأ الحاكم بالنشاط المتعلّق بالاقتدار العام. في هذه المرحلة من عملية الحوكمة، يعدّ انتخاب الشعب نوعًا من النشاط المتعلّق بالاقتدار العام وكذلك يهيّئ الحكام الظروف المواتية للقيام بمثل هذه النشاطات.

٢-٢. المشاركة في الحوكمة

الخطوة الثانية في عملية الحوكمة القيام بنشاطات تتعلّق بالاقتدار العام. وهي في الحقيقة أهم مرحلة في مسيرة الحوكمة كنشاط يتعلّق بالاقتدار العام. فإذا حصل

الناس بعد تأسيس الحوكمة على حق المشاركة للقيام بمثل هذه النشاطات تكون الحوكمة الشعبية في طور التبلور. في هذه الحالة، تكون الحوكمة قد ارتقت إلى ما فوق أسلوب الحكام في الحكم ليشمل نشاطات وفعاليات الشعب في مسألة الحوكمة أيضًا. أو بعبارة أوضح، في هذه المرحلة يجري تعميم الحوكمة الرسمية لتتحول إلى حوكمة غير رسمية، وتتهيّأ الظروف اللازمة لإضفاء الصبغة الشعبية على الحوكمة.

٢-٣. مراقبة الحوكمة

تعتبر المراقبة في عملية الحوكمة لحظة مهمة وحساسة. لقد عرفنا وفقًا للتعاريف التي مرّت علينا الحوكمة أنّ أهم مقوم في هذه العملية مرحلة المشاركة، إلّا أنّ المراقبة أيضًا تحظى بأهمية كبيرة لكونها الضامنة لسلامة عملية الحوكمة وفاعليتها. فمراقبة الحوكمة واحدة من أهم العوامل التي تجعل حضور الشعب ومشاركته في هذه العملية ضروريًا. في عملية الحوكمة الشعبية يتم الاعتراف بحق الشعب في مراقبة أداء الحكام في ممارسة النشاطات المتعلقة بالاقتدار العام. في هذا النمط من الحكم يضع الاعتراف بحق الشعب في المراقبة نشاطات الحكام كحكم رسمي أمام مرأى الحوكمة غير الرسمية للشعب، ومن هذه الزاوية تتمّ مراقبتهم من قبل الطبقة الشعبية الحوكمة.

٢-٤. تحوّل الحوكمة

لحظة تحوّل الحكم لحظة مهمة في عملية الحوكمة، وتبدأ عندما تصل المراقبة إلى نتيجة مفادها أنّ التحوّل في الحوكمة أصبح ضرورة. يقف هذا التحوّل في المرحلة الأولى عند حدود تغيير الحكام للسياسات والبرامج والنشاطات، وإذا استنتجوا بأنّ مثل هذا التحوّل متعذّر تبدأ المرحلة الثانية فيذهب التحوّل إلى حدّ تغيير الحكام أنفسهم. في حال كان التشخيص ضرورة التحوّل في الحوكمة، يتم

الاعتراف بحق الشعب في الحوكمة الشعبية بالقيام بنشاطات تتيح التحوّل في الحوكمة من أجل زيادة الاقتدار العام. فالشعب في هذا النمط من الحوكمة يملك حق التصرّف والنشاط مثل الاحتجاج من أجل تغيير سياسات ونشاطات الحكام وصولًا إلى تغيير الحكام أنفسهم.

بعد أن أوضحنا ما هو المقصود الحوكمة الشعبية، صار من الضروري تبيين فرضية المقالة من خلال توضيح الرأي الفقهي للنائيني في الحوكمة الشعبية. لنواصل بعد ذلك شرح رأي النائيني بالنسبة للمقومات الأربعة المذكورة سابقًا لنستدل للفرضية القائلة بأنّه كان من رواد الفقهاء الشيعة في العصر الحديث الذين تناولوا من زاوية فقهية موضوع الحوكمة الشعبية في كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة". فهذا الكتاب النفيس يعدّ من المصادر الفقهية الرائدة في بيان قدرات الفقه وإمكاناته إزاء التعاطي مع قضية الحوكمة الشعبية.

٣. النائيني وتأسيس الحوكمة الشعبية

يعتقد النائيني أنّ ما اجتمعت عليه كلمة جميع الأمم المسلمة، بل وجميع عقلاء العالم هو "أنّ بقاء النظم واستمرار معيشة الناس" متوقّف على وجود سلطة سياسية، وأنّ "حفظ شرف أيّ جماعة واستقلالها وقوامها سواء في المجالات الدينية أو الوطنية متوقف على قيام السلطة بهم ومنهم" (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٣). فقيام الحكم بهم ومنهم من كل شعب أو قوم يحظى بأهمية كبيرة بالنسبة لبحث ماهية الحوكمة. في شرحه لهذه العبارة يبيّن السيد محمود الطالقاني المقصود منها بالقول:

«قوام المجتمع رهن بإقامة الحكومة، وكلما كانت الحكومة منبثقة من الأفكار والأخلاق والمعتقدات العامة، كانت سلطتها أكبر وديمومتها أطول» (النائيني،

١٣٦١ش، ص ٦)[1].

بينما الباحث داوود فيرحي له تفسير آخر لعبارة النائيني هذه حيث يقول:

يدل ظاهر عبارة النائيني على أنّه ينيط قيام حكم كل شعب بنوع ذلك الشعب، أي، لمّا كانت الحكومة أمرًا نوعيًا/عامًا، فلا جرم أنّه يقع على عاتق النوع/ جميع أفراد الشعب أو القوم، ولا يختصّ هذا الحقّ أو الواجب بفرد أو جماعة أو طبقة خاصة من الشعب (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ١٠٥).

على الرغم من أن رأي السيد فيرحي هو الأصوب إلّا أنّنا في ورقتنا هذه نرى أنّ كلا الرأيين يشرحان أهمية الحوكمة كنشاط يعنى بالاقتدار العام. لقد أظهر النائيني من خلال ربط الحكم الحوكمة بالنوع البشري في بلد معين، اهتمامه بالصبغة الشعبية للحوكمة، كما يشير إلى أنّ حفظ شرف أيّ جماعة واستقلالها وقوامها سواء في المجالات الدينية أو الوطنية متوقف على قيام السلطة بهم ومنهم وإلّا سوف لا يبقى شيء من كيانهم ولا من دينهم وهو أعظم عهد لديهم ولا من مذهبهم وشرفهم واستقلال وطنهم وجماعتهم (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٣). لذا، فقيام الشعب بالحكم يعني تأثير مشاركتهم في إنتاج الاقتدار العام. وهو مقوم آخر من مقومات الحوكمة الشعبية الذي سنأتي على توضيحه.

آراء النائيني حول الواجبات الرئيسية للحكومة هي الأخرى قبس آخر يضيء رؤيته إزاء الحوكمة وطبيعتها. إذ يعتقد أنّ أسباب توقّف النظم العالمي على وجود الحوكمة، وتوقف حفظ شرف كل قوم وكيانهم على كون من يحكمهم منهم، تعود جميعها إلى أصلين مهمين:

١. حفظ النظم الداخلي للبلد، وتربية عامة الناس، وإحقاق الحقوق، ومنع اعتداء أفراد الشعب بعضهم على بعض وسائر الواجبات العامة التي تعود

١. السيد محمود الطالقاني، هامش على تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص٦.

http://ipt.isca.ac.ir

لمصالح الشعب والبلد الداخلية.

٢. حفظ البلد من التدخل الأجنبي، والحذر من أساليب الاحتيال في هذا المجال، وإعداد قوى دفاعية، واستعدادات قتالية وأمثالها. (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٣).

تُظهر إشارة النائيني إلى هذين الواجبين الرئيسيين اهتمامه بالحوكمة. فواجبات الحكومة كما ورد تفصيلها في أدبياته على الصعيدين الداخلي والخارجي تُظهر أهمية السياسة كحوكمة. صحيح أنّ اهتمام النائيني بالحكومة نابع من هاجس البحث الفقهي، بيد أنّ مناقشته لواجبات الحكومة تعبّر عن تركيزه على مفهوم الحوكمة. وبناءً على هذا يمكن أن نلخّص النشاط المتعلق بالاقتدار العام في أدبيات النائيني في "حفظ النظم الداخلي للبلد، وصيانته من التدخل الأجنبي". من هنا، يأتي تأسيس الحوكمة من وجهة نظره لحفظ وصيانة الأنظمة الداخلية للبلد وحماية الوطن من تدخل الأجانب.

يعتقد النائيني أنّ تأسيس الحوكمة بالأهداف والواجبات التي سبق ذكرها هي من الأمور المتعلقة بالنوع البشري، بالنتيجة، يضع في حسبانه الطبيعة الشعبية الحوكمة عند مناقشة الموضوع. وقد عبّر عن مفهوم شعبية الحوكمة في أدبياته بمصطلح «النوع البشري». يقسّم الحكومة إلى نوعين: على سبيل التملّك (سلطة مطلقة ملكية)، أو على سبيل الولاية (سلطة مقيّدة "الاستئمان")، وفي شرحه للنوع الثاني بوصفها الحكومة المنشودة يقول النائيني:

«هذا النمط من الحكم لا يحتوي على حق التملك والاستيلاء والتصرّف المطلق لأيّ فرد كان، بل تقوم السلطة بأداء واجباتها، ورعاية مصالح العامة، التي لا يتحقّق وجودها من دونهم، وتكون صلاحيات الحاكم فيه مقيدة، ولا يحق له تجاوز الأطر المحددة له» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٥).

تشير الفقرات أعلاه إلى الطبيعة النوعية للحوكمة من وجهة نظر النائيني. فإذا

كان أساس الحكم هو القيام بالوظائف النوعية القائمة على المصالح النوعية للمجتمع، فإنّ الحوكمة تدخل في دائرة الأمر النوعي. حينئذ يتحدّد موقع الشعب ودوره في تأسيس الحوكمة. بالإضافة إلى ما قيل، يبدو أنّه من الممكن تحديد موقع الشعب في تأسيس الحوكمة بالإحالة على مفهوم "الأمانة" و"الولاية" في الفكر الفقهي السياسي للنائيني.

يربط النائيني أمر الحكومة بمفهومي الأمانة والولاية، حيث يرى أنّها أمانة الشعب أودعها حكامه، وأنّ التصدّي للحكم وبالتالي مسؤولية الحوكمة بمثابة ولاية الأمور النوعية. يقول في هذا الصدد:

«إنّ حقيقة السلطنة الموضوعة في الدين الإسلامي وسائر الشرائع والأديان، بل وحتى عند الحكماء والعقلاء غير المتدينين، منذ القدم وحتى اليوم، جميعها على النحو الثاني، وتحويلها إلى النحو الأول (أي من الأمانة إلى الملكية) من بدع الطواغيت والظالمين لا محالة» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٩٩).

يستشفّ من هذه العبارات أنّ النائيني يعتقد بأنّ الحكومة من منظار الشريعة والعقل بمثابة أمانة ووديعة. إنّها في الأصل أمانة الشعب أودعها حكامه. ضرورة التفكيك بين نمط الحكم المطلق ونمط الحكم المقيّد/وتصدّي الحكومة للحكم في هذه العبارات يبيّن كما يقول بعض شرّاح تنبيه الأمة وتنزيه الملة (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ١٩٩) اهتمام النائيني بهذا النمط من الحوكمة. ويرى النائيني أنّ الحاكم الذي يحرف الحكومة عن مسير الأمانة إنّما يخرجها من المنطق المقبول للحكومة عقلًا وشرعًا. ومثل هذا التصوّر الذي يطرحه النائيني عن طبيعة الحكومة الحوكمة يعدّه في موضع آخر من ضروريات الدين الإسلامي، ما يعني أنّه يضعه خارج نطاق الاجتهاد والتقليد. تأمّل ما يقوله:

«على أيّ حال، كون حقيقة السلطة من باب الأمانة، وتصدي من له

الصلاحية لولاية الأمور العامة، دون أن يتمّتع بأيّ امتياز، وتقييده، وتحديد سلطته لضمان عدم تحولها إلى حكم استبدادي وقهري، من أبرز ضروريات الدين الإسلامي، بل جميع الشرائع والديانات» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٠٤).

إذن، في ضوء ما قيل نستنتج بأنّ نظرة النائيني إلى الحكومة الحوكمة كونهما لفظين متمحّضين من مفهوم الأمانة وصيانتها، وأنّ الحاكم يملك حقوقًا مشتركة في الأمور النوعية، لا أن يتبوّأ مكانة أعلى، ويضطلع بمهمة الحكم بوصفها وديعة الشعب عنده. وعليه، فاضطلاع الحاكم بمسؤوليات الحوكمة والقيام بالنشاطات المتعلقة بالاقتدار العام هي من باب الأمانة المحضة التي في حوزته.

يلقي مفهوم الولاية كما ورد في العبارات أعلاه ضوءًا ساطعًا على رؤية النائيني إزاء طبيعة الحوكمة بوصفها النشاط المتعلق بالاقتدار العام، وهو ليس سوى تولي أمر تنظيم موقوفة عامة وحفظها. فكما أنّ متولّي الموقوفة ليس له أي حيازة أو مالكية على الموقوفة، الحاكم أيضًا بوصفه المتولّي لا يمكن أن يحمل صفة المالكية في أمر الحوكمة. فهو مسؤول فقط عن القيام بنشاطات تحفظ مصالح حدود الحوكمة باعتباره وقفًا، ولا يمكن لهذه المسؤولية أن تنقض صفة أمانة الحوكمة. على هذا النحو، لدينا مفهومان الأمانة والولاية يمكنهما معًا أن يشكّلا الطبيعة الشعبية الحوكمة في الفكر السياسي للنائيني.

من الناحية المنطقية، فإنّ رؤية النائيني على النحو الذي جرى توضيحه تفضي تلقائيًا إلى القبول بدور الشعب في تأسيس الحوكمة، ولكن الإشكال المطروح بالنسبة لفقه الحكم الدستوري (المشروطة) هو أنّه على الرغم من مساهمة النائيني القيّمة في هذا الفقه والمتمثّلة في أطروحته في توسيع دور الشعب في الحوكمة، إلّا أنّه يؤخذ عليه، مع ذلك، محاولته المحافظة على موقع السلطان في النظام الملكي الدستوري - والذي طبعًا لم يصل إلى هذا الموقع بفضل آراء أغلبية الشعب-

وهو ما بدا متناقضًا نوعمّا مع أطروحة الطبيعة الشعبية للحوكمة. لذا، يُعتقد أنّ الطروحات الفقهية للنائيني بالنسبة لفقه المشروطة ترسم دورًا للشعب في مسألة صلاحيات الحوكمة فقط، لكنّها تغيّب هذا الدور الشعبي عن الحوكمة عندما يتعلّق الأمر بانتخاب الحاكم. لعلّ السبب في تجاهل النائيني أو إغضائه عن دور الشعب في إيصال الحكام إلى كرسي الحكم عبر الانتخابات هو الاعتبارات الفكرية والسياسية السائدة في عصر الحركة الدستورية (المشروطة) في إيران، لا اعتقاده بعدم قدرة الفقه على التعاطي مع موضوع انتخاب الشعب للحكام.

٤. النائيني ومسألة المشاركة في الحوكمة الشعبية

لمسألة المشاركة في الحكم دور كبير في طبيعة هذه الحوكمة، إذ يتسنّى الكلام عن الطبيعة الشعبية للحوكمة عندما يكون للشعب دور حاسم في هذه الحوكمة، ويمكن تحليل هذا الدور في إطار مفهوم المشاركة الشعبية، وهو مفهوم شائع الاستعمال في الأدبيات الفقهية للنائيني. كما أوضحنا سابقًا، إنّ نموذج الحكومة المقيّدة أو الولائية هو النموذج الأثير للحوكمة عند النائيني وموضع اهتمامه. وقد كتب في شرحه للأساس الذي يقوم عليه هذا النمط من الحكومات قائلًا:

> وكما قلنا أنّ أساس النوع الثاني، هو الولاية لتحقيق المصالح العامة، وحمايتها، وتتوقف السلطة عندها. وخلافًا للنوع الأول، يبتني على حرية الناس من الأسر والعبودية البغيضة، ومشاركتهم في الأمور، ومساواتهم حتى مع الحاكم في جميع الأمور، المالية منها، وغير المالية. ومن الطبيعي أن يتفرّع عنه حق الشعب في محاسبة المسؤولين والمتصدين، ومتابعتهم، ومسؤولية أولئك أمام الشعب (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٩).

تبيّن هذه الفقرات أصلين يحكمان الحكومة الولائية المقيدة في مقابل الحكومة الملكية المطلقة من وجهة نظر الشيخ النائيني. يؤكّد الأصل الأول على حرية

الشعب وانعتاقه من نير الاستبداد، ويشير الأصل الثاني إلى ضرورة مشاركة الشعب حكّامه في الأمور النوعية ومساواته معهم. بالنسبة للأصل الأول سوف نأتي على مناقشته في المحور الأخير، أمّا الأصل الثاني فيبيّن بجلاء اهتمام الشيخ النائيني بمسألة مشاركة الشعب في الحوكمة. ويعكس هذا الأصل كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين في الفكر السياسي رؤية الشيخ النائيني حول طبيعة الأمر السياسي الحوكمة. ومن حيث أنّ هذا الأمر يبتني على المشتركات النوعية لا الفوارق الشخصية للأفراد في المجتمع، فمن المؤكّد أنّه يتكئ إلى مبدأ المساواة والمشاركة بل وحتى الشراكة النوعية (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ١٥٢). وفي الحقيقة أنّ المشاركة الشعبية في الأمور النوعية للمجتمع تعني التمتّع بحقّ المشاركة في القيام بالنشاطات المتعلقة بالاقتدار العام، وبالنتيجة المشاركة في مسألة الحوكمة. ولهذه المشاركة علاقة مباشرة بفاعلية الحكومة وديناميّة الحوكمة وتأثيره. إذ بالمقدار الذي يتمتّع فيه الشعب بحقّ المشاركة وتوفّر المناخات اللازمة لتحصيل هذا الحق في الحوكمة، يقترن مسار الحوكمة بنفس المقدار بتعاظم الاقتدار العام.

ومن ناحية أخرى، نجد أنّ الشيخ النائيني تناول موضوع حقّ الشعب في المشاركة بالحوكمة. والشورى من المفاهيم واسعة الاستعمال في الفكر السياسي للنائيني؛ مفهوم منظورٌ له من زاوية المقاربة السياسية. فإذا اعتبرنا الشورى في الاصطلاح السياسي تعني حقّ الأمة في المشاركة السياسية في شؤون الحكومة واتخاذ القرارات (عبد الخالق، ١٤١٩ه-، ص ٤١) فسنجد أنّها في تواشج وثيق مع موضوع الحوكمة في بُعده المتمثّل في المشاركة. فالشورى، إذًا، إحدى ركائز الحكومة في الإسلام:

> كما علمت فإنّ حقيقة الحكم الإسلامي، هي الولاية على تدبير أمور الأمة، وأنّها تكون مقيّدة بحدود لا يسمح بتجاوزها. وبما أنّها تبتني على مشاركة جميع أفراد الشعب في أمور البلد العامة، فإنّها تعتمد على مشورة عقلاء الأمة، وهو ما يسمّى بالشورى الوطني العام، ولا ينحصر التشاور بالبطانة

وخواص الوالي، وما يسمّى بشورى البلاط، بل هو من مسلمات المسلمين، وثابت بنصّ كلام الله المجيد وسيرة النبيﷺ المقدسة، وكان ذلك قائمًا إلى عهد معاوية (النائيني، ٢٠١٤، ص ١١٥).

تتضمن الفقرة أعلاه ملاحظات مهمة حول الشورى، أولاها أنّ نتيجة القبول بتشاركية الحوكمة إمّا مشاركة كل الشعب في الأمور النوعية وإمّا شوروية الحوكمة. وثانيها، أنّ القول بشوروية الحوكمة ليس بمعنى ابتناء الحوكمة على شورى البلاط الخاصة وإنّما على شورى وطنية لعقلاء المجتمع. وثالثها، أنّ مستند شوروية الحوكمة هو القرآن الكريم والسيرة المطهرة للنبي الأكرمﷺ التي سادت حتى ظهور عصر بني أمية، ومن هنا نقول أنّ شوروية الحوكمة من المسلمات الإسلامية أو ضروريات الدين.

بناءً على ما تقدّم، يمكن أن ننسب مفهوم شوروية الحوكمة إلى النائيني، غير أنّ ما يحوز على الأهمية من وجهة نظر كاتب هذه الورقة هو، على الرغم من تأييد النائيني لفكرة الحوكمة الشعبية من زاوية المنظومة الفقهية عبر طرحه مشروع تشاركية الحوكمة وشورويتها، ولكن يبدو أنّ قراءته الفقهية لمداليل الآيتين (وأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ) (الشوري، ٣٨)، و (شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) (آل عمران، ١٥٩) ما تزال تفصلها مسافة عن ملزومات الحوكمة الشعبية، حيث يعتقد أنّ دلالة الآية الأولى في حدّ ذاتها لا تذهب لأبعد من مجرّد رجحان المشورة (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١١٥) بخلاف بعض فقهاء الشيعة الذين يعتقدون بدلالتها على وجوب الشورى مع الأمة في إدارة الشؤون العامة (شمس الدين، ١٤٢١ق، ص ١٠٧). وبالنسبة للآية الثانية يرى أنّها تدلّ، وهي تخاطب العقل الكلﷺ وحقيقة العصمة وتلزمه بمشورة عقلاء الأمة، على هذا الأمر ببداهة ووضوح، وفي تفسيره لهذه الآية يقول:

«ومعلوم بالضرورة من سياق الآية، أنّ الضمير يعود إلى جميع أفراد الأمة، من المهاجرين والأنصار قاطبة، ولم يختصّ بأحد. أمّا تخصيصه

بالعقلاء وأهل الحل والعقد، فلمقتضى الأمر ومناسبة المقام، لا من باب الصراحة اللفظية» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١١٥).

كما هو واضح يعتقد النائيني أنّ صراحة اللفظ (هم) تتعلق بالمشورة مع جميع أفراد الأمة، لكنّا مع ذلك نراه يذكر موضوع مقتضى الأمر ومناسبة المقام متذرعاً أنّ خروج الأحكام الشرعية عن هذا العموم هو من باب التخصّص لا التخصيص، ليفتح الباب أمام إمكان الانصراف عن المشورة مع جميع أفراد الأمة وتخصيصها بالعقلاء وأهل الحل والعقد. ومعلوم أنّ هذا التفسير سوف يهبط، لا محالة، بمسألة شوروية الحوكمة إلى مرحلة أدنى من الحوكمة الشعبية، اللهم إلّا إذا وسّعنا دائرة مصاديق العقلاء وأهل الحل والعقد فنجعل من «المجلس الوطني» (الشورى الوطنية) مصداقاً للعقلاء وأهل الحل والعقد. ويبدو أنّ مثل هذه التوسعة ممكنة في ضوء استعمالات هذا المصطلح في أدبيات الشيخ النائيني. في هذه الحالة يمكن أن نستنتج أنّ استنباطه الفقهي يستوعب مشروع الحوكمة الشعبية في قالب مفهوم النيابة في المجلس أو الشورى. لهذا، فإضفاء صفة التشاركية على مفهوم الحوكمة في الأدبيات النائينية ربما يُترجم في قالب النيابة عند انتخاب مجلس الشورى الوطني. ويزعم الكاتب أنّ مثل هذه القراءة لرأي النائيني يؤيّدها كلامه واستدلاله بسيرة النبي الأكرمﷺ:

كان النبيﷺ يتشاور مع أصحابه في مختلف المواضيع والحوادث، ويقول "أشيروا عليّ أصحابي"، وقد نقلت كتب السير ذلك بالتفصيل، كما كان النبيﷺ يتّبع رأي الأكثرية، إذ ارتأى في غزوة أحد هو وجمع من أصحابه البقاء في المدينة، لكن بما أنّ رأي الأغلبية انعقد على الخروج، وافقهم الرأي، وتحمّل كلّ تلك المصائب الجليلة. فاتّضح للآخرين صواب رأيه (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١١٦).

في هذه الفقرات يلفت الشيخ النائيني الانتباه أولًا إلى مشورتهﷺ مع الصحابة، والتي شملت بكل تأكيد شريحة من الناس، وثانيًا، جعل أساس اتّخاذ القرار في

هذا الحدث رأي أكثرية الصحابة بوصفهم أهل الشورى. تبيّن كلتا الملاحظتين القراءة النوعية لمنظومة التمثيل والنيابة في أمر الحوكمة التشاركية. من هنا، فإنّ الصحابة في عملية الشورى تلك قد أشاروا على النبي الأكرمﷺ بالنيابة عن الناس وحقّقوا بغالبية آرائهم مفهوم المشاركة في هذه الشورى. على هذا النحو، فإنّ تشاركية الأمر النوعي في فكر الشيخ النائيني تنسجم مع تحقّق هذه المشاركة من قبل غالبية ممثّلي الشعب.

الملاحظة الأخيرة ذات الصلة بموقع الشورى في الحوكمة، هي تخصّص متعلّق المشورة في رأي الشيخ النائيني. وحول المقصود من كلمة «الأمر» في الآية الكريمة يقول:

> وكلمة "في الأمر" التي هي مفردة، ولكنها تفيد العموم، تدلّ على أنّ متعلّق المشورة المقررة في الشريعة المطهرة، الأمور السياسية والعامة، وذلك في غاية الوضوح أيضًا. أمّا خروج الأحكام الشرعية عن هذا العموم، فمن باب التخصّص لا التخصيص (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١١٥).

إذن، الأمور الشرعية متعلّق الأحكام الشرعية هي خارج دائرة الشورى، وذلك لانتفاء الموضوع في المشورة بمثل هذه الأمور، فقد تعيّنت أحكامها من قبل الله تعالى ولا مجال للمشورة حولها. بينما بالنسبة لجميع القضايا السياسية وطبقًا لدلالة ظاهر الآية فالمشورة لازمة وضرورية للحكام. ولا يوجد أدنى شك في أنّ القضايا السياسية تقع ضمن دائرة شؤون الحوكمة، وعليه، تستوجب تعيين الإلزامات والقوانين والسياسات الملزمة. ومن هذا المنطلق نستنتج من الآية الكريمة العلاقة بين مفهوم الأمر وموضوع الحوكمة. بعبارة ثانية، إذا سلّمنا بأنّ الشيخ النائيني في استدلاله هذا يؤمن بالتلازم بين السياسة والشورى فالنتيجة المستنبطة هي "كل شيء سياسي من منظار الشريعة الإسلامية فهو بلا شك شوروي" (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ٢٥٤) وفي نفس السياق، فإنّ وضع التشريعات والقوانين في عملية الحوكمة وكذلك النشاطات المتعلقة بالاقتدار العام التي تدخل،

حكمًا، في دائرة الشأن السياسي، كل هذه الأمور شوروية. إنّ شوروية الحوكمة تدلّ بلا ريب على شعبية الحوكمة، ومرة أخرى يتسنّى لنا البرهنة على الطبيعة الشعبية للحوكمة عبر مفهوم الشورى. إذن قيام الحوكمة الشعبية وفقًا لآراء الشيخ النائيني رهنٌ بمسألة المشاركة الشعبية في الحوكمة المتمثلة في مجلس الشورى الوطني نيابة عن عامة الشعب.

إنّ إيمان الشيخ النائيني بالمجلس الوطني كممثل للشعب، بغضّ النظر عن موقعه، كهيئة مشرفة تحدّ من سلطات الحاكم للحؤول دون طغيانه واستبداده – والذي سنأتي على تفصيله في المحور التالي- ينطوي على أهمية كبيرة في البنية الشعبية للحوكمة. أو بعبارة أخرى، إنّ تأسيس مجلس الشورى الوطني هو أهم آلية لتأسيس الحوكمة الشعبية. ولكن قبل أن يشرح العمل الرقابي للمجلس الوطني على النائيني أن يقدّم إجابة فقهية عن سؤالين مهمين حول مشروعية المجلس ومدى اعتبار آراء الأغلبية كأساس في اتّخاذ القرارات. يتحدّث النائيني، بالاستناد إلى المبادئ الفقهية، عن قضية مشروعية المجلس المذكور فيقول: «أمّا مذهبنا الإمامي، فيختصّ نواب الإمام الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف بهذه المهمة. فحضور عدد من المجتهدين العدول، أو المأذونين من قبلهم، وتأييد مواقفهم، يكفي لمشروعية عملهم» (النائيني، ٢٠١٤م، ص٨٨).

إذن، وفقًا لهذه الفقرة تكتسب الشورى أو المجلس الوطني مشروعيته من حضور المجتهدين العدول أو النواب المأذونين من قبلهم. ويعزى لزوم هذا الشرط إلى أنّه وفقًا لأصول المذهب الإمامي فإنّ موضوع الحوكمة الذي يقع في دائرة الأمور النوعية هو من واجبات الفقهاء العدول بوصفهم نواب الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، وبناءً عليه، فحضورهم أو من ينوب عنهم لازم لإضفاء المشروعية على عمل أعضاء مجلس الشورى الوطني.

٥. النائيني والمراقبة في الحوكمة الشعبية

المراقبة هي واحدة من أهم مجالات الحوكمة الشعبية. فهي، في الحقيقة، إحدى أهم الآليات لتحقيق الحوكمة الشعبية وفي نفس الوقت ضمان بقاء شعبية الحوكمة. فإذا كان الشعب يتمتّع بحقّ مراقبة أداء الحكّام فسوف يساعد ذلك على إضفاء صفة الشعبية على الحوكمة التي هي عبارة عن عملية للنشاطات المتعلقة بالاقتدار العام، وإذا مارس الشعب هذا الحقّ في المجتمع، ففي هذا ضمانة لاستمرار شعبية الحكم. من هنا نتبيّن الأهمية الكبرى لمثل هذه المراقبة في أسلوب الحوكمة الشعبية في الفكر السياسي للشيخ النائيني الذي يرى أنّ وجود مثل هذه المراقبة لأداء الحكام يشكّل العامل الأهم للحؤول دون تحوّل الحكومة الحوكمة إلى ملكية مطلقة. يقول في هذا الصدد:

> في الحقيقة هذا الشكل من الحكم، من باب الولاية والأمانة، وهو كسائر أقسام الولاية والأمانة، مشروط بعدم التجاوز والتفريط. وحس المسؤولية الكاملة والمحاسبة والمتابعة، هو الذي يحول دون تحوّل هذا الشكل من الحكم إلى الملكية المطلقة. أهم عامل في حفظ الأمانة، ومنع انقلاب الأمور، والابتعاد عن جميع الموبقات، وعدم ارتكاب ما فيه شائبة الاستبداد والاستئثار، هو العصمة التي يشترطها مذهبنا الإمامي في الولي العام (النائيني، ٢٠١٤م، صص ٨٦ و٨٧).

بيد أنّ عصر الغيبة هو عصر عدم حضور الحاكم المعصوم، وفيه تصبح مسألة تحديد سلطات الحاكم وصلاحياته أمرًا ضروريًا من وجهة نظر العلماء المؤيدين للحكم الدستوري. والنائيني، على غرار الآخوند الخراساني، كان يرى أنّ الحكم الدستوري بمثابة "تحديد الاستيلاء ومنع التصرّفات الجائرة لمتصدّي الأمر وارتكاب الأعمال غير المشروعة قدر الإمكان" (محمد كاظم الآخوند الخراساني في: زرگري نجاد، ١٣٧٤ش، ص ١٧٨)، نعم كان يرى ضرورة تحديد صلاحية الحوكمة وهو ما يستلزم تفعيل الدور الرقابي. ولتحقيق هذا الهدف كان يقترح رقابة من مرحلتين. في المرحلة الأولى هي الرقابة الرسمية المبنية على الدستور. ويرى أنّ هذه المرحلة

من الرقابة تتوقّف على أمرين اثنين:

الأول: صياغة دستور وافٍ بالتحديد المذكور، تميّز فيه المصالح العامة، التي يجب أن تراعى، عن الأمور التي لا يجوز التصرّف فيها. كما يتكفّل هذا الدستور ببيان كيفية القيام بتلك الواجبات، وصلاحيات الحاكم، وحرية الشعب، وتعيين حقوق كافة أصناف المجتمع، وضمانها وفق تعاليم المذهب، ويوجب العزل الدائم للحاكم في حال إفراطه وتفريطه في حفظ حقوق الشعب وممتلكاته، كما هو الحال الخيانة في سائر الأمانات، وتترتب عليه سائر العقوبات التي تترتب على الخيانة.

الثاني: قيام هيئة مدعومة، مؤلفة من عقلاء القوم وحكمائهم، بحيث يكونون من المطلعين على الحقوق المشتركة بين الشعوب، وعارفين بمقتضيات عصرهم، وسياسة زمانهم، بمهمة المتابعة والمحاسبة والإشراف والتحري في مجال أداء المهام، وردع أيّ تجاوز أو تفريط، تتشكل هذه الهيئة من وكلاء الشعب وكوادره العلمية، ويجمعهم مجلس الشورى الوطني (النائيني، ٢٠١٤م، صص ٨٧-٨٨).

في الأمر الأول يضع الشيخ النائيني اللبنة الأولى للرقابة الرسمية. ولقد أجاد أحد الباحثين في وصف كتاب "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" بأنّه كتاب فقهي بامتياز يتميّز بانسجامه النظري وبراهينه المتقنة في الدفاع عن القانون (فيرحي، ١٣٩٩ش، ص ٣٦٣). يعتقد النائيني في كتابه بأنّ القانون الأساسي للبلاد أو الدستور هو صرح رقابي محكم يأخذ على عاتقه تحديد المصالح النوعية للشعب. والرقابة، في الحقيقة، تحتاج إلى صرح قانوني وهو ما تمّ تأمينه في الدستور. ولكن تطبيق هذا القانون وبالتبع تحديد وتقييد الحوكمة يحدث عندما يقوم المجلس بدوره كركن رئيسي في عملية الرقابة تلك. من هنا، يهيّئ الدور الرقابي للمجلس بحسب الأمر الثاني أعلاه لوازم الحؤول دون تحوّل الحوكمة إلى ملكي مطلق. إلّا أنّ هذه الرقابة الرسمية، من وجهة نظر الشيخ النائيني، منبثقة من حق الرقابة العامة للشعب، وعلى حدّ تعبيره: «لا يتحقّق أمر المتابعة والإشراف وإيقاف السلطة عند

حدها، ومنعها من التحوّل إلى ملكية إلّا إذا كانت جميع عناصر الحكم، وهم السلطة التنفيذية، تحت إشراف هذه الهيئة، التي ينبغي أن تكون بدورها مسؤولة أمام كل فرد من أفراد الأمة» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ٨٨).

ووفقًا للملاحظات المذكورة أعلاه، فإنّ مراقبة مجلس الشورى الوطني للقوة التنفيذية تتم بوصفه ممثل الشعب، غير أنّ النقطة المهمة في مسألة التمثيل هذه هي أنّها لا تسلب الشعب حقّه المباشر في الرقابة، ولهذا السبب يرى الشيخ النائيني أنّ اكتمال حلقة المحاسبة والرقابة تتمّ عندما يكون مجلس الشورى نفسه تحت مراقبة أفراد الشعب. أو بعبارة أوضح، كما بيّن بعض شارحي «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» أنّ شرط تحقّق حكومة الولاية عند النائيني وعدم تحوّلها إلى استبداد وتحكّم هو في الالتزام والإلزام بهاتين الرقابتين. الرقابة المباشرة وغير المباشرة للمجتمع على المجلس والحكومة (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ١٤٨). هذا النمط من الرقابة التي يعبّر عنها بالرقابة المزدوجة تلعب دورًا أساسيًا في منع تحوّل الحوكمة إلى استبدادية وتحقيق الحوكمة الشعبية.

بالنظر إلى حساسية موضوع الرقابة في الحوكمة وموقعها الفائق الأهمية في المنظومة الفقهية للنائيني، فقد استدلّ لها من زاويتين. فمن ناحية، أسّس فكرة الرقابة على مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقول: «معلوم بالضرورة من تعاليم الدين في باب النهي عن المنكر أنّه لو ارتكب شخص عدة منكرات في آن واحد، يكون ردعه عن كل منكر تكليفًا مستقلًا، ولا يتوقف على التمكن من ردعه عن سائر المنكرات» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٠٩). على هذا الأساس، فإنّ مجلس الشورى الوطني يراقب باستمرار وبشكل مستقل كل عمل أو نشاط من نشاطات السلطة التنفيذية بموجب فريضة النهي عن المنكر. في الحقيقة، إنّ هذا المجلس يقوم بدوره الرقابي على جميع نشاطات السلطة التنفيذية نيابةً عن الشعب، وهذه الرقابة أمر ضروري ولازم بناءً على الفريضة المذكورة. علاوة على استناده إلى هذه الفريضة، يعتبر الشيخ النائيني هذه الرقابة من الأمور المسلّم بها والقطعية

عند علماء الإسلام في مبحث الولاية على الأوقاف: «ثبت لدى جميع علماء الإسلام بالقطع واليقين، أنّه لو وضع غاصب ما يده على بعض الموقوفات، ولم نتمكن من رفع يده مباشرة، لكن يمكننا الحدّ من تصرفاته والحفاظ على الموقوفة من التلف والضياع، من خلال بعض الآليات العملية وتأسيس جماعة للإشراف عليها، وخطوات مشابهة أخرى، حينئذ يكون القيام بذلك واجباً بالبداهة، ولا يتصوّر الاختلاف فيه من قبل عقلاء الدهريين» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٠٩). بناءً على هذا، فوجوب مثل هذه الرقابة أمر بديهي عند الشيخ النائيني وموضع إجماع العلماء والعقلاء.

علاوة على هذه الاستدلالات الفقهية، يعتقد بمشروعية رقابة مجلس الشورى الوطني بقوله: «اتّضح لك مما مضى أنّ تنصيب هذه االجماعة المقومة للحكم في مذهبنا نحن الإمامية لسدّ الخلأ الناتج عن فقدان العصمة قدر الإمكان، وفي مذهب أهل السنّة لسدّ فراغ القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة، للحفاظ على استقامة الحكم الإسلامي، وعدم تجاوزه الحدود المعينة له» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١١٨). على هذا الأساس، وفقًا للمذهب الشيعي وحيث أنّ الوصول إلى المعصوم في مسألة الحوكمة في عصر الغيبة متعذّر، فإنّه يتمّ ملء هذا الفراغ قدر الإمكان بخليفة المعصوم. أمّا بالنسبة لمذهب أهل السنّة، فإذا كان الحاكم لا يتمتّع بملكتي التقوى والعدالة اللازمتين للحوكمة، فإنّ الرقابة المذكورة تكون مانعة لتحوّل هذا الحكم إلى استبدادي.

في ضوء المباحث المطروحة من قبل المناوئين لفكرة الحكم الدستوري (المشروطة) ركّز الشيخ النائيني على إعداد الردود المناسبة على الشبهات المثارة حول مشروعية رقابة مجلس الشورى الوطني نيابة عن الشعب. ففي ردّه على الشبهة القائلة بأنّ انتخاب الشعب لمجلس الشورى الوطني هو بمثابة تدخّل في الحوكمة و «أن لا حقّ للرعية في التدخل في أمر إمامة صاحب العصر (أرواحنا له الفداء) وحكمه» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٣٤) يقول ردًّا على الشبهة «ليس لنواب

الشعب مسؤولية سوى الحدّ من التسلّط الجائر»، ولهذا، فإنّ مجلس الشورى الوطني يتدخل نيابة عن الشعب في أمور لا علاقة لها بإمامة الإمام صاحب العصر عجل الله فرجه الشريف، بل يريد أن يحول دون الاستيلاء والاستبداد. والأهم من رأي النائيني طرح الشبهة المتعلقة برقابة مجلس الشورى الوطني حيث أقرّ البعض بوجوب تحديد السلطة الجائرة قدر الإمكان، ولزوم تنصيب هيئة مشرفة على المتصدّين للحدّ من تجاوزهم، لكنّهم على الرغم من ذلك سعوا للإطاحة بهذا الأصل وطرحوا إشكاليات أخرى «وعدّوا تولّي هذا الأمر منحصراً بالمجتهدين العدول والنواب العامين للإمام الحجة عجل الله فرجه الشريف وليس لعامة الناس تولّيه، حتى وإن لم يكن أيّ نقاش في هاتين المقدمتين، لكن القيام بإدارة أمور الأمة من الوظائف الحسبية، ومن باب الولاية، وتدخل الناس في هذا الأمر، وانتخابهم نوابًا عنهم، عمل فضولي، ومن قبيل تصدي من لا أهلية له، ويعدّ من أقسام اغتصاب المنصب» (النائيني، ٢٠١٤م، صص ١٣٤ -١٣٥). وفي معرض ردّه على الشبهة يسلّم الشيخ النائيني بهذه المسألة وهي أنّ رقابة مجلس الشورى الوطني نيابة عن الشعب تندرج تحت عنوان الأمور الحسبية، ويقول: «إنّ كون التكاليف السياسية أولًا وبالذات من الوظائف الحسبية لا التكاليف العامة أمر بديهي، ولا مجال لإنكاره، لكن كما بيّنا سالفًا، لجميع الناس الحقّ في إعطاء المشورة للسلطة الإسلامية، كما لهم حق المراقبة، والإشراف، بسبب الضرائب التي يدفعونها للمصالح العامة، ومن باب النهي عن المنكر، لهم حقّ منع التجاوز بأيّ طريقة ممكنة، ولا يتيسّر ذلك إلّا من طريق انتخاب نواب عنهم. وبالنسبة للوظائف الحسبية يجب الالتفات إلى أمرين:

الأول: عدم لزوم تصدّي المجتهد للأمور الحسبية، ويكفي إذنه في صحة تصدّي غيره ومشروعيته، وهذا أمر غني عن البيان، وحتى عامة الشيعة تعمل به.

الثاني: إذا لم يتمكن النواب العامون من القيام بالواجب، لاتسقط الولاية في الأمور الحسبية، بل تنتقل إلى عدول المؤمنين، ومع عدم تمكّنهم تنتقل إلى عامة

الناس، بل بإجماع فقهاء الإمامية ينتهي الأمر إلى فسّاق المسلمين أيضًا (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٣٥).

تنسجم الفقرات أعلاه من "تنبيه الأمة و تنزيه الملّة" للشيخ النائيني مع مبدأه الفقهي حول ولاية الفقيه العادل في الأمور الحسبية والذي ورد في تقريرات مباحثه، إذ طبقًا لما ذكره السيد موسى نجفي خونساري في تلك التقريرات، فإنّ النائيني اعتبر أنّ التدخل في الأمور الحسبية هي بلا أدنى شك من وظائف الفقيه العادل (نجفي خونساري، ١٣٧٧ه-، ص ٣٢٥)، بالنتيجة، وفي حال عدم تمكّنه من ذلك ينتقل الدور إلى الآخرين بحسب اقتضاء الواجب الكفائي. على الرغم من أنّ القبول بولاية الفقيه في الأمور الحسبية قد تضع مسألة تأسيس الحكومة من قبل الفقيه العادل خارج دائرة الأمور الحسبية، وبالتالي تكفّ يده عن هذه المهمة، ولكن لقد أصاب أحد الباحثين في الفكر السياسي للنائيني في الإشارة إلى أنّ رأي الشيخ النائيني في الأمور الحسبية على نحوٍ يشمل القضايا السياسية أيضًا (عباس حيدري بهنوئيه، ١٣٨٦ش، ص ٥٨)، ذلك أنّ اندراج القضايا السياسية ضمن مفهوم الأمور الحسبية يأتي من باب أنّ ترك هذه الأمور في المجتمع ليس ممّا يرضي الله تعالى، لذا فالتعاطي مع هذه القضايا، شأنها شأن سائر الأمور الحسبية، وظيفة الجميع، وبالقدر المتيقّن وظيفة الفقيه العادل. إنّ الخوض في مصنّفات الشيخ النائيني تقود الباحث في الفكر السياسي إلى نتيجة مفادها، على الرغم من أنّ رأي الشيخ النائيني المتمثّل في حصر دور الولي الفقيه في الأمور الحسبية قد تأثّر بالآخوند الخراساني، إلّا أنّه في توسيعه لنطاق الأمور الحسبية كما جاء في كتابه الآخر "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" نأى بنفسه عن الآخوند. ففي هذا الكتاب يرى أنّ إيجاد النظم وحفظ البلاد الإسلامية من الأمثلة القطعية والواضحة على الأمور الحسبية في عصر الغيبة (مير أحمدي، ١٣٩٠ش، ص ١٦٣). وعليه، يمكن درج موضوعة الحوكمة ضمن مفهوم الأمور الحسبية التي استرعت ضرورتها التفاتة فقهية من النائيني.

تأسيسًا على ما ذُكر، فإنّ مسألة الرقابة في الحوكمة تعدّ من وجهة نظر النائيني واحدة من أهم مقومات الحوكمة الشعبية. ويعدّ هذا المقوّم أمرًا ضروريًا في غياب عنصر العصمة لدى الحاكم في عصر الغيبة. وضرورة الرقابة برأي النائيني نابعة من ضرورة منع الاستبداد في موضوعة الحوكمة والتي يمكن إثبات مشروعيتها من الناحية العقلية وكذلك استنادًا إلى الأصول والقواعد الفقهية. وهو يرى أنّ هذه الرقابة تتجسّد عبر طريقين: مجلس الشورى الوطني وبالنيابة عن الشعب، والرقابة العامة للشعب انطلاقًا من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى هذا فإنّ مفهوم الرقابة، بحسب النائيني، يعدّ أهم ضمانة على شعبية الحوكمة.

٦. النائيني والتحوّل في الحوكمة الشعبية

التحوّل في موضوعة الحوكمة جاء نتيجة الإقرار بمبدأ الرقابة في الحوكمة. فهذه الرقابة تكشف، في الحقيقة، عن ضرورة التحوّل في الحوكمة. قد يعتقد بعض الباحثين أنّ تعريف الرقابة ليس واسعًا إلى الدرجة التي قد يشمل مفاهيم من قبيل التنحية والتعيين (ايزدهي، ١٣٨٧ش، ص ٢٥٦) ولكن يبدو أنّ الرقابة هي بمثابة مؤشّر على مدى التحوّل الحاصل في الحوكمة. فقد تبيّن أحيانًا ضرورة أن يغيّر الحاكم سلوكه وسياساته، أو أساليب الحوكمة، وأحيانًا أخرى قد يذهب الأمر لأبعد من ذلك فيستلزم التحوّل في الحوكمة تغيير الحاكم وتنحيته. من هذا المنطلق، يُنظر إلى التحوّل في الحوكمة بمعنى تغيير السلوك والسياسات وكذلك بمعنى تغيير الحاكم. التحوّل بالمعنى الأول يكون في إطار الاحتجاج والاعتراض، أمّا بالمعنى الثاني فيكون بمعنى تنحية الحاكم. في المبحث التالي نناقش رأي الشيخ النائيني في هذا الصدد.

السلوك الاستبدادي هو آفة الحكام الأخطيرة بحسب رأي النائيني. وهو ما يجعل حدوث التحوّل في الحوكمة أمرًا ضروريًا. الأمر الذي دعا الشيخ النائيني

إلى أن يفرد خاتمة كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" لتحليل موضوع الاستبداد. يبدأ تحليله باستقصاء عناصر الاستبداد، ثم يقترح سبل معالجتها، ممّا دفع بعض الباحثين إلى القول أنّه في الخاتمة تقمّص دور المنظّر السياسي وليس الفقيه، عندما تعاطى مع هذه الحقيقة وهي أنّ العالم الإسلامي أصبح أسير الاستبداد على الرغم من تعاليم الدين الإسلامي، وهذا الاستبداد لم ينتقل من الدين إلى التاريخ الإسلامي بل على العكس سرت عدواه من التاريخ إلى الدين الإسلامي (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ٤٦٦).

ويرى الشيخ النائيني: «أنّ الجهل وعدم اطلاع الشعب على حقوقه وتكاليف السلطة فرع من الاستبداد الديني، وترويج عبادة الملك في البلاد وجعل التزلف إليه والتملق له بديلًا عن الكفاءات العلمية والعملية وتفريق كلمة الأمة وبث الفرقة والشقاق بين أبنائها، والإرهاب والتخويف والتعذيب، ورسوخ رذيلة الاستبداد واستعباد رقاب الضعفاء ... حتى صار الظلم والمعاملة المستبدة والتحكم بالناس سيرة عامة بين جميع الطبقات ... وتسخير كل هذه الأدوات في القمع، فأصبحت من أهم قوى الاستبداد اللعينة» (النائيني، ٢٠١٤م، صص ١٥٥-١٦٣). إذن، فهذه العوامل وغيرها هي من أهم قوى الاستبداد في المجتمع برأي النائيني. وفي الحقيقة، إنّ نشوء الاستبداد والإبقاء عليه في المجتمع رهنٌ بوجود العوامل المذكورة، فظهور الاستبداد وتبلوره يكشف بوضوح عن المسار التحوّلي من الحوكمة الشعبية إلى الحوكمة غير الشعبية الملكية التسلّطية. من هنا فالاستبداد هو أهم ما يتهدّد الحوكمة الشعبية، بحسب رأيه. وفي ظلّ هذه الأوضاع تلحّ الضرورة على إحداث تحوّل في الحكم. ويتبيّن لنا من خلال مطالعة آراء الشيخ النائيني بأنّ التحوّل في الحكم الاستبدادي لا يتيسّر إلّا بمحاربة العوامل التي تغذي الاستبداد وترفده بعناصر بقائه. وإذا تسنّى إزالة عوامل الاستبداد وقواه، فسوف يتيح ذلك إحداث تغيير في سلوك الحكام وسياساتهم، بل وتنحية المستبدين منهم وعزلهم. وبذلك يطرأ التحوّل على الحوكمة على المستويين المذكورين.

أمّا أول طرق معالجة الاستبداد وأهمها بحسب رأي النائيني فهو "مكافحة الجهل المتفشي بين مختلف طبقات الشعب" (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٦٤). وهو أهم الحلول لمعالجة هذا المرض لكونه يعالج الاستبداد من جذوره ويجتثّه من أعماقه. فالجهل هو الأرض الخصبة للاستبداد، وباجتثاث الجهل واقتلاعه يصبح من غير الممكن على الحوكمة الاستبدادية أن تنمو وتترعرع. ويعتقد النائيني أنّ مكافحة الاستبداد الديني هو الأصعب والأكثر تعقيدًا من سائر العناصر، بل قد يكون ممتنعًا (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٦٦). ففي هذا النوع من الاستبداد يقوم الحكام باستعباد الناس باسم الدين، فيخلقون أوضاعًا يتمّ فيها تبرير سلوكهم الاستبدادي بسبب جهالة الناس. ويقينًا فإنّ علاج هذا المرض هو بزيادة الوعي وإشاعة المعرفة الدينية في أوساط الناس، بالإضافة إلى الإحاطة التامة بآراء الدين ومعرفة ما يجب فعله إزاء منظومة الحكم. وبالنسبة لمكافحة عبادة الملك يقترح الحل الثالث لعلاج هذا المرض وهو "اجتثاث شجرة عبودية السلطان الخبيثة وإشاعة العلم والمعرفة وتصدّي أصحاب العلم ومن لهم الكفاءة واللياقة للأمور العامة، وتجفيف جذور النهب والخيانة للوطن من قبل عبدة الملوك» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٦٧). في هذا الحل يؤكّد الشيخ النائيني على ضرورة اجتثاث عبودية الملك، وأن يتصدّى أصحاب الكفاءة واللياقة لمسؤولية الحكم. والحل الآخر للنائيني يعالج مسألة اختلاف الأمة وذلك بصيانة وحدة كلمتها، وعدم تشتت الآراء واختلاف الأهواء، وحفظ كل ما يحقّق الشرف والنواميس الدينية والوطنية والاستقلال الوطني، وعدم الوقوع في محنة أشدّ من محنة بني إسرائيل وما سواها، متوقف على ذلك أيضًا (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٧٠). تكمن أهمية هذا الحل بحسب النائيني في أنّه كما مرّ علينا سابقًا يعتبر موضوعة الحوكمة من الأمور النوعية للشعب، والتي تستلزم تقدّم المصالح النوعية على المصالح الشخصية. ويقينًا أنّ اختلاف الأمة يوجب تقدّم المصالح الشخصية على المصالح النوعية العامة، فيخرج مسألة الحوكمة من طبيعتها الشعبية.

الحلول المطروحة من قبل الشيخ النائيني هي في غالبيتها ذات طبيعة فكرية. ومع ذلك، فإنّه يقترح في خاتمة الكتاب حلولًا مهمة مؤسساتية وقانونية هي بمثابة حلول حقوقية وبنيوية لإحداث التحوّل المنشود في الحوكمة. الحل الأول، حل بنيوي يتضمّن تشكيل لجان علمية. ويعتبر النائيني هذا الحل البنيوي مقدمة مهمة للوصول إلى حقيقة الاتحاد وفي شرحه لهذا الحل يقول: «ومن أهم مقدمات تحقيق الوحدة تشكيل اللجان العلمية من أفراد يتمتّعون بالعلم والعمل الجاد والأخلاق الحسنة وحب المجتمع الإسلامي والدراية لحفظه والخبرة وتوثيق العلاقة بين عامة الناس» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٧١).

وممّا يبدو أنّ وصف الشيخ النائيني هذه اللجان بـ"العلمية" هو للدلالة على طبيعتها العلمية، وإلى جانب ذلك يحرص أيضًا على أن يتحلّى أعضاء هذه اللجان بمحامد الخصال وتهذيب الأخلاق والكمال، وكذلك حب النوع البشري وتأييد التطور والتقدّم، وأن يكونوا على دراية وكفاءة ولياقة، وكل ذلك يؤشّر اهتمامه بالأبعاد الثقافية والسياسية لهذه اللجان إلى جانب طبيعتها العلمية. وما يحوز على أهمية أساسية من وجهة نظر كاتب المقال في الفقرات المذكورة أعلاه التعبير عن إحياء العلاقة النوعية بين بني البشر، فتحلّي أعضاء هذه اللجان بالخصال المقترحة هي، برأي النائيني، من أجل إحياء العلاقة النوعية. وكما مرّ سابقًا، فإنّ موضوعة الحوكمة عند النائيني من الأمور النوعية، ولا يتسنّى تحقيقها إلّا في ظلّ مشاركة الناس في هذه الأمور. وعندما تنحى الحوكمة نحو الاستبداد، سوف تزول العلاقة المبتنية على الأمور النوعية وتضمحل، لذا، فإحياؤها يتطلّب إعادة إحياء العلاقة المبتنية على المصالح العامة. ويرى النائيني أنّ تشكيل مثل هذه اللجان ضروري لإحداث التحوّل المنشود في الحوكمة بغية إعادة العلاقة النوعية بين الناس، ويذكر بصراحة الغرض من تشكيلها فيقول: «بشكل عام، تشكيل اللجان وإدخال القسم بالقرآن الكريم وسائر المقدسات الدينية، إنّما جاء للابتعاد عن الأهداف الفردية، والتعاون لإعلاء كلمة الإسلام، وحفظ المجتمع، والمضي به

قدمًا» (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٧١). ويعتقد الباحث داوود فيرحي أنّ قانون اللجان المحلية والقروية الذي صدر بعد قيام المجلس وقبل سنتين من تأليف الشيخ النائيني لكتاب "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" كان بمثابة القوة المحرّكة لنظم هذه اللجان والذي تضمّن الوحدة السياسية للبلد في عين تعدّديته المناطقية والعرقية والمحلية (فيرحي، ١٣٩٤ش، ص ٥٤٧). ومع ذلك يبدو أنّ الهدف الرئيسي للشيخ النائيني من طرح فكرة اللجان هو تقديم أهم حل لعلاج الاستبداد بوصفه الآفة الكبرى للحوكمة. هذه اللجان كانت أهم آلية لعودة الحوكمة عن الاستبداد إلى الحوكمة الشعبية.

بعد طرحه لفكرة اللجان العلمية من أجل تغيير سلوك وأداء الحكام في الحوكمة، يذكر الخطوة الثانية في العلاج وهي ضرورة مكافحة العناصر اللعينة الأخرى "باجتثاث شجرة الاستبداد الخبيثة" وسلب الصلاحيات المطلقة، واستعادة القوى المغتصبة (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٣٦). فطرح هذا الحل كآلية بنيوية لمكافحة الاستبداد بوصفه أخطر آفات الحوكمة يدلّ على الأهمية المضاعفة التي كان النائيني يوليها لضرورة تغيير سلوك الحكام المستبدين. حيث يؤكّد في هذا المجال على ضرورة تطبيق القانون فيقول:

> ما لم ينفّذ قانون شامل على كافة الوظائف، وجميع الطبقات، لا يفرق فيه بين قوي وضعيف، ولا يبقي للقوي طمعًا، ولا للضعيف حقًا مضيّعًا، فلا مفر من اضطهاد الأقوياء بمختلف أصنافهم للضعفاء (النائيني، ٢٠١٤م، ص ١٧٣).

تبيّن هذه العبارات مدى الأهمية التي يحظى بها القانون في فكر النائيني. فالتحوّل في الحوكمة بهدف تغيير سلوك الحكام هو من وجهة نظره ممكن بتطبيق القانون بصورة متساوية، لأنّ في ذلك ضمانة لإزالة الاستبداد والقهر من المجتمع، ووضع الحوكمة على سكة المصالح النوعية للشعب.

في ضوء ما طرح من تحليل حول "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" في هذه الورقة

يمكن القول بأنّ النائيني في مبحث التحوّل في الحوكمة طرح أفكارًا جديرة بالاهتمام والتأمّل على صعيد تغيير سلوك الحكام. وممّا يبدو أن مباحث هذا الكتاب النفيس لم ترتق إلى المستوى الثاني من مسألة التحوّل في الحوكمة أعني تنحية الحكام وعزلهم. مع ذلك يمكن أن نستنبط منطقيًا بأنّ اجتثاث شجرة الاستبداد تستبطن معنى تنحية الحكام المستبدين. ويبدو أنّ الشيخ النائيني ترك الإجابة معلّقة عن السؤال حول ما هي الخطوة التالية إذا لم يرعوِ الحاكم المستبد ويغيّر سلوكه؟ أو قل إن شئت إنّ مسألة تنحية الحاكم المستبد بقيت دون إجابة في فكر الشيخ النائيني.

خلاصة البحث والنتائج

تسلّط هذه الورقة الضوء على مساهمة الشيخ النائيني في شرح قدرات الفقه في موضوع الحوكمة الشعبية. وهو يعدّ من طلائع الفقهاء الشيعة في العصر الحديث الذين تناولوا هذا الموضوع من منظار الفقه. واستطاع في كتابه النفيس "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" أن يعزّز بنيان البحث الفقهي فيما يتعلّق الحوكمة الشعبية. بحسب رأيه أنّ صفة شعبية الحوكمة تبرز منذ الخطوة الأولى في تأسيس الحكم في المجتمع. فمن خلال إناطته موضوعة الحكم بالشعب في كل بلد إنّما أكّد على اهتمامه بالطبيعة الشعبية للحوكمة. إنّ قيام الشعب بالحكم يعكس بحسب فكر النائيني تأثيره في إنتاج الاقتدار العام. طبعًا كما ذكرنا إنّ التأملات الفقهية للرجل في إطار الفقه الدستوري اقتصرت على مجال صلاحيات الحوكمة فيما يرتبط بالشعب، ولم يعبر بمسألة انتخاب الحاكم إلى ضفة الحوكمة الشعبية.

آراء الشيخ النائيني حول المشاركة في الحكم هي المرحلة الثانية من عملية الحوكمة الشعبية. فالمشاركة الشعبية في القضايا النوعية للمجتمع في فكره تعني تمتّع الشعب بحق المشاركة في الفعاليات المتعلقة بالاقتدار العام، وبالنتيجة المشاركة في موضوعة الحوكمة. علاوة على ذلك نجد في فكر النائيني أنّ عملية وضع القوانين فيما

يخصّ الحكم وكذلك النشاطات ذات الصلة بالاقتدار العام والتي تنتظم، حُكمًا، في حقل السياسة، تتّخذ شكلًا شورويًا. ومن المعلوم أنّ في شوروية الحوكمة دلالة على شعبيته والتي صاغها في إطار مجلس الشورى الوطني ممثّلًا لأطياف الشعب.

المرحلة الثالثة في عملية الحوكمة الرقابة في الحوكمة والتي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالطبيعة الشعبية للحوكمة. وقد عني الشيخ النائيني بموضوع الرقابة على مستويين: رسمي (رقابة ممثلي الشعب) وغير رسمي (النظارة الجمعية للشعب)، وفي ذلك موجبات منع نزوع الحوكمة نحو الملكية المطلقة. وبحسب رأيه أنّ رقابة مجلس الشورى الوطني على السلطة التنفيذية تتمّ بوصفه ممثّلًا للشعب، مع التأكيد على نقطة مهمة في هذا التمثيل وهي أنّه لا يوجب سلب الشعب حقّه في الرقابة المباشرة، ولهذا السبب يرى أنّ المحاسبة والمتابعة تكتمل حين يخضع مجلس الشورى الوطني للرقابة المباشرة لآحاد الشعب. هذان المستويان من الرقابة يضمنان بلا شكّ شعبية الحوكمة.

في الختام، يناقش المقال في المرحلة الرابعة موضوع التحوّل في الحوكمة من وجهة نظر النائيني الذي يعتقد أنّ آفة الحوكمة الكبرى هي الاستبداد، وفي هذه الحالة لا مفرّ من إحداث تحوّل في الحوكمة. ومن خلال تحليله لعوامل نشوء الاستبداد وديمومته يقترح آليات وحلولًا فكرية وثقافية لمعالجة هذه الآفة، بالإضافة إلى آليتين مهمتين مؤسساتية وقانونية وهي: تشكيل لجان علمية وتطبيق القانون بحذافيره. فباستطاعة هذه اللجان العلمية، بحسب رأيه، وبالنيابة عن الشعب أن تضع موضوعة الحوكمة على السكة الصحيحة لمصالح الشعب، وبالنتيجة تجنّب الوقوع في حبائل الاستبداد. تطبيق القانون بصورة متساوية على الجميع يساعد أيضًا في تجنّب القهر والاستبداد. كما مرّ علينا فإنّ هذه الآليات والحلول توفّر موجبات تغيير الحكام لسلوكهم فيما يتعلّق الحوكمة، ومع ذلك يمكن أن نلفت هنا إلى تجاهل النائيني لمسألة تنحية الحاكم في موضوع التحوّل في الحوكمة.

وبناءً عليه، نخرج من هذه الورقة بنتيجة عامة مفادها أنّ المباحث الفقهية

http://ipt.isca.ac.ir

للشيخ النائيني تزخر بالأدبيات الفقهية الثرّة حول الحكومة والحاكمية الشعبية، بالإضافة إلى عرضه أدبيات مناسبة تخصّ موضوع الحوكمة الشعبية. يعدّ النائيني من الروّاد في هذا المجال على الرغم من وجود بعض الثغرات في مرحلتي عملية الحكم – أعني تأسيس الحوكمة والتحوّل في الحوكمة - ينبغي تداركها في موضوع علاقة الفقه بالحوكمة الشعبية.

المصادر

١. ايزدهي، السيد سجاد. (١٣٨٧ش). نظارت بر قدرت در فقه سياسي. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

٢. حيدري بهنوئيه، عباس. (١٣٨٦ش). انديشه سياسي آيت الله ميرزا محمد حسين نائيني. قم: بوستان كتاب.

٣. ريتبرگر، فولكر. (١٣٩٤ش). حكمراني جهاني و نظام ملل متحد (المترجمة: فاطمه سليماني پورلك). طهران: نشر مخاطب.

٤. زرگري نجاد، غلام حسين. (١٣٧٤ش). رسائل مشروطيت. طهران: كوير.

٥. شمس الدين، محمد مهدي. (١٤٢١هـ). في الاجتماع السياسي الاسلامي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

٦. عبد الخالق، فريد. (١٤١٩هـ). في الفقه السياسي الاسلامي. القاهرة: دار الشروق.

٧. فيرحي، داوود. (١٣٩٩ش). مفهوم قانون در ايران معاصر، تحولات پيشا مشروطه. طهران: نشر ني.

٨. فيرحي، داوود. (١٣٩٤ش). آستانه ي تجدد شرحي بر تنبيه الامة و تنزيه الملة. طهران: نشر ني.

٩. غريفيتس، مارتين. (١٣٩٤ش). دانشنامه روابط بين‌الملل و سياست جهاني (المترجم: علي رضا طيب). طهران: نشر ني.

١٠. مير أحمدي، منصور. (١٣٩٠ش). انديشه سياسي آخوند خراساني. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

١١. النائيني، محمد حسين. (٢٠١٤م). تنبيه الأمة و تنزيه الملة. (المترجم: مشتاق الحلو، ط. الأولى). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

١٢. نجفي خونساري، موسي. (١٣٧٧هـ). منية الطالب في حاشية المكاسب (ج١). قم: منشورات محمديه.

١٣. هيود، اندرو. (١٣٨٩ش). سياست (المترجم: عبد الرحمن عالم). طهران: نشر ني.

14. Rod Hague, Martin Harrow, John McCormick. (2016). *Comparative Government and Politics, an Introduction*. London: Palgrave.

15. Zürn, Michael, Wälti, Sonja and Enderlein, Henrik .(2010). *Handbook on Multi-level Governance*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

The Political Implications of the Logic of Human Evolutionary Movement in Islamic Thought

Ahmad Rahdar[1]

Received: 20/08/2022 **Accepted: 20/10/2022**

Abstract

Regarding the nature and quality of human in history and its transition from each stage to the next, religions and traditional bases have presented various theories. According to Islamic thought, a special evolutionary movement is established in the system of creatures, including humans. The mentioned movement was under the management of the divine prophets and can be explained from various knowledge bases, including the philosophy of history. This study, while explaining the logic of human evolutionary movement in history, has examined its political implications. Based on the findings of the study, since history is the dimension of human existence and the context for the flow of God's will, the multiplicity of God's grace is necessary for the historical evolution of man and the intensification of his responsibilities in the field of history. The political implication of the historical evolution of man is the conscious nature of his actions. Therefore, based on the religious theoretical system, two macro management structures, the management structures of prophecy and imamate are embedded in history in order to strengthen human consciousness and adjust its actions.

Keywords

Philosophy of history, evolutionary movement of human, historical responsibility of human, structures of prophecy and imamate, political action of human in history.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. rahdar@gmail.com.

* Rahdar, A. (2022). The political implications of the logic of human evolutionary movement in Islamic thought. Journal of *Al-Fikr al-Siyasi al-*Islami, 2(3), pp. 106-131. DOI: 10.22081/ipt.2023.73635

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

الدلالات السياسية لمنطق الحركة التطورية للإنسان في الفكر الإسلامي

أحمد رهدار[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٢/١٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٥/١٧

الملخص

حظي موضوع حضور الإنسان في التاريخ وكيفية انتقاله من مرحلة إلى أخرى باهتمام الأديان والمحافل العامة فتنازعته النظريات والفرضيات المختلفة. تؤكّدالعقيدة الإسلامية على وجود نوع من الحركة التطورية التكاملية الخاصة في نظام المخلوقات، ومنها الإنسان، يقودها الأنبياء والرسل، ويمكن توضيحها والبرهنة عليها من خلال قواعد معرفية عديدة بما في ذلك فلسفة التاريخ. يحاول البحث الحالي توضيح منطق الحركة التطورية للإنسانية في التاريخ، وسبر دلالاتها السياسية. وقد خرج البحث بنتائج منها، لما كان التاريخ يشكّل البعد الوجودي للإنسان ومجرى الولاية الإلهية، فإنّ تصاعدية الفيض الإلهي تقتضي التكامل التاريخي للإنسان وتكثيف مسؤولياته في رحبة التاريخ. والدلالة السياسية للتكامل التاريخي للإنسان هي في إرادية أفعاله. لذا، فاستنادًا إلى البنية النظرية الدينية، ثمّة منظومتان إداريتان كلّيتان رُكّبتا على عجلة التاريخ، أعني، منظومة الإدارة النبوية ومنظومة الإدارة الإمامية، وذلك بهدف تعزيز وعي الإنسان وتنظيم أفعاله.

الكلمات المفتاحية

فلسفة التاريخ، الحركة التطورية للإنسان، المسؤولية التاريخية للإنسان، منظومتا النبوة والإمامة، الفعل السياسي للإنسان في التاريخ.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، ايران. rahdar@gmail.com

* رهدار، أحمد. (٢٠٢٢). الدلالات السياسية لمنطق الحركة التطورية للإنسان في الفكر الإسلامي. الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢(٣)، صص ١٠٦-١٣١.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73635

مقدمة

تتيح فلسفة التاريخ إمكانية خاصة لتحليل مختلف أبعاد الحياة البشرية، لدرجة أنّه لا يتسنّى بدونها طرح تحليل جامع وشامل عن مسيرة تطور الإنسان وتكامله. ويعدّ التاريخ أحد المصادر المعرفية للأنثروبولوجيا الفلسفية في جميع المدارس الفكرية. ويُظهر التصنيف العام للمدارس الفكرية وجود نمطين: مدرسة توحيدية، ومدرسة مادية، تتكئ الأولى على العقل والوحي، والثانية على العقل العرفي. لقد سعت كلتا المدرستين عبر تعريف الغاية النهائية للإنسان تقديم برنامجها العملي الخاص بها. البرنامج العملي للمدرسة التوحيدية عبارة عن شرائع مرتبة طوليًا وفي إطار سياق تاريخي، والبرنامج العملي للمدرسة المادية عبارة عن مدارس صغيرة ضمن ترتيب عرضي. وما يميز بين هذين البرنامجين الدور الإيجابي للإرادة الإنسانية في المدرسة التوحيدية، وعدمها في معظم المدارس المادية.

لو أخذنا بالاعتبار مفهوم السياسة في أقدم تعاريفه وأعمّها - وهو تدبير الإنسان في مختلف الميادين الفردية والاجتماعية- فسوف نتمكّن من فكّ رموز علاقتها الوثيقة بالإرادة البشرية وبالتاريخ على السواء (مقيمي، ١٣٨٤). وبذا يمكن الزعم بأنّ مستوى جدّ رصين من التحليل السياسي في فلسفة التاريخ وفلسفة الإنسان يتشكّل. الإنسان والتاريخ كلاهما مخلوقان إلهيان من وجهة نظر المدرسة التوحيدية، ولا يتسنّى تحليل أيّ منهما إلّا بالرجوع إلى مصدر خلقتهما أعني الله سبحانه وتعالى. في حين أنّ دور العنصر الخالق غائب في الفكر المادي، الأمر الذي يفسّر وجود تدبيرين وفعلين - أي نوعين من السياسة- عند الإنسان التوحيدي والإنسان المادي.

يحاول الكاتب في بحثه تحليل الدلالات السياسية لحركة الإنسان في التاريخ، مستلهمًا من مبادئ المدرسة التوحيدية التي تؤمن بأنّ وجود الإنسان هو نتيجة لوجود الله، ووجود الله فيض متوال ومستمر، وبذا تكون حركة الإنسان في التاريخ تطورية تصاعدية.

١. المقاربة التوحيدية للوجود

لقد صارت الإجابة عن سؤال موقع الإنسان في الوجود أساسًا لنمط حياتي ونشوء مدرسة فكرية خاصة. ومن بين الأجوبة المطروحة على السؤال يمكن فرز فئتين عامتين هما: الأولى إجابة توحيدية منبثقة عن مقاربة دينية للوجود، والثانية إجابة إلحادية تستند إلى مقاربة مادية. وفقًا للإجابة التوحيدية ينقسم عالم الوجود إلى قسمين قائم بالذات وقائم بالغير: فالقائم بالذات هو فريد ووجود مطلق، والقائم بالغير مخلوق من العدم ولغاية خاصة، وديمومته رهن بإرادة الوجود المطلق. الدلالة السياسية لهذه العقيدة إزاء الإنسان بوصفه موجودًا قائمًا بالغير هي أنّه مكلّف بربط نفسه ربطًا محضًا بالوجود القائم بالذات يسوقه هاجس تحقيق الهدف من خلقته. والإنسان، وفقًا للرؤية الإلحادية، غيرقادر على إدراك أو فهم تاريخ خلق عالم الوجود، وأمامه خياران لا ثالث لهما، إمّا الإيمان بأزلية وسرمدية الوجود، وإمّا باتّفاقه ومصادفته، وفي كلتا الحالتين، فإنّ تفسير هذه المدرسة لموقع الإنسان في الوجود هو تفسير حتمي جبري. الدلالة السياسية لهذا التصوّر إزاء الإنسان هو أنّه لا يترتّب على الإنسان أيّ تكليف أو مسؤولية، وعلى هذا الأساس نجد أنّ المنشور العالمي لحقوق الإنسان الغربي يستعرض حقوق الإنسان في نطاق الوجود، ويُعرض عن ذكر أيّ مسؤولية أو تكليف لهذا الإنسان! (رهدار، ١٣٩٥ش، ص ١٢٤).

وحتى أولئك الذين لديهم ردود توحيدية على أسئلة ماهية الوجود لا يحملون تصوّرًا واحدًا عن هذه الماهية وعلاقة الإنسان بها. فمثلًا، أحد هذه التصوّرات يقول أنّ علاقة الله بعالم الموجودات غير القائمة بالذات (عالم المخلوقات)، تقتصر على بداية خلقها فقط؛ أي، أنّ الله هو «العلّة المحدثة» للعالم وليس «العلة المبقية» له. ويعبّر عن هذا الإله في بعض الكتب الكلامية ب«الإله صانع الساعات»، الإله الذي خلق الوجود على مثال الساعة، صنعه مرة واحدة وأودعه بعض

القوانين اللازمة لكي يكون قادرًا على مواصلة حياته تلقائيًا دونما حاجة إلى صانعه (عبوديت، ١٣٨٤ش). وهناك تصوّر آخر يقول إنّ علاقة الله بعالم المخلوقات وإن لم تكن مقتصرة على بداية خلقها فقط، بل هي علاقة متواصلة ومستمرة في جميع مراحل حياة المخلوقات، لكنّ حضور الله هو حضور حيادي أو سلبي بحيث أنّه غير قادر على التحكّم بالعالم والبشر، وإرادته تابعة للإرادة البشرية، ولا تظهر إلّا في أعماق ضرورات قوانين الطبيعة. يُنعت هذا الإله في الكتب الكلامية بـ«الإله الصامت» (حكاك، ١٤٠٠ش، ص ١٦٥). وأخيرًا، ووفقًا للرأي المختار في هذا المقال، فإنّ علاقة الله تعالى بعالم المخلوقات على نحوٍ بحيث يشكّل العلّة المحدثة والعلّة المبقية معًا. هذا الإله، لا هو صانع الساعات، ولا الإله الصامت، بل «إله فاعل». الإله الفاعل ليس غير حيادي أو سلبي فحسب، وإنّما هو الخالق والقادر والقاهر والآمر والناهي والمتصرّف والصانع والحكيم ..إلخ. هو «الأول والآخر» و «الظاهر و الباطن» في هذا العالم، وجميع المخلوقات تدين بوجودها إليه في كل لحظة. من الواضح أنّ الفعل السياسي للإنسان وفقًا لنظرية الإله صانع الساعات لم يكن مقيّدًا بقوانين خاصة، فقط نتيجة هذا الفعل – الذي يحتّم إبقاء الإنسان في نطاق التألّه- هي المهمة؛ وفي نظرية الإله الصامت مقيّد بقوانين الطبيعة فقط. بينما في نظرية الإله الفاعل، يتبع الفعل السياسي للإنسان أحكام الله تعالى التي يتمّ إبلاغه بها عبر طريقي العقل والنقل.

٢. الربوبية الفيضية والتفويضية

الإله الفاعل خالق عالم المخلوقات وصانعها، وهو ربّها أيضًا؛ بمعنى، أنّه تعالى يواكب تربية كل ما صنع وخلق لحظة بلحظة، طبعًا، ليست التربية الإلهية المباشرة، وإنّما عبر العلل والأسباب العادية والظاهرية. وبالنسبة لربوبية الله تعالى

على عالم الوجود، فإنّ الالتفات إلى النقاط التالية تحوز على أهمية:

أ) جاء في الكلام الشيعي أنّ صفات الله هي عين ذات الله تعالى؛ ما يعني أنّ الربوبية الإلهية هي عين الرحمة الإلهية، ولهذا فهي من جنس الفيض. «الربوبية الفيضية»، هي «إثباتية وإيجابية» تمامًا، وإذا ظهر أحيانًا شعور بـ«السلب والنفي» فهو ليس بسبب الحرمان من العطاء الإلهي، بل للضعف والنقص الذي يطرأ على القابل، وعلى حدّ تعبير الفلاسفة: «فاعلية الفاعل تامة، ولكن قابلية القابل ناقصة». ومن حيث أنّ الربوبية الإلهية الإيجابية «أزلية وسرمدية»، فهي تستلزم الكمال المستمر والدائمي للوجود. على هذا الأساس، فإنّ القوانين والأفراد والبنى ذات الصلة بالدين وبسبب انتهالها من الفيض الإلهي المتواصل تكون أكثر استعدادًا على الديمومة والاستمرارية من نظيراتها في المجالات غير الدينية.

ب) من الناحية الفلسفية، كلّ مؤثر له حضور في أثره، وكذا، كلّ خالق له حضور في مخلوقه. وعليه، فالوجود الذي هو مخلوق الله تعالى ومربوبه يشكّل مثابة حضور الله وظهوره، لكنّه من نوع «الظهور التشكيكي»؛ أي، صحيح أنّ عالم الوجود مخلوق الله وآيته، ولكن بعض الوجود هو آيته العظمى فيكون مجلى ومظهر صفاته أكثر من بقية الوجود. طبعًا هذه الكيفية من التجلّي لا تخلو من الدلائل المنطقية أو الأسباب، بل ترتبط ارتباطًا وثيقًا بكيفية الطاعة والتسليم من جانب المخلوق: فكلما زادت طاعته، زاد مجلاه.

ج) قدر تعلّق الأمر بالربوبية الإلهية فإنّها تهيّئ أسباب التقرّب لجميع المخلوقات – بما يتناسب مع نوعها-. ولذلك، فإنّ مدده يصل إلى جميع مخلوقاته في السبيل الذي اختارته بإرادتها، حتى المخلوقات التي اختارت سبيلًا غير سبيله: (كُلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاَءِ وهَؤُلاَءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ) (الإسراء، ٢٠). ووصول المدد إلى أعداء الله تعالى يتمّ بطرق مختلفة، منها تهيئة الأسباب والمقدمات لهم، وأحيانًا إتاحة فرصة الاختيار ومواصلة طريقهم وغير ذلك. يُعبّر عن هذه السنّة الإلهية في

العقيدة الإسلامية بـ«سنّة الاستدراج والإملاء».[1] والاستدراج يعني استنزال الشخص درجة فدرجة، رويدًا رويدا حتى يتمّ له الشقاء؛ أمّا الإملاء فيعني الإمهال.

د) المدد الإلهي لكلتا الجبهتين الحق والباطل محدّد بسقف المشيئة الإلهية؛ أعني، أنّ نطاق هذا المدد لن يكون أبدًا بالمقدار الذي يتنافى مع «فلسفة الخلقة». أو بعبارة أوضح، إذا كان «الحدّ التشريعي لحرية الإنسان» يعيّنه «الدين»، فإنّ «حدّ الحرية التكوينية له» تعيّنه «فلسفة الخلق».

هـ) قدرة جبهة الباطل (جبهة الإلحاد) في مقابل جبهة الحق (جبهة التوحيد) لن تزيد أبدًا عن المقدار الذي يضرّ بالله أيضًا، ذلك أنّ الذات الإلهية المقدسة هي التي تفيض على المخلوقات بالوجود، ووجودها يدور مدار إرادته ومشيئته سبحانه: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس، ٨٢). فعلاقة الله بعالم المخلوقات كصانع الفلم الذي يشاهد فلمه على جهاز الفيديو أو شاشة التلفاز. فإذا احتوى هذا الفلم على بطل ذو قدرة عظيمة بحيث يستطيع فعل أيّ شيء، فهل يتصوّر أحد أن تبلغ هذه القدرة درجة يستطيع بطل الفلم معها الخروج من شاشة التلفاز، ويسدّد لكمات إلى صانع الفلم نفسه الذي يشاهد الفلم ويقضي عليه؟

و) الربوبية الإلهية في الوجود تتجلى عن طريق وليه وحجته على الأرض (ميرباقري، ١٣٩٦ش، ص ١٠٤). ولهذا لا يمكن لعالم المخلوقات أن يخلو ولو للحظة واحدة من حجة لله، ولو حدث هذا لساخت الأرض: «الحجة المستمرة». فالوليّ

١. يقول سبحانه وتعالى في كتابه الكريم في هذا الصدد: (ولاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ)(آل عمران، ١٨٨)، (فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ)(الرعد، ٣٢)، (فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ) (القلم، ٤٤ - ٤٥)، (والَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ)(الأعراف، ١٨٢ - ١٨٣).

هو خليفة الله على الأرض، الذي «لا يفسد في الأرض» و«لا يسفك الدماء»، علاوة على ذلك، «مُعَلَّم بالأسماء».[1] لا يجوز للخليفة أن يبتعد كثيرًا عن رئيسه؛ لئلا تخترم خلافته وتصبح عبثًا وغير ناجعة. إذن، لا يستطيع الولي أن يبتعد كثيرًا عن ربه. أو قل إن شئت، يجب عليه، منطقيًا، أن يكون «إلهًا مصغرًا»، إله مفوَّض الألوهية أي: «ربوبية مفوّضة». وفي هذا الخصوص. ثمّة نقاط عديدة تحوز على الأهمية نذكرها هنا:

أ) حيث أنّه لا يوجد أمر يخفى على الله تعالى أو يحتجب عنه، فالولي أيضًا – من حيث كونه خليفة الله- لا يخفى عليه أمر، وإذا شاء الإطلاع على جميع الأمور فعل. بعبارة أوضح، من المعلوم أنّ ربوبية الوجود كلّه تحت إرادة الله ومشيئته، وهكذا «الإدارة الحجتية» للوجود أيضًا – والتي هي في الحقيقة سريان الربوبية الألوهية في الوجود عبر وليّه وحجّته- شاملة وحاكمة على الوجود كله. فالإدارة الحجتية – أي «الإدارة بالوساطة» أو «الإدارة بالوكالة» للوجود- تصدق مفهوميًا في حال كانت جميع شؤون الوجود بيد الولي والحجة. هذا التصوّر يفضي إلى أنّ حجة الله هو اللاعب الأصلي في التاريخ. وبالتالي حين يكون حجة الله في هذا الموقع أي اللاعب الأصلي والنهائي في التاريخ، فإنّ النتيجة سوف تكون لصالح خططه ونهجه، حتى وإن حاز عدوّه على جميع إمكانات السلطة.

ب) الولي، هو الشخص الذي يقوم بالنيابة عن الله وبأمره وإرادته بإدارة شؤون الوجود. ولا ريب في أنّ «غاية ووجهة» هذه الإدارة تنتهي إلى الله تعالى، وبالنتيجة هي عبارة عن «التقرّب» أكثر فأكثر منه سبحانه. حين تتّسم الإدارة الحجتية بالشمولية والسعة، وتكون غايتها معطوفة نحو الله تعالى، يجب علينا

١. بالاقتباس من الآية الكريمة: (وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ويَسْفِكُ الدِّمَاءَ ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة، ٣٠-٣١).

حينئذ القبول بأنّ وقوع أيّ حدث في هذا العالم – سواء كانت حوادث ظاهرها «الطاعة والعبادة» أو «العصيان والطغيان»- فإنّها بمثابة خطوة أبعد صوب الباري تعالى لكونها تحت إدارة الولي الإلهي وإشرافه. يبتني هذا التفسير لحركة الوجود على منطق الحكمة الإلهية، إذ لولا أنّ تحولات الوجود – حتى الأجزاء الصغيرة في هذه التحولات – في كليانيتها تفتح طريق التقرّب إلى الله، لكان علينا أن نسلّم بأنّه ربما، على الأقل في التفاصيل الصغيرة للتحولات التاريخية، تنهزم الإرادة الإلهية أمام الإرادات الأخرى المعارضة لها. وعليه، لا يمكن أن نتصوّر أن تسير المشيئة الإلهية بعكس اتجاه الذات الإلهية، لأنّه، بحسب مبادئ الكلام الشيعي، لمّا كانت الصفات الإلهية هي عين الذات الإلهية، فالمشيئة الإلهية أيضًا عين الذات الإلهية، ولا يمكن أن تتخالف وجهة المشيئة الإلهية مع وجهة الذات الإلهية.

ج) صفات الباري تعالى – بما فيها الصفات الجمالية والجلالية- هي عين، أو بعبارة أوضح، مساوقة لذاته ووجوده جلّ شأنه. الولي والحجة هو الذي يحظى بأكبر قدر من «الفيض الوجودي» في عالم المخلوقات بسبب قربه الشديد من الله تعالى. فكلما زاد الفيض الوجودي، فمن المنطقي أن يزيد انتهاله بنفس المقدار من «مساوقات» الوجود الإلهي من قبيل: العلم، الحياة، القدرة، وغيرها. إذن، فالولي الذي يحظى بأكبر قدر من الفيض الوجودي في عالم المخلوقات، سوف يكون، في نفس الوقت، «أقدر» الأفراد، ولن يستطيع أيّ مانع أن يحول دون قدرته على المسير والهداية نحو الله، وما نراه في بعض الحالات من وجود موانع تحول دون تمكّن ولي الله من القيام بواجبه، هي حالات ظاهرية، بينما باطن الأمر هو أنّ ولي الله قد مكر بفريق الباطل لإجباره على فعل شيء تكون نتيجته في المحصلة فتح طريق الدعوة صوب الله تعالى.

د) لو تأمّلنا مسار دعوات حجج الله وتأثيرهم على الأفراد والمجتمعات لاتّضح لنا أنّ طريق الهداية الذي خطّوه لنا لم يكن يتضمّن دائمًا ثنائية «الكفر –

الإيمان» و«الإلحاد – التوحيد»، بل في بعض الأحيان كان يحتوي على ثلاثية «الشرك - النفاق - الإيمان» و«الباطل ـ الانتقائية ـ الحق»؛ بمعنى، أنّ بعض الأفراد الذين كانت ظلمة بواطنهم حالكة لدرجة أنّهم لم يكونوا جديرين بحيازة الإيمان والسير في طريق التوحيد، انجرفوا في خضم أجواء الإيمان الجاذبة الناجمة عن دعوة حجة الله وراء نوع من «النفاق». صحيح أنّ النفاق ليس بأفضل من الشرك، بل إنّه في بعض النواحي أسوأ بكثير منه، ولكن من حيث أنّ المنافق – نظراً لطبيعة النفاق التي تبنّاها - يصبح مكرهًا على المماشاة الظاهرية لأهل الإيمان ومداهنتهم فلا يستطيع (ولا يريد) أن يضع العصي في دواليب أهل الإيمان، وبذلك تكون أيدي أهل الإيمان مطلقة في أجواء النفاق لتحقيق أهدافهم، ويتوفرون على الفرصة السانحة لتحقيق مشاريع الحق. فالأجواء الناجمة عن انتشار الإيمان في غياب المعارضة العلنية لأهل النفاق يمكن أن تصبح بنحوٍ ما مؤثّرة بالنسبة لدعوة الدين وشاملة لتشمل أقرب المقربين من المنافقين أنفسهم.

٣. الإرادات الطولية والبُعدية

في هذا العالم الذي خلقه الله تعالى ووصفه بأنّه «النظام الأحسن» تلعب الإرادة الإلهية دورًا تامًّا وكاملًا، ولا يعني هذا أنّ الإرادات البشرية لا دور لها بتاتًا، بل المقصود أنّها في «طول الإرادة الإلهية». ولا نفسّر هذا القول بالسلوك الجبري للبشر، أي، إذا كانت الإرادة البشرية في طول الإرادة الإلهية فمعنى ذلك أن لا «دور فعلي» لها، ودورها يقتصر على «دور انفعالي ومطاوعي». بل التفسير الصحيح لمقولة «الإرادات البشرية في طول الإرادة الإلهية» هو أنّ الإرادات البشرية في عالم الوجود – بعدما وصل عالم الوجود إلى مرحلة خلق «الإنسان المكلف»- تصبح «بُعدًا» من أبعاد الإرادة الإلهية، بمعنى، أنّ كل حدث أو تحوّل يقع في عالم الوجود يكون للإرادة الإلهية والإراة البشرية نصيب

في وقوعه، فعندما نقول أنّ الإرادة البشرية تقع في طول الإرادة الإلهية نعني أنّ كل حدث يقع في نظام الوجود يكون دور الإرادة الإلهية فيه أكبر من دور الإرادة البشرية، وأنّ مجموع الإرادات البشرية، في أحسن الأحوال وأقصى الحظوظ لا يمكن أن يكون أكبر من دور الإرادة الإلهية.

إذا لم تكن الإرادات البشرية بُعدًا للإرادة الإلهية، وقتذاك يصبح ترتّب الثواب والعقاب على الأعمال البشرية في غاية التعقيد والإشكال، أمّا في حالة الإيجاب، فسوف يعني وجود علاقة منطقية بين الإرادات البشرية والتحولات التي تحدث في عالم الوجود، وبمقتضى هذه العلاقة يكون لكل عمل إرادي بأيّ مقدار كان تأثير مهما قلّ، وحتى هذا التأثير الملحوظ هنا يختلف، إن على صعيد النوع أو الكمّ، عن التأثير الذي تعتقد به فلسفة الصيرورة [لوايتهيد] للإرادات البشرية التي تذهب إلى حدّ القول بأنّ هذه الإرادات تستطيع التأثير في الذات الإلهية أيضًا لجهة الكمال! (نصيري، ١٣٩٧ش، صص ٩٢-٩٣). وبخلاف فلسفة الصيرورة، تقول الإلهيات الإسلامية أنّ الإرادات البشرية تؤثّر وتتأثّر فيما بينها، وتصبح بُعدًا للإرادة الإلهية، ولكن لا يصل الأمر بتاتًا إلى درجة التأثير على الإرادة الإلهية التي هي إرادة خالقة لوجود الإرادات البشرية، وليس بمقدور هذه الإرادات التأثير على علّتها الموجدة والمبقية.

٤. الإرادة والوجهة؛ نوعية صراع التاريخ

لا يمكن للإرادة أن تكون بلا وجهة، فهي تنحى دائمًا نحو مقصود معين. وبشكل عام ينحى مجموع الإرادات لأصحاب الإرادة صوب جهتين رئيسيتين: أمّا أن تكون بنفس اتجاه عالم الوجود المحكوم بالإرادة الإلهية، أو تكون بعكس اتجاهه. وكل جهة من تينك الجهتين تدار من قبل تيار معين: تيار «الحق» وتيار «الباطل». ويدور كل من هذين التيارين حول إرادة محورية ومركزية بحيث تجتمع سائر الإرادات الأخرى في المجال المغناطيسي لهاتين الإرادتين المحوريتين

المركزيتين، وكلتاهما تدوران حول إرادة واحدة تقع خارج دائرة المخلوقات (أعني الإرادة الإلهية).

التاريخ عبارة عن ميدان للصراع بين إرادتين محوريتين ومركزيتين (تيار الحق وتيار الباطل). وكل جبهة تمتلك إرادات أكثر يعني أنّها تحوز على قدرة أكبر. طبعًا ينبغي الالتفات إلى أنّ صراع التاريخ هو صراع نوعي، لذا فالمقصود من كثرة الإرادات هو هذا أي الإرادات النوعية. وحيث أنّ جوهر الباطل هو العدم، والعدم بطبيعة الحال لا حظّ له من الوجود، أو حظّه نزر يسير، فهو لا يستطيع أبدًا أن يكسب نقاطًا في تنافسه النوعي أمام جبهة الحق. بعبارة أخرى، الفائز في صراع التاريخ دائمًا، هو بلا شك تيار الحق، ولن يكسب تيار الباطل في هذا الصراع سوى وهم التفوق. والسبب في ذلك هو أنّ الإرادة المحورية لتيار الحق أقوى، ومن بين نتائج هذه القوة طبعًا قدرته المتفوقة في الارتقاء بنوعية الإرادات المناصرة له. وعدم التسليم بهذه النتيجة نقض للغرض الأصلي، وتشكيك في مبدأ الإرادة المحورية الأقوى لتيار الحق؛ لأنّه إذا لم تتمكن الإرادة القوية من صنع إرادات تعزّز وجهتها ومسيرتها فهذا عين الضعف. طبعًا يمكن قراءة مسألة غلبة تيار الحق على تيار الباطل في صراع التاريخ النوعي من زاويتين:

الزاوية الأولى أن يكون التاريخ ميدانًا للصراع، ونتيجته هي نهاية التاريخ؛ أي، إنّ التاريخ برمّته يشكّل عين الصراع (المصدر)، ولا يكشف عن الفائز في هذا الصراع إلّا في نهايته (حصيلة المصدر). في هذه القراءة، فإنّ احتمالات غلبة الباطل على الحقّ على حلبة التاريخ غير مستبعدة، لأنّ الغلبة الدائمة للحقّ على الباطل لا تتحقّق إلّا في نهاية التاريخ، فينتفي بذلك أيّ إمكان لغلبة الباطل الدائمية على الحق.

الزاوية الثانية أن يكون التاريخ ميدانًا للصراع وتتحقّق الغلبة القطعية لتيار الحق على الباطل على طول هذا التاريخ وفي نهايته أيضًا؛ أي، يمكن أن تحقّق قوة الإرادة المحورية لتيار الحق الغلبة في مراحل التاريخ المختلفة أيضًا، وأن لا يقتصر

الوجه المحقّق لهذه الغلبة في نهاية التاريخ فقط. بعبارة أخرى، وفقًا لهذه القراءة فإنّ التاريخ قد تشبّع بانتصارات تيار الحق على الباطل، وليس للأخير أيّ حظّ في النصر – إلّا ظاهريًا وهذا أيضًا في باطنه هو عين الهزيمة-.

يبدو أنّ القراءة الثانية هي القراءة الصحيحة لمقولة غلبة الحق على الباطل في ميدان التاريخ. ويبدو أيضًا أنّ أنصار القراءة الأولى قد تبنّوا هذه القراءة استنادًا إلى الانتصارات الظاهرية لتيار الباطل على تيار الحق التي حصلت وما تزال تحصل مرارًا وتكرارًا على مرّ التاريخ. هذا في حين أنّ هذه الانتصارات لم تذهب لأبعد من حدودها الظاهرية قط، وفي نفس هذه الحدود يتجرّع تيار الباطل العذابات التي ذاقها تيار الحق ولكن بمقدار أكبر.

لو أردنا تطبيق هذه المعادلة على الاصطفافات السياسية الدائرة في عالم اليوم فإنّ خير مثال عليها الحالة القائمة بين إيران والولايات المتحدة كنموذج لمحوري صراع الحق والباطل، إذ يسعى كل منهما استقطاب الإرادات السياسية الأصغر وتوظيفها في مواجهة خصمه. بعبارة ثانية، تسعى الثورة الإسلامية إلى التماهي مع تيار الاستضعاف العالمي وطرح شعار «كل المستضعفين في مواجهة كلّ المستكبرين»، وبدورها تسعى الولايات المتحدة إلى توظيف قدراتها لكسب أقزام المستكبرين إلى صفّها. وفي هذا المجال نقول أنّه وفقًا لأصول فلسفة التاريخ الشيعية، وليس رؤية هنتينغتون في كتابه صدام الحضارات، فإنّ الفوز في هذه المنازلة محسوم لصالح إيران وليس للولايات المتحدة.

٥. لغة الولي الصانعة للزمن

بحسب التصوّر الكلاسيكي فإنّ اللغة هي مجرّد «حامل» وليس لها دور تكويني أو فعلي أو فاعلي في المحمول، بل دورها انفعالي أداتي فحسب، بيد أنّ هذا التصوّر بدأ يتغيّر منذ عام ١٩٥٠م فما بعد لدرجة صار علماء اللغة يعتقدون أنّ اللغة ليست المرآة الصافية للذهن، وإنّما «واسطة فضولية» تتدخّل في المعاني

والأفكار الذهنية التي تقوم بنقلها، وفي الأساس، فإنّ اللغة تؤثّر حتى في طريقة تفكير الإنسان. وقد أدّى هذا الأمر إلى اعتبار البعض أنّ ما قام به فتغنشتاين في تركيز الاهتمام على الدور الوسائطي للغة يوازي الثورة الكوبرنيكية. ويبدو أنّ دور اللغة يتجاوز حتى دور الوسيط الفضولي. اللغة ليست مجرّد قناة للتفكير فحسب، بل وجهه الآخر. فالعلاقة بين «اللغة والتفكير» علاقة جدّ وثيقة ومتواشجة. بعبارة أخرى، اللغة هي الكلام، والكلام عين التفكير أو على الأقل أحد أبرز مظاهره (إبراهيمي ديناني، ١٣٨٢ش، ص ١٣٣).

من جهة ثانية، فإنّ اللغة في أدنى مستوياتها هي مرآة الزمان بحيث يمكن القول أنّ روح العصر تتجلى في اللغة، ولغة قوم هي روح عصرها. بناءً عليه، ثمّة علاقة وثيقة تربط بين «اللغة، العصر، التفكير» (باطني، ١٣٧٣-١٣٧٤ش، صص ٥٢-٥٥). لا يمكن أن نعتبر هذه العلاقة علاقة طويلة محضة، أي، أنّ التفكير يتجلّى في اللغة، واللغة تسري في العصر، وإنّما علاقة عناصر هذا المثلث هي علاقة ديالكتيكية شبكية محضة.

ولكن اللغة مقدّمة على الزمان، ونظراً إلى الخصوصيات الاستثنائية للولي، فإنّ العلاقة بين اللغة والتفكير عند الولي هي أبعد من مجرّد علاقة وثاقة وقرابة، إنّها علاقة «عينية» تقريباً. أو بعبارة أوضح، إنّ لغة الولي هي عين فكره، وكلاهما يشكّلان وجوده، ووجوده مقدّم على وجود سائر المخلوقات. طبعاً نعني بالولي هنا الوجود المقدس لسيدنا الحبيب المصطفىﷺ والذي بحسب الحديث القدسي «لولاك» فإنّ خلائق العالم قاطبة تنهل من فيض وجوده المبارك. فإذا سلّمنا بأنّ علّة بسط وجود العالم هي بسط وجود هذا الولي مع الأخذ بالاعتبار العينية التقريبية للغة الولي ووجوده، تكون بسط لغة الولي هي علّة بسط لغة العالم أيضًا، وكذلك علّة زمان الوجود – وهو أحد المخلوقات-. وبناءً على هذا يمكن القول بأنّ لغة الولي صانعة للزمان.

إذن باختصار، للولي الإلهي في التاريخ نوعان من اللغة: «لغة تزامنية تساوقية»

(Synchronic)، و«لغة تتابعية تزمّنية» (Dichronic). اللغة التزامنية التساوقية للولي هي نفسها لغة وجوده المقدّمة على الزمان بل هي صانعة له،[1] بينما اللغة التزمّنية التتابعية هي لغة الولي في الحوار مع الآخرين. هذه اللغة لغة عصر الولي، ولهذا السبب متأثّرة بعصره. ونظراً للارتباط الوجودي بين اللغة التزمّنية للولي ولغته التزامنية، فإنّ هذه الأخيرة تنطوي على جنبة صنع الزمان، طبعًا، بشكل محدود وبعدي. بعبارة ثانية، اللغة التزمّنية للولي في محاورتها لعصرها تحاول الارتقاء به، وهذا الارتقاء هو نفسه اقتراب العصر من اللغة التزامنية للولي. اللغة التزمّنية للولي بصدد الارتقاء بعصرها عبر ارتباطها بلغته التزامنية. أو لنقل، إنّ اللغة التزمّنية للولي تصير محمّلًا للغته التزامنية، وطبعًا خلال تكيّف اللغة التزمّنية للولي مع عصره، يتمّ في كثير من الحالات تحميل مقتضيات العصر على هذه اللغة، بل إنّه لولا هذه المقتضيات لتماهتا لغتا الولي التزمّنية والتزامنية وأصبحتا لغة واحدة.

وتكيّف اللغة التزمّنية للولي مع مقتضيات عصره هو الذي يضطرّ الولي إلى تغيير لغته التزمّنية تماشيًا مع أصول لغته التزامنية المتكيّفة مع كل عصر. من هذه اللغات نذكر على سبيل المثال:

١) لغة الحوار: وهي نفسها اللغة العادية اليومية لعصر الولي، التي يستعملها عادةً في حواراته مع الناس في الظروف العادية - بوجود المقتضي وبغياب المانع-.

١. ربما بإمكاننا أن نزعم بأنّ العلاقة بين اللغة والعصر وثيقة لدرجة أنّه كلما تغيّرت اللغة، تغيّر معها الزمان. وتنطوي هذه المسألة على ملاحظة مفادها أنّ اللغات ليست متماثلة ومتشابهة، بل الأزمنة كلّها أيضًا ليست متماثلة ومتشابهة. لقد أجادت مؤلفة كتاب زماني غيرزمانها (عصر غير العصور) (أنظر: ليلي عشقي، ١٣٧٩ش) في التمثيل لنموذج من اختلاف الأزمنة. يعتقد بعض أصحاب الرأي المعاصرين بتماثل الأزمنة وتشابهها، وفي نفس الوقت، باختلاف الآفاق المعنائية: «لا يوجد أدنى شك بأنّ نزول الوحي والكلام الإلهي قد تحقّق في لحظة تاريخية خاصة، ولكن من زاوية أخرى ربما هذه اللحظة الخاصة قد وقعت في أفق ما فوق زماني. طبقًا لإحدى آيات القرآن الكريم، إنّ كلام الله قد نزل في ليلة القدر وهي خير من ألف شهر. فإذا اعتبرنا جميع لحظات الزمان متساوية ومتناغمة، فإنّ سمو زمان الوحي على سائر الأوقات يستلزم أن ينطوي هذا الزمان على أفق معنائي آخر» (إبراهيمي ديناني، ١٣٨٢ش، ج ١، ص ١٣).

طبعًا لا يظنّن أحد أنّ علاقة ولي الله بالزمان والتفكير هي نفس علاقة الآخرين بهما، إذ إنّه يسعى إلى نحت أغنى المفاهيم والمعاني من خلال التوظيف الأكثري للقدرات التركيبية لألفاظ ومفردات عصره، ليساهم في ارتقائها إلى مستوى إدراك المفاهيم والمعاني العميقة والسامية. ينبغي الالتفات هنا إلى أنّه لا مناص أمام ولي الله من استخدام لغة عصره لما تقتضيه حالة التخاطب والتفاهم، ولذلك جاء في الحديث: «إنّا معاشر الأنبياء، نكلّم الناس على قدر عقولهم». لذا، لا بد للولي الإلهي مراعاة شرط التخاطب، ومن حيث أنّه مأمور أيضًا بهداية قومه، فعليه التحدّث بكلام يكون فهمه يسيرًا وعسيرًا في آنٍ معًا؛ يسيرً سهلًا لأنّه بلسان قومه، وعسيرًا لكونه يتضمّن معاني ومفاهيم أعمق وأعلى من قدرات عصره. لذا، لزم أن يكون لكلام الولي بالإضافة إلى المعنى الظاهري، بطن بل بطون. في عصرنا الراهن، كانت لغة الإمام الخميني (رحمه الله) تستحضر بشكل خاص لغة الولي، كان يتكلّم بأسلوب في عين بساطته ووضوحه للجميع، ينطوي على مفاهيم عميقة وتخصصية. من الواضح تمامًا أنّ الإمام الخميني أدّى رسالته السياسية عبر نحت المصطلحات واستحداث مؤسسات خاصة مثل ولاية الفقيه، قوات التعبئة (البسيج)، حرس الثورة، مؤسسة الشهيد، مؤسسة المستضعفين، جمعية الإمداد وغيرها من التشكيلات في إطار لغة قومه.

٢) لغة السكوت: يستعمل ولي الله هذه اللغة في الحالات الطارئة الخاصة. من هذه الحالات عندما تتداخل ظروف لغة الحوار. المثال الأبرز لاستعمال ولي الله هذه اللغة هو في «تقريره» السلوكيات والأفعال التي تحدث على مرأى ومسمع منه، فيسكت عنها تأكيدًا على عدم اعتوارها أيّ إشكال، وهذا السكوت بمثابة تأييد وقبول لتلك الأفعال. طبعًا لا تقتصر لغة السكوت على مثال التقرير فحسب، بل هناك قيود أخرى أيضًا تضطرّ ولي الله إلى اللجوء للغة السكوت. على سبيل المثال، انخفاض مستوى المعرفة الدينية عند قوم يفرض في أحيان كثيرة على ولي الله نوعًا من السكوت والإحجام عن بيان مراتب أعلى في المعارف

الدينية، وفي الأساس، فقد شكّل هذا الرشد والتطور التدريجي للبشرية أحد الأسباب وراء الحاجة المستمرة لأولياء الله على مرّ التاريخ، وإلّا فليس عسيرًا على الله أن يمنح عبده الصالح (الولي) علمًا لدنيًا في بداية خلقه، كما أنّ هؤلاء العباد ليسوا قليلين. فكثير من أنبياء الله كانوا على نوع ومستوى من المعرفة يتناسب مع عصر خاتم الأنبياءﷺ، لكنّهم - حتى مع افتراض وجود المقتضي- اضطرّوا للسكوت بسبب وجود المانع (هبوط مستوى الإدراك العام لأقوامهم). وعلى عكس تقرير الولي الذي يعدّ سكوته علامة رضى وقبول، فإنّ السكوت في الحالة الأخيرة المذكورة هو سكوت صبر وجلد. بالإضافة إلى أمثلة كثيرة حول استخدام ولي الله لغة السكوت مثل السكوت كعلامة على الاعتراض وغيرها.

٣) لغة التقية: يستخدم ولي الله هذه اللغة في الظروف غير العادية والطارئة. والأمر المؤسف أنّ معظم أولياء الله قضوا جزءًا كبيرًا من حياتهم في مثل هذه الظروف. وظروف استخدام ولي الله لغة التقية هي أنّه لو أراد أن يقول ما يصحّ ويجب، لعرّض حياته بل وحياة الكثير من أتباعه للخطر والتهديد. في مثل هذه الظروف، يضطر ولي الله إلى اللجوء إلى لغة التقية، هنا تمثّل التقية نوعًا من «لغة تكتيكية» يلجأ إليها الإنسان في ظروف الاضطرار والخطر بحكم العقل الفطري. ربما من المناسب التعبير عن التقية بأنّها «استراتيجية بقاء» تيار الحق في عصر الغلبة الظاهرية للباطل، وعن لغة التقية بأنّها «لغة البقاء».[1] وثمرة استعمال هذا

١. على الرغم من الطابع الغريزي لهذا التكتيك، التقية، فقد أصبحت إحدى مميزات المذهب الشيعي حصريًا. أحد الباحثين في الفكر السياسي المعاصر كتب يقول في هذا الصدد: «لم يقتصر اللجوء إلى هذا السلوك المحافظ في التاريخ الإسلامي على الشيعة وحدهم، بل جميع النحل والحركات أيضًا كانت تلجأ إليه كلما كان الخناق يضيق عليها أو تواجه تهديدًا من قبل الخصوم، لكنّ هذا العمل قُرن بالتشيع بشكل حصري تقريبًا. وهذا ناجم، إلى حدّ ما، عن النظرة التي كانت سائدة عن الشيعة على الدوام بأنّهم أقلية أو جماعة منفصلة عن أهل السنّة، وكذلك ناجم، بنحوٍ ما، عن أنّ خصوم الشيعة وجدوا في هذا النعت سلاحًا دعائيًا فعالًا. لهذا نجد في كل كتاب تقليدي في الفقه الشيعي فصل في تبرير التقية وشرحها، بالاستناد بشكل رئيسي إلى الآيات: ٢٨ آل عمران، ١٠٦ النحل، ٢٨ المؤمن (عنايت، ١٣٨٠ش، صص ٢٩٩-٣٠٠).

النوع من اللغة هو، على الأقل، أنّها تبقي الأوضاع على ما هي عليه ولا تزيدها سوءًا. ناهيك عن أنّها توفّر للولي وأتباعه فرصة للبقاء والتقاط الأنفاس لعبور هذه الظروف الصعبة. ويجدر هنا الوقوف عند نقطة مهمة وهي ليست بالضرورة أن تكون لغة التقية «لغة الكذب»، وإنّما يمكن أن ننعتها بلغة كتمان الحق (وليس قول الباطل). بحسب عقيدة التشيّع تنطوي لغة التقية على مراتب ودرجات ومرحلة «كتمان الحق» في هذه المسيرة مقدّمة على مرحلة «قول الباطل»؛ بمعنى، أنّ هاتين المرحلتين متتاليتان وليستا متوازيتين، فإذا ما حُلّت المشكلة في المرحلة الأولى فلا يجوز الانتقال إلى المرحلة الثانية.

٤) لغة العمل: استخدام الولي الإلهي لهذه اللغة يوفّر أقصى فرصة للهداية، فلغة العمل هي لغة الصدق المتحقّق والمجرّب، والدفاع عنه يكمن في ذات العمل. طبعًا يُلجَأ إلى لغة العمل في حالات مختلفة لأسباب ودواعي شتى تتعلق طبيعتها بدعوة المتلقي إلى هدف خاص. أو بعبارة أوضح، يُنظر إلى لغة العمل على أنّها «لغة الدعوة»؛ لأنّ هذا النوع من اللغة يجذب المشاهد ويدعوه على أفضل وجه، حيث وردت في المذهب الشيعي تأكيدات في هذا الصدد من قبيل «كونوا دعاة الناس بغير ألسنتكم». وحول العلاقة بين لغة العمل ولغة الحوار لا بدّ من القول بأنّ لغة العمل هي الثمرة المباشرة للغة الحوار لولي الله المقرونة دائمًا بلغة العمل، وولي الله، في الأساس، باستخدامه هذه اللغة التي يعتبرها تامة وفاعلة يعمل على إبلاغ رسالته في الهداية – التي تبدأ بإبلاغ الحكم الإلهي وتترسخ بمرحلة التبيين والتفسير-. لذا، يمكن التعبير عن لغة عمل ولي الله بـ«لغة الهداية» أيضًا، وكذلك «لغة السعادة» من حيث أنّ الإنسان إذا بلغ نقطة الهداية فقد حقّق السعادة أيضًا. أضف إلى ذلك، إنّ ولي الله يساهم بالعمل في بقائه وخلوده أيضًا، ودليلنا على ذلك أنّ الاستفادة الوجودية من العمل أعظم من الاستفادة الوجودية من الكلام، وإليه يُعزى خلوده وبقاؤه. خلاصة الكلام، إنّ لغة العمل هي اللغة الأفضل والأنسب لولي الله.

٦) لغة الدعاء: استعمال ولي الله لهذه اللغة يتمّ في حالتين: أحيانًا تستعمل في ظروف «تعذّر إمكان التواصل الطبيعي لولي الله مع مخاطبيه». فظروف لغة الدعاء هذه أشبه بظروف لغة التقية، مع التوضيح أنّه عندما تصل ظروف التقية ذروتها، ويتعرّض تيار الحق لأشدّ أنواع الضغوط والقمع، تبدأ حينئذة ظروف لغة الدعاء. فتنتظم المضامين الهدائية لكلام الولي في قالب الدعاء والابتهال إلى الله تعالى. والمثال الأبرز لهذا النوع من لغة الدعاء «الصحيفة السجادية». لا شكّ في أنّ الظروف التي أعقبت واقعة عاشوراء كانت على نحوٍ لم تسمح لولي الله التواصل التعليمي المباشر مع شيعته ومحبيه، ممّا اضطرّ إلى إيصال المضامين الهدائية عبر لغة الدعاء. من ناحية أخرى، يستعمل ولي الله لغة الدعاء أحيانًا حتى في غير ظروف التقية بهدف «رفع مستوى ارتباط الناس مع خالق الكون». مثال على استعمال هذا النمط من الدعاء في عصر خلافة أمير المؤمنين عليه السلام حين علّم كميل بن زياد الدعاء الشهير. والحقيقة إنّ التعمّق في فحوى الأدعية الإسلامية يبيّن بوضوح إلى أيّ مدى يؤثّر فقدانها على انحسار علاقة البشر وارتباطهم بخالقهم عزّ وجلّ كمًّا ونوعًا. والوقوف عند هذه النقطة مهم لجهة أنّها توصل الإنسان إلى استنتاجات تُظهر له بجلاء سطحية رأي الدكتور علي شريعتي من أنّ «إسلام الغد ليس إسلام الدعاء بل إسلام القرآن». لأنّ أهمية لغة الدعاء في أنّها أعمّ لغة للتواصل والارتباط بين الإنسان وربه، وهذه اللغة لا تشترط أيًّا من شروط الصحة التي تقتضيها العبادات الأخرى كالعقل والبلوغ والطهارة والنية والكمية، والظروف الزمانية، والظروف المكانية، وشروط النسكية وغيرها.

٧) اللغة العلمية: القوانين العلمية هي في الحقيقة اكتشاف للحقائق التي أودعها الله تعالى ذات التكوين. وبيانها ونشرها يعني بيان ونشر الحقائق الإلهية. ولغة ولي الله يجب أن تكون شاملة لتكون مفيدة لكل مستوى من المتطلبات الاجتماعية، بل لتكون هي نفسها الطريق. يقوم الإنسان بتأمين بعض متطلباته الاجتماعية

مباشرة عن طريق إطلاعه بالحقائق العلمية، ولغة ولي الله يجب أن تشمل هذه الحقائق أيضًا. لذلك، فالرجوع إلى الروايات المنسوبة إلى أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام وإمعان النظر فيها يكشف لنا الكثير من الحقائق العلمية. فالحقائق التي تتعلّق مثلاً بالطبيعة، والقضايا الطبية والصحية وغيرها هي من وجهة نظر العقيدة الإسلامية والطبيعة مخلوقات الله، وأهمية معرفة الطبيعة تكمن في أنّها تقودنا إلى معرفة المخلوق. أو لنقل، بنظرة أوسع، إنّ لغة الولي إمّا أن تكون موجّهة للخالق أو للمخلوق، وحيث أنّ رسالته تتمثّل في وصل عالم المخلوق بالخالق، فهو في كلتا الحالتين يهتمّ اهتمامًا خاصًا بالعلاقة بين الخالق والمخلوق.

٨) لغة الجدل: لا يتسنّى لولي الله استعمال اللغة المطلوبة في كل الظروف لوجود بعض العوائق والعراقيل، منها على سبيل المثال: انخفاض درجات المخاطبين، عدم توفّر الظروف الزمانية والمكانية المناسبة وغير ذلك من الموانع. وعند وجود أيّ من هذه الموانع يلجأ ولي الله إلى لغة خاصة، من بين الحالات التي تستلزم منه استعمال هذه اللغة الخاصة هي عندما تكون الظروف الداخلية للمخاطب غير مناسبة. فبعض الناس، طبقًا لآيات القرآن الكريم تجسيد لـ(خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) و(فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) و(وعَلَى سَمْعِهِمْ وعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) و(عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً) وغيرها من الآيات الكريمة، ومثل هؤلاء الأشخاص لا يمكن مخاطبتهم بسهولة ويسر؛ لأنّ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم عليلة وأصبحوا مستعصين على الهداية والإيمان. هناك مثل شعبي شائع في الثقافة العامة يقول: «يمكن إيقاظ النائم لكن لا يمكن أبدًا إيقاظ من يتظاهر بالنوم». وفي العادة يستعمل ولي الله لغة الجدل مع الذين يتظاهرون بالنوم أو المتغافلين لا النائمين أو الغافلين حقًّا. وطبقًا لقواعد هذه اللغة فإنّ ولي الله يُلزم خصمه بما ألزم نفسه به. مثال على استعمال هذه اللغة في القرآن الكريم قصة خليل الله إبراهيم عليه السلام عندما واجه قومه عبّاد النجوم. وكذلك رسالة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية التي استدلّ فيها ببيعة الناس له لإثبات أحقّيته بالخلافة ولم يستند مثلاً إلى حديث

الغدير أو المنزلة أو السفينة أو آية التطهير أو المباهلة وغيرها. في هذه الحالات، فإنّ ولي الله عبر هذه اللغة لا يؤمن بالأدلة التي يسوقها، لكنّه يستطيع أن يبرهن على حقّيته حتى بالأدلة والبراهين الناقصة التي يؤمن بها خصمه. لغة الجدل، كانت لغة الفرض والتسليم، وتقوم على مقولة «سلّمنا وفرضنا» وهي أقلّ نجاعة من اللغات الأخرى.

٩) اللغة التأسيسية: اللغة أمر تعاقدي وتذاوتي، ما يعني أنّها أمر عام لا خاص. ونستنتج من مقولة «تعاقدية اللغة» عدّة نتائج: أ) دلالة العلائم اللسانية على مدلولاتها تتبع مفاد عملية التعاقد، وهي تتغيّر وتتطور على مرّ الزمان تبعًا لتواطؤ الطرفين على تغيير هذه الدلالة كمًّا ونوعًا؛ ب) يتكامل فهم الإنسان ويتطوّر تبعًا للتغيير والتطور في الدلالات اللسانية؛ ذلك أنّ الاستنتاجات البسيطة تفضي إلى استنتاجات أكثر تعقيدًا؛ ج) لا يمكن لمخاطبي اللغة أن يبادروا من طرف واحد إلى استنباط معنى خاص للألفاظ اللغوية، لذا، فهم مضطرّون إلى فهم الألفاظ طبقًا للمعاني التي يقصدها المتكلم. والسؤال المطروح هو: هل يجوز للمتكلم أن يضع معنى للفظ من طرف واحد مغاير لمعناه التعاقدي (العام)؟ حتى لو كانت الإجابة بنعم على هذا السؤال صعبة بالنسبة للمتكلم العادي، فإنّها بالنسبة للولي الإلهي أمر ممكن، لأنّه يضفي على الألفاظ معاني خاصة تتناسب مع الأحكام، باعتباره المشرّع للأحكام الجديدة. ولمّا كان انتقال تلك المعاني متعذّر بالضرورة عبر «الصنعة التركيبية» المتداولة للألفاظ، فالولي الإلهي مضطرّ في هذه الحالة إلى وضع ألفاظ جديدة تتضمن المعاني التي يقصدها. سؤال آخر: من المعلوم أنّ معاني الألفاظ هي نتيجة طبيعية لسلسلة من «القواعد» اللغوية، فهل المعاني الجديدة للألفاظ التأسيسية لولي الله يجب أن تخضع بالضرورة لتلك القواعد أم لا حاجة لذلك؟ يبدو أنّه لا يوجد أي مانع عقلي من أن يقوم ولي الله بالإضافة إلى نحت ألفاظ جديدة، بوضع قواعد لغوية جديدة لها أيضًا، وذلك في الحالات التي يكون الرصيد المعنائي لمجموعة من

القواعد اللغوية مشبعًا، ويصبح تكثير الألفاظ ليس سوى تفريع على تلك الأصول والقواعد. في هذه الحالة يقوم ولي الله بإضافة الألفاظ والمعاني والقواعد اللغوية في آنٍ معًا، فيمارس في هذه المجالات الثلاثة «دورًا تأسيسيًا». يتناول أحد الباحثين المعاصرين مسألة طريقة استعمال الله تعالى للغة فيقول: «كلام الوحي أيضًا لا يجوز أن يتّخذ حالة استثنائية واختصاصية، فنزول الوحي اللغوي وطريقة استعماله للغة تكون مطابقة للقواعد اللغوية المتداولة. بمعنى أنّ مقاصد الله تعالى من الكلمات المستعملة في الوحي هي نفسها المتداولة والقابلة للفهم من قبل الجميع»، نعم هذا صحيح بالنسبة للمرحلة الأولى من الارتباط الإلهي مع الناس نظرًا لما تقتضيه مراعاة القواعد التعاقدية من أجل التفاهم من موقع التخاطب، ولكن في المراحل التطورية اللاحقة لهذا الارتباط والتعاطي، يضطر ولي الله إلى اللجوء للتأسيس المعنائي في المجالات الثلاثة آنفة الذكر. طبعًا يجدر بنا الالتفات إلى نقطة مهمة وهي، حيث ينبغي للولي الإلهي أن يجعل ألفاظه اللغوية المستحدثة مفهومة من قبل مخاطبيه، فإنّه يسعى في أفضل الأحوال إلى تعميم هذه المستحدثات والارتقاء بها إلى مستوى التعاقد اللساني - على الأقل بالنسبة لشيعته في المراحل الأولى-، بحيث تتحوّل اللغة التأسيسية للولي الإلهي في العُرف الخاص (عُرف أتباع ملة ذلك الولي الإلهي) بعد فترة إلى لغة عامة.

خلاصة البحث و النتائج

١) الله تعالى ليس «خالق» الكون فحسب بل «ربّه» أيضًا. ومن حيث أنّ الربوبية الإلهية كلّها من جنس «الفيض والإيجاب»، فإنّ العالم الذي يشكّل موضوعها هو بالضرورة «تطوّري تكاملي». وتجري هذه الربوبية عبر مجاري «الأسباب والعلل» الطبيعية تمامًا، وإن كان بعضها غير محدّد أو واضحًا بشكل كامل بالنسبة للجميع. على هذا الأساس، وحيث أنّ العالم عبارة عن مجموعة حوادث هي ملتقى الإرادة الإلهية مع الإرادات البشرية، فالآراء التي تكبّل

إرادة الله، وتلك التي تقول بجبرية البشر، كلتاهما تجافيان الصواب، والرأي الصواب والسديد هو أنّ (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) وهي العقيدة التي يُعبّر عنها في الفكر السياسي المعاصر بأنّها «حق تقرير المصير».

٢) **«الدين»**، هو مجال «التجلّي التشريعي» الإلهي في التاريخ، و«الطبيعة»، هي مجال «التجلّي التكويني» لله. بعبارة أوضح، الدين هو «تقرير وجود» الله، والطبيعة «تقرير تجلّي» الله. إنّ «تكامل» الإنسان عبر التاريخ ليس سوى تولي وجود الله (الدين) والتماهي والتناغم مع تجلّيه (الطبيعة)، ولا يتسنّى لهذين الأمرين أن يكونا إلّا عبر المدد الإلهي الذي ينزل عن طريق إرسال الرسل. يقوم الرسول بإبلاغ الدين والهداية إلى الطريق، بل هو نفسه يصبح الطريق، ويتبوّأ الإنسان منزلته التاريخية بمقدار تولّيه لهذا الطريق أو براءته منه، فإمّا أن يصبح في «أعلى علّيين» وإمّا في «أسفل السافلين». من منظار سياسي، فإنّ الحكمة من إرسال الرسل هي ضرورة الإمامة وقيادة المجتمع. ويتمّ التعبير عن هذه الضرورة في الآراء السياسية المعاصرة عبر الإرادات البشرية، التي تتجاهل علاقة هذه الإرادات بالإرادة الإلهية. بالنتيجة، تستطيع النظم السياسية المنبثقة عن هذه الآراء، وفي أحسن الأحوال، أن تنظّم البشر عبر تقرير التجلي الإلهي، لأنّها، من الأساس، تفتقد العلاقة مع تقرير الوجود الإلهي.

٣) يشكّل التاريخ ميدانًا لأدوار البشر في مجالي التوحيد والشرك، والدور الرئيسي في مجال التوحيد هو لـ«رسل الله»، وفي مجال الشرك لـ«شياطين الإنس والجنّ». للتاريخ ظاهر وباطن، وتحليل الحوادث والوقائع التي تحدث على مسرحه يعكسه هذا الظاهر وذاك الباطن معًا، وليس الظاهر وحده أو الباطن وحده. يستشف من لغة الدين أنّ مجال الباطن التاريخي أوسع بكثير من مجاله الظاهري، كما أنّ تأثير مجال الباطن التاريخي على مجال الظاهري

أكبر وأعمق من تأثير الظاهر على الباطن. والدلالة السياسية على هذه العقيدة تظهر في ضرورة تأسيس النظم السياسية التي منطق إدارتها لا يتبع الينبغيات واللاينبغيات الظاهرية فحسب، وإنّما بالإضافة إلى ذلك، هي منضفرة ومتشابكة مع الينبغيات واللاينبغيات الباطنية أيضًا. لقد طرح ميشيل فوكو فكرة «المعنوية السياسية» ولم يجد هذه الخصوصية في النظم السياسية المعاصرة إلّا في الثورة الإسلامية في إيران حصريًا.

٤) التاريخ عبارة عن مسرح للمواجهة بين رسل الله (جبهة الحق) والطواغيت (جبهة الباطل)، والإرادات البشرية حاضرة في هذه «المواجهة بين الحقّ والباطل». هناك «إرادة محورية» في كلتا الجبهتين الحق والباطل على السواء، وتكتسب باقي الإرادات معناها ووجهتها بالاستناد إلى هاتين الجبهتين. وتتجسّد حركة التاريخ عن طريق «تداخل الإرادات» في بعضها البعض. وبحسب الرؤية الدينية، إنّ محور إرادات جبهة الحق يتمثّل في إرادة أكمل البشر (النبي الخاتم الأكرم) ـ الذي يحظى بالنصيب الوجودي الأكبر وهو سبب قربه الوثيق من الله ـ ولذلك تكون الغلبة النهائية في كل مرحلة، منطقيًا، من نصيب جبهة الحقّ، وفي الأساس، إنّ زمام حركة التاريخ في كل مرحلة هي بيد أكمل البشر (الحجة الإلهية). بناءً عليه، فإنّ الأصالة في عملية تقييم الأفراد والنظم السياسية هي للطرف الذي يحظى بأكبر قدر من التعاطي والقرابة مع الحجة الإلهية.

٥) يوجّه الحجة الإلهية مسار التاريخ ويدفعه إلى الإمام عبر «برنامج الشريعة»، وأنّ تمثُّل القوم الشريعة بشكل تام وكامل مدعاة لكي تُستنفد الطاقة الاستيعابية لتلك الشريعة، وتترك محلّها للشريعة اللاحقة. في الحقيقة، إنّ تغيير الشريعة يعني ارتقاء المكانة التاريخية للتيار التوحيدي. وحيث أنّ الشريعة الخاتمة هي وريثة جميع الشرائع الإلهية، فهي تحتوي على طاقة استيعابية يحتاج استنفادها إلى التاريخ المستقبلي برمّته؛ بمعنى، عندما يتمّ تفعيل جميع قدرات الشريعة

الخاتمة وتستنفد وتصل إلى نهايتها، فإنّ تاريخ البشرية حينئذ يصل إلى نهايته أيضًا. كذلك الحال بالنسبة لتكامل البشر والنظم السياسية، فهو بمقدار دورهم في عملية تفعيل قدرات آخر الشرائع. وعلى هذا الأساس، يتعذّر على البشرية والنظم السياسية التكامل بمعزل عن علاقتهما بالدين.

٦) التاريخ كالعالَم، له ظاهر وباطن، وإدارته لا تتمّ بالاستعانة الحصرية بالشريعة – التي تتناسب على الأغلب مع ظاهر التاريخ- بل تحتاج أيضًا إلى برنامج آخر يتمكن من رصد العلاقات الباطنية للتاريخ وإدارتها. لقد هيّأ رسل الله ذلك البرنامج عبر الاتصال بـ«أنباء الغيب»، وعملوا على تفعيله عبر «مقاربة معنوية – أخلاقية». أو بعبارة أوضح، يقوم رسل الله بتنظيم «وجهة» حركة التاريخ بالاتكاء على أنباء الغيب، ويصمّمون برنامجه بالاستعانة بالشريعة، ثم بالأخلاق والمعنوية يودعون قلوب الناس نتائجه وثماره. هذا في حين أنّه ليس لجبهة الطاغوت طريق موصلة إلى أنباء الغيب ولا إمكان لظهور المعنوية والأخلاق. لذا، فدعوى التكامل والتقدّم للإنسان والنظم السياسية بمعزل عن مصدر «أنباء الغيب» هي دعوى باطلة جوفاء.

٧) «**التدخل في التاريخ**» هي ثمرة إرادات جبهة الحق. ونعني بذلك أنّ جميع إرادات الحق لها نصيب فيه، ولكن طبعًا ليس بنفس المقدار، بل إنّ إرادات الأفراد تتوفر على الخصوصيات والقدرات نفسها للإرادة المحورية بحسب ميزان قربها وبعدها عن الإرادة المحورية لجبهة الحق. تبعًا لذلك، وفي غياب الإرادة المحورية للحق فإنّ أقرب إرادة إليها ستكون نيابة قيادة حركة التاريخ، من هنا، فإنّه في العقلانية المسوّغة لنظرية ولاية الفقيه بوصفها نظرية لإدارة المجتمع الإسلام في عصر غيبة الإمام المعصوم يتم الاستناد إلى مسألة القرابة الوثيقة للفقيه بالإمام المعصوم عليه السلام. والطريف في الأمر أنّ منطق التدخل في إرادات جبهة الباطل أيضًا عبارة عن قاعدة «**الأقرب، فالأقرب**»؛ بمعنى أنّ إرادات الباطل بمقدار قربها وبعدها من الإرادة

المحورية للباطل (إرادة إبليس) تؤثّر بنفس المقدار على تقوية وتعزيز جبهة الباطل.

٨) **المنازل التاريخية** ذات توالٍ وتراتب؛ بمعنى، أنّ كل منزلة بمثابة تمهيد ومقدمة للمنزلة التالية. فكل منزلة تاريخية بالإضافة إلى كونها تحتوي على قدرات المنازل السابقة لها، فهي أيضًا تحمل بالقوة قدرات واستعدادات خاصة للحركة نحو المنزلة التالية. لذا، فالمنازل التاريخية في جبهة الحق، تتبع دائمًا «مسارًا تطوريًا تكامليًا». والحال أنّ كل منزلة تاريخية في جبهة الباطل تحتوي على تعقيدات المنازل التي سبقتها، بحيث يمكن القول أنّ منازل الباطل في جبهة الباطل تمرّ دائمًا ب«مسار تضخمي».

http://ipt.isca.ac.ir

المصادر

* القرآن الكريم

١. إبراهيمي ديناني، غلام حسين. (١٣٨٢ش). دفتر عقل و آيت عشق (ط. الثانية). طهران: ني.

٢. باطني، محمد رضا. (١٣٧٣ - ١٣٧٤ش). رابطه زبان و تفكر. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة تربية المدرسين، الأعداد ٦، ٧ و ٨، صص ٥١-٦٦.

٣. الحكاك، السيد محمد. (١٤٠٠ش). خدا در فلسفه اسپينوزا. مجلة قبسات، ٢٦(١٠٠)، صص ١٤٩-١٦٨.

٤. رهدار، أحمد؛ رهدار، محمد. (١٣٩٥ش). نگاهي تطبيقي به مباني حقوق بشر در اسلام و غرب. مجلة مطالعات انقلاب اسلامي المحكمة، ١٣(٤٥)، صص ١٠٩-١٣٢.

٥. عبوديت، عبد الرسول. (١٣٨٤ش). تحليل و بررسي انديشه ساعت‌ساز لاهوتي. شهرية بازتاب انديشه، العدد ٦١، صص ٦٢-٧٦.

٦. عشقي، ليلي. (١٣٧٩ش). زماني غير از زمان‌ها (المترجم: أحمد نقيب زاده، ط. ١). طهران: مركز مراجعة الإسلام وإيران و مؤسسة الثقافة والفن والاتصالات.

٧. عنايت، حميد. (١٣٨٠ش). انديشه سياسي در اسلام معاصر (المترجم: بهاء الدين خرم شاهي، ط. ٤). طهران: خوارزمي.

٨. مقيمي، غلام حسين. (١٣٨٤ش). سياست؛ رمزگشايي از يك مفهوم پرابهام. مجلة علوم سياسي، ٨(٢٩)، صص ١١٢-١٢٦.

٩. مير باقري، السيد محمد مهدي. (١٣٩٦ش). ولايت الهيه؛ جايگاه امام در نظام خلقت (ط. ١). قم: تمدن نوين اسلامي.

١٠. نصيري، منصور. (١٣٩٧ش). بررسي آموزه كمال الهي در الهيات پويشي. مجلة قبسات، ٢٣(٨٨)، صص ٨٩-١١٩.

http://ipt.isca.ac.ir

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

The Duties of the Government Based on the Interpretation of the Transcendental Human Being in the Thought of Mulla Sadra

Azadeh Nezami[1] Habibollah Danesh Shahraki[2]

Received: 20/08/2022 Accepted: 20/10/2022

Abstract[3]

The existence of the pillars of Mulla Sadra's philosophy and human excellence is its most important and essential goal. Therefore, the transcendental wisdom based on human excellence and its continuous evolutionary movement as a symbol of Shia rationality by presenting a solid philosophical system is an important step in guiding the individual and society in the form of a transcendental government, and repairs and corrects the shortcomings of various models of governance. While giving originality to the material aspect of the human being of the present age due to humanistic schools and the failure of various social systems that have abandoned the excellent aspect of politics, they have provided the context for the crisis of identitylessness and human degeneration. This study aims to use philosophical language to describe and analyze the foundations and characteristics of the transcendental

1. Student in Level Four of Islamic Seminary in transcendental wisdom, Masoumieh Seminary Higher Education Institute, Qom, Iran (corresponding author). Nezami563@gmail.com.
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. Hdaneshshahraki@gmail.com.
3. I would like to express my appreciation for the efforts of the late professor Dr. Ebrahim Alipour, who provided considerable assistance in preparing the abstract.

* Nezami, A., & Danesh Shahraki, H. (2022). The duties of the government based on the interpretation of the transcendental human being in the thought of Mulla Sadra. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 2*(3), pp. 134-154. DOI: 10.22081/ipt.2023.73636

human being, including transcendental self-flourishing, acceptance of spiritual education, and innate identification of the truths of things, etc. and indicate the transcendental human being as a suitable model for the establishment of the transcendental government. In fact, the current study is an introduction to the claim that Mullah Sadra's philosophy, with a change in the foundations and philosophical attitudes under the banner of a transcendental human being, is the only solution of the countless crises and challenges of the world's political systems to realize a transcendental government. Staying away from aristocracy, fighting against xenocentrism, focusing on justice, considering the principle of meritocracy, paying attention to the material and spiritual aspect of human, etc., are the findings of the rational effort of the present study to show the fact that there is a close relationship between the theory of the transcendental human and the transcendental government. This is because firstly, the transcendental human flourished next to the transcendental government, and the transcendental government would be incomprehensible without the transcendental human. Secondly, since the transcendental human has a comprehensive plan for the happiness and excellence of human, therefore, the transcendental government is a government that, in interaction with the transcendental human, provides the context for the expansion of focusing on Sharia, rationality, monotheism and justice.

Keywords
Transcendental government, transcendental human, transcendental wisdom, transcendental government duties, Mulla Sadra.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

ينبغيات الدولة طبقًا لقراءة صدر الدين الشيرازي للإنسان المتعالي

آزاده نظامي [١] حبيب‌الله دانش شهركي [٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢١/١٢/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٣/٠٤

الملخص [٣]

الوجود هو حجر الزاوية في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وتعالي الإنسان هو الغاية الأسمى والأهم. من هنا، فالحكمة المتعالية بتقديمها نظامًا فلسفيًا محكمًا يدور مدار تعالي الإنسان، وحركته الجوهرية المستمرة كرمز لعقلانية الشيعة، تخطو خطوة مهمة على طريق هداية الفرد والمجتمع في إطار الدولة المتعالية، وسدّ الثغرات ورفع النواقص التي تشوب نماذج الحكم المختلفة. هذا في حين أنّ المذاهب الإنسانية بتركيزها على البعد المادي في إنسان العصر الراهن، وفشل النُظُم الاجتماعية المختلفة بعدما أقصت عنصر التعالي في السياسة، قد مهّدت لأزمة اللاهوية وانحطاط الإنسان. يسعى البحث الحالي بلغة فلسفية إلى تقديم وصف تحليلي لأسس ومعايير الإنسان المتعالي بما في ذلك الاستنهاض الذاتي المتعالي، قابليته على التربية المعنوية، والمعرفة الغريزية لمكنونات الأشياء وغير ذلك، وطرح فكرة الإنسان المتعالي كنموذج مناسب لتأسيس الدولة المتعالية. في الحقيقة إنّ البحث عبارة عن مدخل لفرضية مفادها أنّ فلسفة صدر الدين الشيرازي بحملها لواء الإنسان المتعالي وتغييرها للأسس والرؤى الفلسفية السابقة قدّمت المخرج

١. طالبة علوم دينية المرحلة الرابعة، فرع الحكمة المتعالية، مؤسسة المعصومية للتعليم العالي الحوزوي، قم، إيران (الكاتبة المسؤولة). Nezami563@gmail.com
٢. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم، قم، إيران. Hdaneshshahraki@gmail.com
٣. شكر وتقدير خاص لجهود الأستاذ الفقيدالدكتور إبراهيم علي بور في تنظيم الملخص.

* نظامي، آزاده؛ دانش شهركي، حبيب‌الله. (٢٠٢٢). ينبغيات الدولة طبقًا لقراءة صدر الدين الشيرازي للإنسان المتعالي. الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢(٣)، صص ١٣٤-١٥٤.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73636

الوحيد من الأزمات والتحديات التي لا حصر لها التي تعاني منها الأنظمة السياسية في العالم وصولًا إلى الدولة المتعالية. الابتعاد عن الارستقراطية، النضال ضدّ التبعية للأجنبي، التمحور حول العدالة، مراعاة مبدأ الجدارة، التركيز على البعدين والمعنوي للإنسان .. إلخ كلّ هذه ثمار الجهد العقلاني للبحث الحالي من أجل تبيان حقيقة وجود علاقة وثيقة بين نظرية الإنسان المتعالي والدولة المتعالية بحيث، أولًا، الإنسان المتعالي يسمو ويعلو في ظلّ دولة متعالية، إذ بدون الإنسان المتعالي تكون لدينا دولة غير مفهومة، ثانيًا، حيث أنّ الإنسان المتعالي يحمل خطة جامعة وشاملة لسعادة الإنسان وتعاليه، فالدولة المتعالية هي التي تهيّئ من خلال تعاملها مع الإنسان المتعالي أسباب التمسّك بالشريعة والعقلانية والتوحيد والتمحور حول العدالة.

الكلمات المفتاحية

الدولة المتعالية، الإنسان المتعالي، الحكمة المتعالية، ينبغيات الدولة المتعالية، صدر الدين الشيرازي.

مقدمة

تحظى مسألة معرفة الإنسان وأبعاد وجوده بأهمية خاصة عند مفكري العالم. وتعزى أهمية وضرورة معرفة هذا الموجود متعدّد الأبعاد إلى امتلاكه مواهب وقدرات يمكن أن تزيل العوائق عن طريق البشرية في مجالات الحياة والثقافة والاقتصاد والمجتمع والسياسة. في هذه الأثناء، تأخذ الحكمة المتعالية بمبادئها الفريدة بيد الإنسان لتفتيق طاقاته في مختلف المجالات الأنطولوجية والأبستمولوجية وغيرها، وتحلّق به نحو التعالي ليتبوء مقام خليفة الله. إنّ ظهور الإنسان المتعالي في الحكمة المتعالية واهتمامها الخاص بمسيرة خلق الإنسان من المبدأ إلى الغاية، وتقديم نموذج يناسب مقتضياته فتح الطريق لبلوغ الفرد والمجتمع السعادة الدنيوية والأخروية. إنّ الدويّ الذي أحدثته نظرية (الإنسان المتعالي) كان قويًا لدرجة يمكن القول وبجرأة أنّه بمعرفة الإنسان ولا سيّما الإنسان المتعالي يتسنّى معرفة العالم برمّته، وأنّ الكشف عن مواهبه وقدراته يوصل المجتمع والسياسة إلى السعادة والتعالي، بيد أنّ هذا الوصول بحاجة إلى أداة أخرى ليصبح كشف المقصود وبلوغه سريعًا وبسيطًا، ألا وهو دور الدولة في هذا الأمر المهم والضروري. فلكي تبلغ الدولة المتعالية هدفها وهو التعالي، أمامها خيار مناسب أعني (الإنسان المتعالي) الذي يتوفر، أولًا، على رصيد عقلي وفلسفي، ثانيًا، بتوظيفه لهذا الرصيد يمكن أن يهيّئ ظروف التعالي. بناءً عليه، يبرز هنا سؤال هو: مع افتراض وجود الإنسان المتعالي، فكيف ستكون ينبغيات ولاينبغيات الدولة من أجل تحقيق غايتها؟ لعلّه يمكن القول أنّ الإنسان المتعالي هو، أولًا، وسيلة الدولة لسدّ الثغرات واستكمال النواقص للوصول إلى مرتبة الدولة المتعالية، ثانيًا، إنّ الدولة باستلهامها من نموذج الإنسان المتعالي والسير في طريق التألّه إنّما تؤمّن فاعليتها وديمومتها. لذا، فالدولة المتعالية عندما تلجأ إلى خيار الإنسان المتعالي تجد نفسها أمام بعض الينبغيات واللاينبغيات التي يتحتّم عليها الالتزام بها. يسعى هذا البحث إضاءة جوهر الإنسان المتعالي في الحكمة المتعالية

ومحدّداته، ليشرح بأسلوب وصفي تحليلي كيفية بلوغ الدولة مرتبة الدولة المتعالية في إطار ينبغيات الدولة المتعالية وفقًا لتفسير الإنسان المتعالي.

١. مبادئ الإنسان المتعالي عند صدر الدين الشيرازي

سعى الكثير من المفكرين عبر التاريخ أن يتوصلوا إلى معرفة الإنسان، فكانت غاية سعيهم أن برهنوا على بعدي الإنسان: التجرّد والبقاء. قبل ظهور الحكمة المتعالية كان تعريف الإنسان بالحيوان الناطق يحتل موقعًا خاصًا في الأنثروبولوجيا الفلسفية. ثم جاء صدر الدين الشيرازي الذي رفض أن يكون هذا التعريف هو التعريف الحقيقي للإنسان، فابتكر نظرية مفادها أنّ الإنسان في صيرورة وتكامل مستمرّين أي ليس له حدٌّ معلوم، مستندًا في ذلك إلى مبادئ خاصة به مثل أصالة الوجود وتشكيك الوجود والحركة الجوهرية الامتدادية، والحدوث الجسماني والبقاء الروحاني وغيرها (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، ص ٤١١). بحسب اعتقاد الشيرازي أنّ كل موجود من الموجودات الطبيعية، مثالي أو عقلي، له مقام معلوم، لكنّ الإنسان في مسيرته التكاملية التطورية يمرّ في كل منزلة بتحوّل نوعي، وهو على صعيد تجرّده ومرتبته العقلانية يحتل أعلى مراتب الموجودات الإمكانية.

إليك شرح موجز لهذه المبادئ آنفة الذكر.

أصالة الوجود: واحد من أهم مبادئ الأناسة عند صدر الدين الشيرازي مبدأ أصالة الوجود، إذ يعتقد أنّ الوجود عبارة عن حقيقة تملأ العالم الخارجي، وهذا الوجود موجود بلا واسطة. كما أنّ وجود الشيء هو تمام حقيقته، أمّا الماهية فهي أمر اعتباري. بعبارة أوضح، للموجودات الإمكانية حيثيتان: الوجود والماهية، واحدٌ منهما فقط حقيقي وتترتّب عليه آثار، وهذا الواحد، وفقًا لأدلة عديدة، هو الوجود الذي له الأصالة، وليس للماهية نصيب من هذه الحقيقة وذاك التأثير (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ ش، ص ٦؛ معلمي وآخرون، ١٣٩٠ش، ص ٣١٦).

التشكيك في مظاهر الوجود[1]: هذا الوجود الأصيل حقيقة فريدة توجد في مظاهره الكثرة بنحو التشكيك. يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ الوجود للواجب تعالى وحده، وكل ما سواه تجلياته ومظاهره. وعليه، فالوجود واحد شخصي ومظاهره تنطوي على التشكيك بنحو الشدّة والضعف (لاهيجي، ١٣٨٦ش، ص ٥٣؛ صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٢، صص ٢٣٧ -٢٣٨).

الحركة الجوهرية: يعرّف صدر الدين الشيرازي الحركة بأنّها خروج تدريجي للشيء من القوة إلى الفعل (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٢١). في الحقيقة، الحركة حالة وجودية بين قوة محضة وفعل محض (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٤٩) ومع كل خروج من القوة يحقّق الشيء المتحرّك كمالًا (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٢٢)، والمقصود بالحركة الجوهرية أنّ ذات الشيء وماهيته في هذه الحركة هي التي تتحوّل وتتطوّر وتنتقل من مرتبة إلى أخرى، ولكن مع المحافظة على هوية الشيء وشخصيته (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، صص ٢١٠- ٢١٢؛ صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٨، ص ٨١) في ضوء هذه الفكرة فإنّ: وجود الشيء هو تمام حقيقة الشيء، والحركة هي أنحاء مختلفة لوجود يتحقّق مقترنًا بحالات تكامله طيلة زمن الحركة، فالحركة الجوهرية عبارة عن تجدّد وتحوّل متواصل للعالم في كل لحظة وعلى امتداد واحد.

الحركة الجوهرية الامتدادية: الامتداد يعني التطور والتكامل في الوجود بحسب اعتقاد صدر الدين الشيرازي (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٧٠). بعبارة ثانية، إنّ جوهر المراتب الوجودية يتحرّك لحظيًا ويتّجه صوب الكمال. على سبيل المثال، لكي يبلغ الإنسان مرتبة الإنسان فإنّه يجتاز مراتبه الوجودية الواحدة تلو الأخرى من الجماد إلى النبات فالحيوان فالإنسان، وعلى هذا النحو

١. في ضوء الرأي النهائي لصدر الدين الشيرازي المبتني على الوحدة الشخصية للوجود، تناولنا في هذا البحث التشكيك في مظاهر الوجود وليس التشكيك في الوجود نفسه.

يحقّق الكمال في كل مرتبة يبلغها، وبهذا الامتداد يحقّق أنواعًا لا تحصى على نحو الاتصال. بعبارة ثانية، إنّ الذي يتحرّك في هذا المسار التطوري هو وجود واحد محدّد ومشخص، لكنّه يتّخذ شأنًا وطورًا ذاتيًا جديدًا في كل آن ولحظة، وفي كل لحظة يستطيع أن ينتزع ماهيات بالقوة متعددة (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٧٠) وكل واحدة من هذه الماهيات المنتزعة هي أشدّ وأكمل قياسًا للفعلية القبلية (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، صص ٣١٠ - ٣١٩). إذن، المقصود بالحركة الجوهرية الامتدادية هو أنّ الماهية جوهر واحد منذ بداية تكوينها حتى وصولها المطلوب، فالماهية موجودة في كل اللحظات، في كل لحظة تنعدم الماهية القبلية لتحدث ماهية جديدة على نحو متّصل ومتكامل (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، ص ٢١١؛ عبوديت، ١٣٩٠ش، ج١، ص ٣٢٩).

الإدراك: أ) أنواع الإدراك: حسّي، خيالي، عقلي، ما وراء عقلي (شهودي): الإدراك الحسّي تجريد ناقص من المادة ولكن ذو آثار مادية، والإدراك الخيالي تجريد تام من المادة ولكن مقترن ببعض الآثار المادية والإدراك العقلي تجريد تام من المادة وعوارض المادة (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٦، ص ١٣٥) أمّا الإدراك ما وراء عقلي أو الإدراك الشهودي وهو مشاهدة الأمر العقلي والذوات النورية، فهذا النوع من الإدراك هو السعادة وكمال النفس باعتقاد صدر الدين الشيرازي (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٩، ص ١١١). **ب) تعريف العلم:** العلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده (صدر الدين الشيرازي، ١٣٧٥ش، ص ٧٠) والعلم مساوق للوجود (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، ص ١٠٨؛ جوادي آملي، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ١٩٥) والوجود مساوق للواجب (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، ص ١٧١). بناءً على ذلك، فالحقيقة العلمية لأيّ شيء هي الوجود الإلهي لذلك الشيء. فإذا بلغ الفرد المرتبة العقلية يرى الحقيقة العلمية للشيء بصورة أكمل وذلك لأنّ المرتبة العقلية أقرب إلى المرتبة الإلهية، بعبارة أوضح، إنّ حقائق الأشياء تظهر بنفس ما هي عليها للشخص الذي بلغ هذه المرتبة من الكمال (صدر

الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج١، ص ١١١). **ج) صدور العلم:** لقد خلق الله النفس على نحو بحيث لها القدرة على خلق صور الموجودات؛ ذلك أنّ النفس هي من نوع الملكوت وعالم القدرة والغلبة، وسبب هذه القدرة هي أنّ الله الذي يتّصف بصفة الإبداع والإيجاد خلق النفس بلحاظ الذات والصفات والأفعال على مثاله ليتسنّى للإنسان من هذا الطريق أن يصل إلى معرفته (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج١، صص ٢٦٢ - ٢٦٣). بناءً عليه، فمن وجهة نظر صدر الدين الشيرازي إنّ النفس تمتلك القدرة على الخلق والصدور العلمي. فعندما يكون الإنسان أمام شيء خارجي محسوس، فإنّ نفسه تخلق صورة شبيهة بذلك الشيئ الخارجي في داخله، وعندما يغيب ذلك الشيء الخارجي من أمام الإنسان، تنطبع صورة خُلقت بالإدراك الحسّي لذلك الشيء في داخله. بعد ذلك تقوم النفس بالارتباط والمشاهدة الضعيفة والناقصة للذوات العقلية والنورية على نحو غامض وكلي (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج١، صص ٢٨٢ – ٢٨٤). أمّا الإدراك ماوراء عقلي فهو المشاهدة والشهود لتلك الأمور العقلية على نحوٍ هي السعادة وكمال النفس بالنسبة لصدر الدين الشيرازي (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج١، ص ١١١). **د) اتحاد العاقل والمعقول:** يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ التعقّل عبارة عن اتحاد العاقل والمعقول. فالقوى الإدراكية للنفس عبارة عن أمور مجرّدة من مراتب النفس، والنفس هي الفاعل بالتجلّي لهذه القوى، ولها اتحاد تركيبي مع الصور المتناسبة، بمعنى، يتحوّل وجود العاقل (النفس) ووجود المعقول (الصور) إلى وجود واحد (صدر الدين الشيرازي، ١٣٧٥ش، صص ٧٠ – ٧٣)، وعندما تحيط النفس علماً بشيء، تصير المعقول وتكتسب سعة وجودية، وتتّسع وتتكامل وتتبلور بمقدار ما تكتسب من كمال (مطهري، ١٣٧٦ش، ج٩، صص ٢٧٣ – ٢٧٩).

مراتب الوجود: أ) عالم المادة أو عالم الأجسام ويطلق عليه أيضًا عالم الخلق، عالم المحسوسات، عالم الشهادة هو أحطّ مراتب الوجود، وهو هذا العالم الذي نحيا فيه، ومن أهم سماته الحركة والاستحالات والزمان والمكان والحدوث (صدر

الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، صص ٣٩٧ و ٣٦١ و ٣٣٨؛ صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، ص ٣٩١؛ صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج١، صص ٢٨٣ - ٢٨٤). **ب)** عالم المثال أو المفارقات غير التامة هو المرتبة الثانية في مراتب الوجود، ويطلق عليه أيضًا عالم البرزخ؛ لأنّه يتوسّط العالم الجسماني وعالم العقول. من سمات هذا العالم خلوّه من المادة لكنّه واجد لبعض آثار المادة (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، صص ٤٥٤ و ٤٥٦). كما أنّه أدنى من عالم العقول ومعلوله، وأشرف من عالم المادة (صدر الدين الشيرازي، بلا تاريخ، ص ٤٩٥). **ج)** عالم العقول أو المفارقات التامة جوهر شريف وغير متغيّر، وليس جسمًا ولا جسمانيًا ولا زمانيًا ولا مكانيًا، ولا يشوبه الفساد، منزّه من المادة وآثار المادة، ومن حيث الوجود هو أشرف وأقوى مراتب الكون، وله تقدّم وجودي على جميع عوالم الخلقة. يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ الجوهر العقلاني خزائن علم الله تعالى (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، صص ٣٧٥، ٤٦٢ و٧٨٩).

د) علاقة مراتب الوجود بمراتب الإدراك: يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ عوالم الوجود الثلاثة تُدرك من قبل إحدى المراتب الإدراكية للإنسان، مثلاً، الأجسام المادية وهي أضعف مراتب الوجود تُدرك بالحس، والصور الخيالية تُدرك بالخيال، والجواهر العقلية تُدرك بالعقل. إذن، فكل مرتبة من مراتب الإدراك ترتبط بإحدى مراتب عالم الوجود. أو بعبارة أوضح، إنّ الإنسان مرآة الوجود كله. إذا عرف نفسه فكأنّما أدرك عالم الوجود كلّه وعرفه. فالإنسان بترحاله وانتقاله واتحاده مع العقل الفعال يتمكّن من إدراك جميع الكمالات والمعقولات، وينال ملكوت جميع الأشياء (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، ص ٣٢٩). كما يعتقد الشيرازي أنّ العلم والإدراك من نوع الوجود والشهود (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، ص ١٠٨) ومن ناحية فإنّ لمراتب الإدراك (الحسّي، الخيالي، العقلي، ماوراء عقلي) علاقة طولية من نمط الكامل والناقص. بمعنى أنّ الإدراك الحسّي لحقيقة ما هو في الواقع إدراك وشهود حقيقة الشيء نفسه في نطاقه وحدوده، والإدراك الخيالي هو إدراك وشهود تلك الحقيقة في نطاق أوسع،

وفهم مكنونات وجودية أكثر عن حقيقة الشيء، والإدراك العقلي شهود تلك الحقيقة في نطاق أوسع من المراتب الأدنى منها، أمّا الإدراك ما وراء عقلي فهو شهود الحقيقة في جميع حدودها المحيطة بالأكوان الثلاثة لهذه الحقيقة (الحسّ، الخيال، العقل) (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣ش، ص ١٣٤).

النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء: يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ الإنسان موجود متعدّدالأبعاد، بمعنى، أنّه موجود مادي في بداية تكوينه، وإلى هذه المادية تعزى حركته الجوهرية، وحيث أنّ هذه الحركة عبارة عن ارتقاء من النقص نحو الكمال، فيمكن أن تكون للإنسان حركة جوهرية امتدادية. ولهذا يجتاز هذا الموجود المادي مراتب الوجود الواحدة تلو الأخرى وبنحو متّصل ومتكامل من المادة إلى المثال فالعقل (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٣، ص ٢٦١؛ صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٨، صص ١٣٠ و ٣٠٢، صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، صص ٣٠٩ -٣١٠). إذن، عبر هذه المقاربة للإنسان ثمّة تركيب اتحادي حقيقي بين النفس والبدن المادي الذي تسكنه. وعلى هذا النحو يكون البدن ظلّ النفس، والنفس هي كماله وديمومته. فالنفس موجود مادي، في حدوثها ومرحلة تكوينها مادية، ثم تصل إلى التجرّد التام في قالب البدن الجسماني عبر الحركة التطورية التكاملية. والإنسان موجود ذو مراتب يمكنه أن يرتقي من أدنى المراتب (المادة) حتى أعلاها (العقول).

جوهر السعادة الحقيقية: من حيث أنّ الوجود مشكّك، والإنسان بوصفه وجود واحد شخصي له القدرة على أن يطوي المسار التكاملي من مرتبة المادية إلى العقل، لذا، كلما اكتمل وجود الإنسان أكثر اقترب من السعادة خطوة أخرى. باعتقاد صدر الدين الشيرازي إنّ الوجود الأشدّ والأكمل هو وجود الباري تعالى، ثم المفارقات العقلية فالنفوس فالمادة الأولية. من جهة، لما كان الوجود كمالًا، وبلوغ الوجود سعادة، إذًا، فالسعادة هي بلوغ تلك المرتبة من الوجود، وبهذا البلوغ يحقّق الإنسان التكامل الحقيقي. بمعنى، يقطع علائقه بالبدن ويبلغ

مراتبه العليا ومراتب خالقه، وبذلك تغمره البهجة والسرور (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، ج٩، ص ١٠٥). والكلام الآن حول كيفية نيل هذه السعادة العظيمة، ما يطرحه صدر الدين الشيرازي من حلول في هذا الصدد يثير الاهتمام. فهو يعتقد أنّ تهذيب النفس واكتساب المعرفة بالأشياء كما هي في حقيقتها، ينقل ذات الإنسان من القوة الهيولانية إلى العقل بالفعل، وبهذا التكامل، يزيح حجاب الجهل، وبالنتيجة يستغرق الإنسان في بهجة وسرور لا يوصفان (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧ش، صص ١٠٩ – ١١١).

٢. أهم سمات الإنسان المتعالي

بالاستناد إلى مبادئه الفلسفية يقدّم صدر الدين الشيرازي تحليلًا جامعًا عن الإنسان بحيث أنّنا بدراسة الإنسان ومعرفته يتسنّى لنا معرفة عالم الوجود. ويعدّ الإنسان المتعالي المنبثق من رحم هذه المبادئ من بين الخصوصيات التي تسم فلسفته، إذ يمكن من خلال سبر أغوار هذا الإنسان وضع أسس الدولة المتعالية. أهم سمات الإنسان المتعالي فهي كالتالي.

عدم تعيين حد معلوم: وفقًا للمبادئ المذكورة، فإنّ تعيين ماهية للإنسان محال عقليًا (جوادي آملي، ١٣٨٩ش، ج٦، ص ١٥٣)؛ لأنّ جوهر الإنسان وذاته في تكامل مستمر بسبب حركته الجوهرية الامتدادية، ويمكن أن ينتزع في كل لحظة عددًا لا يحصى من الماهيات. هذه الماهيات التي لا تحصى لكمالاتها الخاصة مراتب. الحركة الجوهرية في بداية تكوّنها مادية وفي نهايتها تجرّد تام عقلي حتى ترتقي بالإنسان إلى منزلة يكون كما الله (يجمع بالقوة الكمالات الإلهية) ويجلس بقرب الله (جوادي آملي، ١٣٨٩ش، ج٦، ص ٣١٨).

ذو معرفة فطرية بحقائق الأشياء: الحركة الجوهرية الامتدادية للنفس في مجال الإدراكات تعني، أولًا، أنّ الحقيقة العلمية لكل شيء عبارة عن الوجود الإلهي لذلك الشيء، ثانيًا، من بلغ مرتبة الشهود العقلي فقد حظي بمكانة أقرب من

المرتبة الإلهية، فتتجلى له الحقيقة العلمية للأشياء بنفس النحو الذي عليه. لذا، فالإنسان الذي ينقل نفسه بواسطة الحركة الجوهرية الامتدادية من مرتبة الحسّ إلى الخيال ثم العقل فالإدراك ماوراء عقلي، وتتجلى له الذوات النورية للعقول والتي هي أقرب المراتب إلى الله، هذا الإنسان يدرك حقائق الأشياء كما هي عليه، ويتوصّل إلى معرفتها، لأنّه حينئذ يكون، كما الله، ناظراً للمخلوقات. بناء عليه، فصدر الدين الشيرازي يرى أنّ الإنسان سيكون كالكتاب الذي يحمل الأسرار الإلهية (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٧، ج٨، ص ١٢٤؛ ملاصدرا، ١٣٧٨، ص ٧٧).

الاستنهاض الذاتي المتعالي: للإنسان المتعالي في المراتب الإدراكية والأكوان الثلاثة مسار تطوري تكاملي. بمعنى أنّ ماهية الإنسان المتعالي غير معيّنة سلفًا، إذ بمقدور الإنسان أن يطوّر نوعه طوال حياته، فهو في بداية حياته نوع واحد، ثم يصبح في النهاية أنواعًا من الملائكة والشياطين والسباع والدواب (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، صص ٣١١ و ٣٦١). هذه التباينات النوعية هي حصيلة طريقة سلوكه وإدراكه، إذ يمكنه أن يسمو بنوعه ويتعالى عبر الحركة الجوهرية واتحاد العاقل بالمعقول. لذا، فطريق التعالي أمام البشر مفتوح على مصراعيه، وبمقدورهم أن يسيروا في هذا الطريق وبلوغ أعلى مراتب الوجود حتى نقطة الكمال.

جامع لمراتب الوجود: علاوة على جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها والحركة الجوهرية، فإنّ للإنسان المتعالي حقيقة ذات مراتب وفي سيلان وتجدّد مستمرّين، ويطوي مراتب الوجود الواحدة تلو الأخرى. فنستنتج أنّ الإنسان المتعالي جامع لجميع مراتب الوجود ويحتوي على جميع الكمالات الممكنة، إذ بمعرفة الإنسان المتعالي تتحقّق معرفة الوجود برمّته.

مانح الحياة معنىً: إذن، وفقًا للمبادئ المذكورة، يصبح الهدف بلوغ أعلى مراتب الكمال، والإنسان من خلال حركته الجوهرية يصبو إلى الكمال اللامتناهي، أعني الله تعالى. فحقيقة الإنسان وحياته تكتسب معناها في ظلّ غاية

غايات الوجود، الله تبارك وتعالى، وعلى هذا الأساس، فإنّ الموت ليس نهاية الحياة، بل واسطة الإنسان إلى الكمال وهو بذلك يميت الموت.

القابلية على التربية المعنوية: الإنسان بمقتضى تحوّله المستمر صوب الكمال ورحلته من عالم التبعية إلى عالم الخلود والحقيقة الأزلية يبرهن على خصوصية مهمة وهي قابليته على التربية. فإذا استطاع الإنسان أن يكيّف نوعه في هذا المسير مع أسمى أهداف الحركة المستمرة للوجود، وينال جميع الكمالات الممكنة في هذه الرحلة الروحانية، فقد نجح في أن يصيّر باطنه متعاليًا ويهيّئ نفسه للتربية المتعالية. الإنسان المتعالي هو الذي يبلغ مرحلة الاستنهاض الذاتي المتعالي عن طريق الحركة الجوهرية الامتدادية، وكذلك بالمعرفة الفطرية لحقائق الأشياء وجميع المراتب الإدراكية ومراتب الوجود، وبذلك يكون قابلًا للتربية المعنوية.

أسلوب الحياة الإيمانية: بمقدور الإنسان المتعالي بالحركة الجوهرية الامتدادية ومعرفة حقائق الأشياء والاتحاد بالعقول العالية أن يستلهم حقيقة الوجود كما هي. والإنسان المتعالي في ضوء الخصوصيات المذكورة، يمتلك القدرة على التعبير عن الرؤية الكونية الإلهية، كما يمكنه في هذا السياق أن يقدّم الأيديولوجية المناسبة. ومن سمات الرؤية الكونية الإلهية والأيديولوجية المتناسبة معها تغيير أسلوب حياة الإنسان من الأسلوب المتأثّر بالحياة والقيم الغربية إلى الحياة القائمة على مبادئ التوحيد والسعادة الأبدية. وعليه، فتقديم أسلوب الحياة الإيمانية المنبثق عن الرؤية الكونية الإلهية ربما يشكّل أحد أهم سمات الإنسان المتعالي.

الغائية: يؤمن صدر الدين الشيرازي بأنّ نفس الإنسان هي السالك الحقيقي إلى الله وحركة الإنسان من منزل إلى آخر، من عالم المادة إلى العالم المتعالي والمجرّد، من ناحية ثانية، فإنّ الشريعة هي محرّك الإنسان نحو التعالي وبلوغ السعادة الأبدية (كيخا، **١٣٩٧**ش، ص **١٧٢**). يوظّف الإنسان المتعالي أبعاده الوجودية لخدمة تعالي نفسه، وبعد بلوغه هذه المرتبة يبدأ بالتخطيط للزجّ بجميع مكتسباته في قالب الحكمتين العملية والنظرية من أجل هداية المجتمع وإرشاده.

٣. ينبغيات الدولة المتعالية في ضوء تعريف الإنسان المتعالي

إنّ تعدّد نماذج الحكم دليل على تعقيد الحكومة والمنعرجات التي تعترض طريقها. في هذه الأثناء، تبرز أمامنا الحكمة المتعالية التي تمثّل أسمى مظهر من مظاهر العقلانية الشيعية وذلك بالخطوة الجبارة والمهمة التي خطتها والمتمثّلة بتقديم نموذج مناسب للحكم ينبثق من رحمه الدولة المتعالية المبتنية على العقل والشريعة، تتمثّل هذه الخطوة في تأسيس نظام فلسفي جديد يؤكّد على الشريعة والحركة بموازاة الدين. لقد برهن تاريخ الفلسفة بعد صدر الدين الشيرازي بالتجربة العملية على أنّ الحكمة المتعالية قادرة على تقديم مشروع محكم يستلهم من العقل، من بين عناصره الإنسان المتعالي. فالحكمة المتعالية بظهور الإنسان المتعالي قد أخرجت الفلسفة من محبسها بين سطور الكتب إلى رحبة فضاءات المجتمع المتعطّش للعدالة والعقلانية، وتقديم مشروع الدولة المتعالية، هذه الدولة المنسجمة مع عقلانية البشر والدين والحاجات الفطرية للإنسان. من هنا، فالتركيز على ينبغيات وإلزامات الدولة المتعالية استنادًا إلى تعريف الإنسان المتعالي سيكون أمرًا لا مفر منه. في هذا البحث نناقش بعض الأمثلة لهذه الإلزامات.

الاهتمام بالبعد المادي والجسماني للإنسان: يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ الإنسان في بداية تكوينه عبارة عن موجود مادي ينتقل بحركته خطوة بخطوة من القوة إلى الفعل، وتستمر هذه الحركة حتى يصل إلى مرتبة التجرّد. في مراعاة التسلسل الذي يحكم هذه البنية الطبيعية تعبير عن مسألة مهمة وهي أنّ الدولة المتعالية تضع المتطلبات الطبيعية الإنسانية من قبيل المعيشة، الصحة والسلامة، الأمن وغير ذلك في صدر أولوياتها. ذلك أنّه ما لم يجتاز الإنسان مرحلته المادية ويلبّي احتياجاته المادية في هذا العالم الدنيوي، لن يكون بمقدوره طيّ المراحل اللاحقة، وبالنتيجة سوف يعجز عن تلبية متطلباته المعنوية. الأمر

الذي يبيّن أنّ رفع الضروريات المادية للإنسان تعدّ ضروريات عاجلة للدولة المتعالية (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، صص ٤٢٤ – ٤٢٥؛ كيخا، ١٣٩٧ش، ص ١٩٠).

التركيز على إعادة صياغة أساسية لمسألة التربية والتعليم: التكامل والمسار التدريجي للإنسان منذ بدء تكوينه حتى بلوغه مرحلة التجرّد، وكذلك في ضوء موضوع اتحاد العاقل والمعقول وحقيقة العلم تكشف عن هذا الأمر وهو أنّ طريق تعالي الإنسان في جميع سنوات عمره مفتوح أمامه، وأنّ قابلية التربية المعنوية هي من خصائص الإنسان الأكيدة. لذا يجدر بالدولة المتعالية بل يجب عليها أن تهتم بتعالي عملية التربية والتعليم، وأن تهيّئ أسبابها وتسهّلها لطالبيها، وأن تعير الاهتمام الكافي بتعاليم التربية والتعليم.

الرؤية الكونية الإلهية: البعد المادي والجسماني للنفس يسوق الإنسان نحو الأمور المادية المحسوسة، ويفتح الطريق أمام غلبة الأفكار غير المتعالية في إطار رؤى كونية غير إلهية، والحال أنّ الإنسان المتعالي بحركته الجوهرية الامتدادية وفي ضوء التحوّل الداخلي من الجسمانية صوب التجرّد وكذلك اتحاده مع المراتب العليا في الوجود يقيس جميع المشهودات بموازين فلسفية وفي إطار رؤى كونية إلهية من أجل هداية البشرية. لذا، على الدولة المتعالية التي تستلهم نموذج الإنسان المتعالي أن تمهّد طريق السعادة للمجتمع الإنساني.

القيادة الصالحة: من أهم سمات الإنسان المتعالي، المعرفة الفطرية لحقائق الأشياء والغائية. فالإنسان المتعالي من خلال حركته الغائية وانتقاله من منزل إلى آخر ومساره التكاملي من المرتبة المادية صوب المثال الرباني يجد حقائق العالم كما هي عليها، فينتظمها في قالب الرؤية الكونية الإلهية، كما أنّه يحيط بجميع الاحتياجات المادية وغير المادية للجنس البشري، فينبغي للدولة المتعالية تقديم الإنسان المتعالي كقائد جدير ولائق للوصول إلى السعادة الدنيوية ومن ثمّ الأخروية، والردّ على الشبهات من أجل التصدّي لمهمة قيادة المجتمع. ويشهد على

هذا القول كلام الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة الذي يوصي المؤمن بمراجعة الإنسان المتعالي عند بروز الشبهات (نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٢٩٦).[1] طبعًا لا بدّ أيضًا من الإشارة إلى ملاحظة وهي أنّ بمقدور الإنسان أن يكون متعاليًا في كل مرتبة يجتازها من مراتب الوجود. ما يعني أنّ الإنسان المتعالي عبارة عن أمر نسبي، أي، إنّ الإنسان متعال بعبوره مرتبة المادة، ويصبح أكثر تعاليًا بعبوره مرتبة المثال. فالإنسان في أيّ مرتبة هو متعال بالنسبة للمرتبة السابقة. يقول العارف الكامل الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري وآية الله جوادي آملي في هذا السياق أنّ جميع أفراد البشر هم بشر كُمّل بالقوة، أمّا مصداق بالفعل فهو خاص بمقام ولي الله. فحقيقة الإنسان الكامل تتجلّى في المعصوم عليه السلام وباتّباعه يصل البقية إلى مرتبة الكمال (شاكر خوشرودي وآخرون، ١٣٩٩ش، ص ٢). بعبارة أوضح، يمكن تحليل نموذج الإنسان المتعالي لصدر الدين الشيرازي من جوانب عديدة. أحيانًا يكون المقصود بالإنسان المتعالي المقام النهائي للإنسان أي الإنسان الكامل، ولكن إذا تأمّلنا مبادئ الشيرازي في هذا الصدد مثل الحركة الجوهرية الامتدادية والارتقاء من النقص نحو الكمال، والتعالي من المادة إلى المثال فالعقل، يمكن أن نقرأ فيها معنى التعالي النسبي. بمعنى، إنّ الإنسان المتعالي والكامل هو الذي تنمو قيمه وتتطور بموازاة بعضها البعض وتكون منسجمة ومتناغمة فيما بينها، ويسير بقية البشر على خطاه في التعالي وبجهودهم يرتقون من المادة إلى التجربة العقلانية. وولاية الفقيه في عصرنا الراهن هي مثال للإنسان المتعالي الذي يتجلّى في كلام أهل البيت عليهم السلام وخاصة في خطب الإمام علي عليه السلام بوضوح تامّ، ولذلك يتحتّم على الدولة المتعالية أن تقدّم الدولة المتعالية لمجتمعها موقع الولي الفقيه كنموذج ومثال للإنسان المتعالي ليسير على طريق الولاية والقيادة.

١. لاحظ أنّنا ذكرنا كلام الإمام علي عليه السلام من باب ذكر الشاهد لتأييد فكرتنا.

الالتزام بمبدأ الجدارة وفقًا لمستويات إدراكات النفس: يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ الإنسان بلحاظ الإدراك له مراتب، وهذه المراتب والمستويات الإدراكية هي التي تحدّد جدارة الأفراد لتبوّء الموقع الخاص بهداية المجتمع. وطالما كان الإنسان في مرتبة المحسوسات فلا يمكنه إدراك المراتب الأعلى، فهو يدرك مدركات المرتبة العلمية والإدراكية التي هو فيها فقط ويتّحد معها (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٤ش، ص ٤٠٧)، وما دام الإنسان في هذه المرتبة فهو غير معصوم ويجوز عليه الخطأ، بينما الإنسان الذي يبلغ مرتبة التعقل والشهود العقلاني ويتّحد مع العقل الفعال، يمكنه أن يدرك حقائق الأشياء كما هي، وربّما استشراف المستقبل. فمن ناحية، يؤمن الشيرازي بأنّه ليس جميع البشر بمقدورهم بلوغ هذه المرتبة من الإدراك، وعليه، فالدولة المتعالية دولة تضع مقاليد أمور المجتمع بيد أشخاص جديرين ولائقين بلحاظ المرتبة العلمية والإدراكية، لتسهّل حركة المجتمع نحو التعالي وتسرّع من وتيرتها.

تنظيم قوانين البلاد وتصميمها طبقًا لشروط العصر: عالم الوجود من منظار الحكمة المتعالية عبارة عن قافلة تسير نحو غاية لانهائية. والإنسان ليس بمعزل عن هذه المنظومة، فهو بحركته الجوهرية الامتدادية طيلة حياته يسوق نفسه بصورة تدريجية ولكن متواصلة ويطوي درجات التكامل درجة فدرجة. وهنا يبرز دور الدولة المتعالية في تنظيم أعضاء المجتمع عبر وضع قوانين للحكم خطوة بخطوة وبصورة متواصلة ومحدّثة وهادفة.

الشفافية: عبور الإنسان من مرتبة المادية إلى التجرّد يتطلّب ماهية الإنسان ووجود قانون طبيعي، بمعنى، ما لم يعبر الإنسان المرتبة المادية والأمور المحسوسة، فمن غير الممكن أن يبلغ مرتبة التجرّد. ولا يلام الإنسان على استئناسه بالأمور المادية فقد تعلّق قلبه بها وتربّى على حبّها وشاب عليه. وتدلّ هذه الخصوصية على أنّ أفراد المجتمع عجزوا عن بلوغ مرتبة التعالي، حيث أنّ معظم البشر من هذا النمط. لذا، فعلى الدولة المتعالية أن تجعل علاقاتها وقراراتها الحكومية شفافة

لتكون بمستوى إدراك عامة الناس، لكي تتمكّن من مدّ جسور التعاون والتواصل مع أفراد المجتمع.

العدالة المتعالية: وفقًا لفلسفة صدر الدين الشيرازي، يمتلك جميع أفراد البشر القوة والاستعداد للوصول إلى ذروة التجرّد والاتحاد بالعقل الفعال، ولكن لا يستطيع جميعهم أو أغلبهم تفعيل هذه القوة. وهو ما يضع على عاتق الدولة المتعالية مسؤولية تهيئة ظروف الرشد والكمال وتفتيق المواهب المكنونة وذلك بحسب المراتب الوجودية لكل إنسان (المادية، المثالية، العقلية)؛ فالعدالة توفّر شروطًا متساوية وتتيح لجميع أفراد البشر في أيّ مرتبة كانوا تفتيق قدراتهم ومواهبهم الخلاقة، ليحقّق المجتمع في نهاية المطاف التطوّر والتقدّم على جميع الصُعد (لكزائي، ١٣٩٦ش، ص ٣٣٦). وبناءً عليه، فالاهتمام بجميع أبعاد الإنسان هو عين العدالة.

الابتعاد عن الارستقراطية: غاية الحكمة الإلهية هي الخروج من المادة والتحوّل الباطني صوب التجرّد والتربية المعنوية والارتقاء والصعود حتى بلوغ مرحلة التشبّه بالله والتخلّق بالأخلاق الإلهية، والانسلاخ من جلد المادة والبدن المادي، وهذا هو طريق الخلاص الوحيد، والوصول إلى الكمال؛ فما لم يعبر الإنسان مرحلة المادة لن يتسنّى له أن يتذوّق لذة وحلاوة مرتبة التجرّد. إنّ التخلّق بالأخلاق الارستقراطية والكماليات علامة على البقاء في مرتبة المادية، ونزوع الإنسان الطبيعي نحو عالم المادة. ولهذا النزوع عوامل عديدة منها البرامج الدعائية التي تبثّها مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في إطار الأفلام والمسلسلات وإشاعة النموذج الغربي بوصفه النموذج المحبّذ في العالم المتحضّر. فالدولة المتعالية هي القادرة على إدارة هذا السلوك الطبيعي ولكن الطاغي عند الإنسان بتقديمها النموذج المناسب (الإنسان المتعالي) كما أشار الإمام علي عليه السلام في كتاب نهج البلاغة إلى الابتعاد عن التشبّث بالدنيا والارستقراطية كمثال للإنسان المتعالي (نهج البلاغة، الخطبة ١٧٠، ص ١٥٩).

محاربة التبعية للأجانب: الإنسان المتعالي في الحكمة المتعالية يفتح طريق

التعالي والسعادة أمامه من خلال إحداث تحوّل داخلي ومعرفة النفس، بعبارة أخرى، إنّ طريق التعالي يبدأ من باطن الإنسان، وبعد بلوغه التجرّد، ينتهي استئناس الإنسان بنفسه. وطبقًا للحركة الجوهرية الامتدادية تحافظ نفس الإنسان على هويتها وشخصيتها كأمر واحد ممتد، حيث ينتقل الإنسان عبر مسيرته التطورية التكاملية من المادة إلى المثال ثم العقل، فيرتقي الكمالات الواحدة تلو الأخرى، بعد أن يجتاز هذه المنازل، ويصبح ذا شؤون وأطوار ذاتية، بيد أنّ هذا التحول مستمر ومتواصل، أي، إنّ الإنسان المتعالي يبدأ مسيرة السعادة والتعالي من داخله في قالب أمر واحد ممتد مع المحافظة على هويته، وليس بواسطة عامل خارجي. وثمرة هذا التصوّر للحركة الجوهرية والتعالي من الداخل هو أن يكون المسؤولون في الدولة المتعالية أقل استئناسًا بالأجانب، كما أنّ التحوّل والتوجّه نحو التعالي يبدأ من الداخل كأحد مقتضيات وجود الإنسان. ويؤيّد هذا الكلام قول الإمام علي عليه السلام: «... وأقلّ لغيرك إلفًا فاتّخذ أولئك خاصّة لخلواتك..» (نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٢٩٣).

خلاصة البحث و النتائج

١. تنطوي الحكمة المتعالية على قدرات كبيرة لتقديم نموذج مناسب للدولة المتعالية من خلال الأصول والمبادئ الخاصة التي تطرحها هذه الحكمة. نموذج يتناسب مع جوهر الإنسان وخصوصياته لهداية المجتمع وتعاليه، ولحياة أفضل لبلوغ السعادة الأبدية والدنيوية.

٢. يشكّل الإنسان المتعالي أحد الأركان الأساسية والراسخة في الدولة المتعالية، إذ بدونه يتعذّر قيام الدولة المتعالية.

٣. من جهة، يقوم الإنسان المتعالي بتفعيل جميع مواهبه وقدراته من أجل وصول ذاته إلى مرتبة التعالي، ولكن لكي ينقل هذا التعالي إلى مجال المجتمع فهو بحاجة إلى أداة أخرى وهي الدولة المتعالية التي تستطيع من خلال نموذج

الإنسان المتعالي وسعيه ومثابرته أن تضع الأسس للدولة المتعالية، لذا، من الضروري أن يتحرّك هذان العنصران بموازاة بعضهما البعض للوصول إلى سعادة المجتمع.

٤. للدولة المتعالية ظهير عقلي (الحكمة المتعالية). فإذا تحرّكت الدولة بالاستناد إلى أسس الحكمة المتعالية، ولا سيّما الإنسان المتعالي الذي يحيط بجميع أبعاد الإنسان الوجودية، فإنّها بذلك تفتح الباب أمام إمكان تحقيق المجتمع والدولة المتعالية، وفي نهاية المطاف المدينة الفاضلة والتسويغ العقلاني لهذه الدولة.

٥. خلاصة الكلام إنّ الدولة السعيدة هي التي تنظّم جميع برامجها وخططها على أساس إلزامات ومقتضيات الإنسان المتعالي. وإذا ما تناغمت الدولة مع المتطلبات الطبيعية للإنسان ووضعت الإنسان المتعالي كنموذج منشود، فسوف يصبح بلوغ التعالي والدولة السعيدة أمرًا ممكنًا وربما سهلًا، أمّا السير بخلاف إلزامات الإنسان المتعالي، فإنّه لن يصعّب سوق المجتمع نحو الهداية والوصول إلى تعالي الدولة فحسب، بل سيجعله أمرًا محالًا. بعبارة أخرى، إنّها مسؤولية الدولة أن تتناغم مع متطلبات الإنسان المتعالي للوصول إلى مرتبة التعالي وليس العكس. فنتيجة تناغم الدولة مع الإنسان المتعالي ستكون المجتمع المتعالي والوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية. ومسك الختام كلام للإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة يتحدّث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله مبيّنًا أنّ الله بعثه ليظهر أمره، فمن تخلّف عنه هلك ومن تمسّك به التحق بالحقّ (نهج البلاغة، الخطبة ٩٨، ص ٨٢؛ نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، صص ٢٩٠-٢٩١).

المصادر

* نهج البلاغة. (١٣٨٨). (المترجم: حسين انصاريان). قم: آيين دانش.

١. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨٩ش). رحيق مختوم (ط. ٤). قم: مركز نشر اسراء.

٢. شاكر خوشرودي، هاجر، باقرزاده، عبد الرحمن، شاكر خوشرودي، طاهره، محمدي، رقية. (١٣٩٩ش). انسان كامل از ديدگاه شهيد مطهري و آيت الله جوادي آملي، المؤتمر الدولي الثاني: الفقه، الحقوق، الأبحاث الدينية. نقلًا عن الموقع: https://civilica.com/doc/1193613

٣. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٦٣ش). مفاتيح الغيب. طهران: مؤسسة المطالعات والأبحاث الثقافية، الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة الإيرانية.

٤. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٧٥ش). اتحاد عاقل و معقول (المنقّح: حامد ناجي اصفهاني). طهران: منشورات حكمت.

٥. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٧٨ش). المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية. طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية.

٦. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٩٤ش). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكيه (ط. ٩). قم: بوستان كتاب.

٧. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٩٧ش). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ط. ٨). قم: طليعه.

٨. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (بلا تاريخ). المبدأ و المعاد. بلا ناشر، بلا مكان.

٩. عبوديت، عبد الرسول. (١٣٩٠ش). درآمدي بر نظام حكمت صدرايي (ط. الرابعة). قم: مؤسسة مطالعة وتدوين كتب العلوم الإنسانية الجامعية، مركز تحقيق وتنمية العلوم الإنسانية، مؤسسة الإمام الخميني (رحمه الله) للتعليم والبحوث.

١٠. كيخا، نجمة. (١٣٩٧ش). مناسبات اخلاق و سياست در حكمت متعاليه (ط. الأولى). قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
١١. لاهيجي، محمد جعفر بن محمد صادق. (١٣٨٦ش). شرح المشاعر ملا صدرا (المنقّح: جلال الدين آشتياني). قم: بوستان كتاب.
١٢. لك زائي، شريف. (١٣٩٦ش). فلسفه سياسي صدر المتألهين (ط. الثانية). قم: أكاديمية العلوم والثقافية الإسلامية.
١٣. مطهري، مرتضي. (١٣٧٦ش). الأعمال الكاملة للشهيد مطهري (ج ٥و٩). طهران: منشورات صدرا.
١٤. معلمي، حسن وآخرون. (١٣٩٠ش). تاريخ فلسفه اسلامي (ط. الثانية). قم: مركز المصطفى صلى الله عليه وآله الدولي للترجمة.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

The Intellectual Crisis of the Islamic World in Taha Jabir Al-Alwani's Futuristic Thought and the Requirements of Its Reconstruction

Mokhtar Sheikh Hosseini[1]

Received: 20/08/2022 **Accepted: 20/10/2022**

Abstract

The Futuristic movement is one of the most important intellectual identity-giving movements in the contemporary Islamic world, which has a strong historical-intellectual background in the Islamic works. The formation of the thought system of this movement in the contemporary era has been caused by the intellectual efforts of thinkers such as Mohammad Abdu, Muhammad Taher bin Ashour, Alal Al-Fasi, and in the later period, Taha Jabir Al-Alwani, Ismail Farooqi, and Abdul Hamid Abu Salmian. Alwani is one of the most prominent thinkers of this movement, whose intellectual development is in three stages, the effort to reconstruct Fiqh and Usul in the light of objectives, the Islamicization of knowledge, and finally returning to the Qur'an to provide solutions to the crises of the Islamic world. Therefore, the fundamental concern of the paper is to analyze Alwani's understanding of the most important intellectual challenge and the requirements of returning to the civilizational glory of the contemporary Islamic world.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. m.sheikhhosseini@isca.ac.ir.

* Sheikh Hosseini, M. (2022). The Intellectual Crisis of the Islamic World in Taha Jabir Al-Alwani's Futuristic Thought and the Requirements of Its Reconstruction. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 2*(3), pp. 157-178. DOI: 10.22081/ipt.2023.73637

The findings of the study show that Alwani considers the central issue to be an intellectual crisis and does not consider the tradition of Muslims from the past centuries to be sufficient to get rid of these big crises. Therefore, by presenting an examination of the Qur'an that considers the connection between the unseen world and the universe, he considers implementing the macro goals of Sharia (monotheism, purification and development) as the solution of the reconstruction of Islamic civilization and considers this macro theoretical approach capable of responding to the challenges of contemporary civilization, which are analyzed in the paper.

Keywords
Goals, Islamic world, Taha al-Alwani, Monotheism, Purification, Development and Civilization.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

ازمة الفكر في العالم الإسلامي من منظور الفكر المقاصدي لطه جابر العلواني وإلزامات إعادة صياغته

مختار شيخ حسيني[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢١/١١/١٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٣/١٦

الملخص

يشكّل التيار المقاصدي أحد أهم التيارات الفكرية الهوياتية في العالم الإسلامي المعاصر وله جذور تاريخية فكرية يعتدّ بها في التراث الإسلامي. يعود الفضل في صوغ النظام الفكري لهذا التيار في العصر الحديث إلى المحاولات الفكرية لمفكرين من أمثال محمد عبده، ومحمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، وفي عصور متأخرة، طه جابر العلواني وإسماعيل فاروقي وعبد الحميد أبو سليمان. يُنظر إلى العلواني بوصفه أحد أبرز مفكري هذا التيار، وقد مرّ تطوّره الفكري بثلاث مراحل: الاهتمام بإعادة صياغة الفقه والأصول في ضوء المقاصد، أسلمة المعرفة، وأخيرًا العودة إلى القرآن لوضع الحلول لأزمات العالم الإسلامي، من هنا فإنّ الهاجس الرئيسي في هذه الورقة هو تحليل قراءة العلواني لأهم التحديات الفكرية وإلزامات عودة العالم الإسلامي المعاصر إلى عصر عظمة الحضارة. من بين النتائج التي توصّلت إليها الورقة هي أنّ العلواني كان يعتقد أنّ الأزمة الفكرية هي أصل المشكلة ولبّها، ويرى أنّ التقاليد المتوارثة عبر القرون السالفة للمسلمين لا تكفي لوحدها من أجل الخلاص من هذه الأزمات الكبرى، ولذا يطرح مقاربته للقرآن

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
m.sheikhhosseini@isca.ac.ir

* شيخ حسيني، مختار. (٢٠٢٢). ازمة الفكر في العالم الإسلامي من منظور الفكر المقاصدي لطه جابر العلواني وإلزامات إعادة صياغته. الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢(٣)، صص ١٥٧-١٧٨.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73637

الكريم باعتباره حلقة وصل بين عالم الغيب وعالم الوجود، مبيّنًا أنّ الحلّ في إعادة بناء الحضارة الإسلامية من جديد رهنٌ بالعمل بالمقاصد الكلية للشريعة (التوحيد، التزكية، العمران)، وباعتقاده أنّ هذه المقاربة النظرية الكلية قادرة على أن تشكّل الردّ الأنسب على التحديات الحضارية المعاصرة، وهو ما يتناوله الكاتب في هذه الورقة بأسلوب تحليلي.

الكلمات المفتاحية

المقاصد، العالم الإسلامي، طه العلواني، التوحيد، التزكية، العمران، الحضارة.

مقدمة

شهد العالم الإسلامي في العصر الحديث – لاسيّما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر- انكسارات وهزائم متلاحقة في معظم المواجهات التي خاضها أمام الحضارة الغربية. وقد توّجت هذه الانكسارات بالهزيمة المدوية للدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى التي انتهت بإلغاء نظام الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤م وانهيار النظم الداخلي وعامل وحدة هوية المسلمين الذي كان متجسدًا في الخلافة. هذا الانهيار البنيوي جعل النظام الفكري للمسلم المعاصر يغرق في مستنقع أزمة الهوية، حيث ظهرت تيارات فكرية عديدة لنجدته وإعادة صياغته وترميمه من خلال طرحها مشاريع نهضوية مختلفة. وكان التيار الإصلاحي من أهم تلك التيارات الذي بدأ بالمحاولات الفكرية للسيد جمال الدين الأسد آبادي والشيخ محمد عبده، تلك المحاولات التي تبنّت المبادئ الدينية في بحثها عن حلول مناسبة لأسئلة ذلك العصر. في المقابل، ظهر تيار آخر دعا المسلمين إلى العودة إلى السلف لالتماس الحلول لأزمة الهوية وإعادة صياغتها، فبدأ يعيد صياغة وقولبة التيار السلفي مستلهمًا من جذوره التاريخية الخاصة كردّ على أزمة الهوية. التيار الثالث الذي خرج بمثابة ردّ فعل على التحديات القائمة اعتمد التجربة الغربية فطرح حلولًا من خارج التجربة التاريخية – الفكرية للمسلمين. ولذلك كان التيار الإصلاحي يتوسّط هذه التيارات الحضارية ويتبع فكرة التحديث، فسعى إلى تقديم أجوبة مستقاة من المبادئ الإسلامية على أسئلة العصر.

من بين التيارات الصغيرة الفاعلة التي نشأت على هامش التيار الإصلاحي، التيار الفكري المقاصدي الذي من أهم فرضياته فاعلية الإسلام وصلاحيته في تلبية جميع المتطلبات الفردية والاجتماعية في العالم المعاصر من خلال الاهتمام بمقاصد الشريعة، ومن أبرز وجوه هذا التيار المفكر طه جابر العلواني، الذي صار محور اهتمامه وشغله الشاغل التنظير في القضايا الفكرية الكبرى في العالم الإسلامي وإيجاد الحلول المناسبة لها، فراح يوظّف عناصر الإبداع التنظيرية في

نظرية الأزمة لـ "سبريغنز". في هذه الورقة يقوم الكاتب بتسليط الضوء على أهم أزمات العالم الإسلامي من منظار المفكر العلواني ويحلّل ظروفها وأسبابها، ليرسم ملامح الوضع المنشود والآليات التي يقترحها العلواني.

الأسس الفكرية للتيار المقاصدي

يعدّ التيار المقاصدي أحد التيارات الفاعلة في العالم العربي في العصر الحديث، ومن أهم فرضياته قدرة الإسلام على تلبية جميع المتطلبات الفردية والاجتماعية في عالمنا المعاصر في ظلّ الاهتمام بمقاصد الشريعة. من الناحية التاريخية تنسب جذور هذا التيار إلى مصنّفات بعض العلماء [أهل السنّة] مثل إمام الحرمين – الذي قسّم المقاصد إلى ثلاثة أقسام (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات)- ثم تبعه على نفس النهج تلميذه الإمام الغزالي الذي وسّع هذا المفهوم واعتبر أنّ المقاصد الخمسة: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض من الضروريات التي تلحّ المصلحة دائمًا على مراعاتها (اليوبي، ١٩٩٨م، صص ٤٧ – ٥١). وقد استمرّت هذه المحاولات الفكرية في مصنّفات بعض العلماء المتأخرين أيضًا مثل الآمدي والعزّ بن عبد السلام وابن تيمية وغيرهم، بيد أنّ الفضل في ظهور مبحث المقاصد كعلم مستقل بذاته يعزى إلى أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) بتدوينه كتاب «الموافقات» الذي يضمّ أهم الأصول والمبادئ في مجال فقه المقاصد. في عصر الشاطبي لم يحظَ هذا الفقه بالاهتمام اللازم حتى ظهور مفكّري التيار الإصلاحي في العصر الحديث مثل محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الله دراز، ومحمد الطاهر بن عاشور و علال الفاسي الذين أخذوا على عاتقهم إعادة صياغة هذا الفكر. وقد صدرت في الفترة الأخيرة كتبًا مهمة مثل «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور يوسف العالم، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» لأحمد الريسوني، و«نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» لإسماعيل الحسني، فكان لهذه الكتب حصّة في توسيع وتطوير الأدب المقاصدي (العلواني،١٤٢٠ه-، صص ٧-٨).

تمركز التيار المقاصدي في العالم العربي لا سيّما في المغرب العربي، وبشكل أخص في القطر التونسي وجامعة الزيتونة في أيام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ولكن في عصرنا الراهن يوجد العديد من المراكز العلمية على الصعيد الدولي التي صارت تروّج لهذا الفكر في العالم الإسلام وتتعهّده بالرعاية والاهتمام منها على سبيل المثال «المعهد العالمي للفكر الإسلامي».

تحظى المقاصد والغايات التي تقف وراء الأحكام بأهمية أساسية عند هذا التيار حيث طرح مفكروه تعاريف شتى لمفهوم المقاصد. فالآمدي يقول في تعريفه لهذا المصطلح: مقاصد الشريعة هي جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو كلاهما (الآمدي، ١٤٠٢ه-، ص ٢٧١). وتعريف علّال الفاسي لمقاصد الشريعة هو أنّها الأهداف والأسرار التي أودعها الشارع المقدس كل حكم (الفاسي، ١٩٩٣م، ص ٣). ويرى الريسوني أنّ المقاصد هي الغايات التي وضعتها الشريعة تحقيقًا لمصلحة العباد (الريسوني، ١٩٩٥م، ص ١٩). وكان لمفكّري القرن العشرين من أمثال ابن عاشور ومالك بن نبي وعلّال الفاسي وطه جابر العلواني سهم وافر في التنمية الفكرية لهذا التيار، حيث وضعوا أسسه الفكرية بناءً على عدّة قواعد هي:

١. غائية الشريعة وعليّتها: كل ما جاء في الشريعة الإسلامي له علّة ومقصود وحكمة وغاية.

٢. لمقاصد الشريعة أسباب: مقاصد الشريعة ـ سواء أكانت مقاصد عامة أو خاصة، أو مقاصد كلية أو جزئية- تحتاج إلى أسباب وأدلة ، من هنا، فإنّ نسبة شيء إلى الشريعة، مثلًا نسبة كلام أو حكم إلى الله تعالى والزعم بأنّ مقصود الشريعة منه كذا وكذا، هي افتراء على الله إن لم تستند إلى دليل أو سبب واضح.

٣. **تصنيف المصالح والمفاسد:** الفكر المقاصدي فكر تراتبي متدرج، فالقضايا الرئيسية والخطوات الأولية في علم المقاصد تنتظم تراتبيًا وتفاضليًا. يدلّ على ذلك تقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات بشكل تراتبي (الريسوني، ١٣٨٥ش، ص ٨). ويتفرّع عن هذا القول بجامعية الدين وقدرته على تلبية جميع

الاحتياجات الفردية والاجتماعية للإنسان المسلم، وأهم آلية لهذه التلبية الأخذ بنظر الاعتبار المقاصد والغايات التي قصدها الشارع من وراء وضعه الأحكام والتشريعات، إذ بمقدور المختصّين في الشؤون الإسلامية بالاستناد إلى هذه المقاصد الإجابة عن الأسئلة والأزمات المعاصرة.

على الرغم من شمولية الدين الإسلامي وجامعيته وقدرته على تأمين احتياجات الإنسان، إلّا أنّ الخصوصيات الرئيسية للإسلام، من وجهة نظر التيار المقاصدي، غائبة عن الخطابات المعاصرة، ما يتطلّب تصحيح مفهوم الدين وإعادة صوغه كما يقول العلواني، مع التركيز على خصوصياته الأربع المهمة وهي: ١. الشمولية (توضيح الحقائق الرئيسية للعقيدة والشريعة وأسلوب الحياة، وطريقة التعاطي مع أفراد البشر) ٢. العمومية (الإسلام لكل البشر والأزمنة والأمكنة) ٣. غائية الدين ٤. عالمية الإسلام وهي من أهم خصوصيات هذا الدين (العلواني، ١٩٩٧م، ص ١٧) . تطرح هذه الخصوصيات آنفة الذكر تعريفًا أكثريًا عن الدين، الأمر الذي يفسّر تكفّل التيار المقاصدي بتلبية كل المتطلبات الفردية والاجتماعية، الجزئية والكلية.

مسيرة التطور الفكري للعلواني

يُنظر إلى طه جابر العلواني كأحد أهم العلماء المجدّدين والمقاصديين المعاصرين حيث لعب دورًا مهمًا في التنمية الفكرية لهذا التيار. إنّه طه جابر العلواني (١٩٣٦-٢٠١٦م) عالم وفقيه مجدّد عراقي، ولد في مدينة الفلوجة بمحافظة الأنبار، بعد أن أنهى دراسته الثانوية في العراق سافر في عام ١٩٥٢م إلى مصر والتحق بجامعة الأزهر، وحصل منها في عام ١٩٧٣ على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه. من بين النشاطات التي انخرط فيها التدريس في الكلية العسكرية ببغداد (١٩٦٤-١٩٧٦م)، وكلية الشريعة بجامعة محمد بن سعود بالرياض (١٩٧٥-١٩٨٤م) ومسؤولية رئاسة جامعة قرطبة (٢٠٠٢-٢٠١٦م).

وبالتأكيد فإنّ أهم نشاط للعلواني هو المشاركة في تأسيس «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في الولايات المتحدة عام ١٩٨٣م (القرني، ٢٠١٨م، ص ١٥٥) مع علماء آخرين مثل إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان.

من خلال تحليل شامل لمؤلفات العلواني ونشاطاته العلمية نجد أنّ المسيرة التطورية لفكره قد مرّت بثلاث مراحل: تركّز نشاط العلواني في المرحلة الأولى على الفقه والأصول والاهتمامات التقليدية، ومن بين النتاجات التي خرج بها في هذه المرحلة: تحقيق رسالة الصلاة المنسوبة للإمام أحمد، والاجتهاد والتقليد في الإسلام ١٩٧٩م، وتحقيق المحصول في أصول الفقه ١٩٧٩م، وأدب الاختلاف في الإسلام ١٩٨٤م. في المرحلة الثانية انعطف ذهن هذا المفكر صوب الحضارة الجديدة وتحدياتها ومشروع أسلمة المعرفة، والمشاركة في تأسيس «المعهد العالمي للفكر الإسلامي». وقد صدرت له في هذه المرحلة بعض المؤلفات من قبيل: أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة ١٩٨٨م، وإصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات ١٩٩١م، وإسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ١٩٩٦م، والتعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع ١٩٩٦م. أمّا المرحلة الثالثة فتعدّ ثمرة تكامل المرحلتين السابقتين حيث بدأ نقد التراث بالاستناد إلى المعايير القرآنية، وإعادة قراءة الحضارة الإسلامية، ومواجهة التحديات المعاصرة. وصدرت له في هذه المرحلة بعض الكتب مثل: لا إكراه في الدين ٢٠٠٦م، والوحدة البنائية للقرآن المجيد ٢٠٠٦م، ولسان القرآن ٢٠٠٦م، ونحو موقف قرآني من النسخ ٢٠٠٧م، ونحو موقف قرآني من المحكم والمتشابه ٢٠١٠م، وأفلا يتدبرون القرآن ٢٠١٠م (خديجة جعفر، ٢٠١٦م). يتبيّن من تتبع المسيرة التطورية الفكرية للعلواني أنّه وإن بدأ مع الفقه والأصول وختمها بالقرآن، لكنّه في جميع هذه المراحل حمل روحًا مقاصدية انعكست على فكره، وكان هاجسه الرئيسي عبور التفاصيل والأمور الثانوية وتقديم مشروع كلي يتسنّى من خلاله طرح مفهوم الحضارة الإسلامية على الصعيد العالمي والبرهنة

على فاعلية هذا المشروع ومسؤوليته إزاء كل المشاكل المطروحة.

لقد كانت فترة إقامة العلواني في الولايات المتحدة وحضوره في قلب الحضارة الغربية فرصة طيبة له لكي يتعرّف عن كثب على التحديات التي يواجهها الإنسان المسلم الذي تحيط به الحضارة الغربية من كل جانب. فسعى عبر مشروعه الفكري أن يطرح موضوع مقاصد الشريعة ويطبّقه ليتمكّن من خلاله التأكيد على هويته الإسلامية وممارسة هذا الحق في المجالات العامة. نزوع العلواني الشديد نحو التيار المقاصدي رفع مستوى تحليله من مستوى جزئي ضيّق إلى مستوى عام وواسع، فاستعاض عن التحليلات الفردية والقومية والإقليمية بتقديم قراءة حضارية عن المصادر الإسلامي في إطار مشروع كبير للعالم الإسلامي المعاصر.

مشكلة الأزمة الفكرية المعاصرة

باعتقاد العلواني أنّ المسلمين في عصرنا يواجهون العديد من التحديات بسبب عدم تفعيل التراث للتعاطي مع القضايا الجديدة من جهة، وكذلك مواجهة نفوذ الثقافة الغربية وهيمنتها من جهة ثانية، ولكن «في إطار تحليل الأوضاع الراهنة للأمة الإسلامية لا بدّ من التأكيد على أنّ الأزمة الأخطر هي الأزمة الفكرية والحضارية» (العلواني، ١٩٩٤م، ص ٨٥) . يعتقد العلواني أنّ أزمة المشروعية هي الموضوع الأخطر الذي يمكن أن تواجهه أيّ أمة بحيث ينتابها شعور بالضياع والتقليد، فتفقد عوامل الدافعية الحضارية، وتضيع شخصيتها، وهنا يبرز دور النخب لإعادة بناء هذه الشخصية. وتتطلّب إعادة البناء إعادة قراءة للمكونات الشخصية والنفسية للأمة وعناصرها، ثانياً التشخيص الصحيح للأزمات القائمة، فأيّ خطأ في التشخيص يؤدّي إلى عدم نجاعة العلاج، وربما تخلّف الأمة عن الدورة الحضارية، بل وحتى الاضمحلال الحضاري (العلواني، ١٩٩٤م، صص ٦٣-٨٦). يطرح العلواني، في ضوء رؤيته المقاصدية الكلية، هذا التحدي على مستوى

عام وحضاري، ولأجل إعادة ترميم أزمة المشروعية يقفز بنظريته على جميع الاعتبارات القومية والمذهبية والإقليمية للمسلمين.

يعتقد العلواني أنّ جذور تراجع أوضاع المسلمين في العصر الحاضر تعود إلى الأزمة الفكرية. فالنظام الحضاري التليد للمسلمين قام على أساس فهم الماضين والظروف الزمكانية السائدة آنذاك، والانغلاق على فهم الماضين يعني تجميد دور العقل. وبناءً عليه، يرى أنّ المسلم المعاصر بحاجة إلى الكشف عن أسباب الأزمة القائمة وتوظيف القيم في إطار إلزامات العصر ليتمكّن من هذا الطريق أن يستعيد الشهود الحضاري، ليبني الأمة الشهيدة بالاتكاء إلى الآية الشريفة (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (البقرة، ١٤٣). كما يعتقد أنّ المسلم الذي يقطن في الغرب يواجه تحديات أكبر بسبب هيمنة الحضارة الغربية، وأنّ عدم فاعلية التراث وقصوره عن تلبية المتطلبات الملحّة خلق حالة من اليأس وفقدان الأمل عند المسلم، فدفعه إلى الارتماء في أحضان المقاربات العلمانية كأقصر طريق متاح أمامه في الغرب، لأنّ تبنّي الشعارات الفضفاضة والكلية مثل «الإسلام هو الحل» أو «إنّ الإسلام قادر على حلّ جميع المشاكل والتحديات في كل زمان ومكان» قد تكون مشاريع دافعية لكنّها غير عملية. من هذا الباب، وفي ضوء التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية الجديدة برزت مجموعة من الأسئلة لم نجد لها أجوبة في التراث، أو أنّ الأجوبة التي يطرحها عاجزة عن حل مشاكل العصر، ولهذا فإنّ العودة إلى الماضي لوحدها غير ناجعة، ولا مفرّ أمام المسلم المعاصر سوى العودة إلى القرآن الكريم بخصوصياته الفريدة من قبيل (تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) أو (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) لكي يستطيع أن يواجه التحديات التي تعترض طريقه (زينب العلواني، ٢٠١٢م، صص ٢٢-٢٣). ومن خلال رصده للأوضاع الراهنة والعودة إلى القرآن الكريم يعتقد العلواني أنّ الآية الكريمة (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) (الحديد، ٣٥) تفصح عن خصوصيتن للأمة الموحّدة: الخير والرمز، فأن تكون خير أمّة يعني أن تكون القدوة والرمز

لجميع الأمم في خروجها من عتمة الظلمة إلى إشراق الأنوار، ومثل هذه الأمة هي أمة مخرج. ولو أخذنا تينك الخصوصيتين بنظر الاعتبار (الخير ورمز الهداية من الظلمة إلى النور) فلن يكون باستطاعتنا تحديد الأمة الإسلامية وحصرها في جغرافيا معينة، لذا ففي هذا المستوى العام والكلي من التحليل يصبح الحديث عن دار الإسلام ودار الكفر ودار الحرب بالمعنى المصطلحي بمثابة تحديد وتحجيم لرسالة الأمة، إذ إنّ مفهوم الأمة حسبما ورد في الشريعة لا يرتبط، من الأساس، بحدود جغرافية معينة، بل يرتبط بالمبدأ الإسلامي، ولهذا السبب يخاطب القرآن الكريم خليل الله إبراهيم عليه السلام بالأمة في الآية الكريمة (إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) على الرغم من أنّه شخص واحد، لأنّه أقرب إلى المبدأ الإسلامي. وبناءً على هذا الاستدلال كان شرط بعض القدماء لإعلان بعض الأفراد إسلامهم هو المحافظة على الأمن فقط، إذ لم تكن للإسلام حدود جغرافية، فكل بلاد يستطيع المسلم فيها أن يأمن على إسلامه هي دار الإسلام، وفي المقابل، كل بلاد لا يأمن المسلم فيها على إسلامه فهي دار الكفر حتى وإن كان غالبية سكانها ينتمون في الظاهر إلى الإسلام (العلواني، ٢٠٠١م، صص ١١٠-١١٣). من زاوية باثولوجية يرى العلواني أنّ الأمة الإسلامية في ظلّ الأوضاع الراهنة تفتقد إلى خصوصيات الأمة المخرجة، وأهم سبب لذلك الأزمة الفكرية وأزمة المشروعية، فعلى الرغم من امتلاكها لتراث غني ونفيس على صعيد الفقه والكلام، إلّا أنّها عاجزة عن تلبية متطلبات المسلم المعاصر في الميادين الفردية والاجتماعية، الجزئية والكلية.

أسباب الأزمة (الضعف المنهجي في التعاطي مع التراث)

في نظرته العامة إلى أوضاع المسلمين المعاصرين، يشخّص العلواني الأزمة ويقول في تحليله لأسبابها: «لا شكّ في أنّ الإنسان المسلم المعاصر يمرّ بأزمة حضارية. وهي ليست بسبب تصحّر القيم وإنّما المشكلة تكمن في عدم القدرة على التعاطي

مع هذه القيم، المشكلة هي في غياب فكرة قادرة على الوصل بين القيم وغاياتها والحداثة» (العلواني، ٢٠٠٩م، ص ٢٢). فعندما يعرض هذا التيار الأسئلة المعاصرة على التراث يلمس عدم فاعليته وقصوره، لذا فباعتقاد العلواني: «تبرز عدم فاعلية التراث في الإجابة عن أسئلة العصر بالنسبة لنا نحن القاطنون في الغرب حيث تواجهنا في كل يوم أسئلة وتحديات جديدة حين نحيل التحديات المعاصرة على التراث، فنصاب بنوع من الإحباط واليأس عندما نكتشف بأنّ الاكتفاء بالتراث لا يمكنه أن يزوّدنا بأجوبة معاصرة، ونتبيّن بأنّ التأكيد على مقولات من قبيل «الإسلام هو الحل» و«إنّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان» ليست سوى مقترحات ومشاريع غير عملية، وفي ضوء التحولات الطارئة على الموضوعات الاقتصادية والسياسية والثقافية المعاصرة، وتباين هذه الموضوعات عمّا كانت عليه في السابق، فإنّ الاقتصار على مدّ الجسور مع التراث لا يمكن أن يكون الجواب الناجع على الأسئلة الجديدة المطروحة» (زينب العلواني، ٢٠١٢م، صص ٢٢ – ٢٣). إذن، فالعودة المحضة إلى التراث لا تمثّل جواباً على التحديات التي نعيشها، فكانت مسألة إعادة ترميم التراث من أهمّ المحاولات النظرية التي بذلها العلواني، حيث كان يبحث عن معايير يمكن على أساسها غربلة التراث.

وحيث أنّ جزءًا كبيرًا من التخلّف والتراجع الذي يعانيه المسلمون المعاصرون تعود جذوره إلى عدم فاعلية التراث، الأمر الذي يعني أنّ الوصول إلى السلطة لا يكفي لوحده لحلّ مشكلات العالم الإسلامي، فلو كان الأمر كذلك لما كانت هذه الأزمات مستمرة حتى عصر الخلافة العثمانية، ولو كان الوصول إلى السلطة من أجل تطبيق التراث الفقهي يكفي لحل المشاكل فلماذا كانت الخلافات الإسلامية غارقة في أزمات ومشاكل لا تحصى. والحال أنّ العلواني يعتقد أنّه على الرغم من أنّ الاستعمار وسقوط الدولة العثمانية كان له أثر كبير في تبلور الأزمات الراهنة التي يعاني منها العالم الإسلامي، إلّا أنّ جذور أزماتنا تعود إلى قرون طويلة قبل سقوط الدولة العثمانية عندما انحرف التراث عن

مساره الطبيعي، فمشكلة المسلمين لم تكن في الدين والوحي، بل في تديّنهم، المشكلة الحقيقية في فهمهم للدين وتطبيقه على أرض الواقع (العلواني، ١٩٩٧م، ص ٧٧).

في إطار هذا الفهم للتراث يقول العلواني: «إنّ خروج الأمة الإسلامية من أزماتها الحالية يحتاج إلى إعادة نظر ممنهجة في التراث، وقد نحتاج إلى مئات الباحثين وعقد عشرات المؤتمرات والندوات العلمية من أجل تنقية التراث من الأفكار المريضة، وبعد أن نجتاز هذا التراث الموجود، حينئذ يمكن أن نقوم بترميم عقلانية المسلم المعاصر (العلواني، ٢٠٠١م، صص ٢٢-٢١). يعزى قصور التراث وعدم فاعليته إلى أنّ تطبيق الشريعة الإسلامية اليوم يستند إلى الألفاظ دون الاهتمام بالغايات والمقاصد، بيد أنّ نظرية مقاصد الشريعة تنهض بالنقاش إلى مستوى أعلى وهو فلسفة التشريع، حيث يسمح هذا المستوى العالي القفز على النزاعات التاريخية للفرق والمذاهب الفقهية، وفي الحقيقة، إنّ صلاحية أيّ اجتهاد من منظار التيار المقاصدي تعتمد على مدى انطباق هذا الاجتهاد مع مقاصد الشريعة (عودة، ٢٠١١م، صص ١١٧- ١١٨). فالاهتمام بهذه المقاصد يشكّل مظلة واسعة تستظلّ بها جميع الفرق والهويات، وتجمعهم في كلّة واحدة، وفي ظلّ هذه الكلّة يمكن إعادة قراءة التراث الإسلامي، وحصر النزاعات والاختلافات في التراث في أضيق دائرة ممكنة، وتقديم قراءة للتراث في ظلّ المقاصد الكلية الكبرى التي تعزّز مقاربة اتحاد المجتمع الإسلامي، وتساهم في بلورة الحضارة الإسلامية.

إلّا أنّ العلواني يُعزو عدم اكتراث المسلمين لإعادة قراءة التراث إلى أسباب عديدة، فمن جهة، يحول المستعمرون دون هذه القراءة، وعلى صعيد الداخل أيضًا هناك العديد من الموانع التي حالت دون قيام المسلمين بإعادة قراءة عقلانية لتراثهم. منها، بحسب العلواني، أنّنا مجبولون على التقليد، وينتابنا شعور بالحساسية الشديدة إزاء إعادة النظر في آراء علماء السلف. كما أنّ حجية الإجماع في السنّة

الإسلامية تضاف إلى الأسباب المانعة لإبداع آراء متجدّدة ومختلفة، ناهيك عن مقولة الفرقة الناجية التي تتشبّث بها بعض الفرق الإسلامية والتي تعتبر قراءتها للدين هي وحدها الصحيحة وقراءات الآخرين لا حظّ لها من الصحة أبدًا، والحال أنّ القرآن الكريم يحثّنا على إعادة قراءة الماضي وأخذ الدروس والعبر من حوادثه. وعليه، فهذاالتيار يرى أنّ العالم الإسلامي يواجه أزمة، وخروج هذه الأمة الوسط من الأزمة يتمثّل في إعادة قراءة شاملة ومنهجية وعلمية للتراث، ليتسنّى فرز الأفكار المسمومة وعزلها عن الأصيلة، وإذا لم تحدث هذه القراءة المتجدّدة للتراث، ربما أثّر الجزء المسموم من التراث على التراث برمّته وقضى عليه (العلواني، ٢٠٠١م، صص ٨٠- ٨٣). ومن وجهة التيار المقاصدي وبالأخص طه جابر العلواني أنّ إعادة النظر في التراث الإسلامي تتنازعها تجربتان.

التجربة الأولى مع التيار السلفي الذي يحاول تحميل الماضي على الأوضاع المعاصرة، والتجربة الثانية مع التيار المتغرّب الذي يرفض رفضًا باتًا صلاحية التراث وقدرته على إيجاد الحلول للتحديات القائمة. كلتا التجربتين من وجهة نظر العلواني تضربان بجذورهما في التقليد (العلواني، ١٩٩٧م، ص ٣). فالتيار السلفي هو تيار من داخل العالم الإسلامي ينظر إلى السلف باعتباره الأصيل الذي ينبغي تقليده والسير على نهجه النعل بالنعل. بينما يعتقد التيار الآخر بأنّ الحضارة الغربية هي الأصل ويحاول إحالة المسلمين عليها، وهنا يتوسّط التيار المقاصدي التيارين بإدراكه أهمية مواكبة الحداثة والأسئلة المطروحة في العصر الراهن، ولذلك يدعو إلى مراجعة التراث، للإجابة عن تلك الأسئلة من زاوية مقاصد الشريعة. وفي هذا السياق يقول العلواني: «كل ما ورد في الشريعة ينطوي على حكمة، سواء أدركها المجتهدون أم لا، وكل حكم جاء في كتاب الله والسنّة الصحيحة تحمل حكمة معقولة يمكن الكشف عنها بمزيد من التدبّر والتأمّل في النصّ أو تحليل وقائع الحياة» (العلواني، ١٤٢٠ه-، ص ٥). بناءً عليه، يتلخّص مشروع العلواني في الجمع بين الوحي والحياة العصرية للإنسان المسلم حيث بيّن فكرته هذه

http://ipt.isca.ac.ir

بالتفصيل في كتابه المهم «الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون».

الوضع المنشود (العودة إلى المقاصد العامة للقرآن) آلية المراجعة (الإصلاح المنهجي للمعرفة)

الشوط الفكري الأخير للعلواني عبارة عن مشروع العودة إلى القرآن الكريم وإعادة صوغ المعرفة الإسلامية بالاستناد إلى القرآن ، حيث يتضمّن خطتين، الخطة الأولى تحت عنوان «الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون» وتتكفل بالربط بين عالم الوحي وعالم الوجود المخلوق. الخطة الثانية للعلواني ضمن مشروعه هي منهجية إعادة صوغ نظرية معرفية قرآنية للجمع بين القراءتين من أجل مواجهة تحديات الإنسان المعاصر والتي أفصح عنها في مؤلفاته مثل «المنهج التوحيدي للمعرفة» و «الوحدة البنائية للقرآن المجيد»، والمرحلة الثالثة في العودة إلى القرآن القيام بمراجعة نقدية للتراث بهدف تنقيته من العوامل المقيّدة والمحدِّدة، حيث يتناول هذا الموضوع في كتابه (لا إكراه في الدين) (خديجة جعفر، ٢٠١٦م). وفي ضوء أهمية المقاصد وموقعها في هذا التيار، انبرى كل مفكر في هذا التيار الفكري إلى استقراء المقاصد. وقد طرحت الأدبيات التاريخية لهذا التيار المقاصد الخمسة (حفظ الدين، النفس، العقل، المال، العرض) من منظار الإمام الغزالي، وأشكالًا أخرى للمقاصد طرحها سائر مفكري هذا التيار. ولكن لم يجد العلواني حلًّا للأزمة الفكرية المعاصرة وتقديم مقاربة حضارية في إطار نقد التراث وضرورته إلّا في العودة إلى مقاصد القرآن واستقرائها.

يعتقد العلواني أنّه بعد الاستقراء التام للقرآن يمكن تصنيف مقاصد القرآن ضمن ثلاثة محاور: مقصد التوحيد، ومقصد التزكية، ومقصد العمران. المقصد الأول وهو التوحيد يشمل التوحيد في الربوبية والألوهية والصفات، ولا أحد شريك لله في هذه الأمور. ومن حيث التراتب يضع هذا الهدف على رأس هرم المقاصد، لذا، لا يمكن في أيّ فعل إنساني الإغضاء عن هذا المقصد سلبًا أو

http://ipt.isca.ac.ir

إيجاباً. المقصد الثاني من وجهة نظره هو تزكية النفس والمجتمع وكل شيء يربط الإنسان بالحياة. ويرتبط هذا المقصد بفلاح الإنسان في الوفاء بالعهد الإلهي، ومبدأ الاستخلاف والنجاة في الابتلاء. الأمر الذي يفسّر أهمية التزكية كمحور لتبلور العلاقات الفردية والاجتماعية، ولهذا السبب نزلت آيات التوحيد في القرآن مقترنة بآيات التزكية. المقصد الثالث للقرآن الكريم هو السعي لتحقيق النماء والعمران. العمران مقصد لإحياء الموات والانتفاع من كل نعمة ظاهرة وباطنة أنعم الله بها على الإنسان. إذن، فالفعل الإنساني يدور مدار هذه المقاصد القرآنية الثلاثة، وكل فعل إنساني يجب أن يبدأ من التوحيد وأن يدلّ على حضور هذا المقصد في ذات الإنسان ويتبلور من نفس إنسان مزكًّى، لتكون ثمرة ذلك العمران وضمان عدم انجراره إلى الإفساد في الأرض (زينب العلواني، ٢٠١٢م، صص ٢٣-٢٥).

يعتقد العلواني أنّ الحضارة الإسلامية، للوهلة الأولى، بل وحتى الحضارة الإنسانية ليس أمامها إلّا أن تضع هذه المقاصد نصب عينيها، «فهذه المقاصد الثلاثة هي في مجموعها أو على الأقل بعضها يشكّل مشتركات إنسانية، وما من أمّة إذا خُيّرت بين التزكية والتدنّس، تختار التدنّس، أو إذا خُيّرت بين العمران والإفساد، تختار الإفساد والتدمير» (العلواني، ٢٠١١م، ص ١٧٧). لذا «فالمقاصد الثلاثة هي في مجموعها تعنى بالعلاقة بين الخالق والمخلوق، ولا فرق في أن يكون هذا المخلوق إنسانًا أو طبيعة وحياة (شهيد، ٢٠١٣م، ص ١٠٧). لهذا المشروع الذي يتقوّم بالمقاصد الثلاثة أبعاد ثلاثة. فعلى صعيد الرسالة، تشترك جميع الأديان السماوية السالفة في النهوض بهذه المقاصد الثلاثة. وعلى صعيد نظام الوجود، لا تقتصر هذه المقاصد على شعب أو مجتمع بعينه، وإنّما تحمل قيمًا عالمية وإنسانية مشتركة، ومن الناحية العقلانية، فإنّ أيّ إنسان ذو عقل سليم يقبل بها (شهيد، ٢٠١٣م، صص ١٠٨ – ١٠٩). بعد أن يستعرض العلواني هذه المقاصد القرآنية يسعى إلى إعادة صوغ نظام معرفي يتمحور حول هذه المقاصد الثلاثة الكلية بغية

مراجعة التراث وفقًا للمعايير المذكورة، لتمييز الغثّ من السمين، أمّا على صعيد الإجابة عن مجموعة الأسئلة والتحديات المعاصرة، لا بدّ أن تكون كل إجابة موضع عناية الفقه والمفكر الإسلامي بلحاظ تناسبها مع هذه المقاصد.

يعتقد العلواني أنّ العالم الإسلامي واجه الغزو الثقافي للحضارة الغربية عبر ثلاث مراحل، وفي المرحلة الثالثة سلّم المسلمون بهزيمة ثقافتهم أمام الغرب، ودخلوا في طور الضياع والانهزامية الثقافية، ومواجهة هذا النوع من الانهزامية يبدأ بإحداث تغيير في داخل الإنسان طبقًا للآية الكريمة (إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَومٍ حَتّى يُغَيِّروا ما بِأَنفُسِهِم). ويؤمن العلواني بقابلية الإنسان على التغيير، حين يكتسب القابلية على التزكية والارتقاء، فيصبح بمقدور هذا الإنسان المتغيّر أن يعمل بمبدأ استخلاف الله على الأرض بحيث يؤدّي ذلك إلى العمران والتنمية، والحؤول دون تدمير الطبيعة (القرني، ٢٠١٨م، ص ١٥٧). لذا، فالعودة إلى الشهود الحضاري يبدأ بإحداث تغيير في داخل الإنسان، وفي نهاية المطاف: «فإنّ هدف العلواني كان الحركة نحو إحداث تغيير في الإنسان وفي قلب المجتمع المعاصر قوامه العقيدة الإسلامية. ويؤمن العلواني بقدرة الدين الإسلامي على مواجهة هذه الأزمة وذلك لعدّة خصوصيات يتميّز بها منها شموليته وعمومية رسالته التي تخاطب البشرية جمعاء، وغائيته وعالميّته» (القرني، ٢٠١٨م، ص ١٥٦). إنّ الكشف عن المقاصد العامة والكلية تتيح لهذا التيار على الصعيد الاجتهادي فرصة ثمينة لوضع التراث تحت مجهر النقد والتمحيص، ليتجنّب مخاطر التغرّب والسلفية على السواء، فكان مشروع هذا التيار بعد الكشف عن المقاصد العامة إعادة صوغ العقلانية الإسلامية التي يطلق عليها في بعض الأحيان المعرفة الإسلامية. ويعتقد العلواني بضرورة إعادة صوغ العقلانية الأصيلة كما تبدو لنا من القرآن الكريم، ومن خلال هذه العقلانية المصاغة نعيد قراءة القرآن الكريم والسنّة المطهرة (العلواني، ٢٠١١م، ص ٨٦). ولهذا نجد هذا التيار يؤكّد مرارًا على ضرورة أن تسبق أيّ استنباط مسألة الكشف عن المقاصد القرآنية، وعبر استقراء تام يزعم

العلواني أنّ بالإمكان تلخيص المقاصد القرآنية في التزكية والعمران، ويعتبر هذه المقاصد القرآنية الثلاثة غايات الحضارة في عملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وعلى الإنسان المسلم والمجتمع والحكومات الإسلامية أن تضبط معيار حركتها على وقع هذه المقاصد الثلاثة. لذا، فالدولة التي تسير على طريق الحضارة الإسلامية بل وحتى الحضارة الإنسانية هي التي تعمل في إطار التوحيد وفي العلاقات الاجتماعية بالتزكية، وفي تعاطيها مع الطبيعة على أساس الإعمار والعمران.

إنّ جامعية الدين وشموليته لا تعني من وجهة نظر التيار المقاصدي فاعلية التراث، المتبلور على أساس الدين، وقدرته على التعاطي مع التحديات المعاصرة، ولذلك يدعو هذا التيار إلى الفصل بين الدين والتديّن. فالأخير هو فهم المسلمين وقراءتهم للدين، وهو قابل للنقد والمراجعة. ولكن بالنسبة للدين فالتيار يؤمن بقدسية الوحي، حيث طبقًا لهذه المقاربة فإنّ القرآن كان وسوف يبقى مطلقًا على التغيرات الزمانية والمكانية. وكذلك السنّة النبوية، فبالإضافة إلى الأحكام، فإنّ بيان ضروريات الدين والموضوعات ذات الصلة المباشرة بآيات القرآن ترتبط بالأبعاد العملية للسنّة، وعدا هذه الأمور، فكل تراثنا وثقافتنا نسبية، ومن حيث أنّ القرآن مطلق، فإنّ مسؤولية العلماء المتواصلة هي نقد هذا التراث ومراجعته، وعرض قضاياه على القرآن ليتسنّى فرز الغثّ من السمين (العلواني، ٢٠٠١، ص ٨٩). ويعتقد أنّه لا حاجة بالمسلمين إلى تجديد الدين وإنّما تكمن حاجتهم الفعلية في امتلاك المعرفة التي تساعدهم على إعادة إنتاج فهم الدين والتفقه فيه.

وفي ضوء الإشكالات التي أحاطت بتديّن المسلمين، وأنّ تراث كل عصر يعنى بالظروف الاجتماعية لذلك العصر، فإنّ جميع الحلول اليوم تتلخّص في العودة إلى القرآن الكريم، وفي هذه العودة سوف يكتشف المسلم أنّ الله والوجود قد وضعا الإنسان أمام مفاهيم من قبيل العمران، الخلافة، الشهود الحضاري، الأمانة، الإصلاح والإفساد. ثم تمّ تفهيمه بأنّ العمران ومقام خلافة الله في الأرض وإعمارها من قبل شخص واحد أو قبيلة أو حتى أمة واحدة من

الأمم على الأرض غير ممكن. وإنّما يحتاج إلى قدرات واستنفار إمكانات وطاقات الجنس البشري. بيد أنّ جمع هذه القدرات والطاقات البشرية يحتاج إلى "أمة قطب" لكي تقوم بإدارة عملية جمع القدرات البشرية من أجل الإعمار في الأرض التي نصّب الله الإنسان خليفة له فيها. فالطبيعة كلّها تحت أمر هذا الخليفة، وهو مسؤول عن صيانة الأمانة على هذه الأرض (العلواني، ١٩٩٤م، صص ٦٨-٦٩). وفقًا لهذه المقاربة، فإنّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض، والمؤتمن على الطبيعة التي وضعها الله تعالى تحت تصرّفه، وإنّ عملية إعمار هذه الطبيعة وازدهارها تحتاج إلى إرشاد وخطة عامة وشاملة.

في ضوء هذه الرؤية الكلية، ويأس العلواني من التراث فإنّه يعتقد: «إنّ آلية الحركة صوب التنمية وتحقيق الشهود الحضاري يتلخّص في الكشف عن المقاصد القرآنية العامة. وفي هذا السياق يشير إلى هجر المسلمين للقرآن مبيّنًا أنّ نتيجة هذا الهجر والفراق غياب المرشد في الأزمات المعاصرة، ولا مناص من الرجوع المعرفي إلى القرآن» (العشماوي، ٢٠١٧م). إذن، فالرجوع إلى القرآن يحتاج إلى نظرية معرفية خاصة عبر الكشف عن المقاصد العامة للقرآن، وباستقراء هذه المقاصد وتفعيلها في المجالات الفردية والاجتماعية، الجزئية والكلية سوف نتمكّن من إعادة البناء الحضاري على النحو الذي يليق بمقام الإنسان كخليفة الله على الأرض.

إذن، مفهوم الأمة لا يكتمل، من وجهة نظر العلواني، من دون حاكمية القرآن والقيم القرآنية العليا، ولا تشكل الحدود والفواصل ولا تعدّد الأنظمة السياسية ولا كثرتها عقبة في طريق هذه الأمة، بل إنّ مدى التزامها بإقامة مقاصد القرآن العامة أعني التوحيد والتزكية والعمران هو الذي يعيّن هذه المحدودية والمانعية (العلواني، ٢٠٠٥م، صص ٢٩-٣٠). وهكذا، فإنّ مقاصد الشريعة اليوم هي، من وجهة نظر التيار المقاصدي، من أهم الوسائل لإصلاح الفكر الإسلامي وتجديده، ومع أخذنا بنظر الاعتبار انتقادات الغرب الموجهة إلى

القوانين والتشريعات الإسلامية، وتقديم حلول بديلة للمجتمع الإسلامي لا تستقيم مع نهج الإسلام، فإنّ العقلانية الإسلامية هي أحوج ما تكون اليوم إلى مقاصد الشريعة (عودة، ٢٠١١م، ص ٥٣). من هذه الزاوية، فإنّ مبادئ من قبيل حفظ النسل وحفظ العقل يمكن توظيفها في عالمنا المعاصر واستنباط مبادئ من قاعدة حفظ المال بهدف خلق التنمية الاقتصادية (عودة، ٢٠١١م، ص ٦٢). بناءً عليه، تشكّل المقاصد أساسًا لاجتهاد جديد، يمكن بالاستناد إليها إزالة تناقضات الأدلة والكثير من الخلافات الجزئية والثانوية التي جرّت إلى شقّ صفّ الأمة وتشتيت وحدتها. وآفاق المستقبل من منظار هذا التيار يبشّر بإحياء الحضارة الإسلامية من جديد، وأنّ استعادة عظمتها وازدهارها سوف يدفع الغرب إلى الظلّ، ولكن من أجل تقنين عملية صنع الحضارة الإسلامية فإنّ الخطاب الإسلامي المعاصر بحاجة إلى إصلاح الفكر وأسلمة المعرفة، والتركيز على هذه المقولة (أسلمة المعرفة) يعدّ مفتاح الحل لمختلف أبعاد الأزمة الراهنة، والنبراس الذي يضيء العتمة الفكرية والعلمية للمسلمين (العلواني، ١٣٧٧ش، ص ١٥). كما يرى هذا التيار أنّ أسباب فشل جهود رواد الإصلاح المسلمين ومساعيهم في إصلاح التراث ومواجهة الحضارة الغربية تعود إلى تجاهلهم مسألة إصلاح الفكر وتأسيس نظرية معرفية إسلامية. من هنا فإنّ أسلمة المعرفة هي بمثابة إحدى أهمّ أسس تجديد الدين وعملنة برنامج الحضارة الإسلامية (العلواني، ١٣٧٧ش، ص ٢٠). ولا يتيسّر هذا الإصلاح إلّا في الكشف عن المقاصد العامة للقرآن وتطبيقها.

خلاصة البحث و النتائج

إنّ أفول حضارة المسلمين أمام الحضارة الغربية في العصر الحديث طرح أسئلة عديدة على مختلف التيارات الفكرية في العالم الإسلامي. وسعى كل تيار، بما يتناسب مع مبادئه وأصوله، إلى رسم ملامح نظام فكري هوياتي للإنسان المسلم المعاصر. والتيار المقاصدي ليس باستثناء، فقد أخذ بالاعتبار قدرات الإسلام

في مواجهة التحديات، وعمل على المساهمة في رسم تلك الصورة، وتحتل المحاولات الفكرية لطه جابر العلواني موقعًا مهمًا في المشروع الحضاري للتيار المقاصدي.

لقد عمل العلواني على الفصل بين الدين والتديّن، فاعتبر الأول مقدسًا، بينما المشكلة كل المشكلة في التدين والتراث الذي في أيدي المسلمين اليوم الذي عجز عن الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الجديدة، فجعل المسلم المعاصر في حالة من ضياع الهوية والانهزامية أمام الغرب، أو دفعه صوب التقليد المحض لماضيه التليد ومحاولة استنساخه. يشكّل هذا الضياع والأزمة الفكرية أهم تحدٍّ حضاري يواجه المسلم المعاصر والذي أقعده عن الشهود الحضاري، ويعتقد العلواني أنّ تنقية التراث وإعادة قراءته لتفعيله من جديد تحتاج إلى معايير موثوقة ويرى أنّ الحل هو في العودة إلى القرآن والكشف عن مقاصده العامة التي ضمّنها الله القرآن الكريم، حيث يلخّصها في ثلاثة مقاصد هي: التوحيد، التزكية، العمران، وأنّ غاية الشريعة هي مراعاة هذه المقاصد الثلاثة والتركيز عليها في كل فعل إنساني. بحسب رأي العلواني، إنّ قراءة الوحي والطبيعة في تواشجهما مع بعضهما وفي ظلّ هذه المقاصد الثلاثة يمكن أن تثمر عن معرفة معتبرة تتيح إعادة صوغ التراث ليكون قادرًا على مواجهة جميع الأسئلة والتحديات المعاصرة على صعيد عام وحضاري. وفي هذا السياق، فإنّ الحل هو أن تكون نقطة البداية تغيير الإنسان، والنهاية إعادة بناء الحضارة الإسلامية. وبناءً عليه، فالمستقبل الذي ينشده هذا التيار هو تبلور الحضارة الإسلامية، وأنّ تحقيق هذا الهدف رهن بتبلور المعرفة الإسلامية في ظلّ مقاصد التوحيد والتزكية والعمران. في الحقيقة، إنّ التحوّل النوعي يبدأ من الفرد ويمتد إلى المجتمع الإسلامي، وبالاستناد إلى المعرفة الإسلامية المقتبسة من القرآن الكريم يمكن تلبية متطلبات الإنسان المعاصر مع الاحتفاظ بالالتزام بالوحي.

المصادر

* القرآن الكريم

١. الآمدي، علي بن محمد. (١٤٠٢هـ). الأحكام في أصول الأحكام (ط.٢). بيروت: المكتب الإسلامي.

٢. الريسوني، أحمد. (١٩٩٥م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ط.٤). الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٣. الريسوني، أحمد. (١٣٨٥ش). غايات شريعت. مجلة پگاه حوزه، العدد ٢٠٠.

٤. العلواني، زينب. (٢٠١٢م). تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارسة مع الشيخ جابر العلواني. الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٥. العلواني، طه جابر. (١٣٧٧ش). اصلاح تفكر اسلامي (المترجم: محمود شمس). طهران: نشر قطره.

٦. العلواني، طه جابر. (١٤٢٠هـ). إغفال المقاصد و الأولويات و أثره السلبي علي العقل المسلم. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، صص ٤-١٠.

٧. العلواني، طه جابر. (١٩٩٤م). التعددية أصول و مراجعات بين الاستتباع و الابداع. مجلة منبر الحوار، العدد٣٢، صص ٦٣-٨٦

٨. العلواني، طه جابر. (١٩٩٧م). أبعاد غائبة في الحركات الإسلامية المعاصرة. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٩. العلواني، طه جابر. (٢٠٠١م). مقاصد الشريعة. بيروت: دار الهادي.

١٠. العلواني، طه جابر. (٢٠٠٥م). أزمة الإنسان و دور القرآن الكريم في الخلاص منها. القاهرة: دار الشرق.

١١.العلواني، طه جابر. (٢٠٠٩م). إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلي نظم الخطاب في الفكر الإسلامي (ط. ٥). الولايات المتحدة: المعهد العالي للفكر الإسلامي.
١٢.الفاسي، علال. (١٩٩٣م). مقاصد الشريعة و مكارمها. (ط.٥)، دارالمغرب الاسلامي.
١٣.القرني، متعب. (٢٠١٨م). أقطاب الفكر العربي. الرياض: دار المدارك للنشر.
١٤.اليوبي، محمد سعد بن احمد بن مسعود. (١٩٩٨م). مقاصد الشريعة الإسلامية و علاقتها بالأدلة الشرعية. الرياض: دار الهجرة للنشر و التوزيع.
١٥.خديجه، جعفر. (٢٠١٦). المراحل الفكرية للشيخ طه جابر العلواني 750178 http://www.alhayat.com/article/
١٦.شهيد، الحسان. (٢٠١٣م). الخطاب المقاصدي المعاصر. بيروت: مركز نماء للبحوث و الدراسات.
١٧.عشماوي، عماد الدين. (٢٠١٧م). العلواني و بناء أمتنا بالقرآن nonpost.com/content/16872.
١٨.عودة، جاسر. (٢٠١١م). مقاصد الشريعة (المترجم: عبد اللطيف الخياط). الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
19. https://alwani.org

Editorial Board

Dr. Najaf LakZaei

Professor of Department of Political Sciences, Baqir al-Olum University

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi

President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies - Lebanon

Dr. Mansour MirAhmadi

Professor of Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University

Dr. Talal Etrisi

Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University, Lebanon

Dr. Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought

Dr. Davud Mahdavizadegan

Member of the Faculty of Political Studies and International Relations and Law Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Dr. Sharif Lakzaei

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Arbitration panel for the first issue

Alireza Sadra, Mahmoud Fallah, Alireza Zahiri, Hadi Masoumi Zaree, Rasool Nuorouzi, Sayyid Sajjad Izedehi.

The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Fikr al- Siasi al – Islami

Vol. 2, No. 1, Issue. 3, Spring & Summer 2022

3

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Mansour Mirahmadi

Secretary of the Board:
Mokhtar Sheikh Hosseini

Administrative Director:
Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Hossein Safi, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 - 2531156909 • P.O. Box.: 37185/3688

ipt.isca.ac.ir